

БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА

история,
источниковедение,
языкознание и
искусство

Шестые
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**

ШЕСТЬЕ ДОРЖИЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ

БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

**Материалы конференции
Улан-Удэ – Нарын-Ацагат**

13 – 16 июля 2014 г.

Санкт-Петербург

ГИПЕРИОН 

2015

Редакционная коллегия:

Ответственный редактор
д. филос. н., проф. *А.О. Бороноев*

Ведущий редактор
Ц.А. Самбуева

Научные редакторы:
д. ф. н. *И.В. Кульганек*, к. и. н. *Ю.В. Болтач*, к. и. н. *Е.Ю. Харьков*

Рецензенты:
к. ф. н. *Н.С. Яхонтова*, д. ф. н. *Л.Г. Скородумова*

Все статьи печатаются в авторской редакции

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Санкт-Петербургского благотворительного общественного фонда

«Общество бурятской культуры *Ая-ганга*»
и Комитета по межнациональным отношениям
и развитию гражданских инициатив

Администрации Главы Республики Бурятия и Правительства Республики Бурятия,
а также Леонида Юрьевича Акимова

Б90 Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Шестые Доржиевские чтения. — СПб.: Гиперион, 2015. — 432 с.

ISBN 978-5-89332-224-8

В сборнике представлены статьи, подготовленные по материалам докладов и выступлений на Шестых Доржиевских чтениях, которые прошли в г. Улан-Удэ и с. Нарын-Ацагат 13–16 июля 2014 г. В Шестых Доржиевских чтениях приняли участие представители ведущих буддологических центров России — Санкт-Петербурга, Элисты, Екатеринбурга, Иркутска, Улан-Удэ, Агинского, а также зарубежных стран — Польши, Чехии, КНР. 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 978-5-89332-224-8

- © Коллектив авторов, 2015
- © Буддийская традиционная Сангха России, 2015
- © Санкт-Петербургский благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры *Ая-ганга*», 2015
- © Институт восточных рукописей РАН, 2015
- © Издательский дом «Гиперион», 2015

Предисловие

Очередной выпуск «Буддийской культуры» продолжает публикации по широкому кругу проблем, связанных с историей, философией и социокультурной практикой буддизма. Буддизм — религия, которой привержены миллионы людей, имеющая возрастающее влияние на духовность и духовные искания в современном мире. Роль буддийского мировоззрения приобретает особое значение в понимании сложных проблем жизни и культуры в условиях острых противоречий, связанных социальными, геополитическими, межконфессиональными конфликтами в разных регионах мира. В российском обществе буддийское мировоззрение имеет своих носителей: для некоторых народов буддизм является национальной религией, лежащей в основе их культуры и миропонимания. Кроме того, ценности буддизма являются выбором представителей многих народов, проживающих вне ареала распространения этой мировой религии.

Более десяти лет тому назад «Общество бурятской культуры *Ая-ганга*» при поддержке государственных организаций, научных центров и дацана Гунзэчойнэй приняло решение о проведении Доржиевских чтений «Буддизм и современный мир», посвященных памяти Агвана Доржиева — буддийского философа, учителя, дипломата, с чьим именем связано распространение буддизма в российском пространстве в начале XX в. Актуальность чтений в то время и ныне обусловлена большим интересом к буддийскому мировоззрению и недостаточной изученностью многих вопросов истории, философии, влияния буддийского учения на различные аспекты духовной и повседневной жизни.

В настоящий сборник вошли материалы Шестых Доржиевских чтений, которые проходили в Бурятии (г. Улан-Удэ и с. Нарын-Ацагат) в июле 2014 года. Как и в предыдущих изданиях, в сборнике представлено немало работ по истории и философии, а также исследований, посвященных влиянию идей и ценностей буддизма на искусство и литературу народов, приверженных этой религиозной традиции. Эти статьи охватывают как конкретные проблемы и

факты, так и общие темы, связанные с миропониманием буддизма как одной из мировых религий. Особый интерес вызывают статьи о буддийской живописи, иконографии, скульптуре и коллекциях буддийского искусства в различных регионах страны.

В представленном выпуске имеются и новации. Так, в статьях Э.Э. Бадмаевой и Н.Д. Болсохоевой обсуждаются проблемы подготовки специалистов в области тибетской медицины, которая все шире интегрируется в практику современного здравоохранения. Весьма интересна статья М.С. Уланова и Г.В. Улановой о возможности буддийской экономики. Авторы, исходя из концепции М. Вебера о роли протестантизма в становлении капитализма, обсуждают, каким образом нравственные нормы и экологические постулаты буддизма могут влиять на экономическую деятельность и потребление. Эта статья является существенным инновационным вкладом в осмысление роли буддийского мировоззрения в социально-экономической сфере.

Авторами статей являются ученые Санкт-Петербурга, Москвы, Улан-Удэ, Элисты, Казани, Екатеринбурга, Улан-Батора (Монголия), а также представители буддийской церкви. Публикуемые статьи глубоко профессиональны: они являются результатом исследовательской работы авторов, в них широко используются недавно обнаруженные архивные и другие материалы, что определяет их актуальность и научную ценность.

Надеюсь, что настоящий сборник, как и предыдущие, будет с интересом принят научной общественностью и массовым читателем. Эта книга, несомненно, послужит взаимопониманию представителей разных культур, а следовательно, утверждению принципов добрососедства и миролюбия в нашей жизни.

А.О. Бороноев,
Почетный профессор СПбГУ,
Заслуженный деятель науки РФ и
Республики Бурятия, акад. РАЕН

Приветствие

Дамбы Аюшеева

Пандито Хамбо Ламы
Буддийской традиционной Сангхи России

Уважаемые участники и гости конференции!

В этом году Шестые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир» вновь проходят в столице Республики Бурятия, городе Улан-Удэ, который является центром буддийских наук и буддийского образования, а также центром буддологических и востоковедных исследований.

Конференция проходит в год празднования 250-летия института бурятских Пандито Хамбо Лам, события, которое объединяет не только буддистов Бурятии, но и всей России, поскольку институт Пандито Хамбо Лам воплощает буддийскую идею союза духовной и светской власти на пути достижения стабильности, утверждения гармонии и нравственности в жизни общества. Сам титул *Пандита* подчеркивает, что эта идея восходит к буддийской традиции Индии. В Бурятии эта древняя традиция выдержала все испытания и сохранилась благодаря самоотверженности буддийского духовенства, глубокой вере нашего народа и покровительству первых лиц России.

Склоняясь перед великими учеными прошлого, мы чтим память одного из них — *цаннид хамбо* Агвана Лобсана Доржиева. На долю Агвана Доржиева выпали тяжелые испытания, времена коренных изменений в жизни общества, поэтому не все начинания ему удалось завершить, не все его замыслы были претворены в жизнь. Агван Доржиев никогда не занимал трона Пандито Хамбо Ламы, но он известен нам как распространитель и защитник Учения, буддийского знания, буддийской культуры. Его жизнь и деятельность мы изучаем как пример бескорыстного служения буддийским идеалам — ненасилия, мира и духовного единства народов, исповедующих буддизм.

В дни работы конференции вам предстоит обсуждать проблемы теории и практики буддизма, его истории, влияния на жизнь и культуру многих народов в современном мире. Желаю всем успешной работы, новых идей и плодотворных дискуссий!

Приветствие

Ч.С. Сультимова

Ректора Агинской Буддийской Академии

Уважаемые участники конференции, дорогие друзья!

Среди многих направлений отечественных востоковедных исследований большую роль играет буддология, область знания, имеющая не только теоретическое, но и большое практическое значение, особенно в тех регионах России, где распространен буддизм. Отраднo, что на конференции Доржиевские чтения это направление исследований всегда представлено докладами, посвященными истории, философии и культуре буддизма.

Буддизм — мировая религия с богатейшей культурной традицией, — распространяясь на север от места своего возникновения, нашел среди бурят достойных последователей. В этом году широко празднуется 250-летие основания в России института Пандито Хамбо Лам, который способствовал укреплению позиций Сангхи и буддийского Учения, развитию буддийского образования, наук и культуры в Восточной Сибири и Забайкалье.

Сегодня каждый бурятский дацан может гордиться своими выдающимися духовными учителями. Одним из видных религиозных деятелей своего времени был Агван Лобсан Доржиев — ученый и просветитель, политик и общественный деятель, который вместе с Пандито Хамбо Ламами Иролтуевым и Итигэловым работал на благо своей страны, своего народа.

На новом этапе возрождения и развития буддийской культуры в нашей стране особенно необходим опыт великих учителей прошлого, тех, кто внес вклад в распространение Дхармы в Забайкалье и на западе России, тех, кто оказал влияние на ход развития национальной культуры и духовно-нравственное состояние бурятского народа. Данная конференция убедительно свидетельствует о том, что этот бесценный опыт находится в центре внимания исследователей, как представителей академической науки, так и буддийского ученого духовенства.

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

Приветствие

Ц.А. Самбуевой

вице-президента Санкт-Петербургского
благотворительного общественного фонда
«Общество бурятской культуры *Ая-ганга*»

Дорогие участники конференции!

Позвольте приветствовать вас от имени СПб БОФ «Общество бурятской культуры *Ая-ганга*». Сегодня мы открываем Шестые чтения, посвященные памяти выдающегося бурятского религиозного, политического и общественного деятеля ламы Агвана Лобсана Доржиева.

Наша конференция имеет свою историю. Впервые она была проведена в ноябре 2004 г. в Санкт-Петербурге и была посвящена 150-летию со дня рождения Агвана Доржиева, и вот, через 10 лет мы встречаемся в шестой раз, что свидетельствует об актуальности изучения творческого наследия Агвана Доржиева, его богатой событиями жизни, различных направлений его деятельности. К другим важным тематическим направлениям конференции относятся вопросы теории и практики буддизма, его истории и распространения в современном мире.

Богатая буддийская культура, ее влияние на повседневную жизнь народов, исповедующих буддизм, диалог ученых-буддологов и представителей буддийской традиции продолжают привлекать внимание исследователей. Сегодня в нашей конференции принимают участие специалисты из разных регионов, представляющие многие направления востоковедной науки. Это, несомненно, будет способствовать расширению межрегиональных научных контактов и создаст новые возможности для дальнейшего взаимодействия учреждений науки, культуры и образования.

Надеюсь, что в ходе конференции будут представлены важные научные достижения, дискуссия будет интересной и плодотворной, возможно, появятся замыслы новых исследовательских проектов.

Желаю всем участникам конференции успешной работы и реализации всех творческих планов!

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

А.А. АБАЕВА

Аксиологические доминанты обновленческого движения буддийского духовенства в контексте деятельности Агвана Доржиева: современные интерпретации¹

Доклад посвящен новой интерпретации деятельности Агвана Доржиева в русле обновленческого движения буддийского духовенства в Бурятии и Монголии на рубеже XX в. На основе известных исторических данных и неизвестных широкой публике архивных материалов, а также неопубликованных материалов Уполномоченного по делам религиозных культов при Совете министров СССР и Бурятской АССР выявлен и проанализирован основной вектор религиозной и культурно-просветительской активности лидеров обновленческого движения во главе с Агваном Доржиевым. В свете последних тенденций трансформации в деятельности буддийских организаций и общин, а также в некоторой модернизации вероучения и культовой практики, новая интерпретация идеологии обновленческого движения представляется нам особо актуальной.

Ключевые слова: ценностные ориентиры, обновленческое движение, буддийское духовенство, Бурятия, Монголия, институт хубилганов, трансформация, модернизация, социальная обусловленность

Мировые религии, основанные на категориях универсальности, гуманности, моральной ответственности за свои деяния, сострадания 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 религия, распространился практически по всей планете. На наш взгляд, как мы уже неоднократно утверждали, — буддизм как целостная система гуманистических представлений в своей теории и практике, особенностях философского восприятия, выражения и отражения глобальной картины мира — фактически является первой ласточкой глобализационных процессов в этнокультурной истории человечества.

При этом интеграция многих этнических культур в процессе адаптации символов 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 теории и практики в регионах своего распространения.

В теории и практике культуры, — определение, выявление и анализ ценностных ориентаций и систем каждого конкретного этнокультурного и социокультурного сообщества, — представляется нам одним из доминирующих аспектов, так как аксиологический ряд, а иногда и целые комплексные ряды в каждой конкретной этнической культуре характеризуются специфическим набором и иерархией ценностей, которые выступают как целостная система этносоциальной регуляции, причем достаточно высокого уровня. При этом аксиология, как самостоятельная область философской традиции, присутствует или возникает лишь тогда, когда понятие бытия, как философской категории, представляется в виде двух элементов — **реальности**, в которой оказалась та или иная культурная общность, и **теории и практики ценностей** этой общности, как традиционных, так и подвергшихся трансформации (в меньшей или большей степени) и модернизации.

Аксиологические проблемы при этом могут рассматриваться с позиций натуралистических, онтологических, этнологических, психологических, трансцендентальных, религиоведческих, социологических и культурологических.

Человек, как субъект в его глобальном, а также этносоциокультурном и конфессиональном измерении, представляется нам уникальным феноменом социальной истории человечества со всеми вытекающими характеристиками ценностей, обусловленных, прежде всего, конкретными историческими религиозными традициями.

На протяжении последних столетий европейские страны в своем большинстве столкнулись и в какой-то степени преодолели процесс секуляризации своих сообществ. Уже в XVI–XVII вв. **христианские каноны заменяются гражданским правом, и религиозные христианские традиции переходят в сферу нравственной регуляции**

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 14-18-004444 проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы».

человека и общества, и в основном касаются проблем внутренней жизни индивида.

На рубеже XIX и XX веков во многих регионах мира, в нашей стране и нашем регионе в частности проблема интерпретации и **идентификации личности** и ее **ценностных ориентиров**, как внутри конкретного этнического сообщества как своеобразного микромира с уже устоявшимися религиозными традициями, так и в процессах универсальной буддийской глобализации как особом цивилизационном макромире, — вернулась в политику, экономику, право, образование, причем в новых, зачастую крайне интересных и иногда даже парадоксальных и трудно объяснимых формах.

В смысле понимания и интерпретации человека как Homo Sapiens'a, как некоего социального феномена, развивающегося в конкретном этнокультурном контексте, а также принимая во внимание многие позитивистские установки естественнонаучного познания (индуктивизм, эмпиризм, биологические законы развития и др.), можно констатировать, что проблема человека является не столько предметом социальной и культурной антропологии, сколько общегуманитарной проблемой, ориентированной прежде всего на понимание значений и символов не только собственной культуры, но и ориентированной на понимание значений и символов других культур, окружающих его. При этом обязательным условием бессознательно/сознательного понимания природы других культур должно являться адекватное восприятие, понимание и трансляция этих культур.

Россия, как полиэтничное, поликультурное и поликонфессиональное социальное сообщество представляет для социокультурной антропологии уникальное явление с точки зрения интерпретации человека как субъекта культуры, так как именно в Российской Империи, позднее — Советском Союзе — Российской Федерации с точек зрения этносоциальной и этнополитической диагностики и должна была сформироваться единая общероссийская идентичность и общее российское самосознание.

Однако, как показывают исторические события последних десятилетий, процесс этот долгий и абсолютно далекий от завершения. Более того, на рубеже первого тысячелетия в рамках традиционных канонов мировых религий, в том числе и буддизме, возникает так называемое **обновленческое движение**.

Буддийская религиозная культура для кочевой цивилизации монгольской метаэтнической общности в разные хронологические периоды (особенно в начале адаптации) была все же инновационной в системе этнокультурных традиций этой общности. Однако по истечении определенного времени эта новая для кочевников религиозная культура, как в доктринальном, так и в ритуальном смысле,

стала восприниматься и декларироваться как традиционная для всей этнической территории Хамаг Монгол. При этом весь корпус этнокультурных традиций (вместе с хозяйственно-культурными особенностями, социальными, политическими и религиозными аспектами, составляющими единую картину мироощущения и мировосприятия монгольских народов) был органично инкорпорирован в буддийские ритуалы.

Как мы уже упоминали в предыдущих публикациях, монгольские народы, населяющие регион Центральной Азии, воспринимали ареал своего обитания как некую сакральную территорию с культом Вечного Синего Неба, небесных планет и светил, Млечного пути, Полярной звезды, Земли и локальными всевозможными «хозяевами» местностей, гор, пещер и деревьев. Однако весь этот огромный пантеон органично инкорпорировался буддийской религиозной системой, создав особую единую этноконфессиональную культуру региона. Конфессиональная идентичность монгольских народов с момента адаптации буддийской теории и практики органично вплетается в буддийскую религиозную культуру, и с того периода более или менее находится в ее русле.

Более того, письменные источники монгольских народов, в том числе написанные на основе уйгурского письма генеалогические родословные, фиксируют адаптацию буддийских этических и ритуальных норм.

Этнокультурный анклав монгольских этносов, воспринявших буддийскую религиозную культуру на основе уйгурской письменности, несомненно имеет общие специфические черты с тибетской этнической традицией, чьи архаичные добуддийские религиозные обряды и ритуалы были практически идентичными. Однако здесь все же следует поставить вопрос — а не зря ли монголы восприняли и адаптировали именно уйгурскую основу письма и не были ли они первоначально адептами уйгурской региональной формы буддийской теории и практики?

Феномен адаптации инновационной системы буддийской культуры, в наше время считающийся традиционным для всего ареала Центральной Азии, указывает, возможно, на то, что этносы-населенники этого региона были практически готовы воспринять и закрепить новую религиозную систему в своих этнокультурных символах в результате интеркультурного взаимодействия.

Феноменальным является также и то, что монгольская метаэтническая общность на этом этапе своего развития интегрировалась уже в рамках буддийской культуры, восприняв не только буддийскую обрядовую и культовую практики, но и всю ее доктринально-философскую систему, органично внося в их канву и добуддийские (тэнг-

рианские) религиозные знания и практики, но отнюдь не шаманские религиозные традиции тунгусо-маньчжурских этносов, также населяющих регион Центральной Азии. Феномен буддийской культуры в структуре кочевых традиций монгольских народов, естественно, имеет свои этнодифференцирующие аспекты, но несомненны и его этноинтегрирующие функции. Этноконфессиональная культура монгольских этносов на протяжении уже многих веков практически не может представить себя вне буддийской религиозной традиции.

Про Агвана Доржиева (1853–1938)—как религиозного и политического деятеля Тибета, одного из лидеров обновленческого движения в Монголии, Бурятии, Калмыкии и Туве, основателя буддийского храма в Петербурге и ряда храмов в Восточной и Западной Бурятии, издателя, реформатора старомонгольской письменности, написано немало, в том числе и автором данной публикации. Как известно, в 1898 году Агван Доржиев, считавшийся в то время одним из семи высших ученых лам при теократическом правительстве Далай ламы XIII, был командирован в Китай, Россию и Францию для «ознакомления с государственным устройством этих стран». По возвращении, в результате довольно успешного дипломатического вояжа, Агван Доржиев был возведен в третий высший чин старшего Хамбо при администрации Далай ламы с правом голоса по всем вопросам политики и веры. После Октябрьской революции вся деятельность Агвана Доржиева практически проходила на территории Монголии и Советской России, где он был активно вовлечен в процессы обновленческого движения. Начавшийся в конце 20–30-х годов разгром буддийской культуры в СССР Хамбо Агван Доржиев воспринял трагически и пытался противостоять ему всеми возможными ему способами и средствами. Однако в 1938 году он был репрессирован, и по свидетельству многих очевидцев в том же году в тюремной больнице ушел из этого мира².

Немалое количество исследователей, журналистов и публицистов анализировали тенденции, позиции и перспективы обновленческого движения, но наиболее полно, подробно и квалифицированно идеологию этого движения в среде буддийского духовенства рассмотрела К.М. Герасимова. Единственное, о чем остается сожалеть, так это о том, что время, когда Ксении Максимовне довелось работать, **совпало с периодом активного массового воинствующего атеизма и неприятия религии как этнокультурного феномена и доминирующей структуры в культуре этноса**, что, так или иначе, не позволило и не способствовало исследователю выйти за пре-

² Абаева Л.Л. Агван Доржиев // Словарь «Буддизм». М.: Республика, 1992. С. 117–118.

делы марксистско-ленинской теории интерпретации религиозных движений и традиций. Первая монография К.М. Герасимовой «Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX—начале XX в.» посвящена социальной активности буддийской церкви в Забайкалье. Наряду с этим в монографии рассмотрены общественные течения в Бурятии, происходившие в указанный ею период, затрагиваются истоки зарождения обновленческих тенденций в среде буддийского духовенства Бурятии³. Дальнейшее развитие обновленческого движения прослеживается К.М. Герасимовой в следующей ее монографии «Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917–1930 гг.)», где вполне квалифицированно проанализированы социально-политические корни обновленческого движения бурятского буддийского духовенства, рассматривается правовое положение буддийских монастырей в Дальневосточной Республике, в том числе и в Бурятии, рассмотрены споры представителей обновленческого движения с консервативной частью буддийского духовенства, не принявших идей модернизации ни в буддийской теории, ни в ее практике⁴.

Основные реформы, которые предлагали лидеры обновленческого движения—это «очищение» буддийской теории и практики от «суеверий», невежества, шарлатанства, корыстолюбия, стяжательства, которыми они «обросли» в процессе своей исторической эволюции; повышение культурно-образовательного и профессионального уровня буддийских монахов; восстановление «первоначальной чистоты» религиозно-философского учения Будды; возрождение идеалов и нравственных норм раннего буддизма; упрощение буддийской обрядности и использование в ритуалах монгольского/бурятского/калмыцкого/тувинского языков; синтез буддийских духовных ценностей с достижениями современных наук, превращение монастырей в истинные центры образования, культуры и просвещения, содействующих возрождению и развитию культуры⁵.

Таким образом, лидеры обновленческого движения, да и сам Агван Доржиев, абсолютно адекватно и точно ассоциировали буддизм с «убежищем национального духа», «оплотом национальной культуры», выражением «национальной индивидуальности и солидарности» всех монгольских народов, то есть, выражаясь совре-

³ Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX—начале XX в. Улан-Удэ, 1957.

⁴ Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917–1930 гг.). Улан-Удэ, 1964.

⁵ Абаева Л.Л. Обновленческое движение // Словарь «Буддизм». М.: Республика. С. 196–197.

менным языком, добивались таких норм поведения и вследствие этого — «выработки» такого механизма ценностных ориентаций, которые бы и определяли самоидентификацию этнических культур с буддийской конфессиональной традицией, то есть с **идентичностью этносов в аксиологических аспектах буддизма**. Просвещенческие же идеи обновленцев преследовали цель **формирования культурной компетентности**, опять же в русле буддийской теории и практики.

Рассматривая доминирующие аксиологические ряды в идеологии обновленческого движения буддийского духовенства, хотелось бы все же подчеркнуть, что лидеры этого движения, в том числе и Агван Доржиев, **намного опередили свое время**, развернув идеи модернизации буддийской теории и практики на рубеже XIX–XX веков. Что интересно, еще в 1905 году Б. Барадин и Ц. Жамсарано ходатайствовали о «переименовании ламаистов в буддистов». Однако и эти устремления лидеров-обновленцев не имели успеха, хотя сам Далай лама XIV в своих выступлениях в Бурятии неоднократно призывал к этому, аргументируя это тем, что термин «ламаизм» не соответствует современным реалиям. Эти рекомендации и пожелания практически были претворены в жизнь только в постперестроечный период — т. е. в конце XX века, да и то некоторые исследователи до сих пор употребляют этот устаревший архаичный термин.

Здесь все же необходимо отметить, что некоторые идеи обновленческого движения буддийского духовенства на территории России все же нашли свое отражение в послевоенный период. В 1946 году по инициативе верующих и группы буддийских монахов, которых возглавили члены бывшего (избранного еще предыдущими обновленческими съездами) Центрального Духовного Совета буддистов Восточной Сибири — Х. Галсанов, Л.-Н. Дармаев и Ш. Тепкин, было созвано Совещание буддийских монахов, на котором был обсужден ряд вопросов по восстановлению деятельности буддийских монастырей. Одним из документов, принятых на этом Совещании, явилось «Положение о буддийском духовенстве в СССР». Это «Положение» зафиксировало некоторые изменения в своих традициях⁶. «Положение о буддийском духовенстве /ламстве/ в СССР», принятое на Совещании буддийских деятелей Бурят-Монгольской АССР, Иркутской и Читинской областей в 1946 году, является важным источником по истории буддийской Сангхи в СССР в послевоенный период, до сих пор не подвергавшимся подробному анализу в специальной религиозноведческой литературе. Оно состоит из 8 разделов, содержащих 29 статей. Текст оригинала написан на старомонгольском

языке. В статьях «Положения» выражалось стремление адаптации деятельности буддийского духовенства к изменившимся социальным условиям, происшедшим за годы советской власти. В них определялись правовое и имущественное положение буддийского духовенства на территории России, регламентировался быт и нормы поведения буддийских монахов, кодифицировалась внутримонастырская иерархия, фиксировались изменения в обрядности. С нашей точки зрения, принципиально важной в «Положении» является статья 5, в которой говорится о запрещении института перерожденцев, об осуждении практики поиска перерожденцев⁷. «Положение 1946 года» сыграло весьма важную роль в формировании дальнейшей деятельности буддийского духовенства на территории России. Изменения и дополнения, внесенные на последующих съездах (сугундах) буддийских монахов и мирян, были незначительными. «Положение 1946 года» явилось той конструктивной платформой, на базе которой строилась вся деятельность буддийского духовенства в советский период.

Идеи обновленческого движения не пропали совсем. В основном на идеологии обновленческого движения, которую выдвигали его лидеры, формируется культурная и конфессиональная компетентность всей метаэтнической монгольской общности. Кроме того, их конфессиональная компетентность позволяет интегрироваться именно в рамках буддийской теории и практики.

Этноинтегрирующий фактор буддийской культуры четко фиксируется также в его антропоцентристской, метаэтнической, универсальной направленности, духовной гармонии, нравственном самосовершенствовании, милосердии, сострадании, четкой иерархии будд и бодхисаттв и всего буддийского пантеона во главе с Буддой, тогда как в дошаманской и шаманской культурах присутствуют этнодифференцирующие тенденции, возбуждающие трайбалистские начала, политеизм с многочисленными жертвоприношениями, различающимися внутри монгольского суперэтноса по родам и племенам и строгой функцией шамана как медиатора между миром людей и тенгриев различного ранга.

Культурная идентичность и ценностные ориентиры элиты современных буддийских монгольских сообществ Китая, Монголии и России в настоящее время подвержены процессам трансформации и модернизации.

Глобализационные и интеграционные процессы, происходящие в современном мире, несомненно, оказывают трансформирующее воздействие на мировоззренческие и поведенческие сферы любой

⁷ЦГА Бурятской АССР, ф. 248. Оп. 4. Д. 71. Л. 39. Институт *тулку* практически был ликвидирован.

⁶ЦГА Бурятской АССР, ф. 248. Оп. 4. Д. 71, Л. 35–49.

этнокультурной традиции, в какой-то степени изменяя ее культурную идентичность и традиционные системы ценностей. И хотя интегративные процессы любого сообщества, прежде всего, касаются экономических, политических параметров конкретного сообщества, в результате все же меняется и вектор их традиционных социальных и культурных характеристик.

В первую очередь, как правило, инициаторами и инспираторами подобных изменений и трансформаций являются элиты конкретных этнических сообществ, обуславливая тем самым трансформацию традиционного мировоззрения, изменяя специфику культурного генома, ядром которого является геном ценностных ориентаций.

Ж.А. АЯКОВА

Тибетский буддизм в США: Геше Вангьял и его Учитель Агван Доржиев

Первым учителем тибетского буддизма, прибывшим в США, Нью-Джерси, в 1955 г., был калмык Геше Нгаванг Вангьял (1901–1983). Он родился в Астраханской губернии, в шесть лет он был отдан в послушники в местный монастырь. Позже бурятский лама Агван Доржиев замечает способности юного Геше и определяет его в одну из основанных им в Калмыкии школ — *цаннит чойра*. После русской революции Хамбо-лама Агван Доржиев устраивает для Вангьяла и его близкого друга-монаха путешествие в Тибет для дальнейшей учебы.

Ключевые слова: тибетский буддизм, Хамбо-лама Агван Доржиев, Геше Вангьял

Одним из первых учителей тибетского буддизма в США был калмык Геше Нгаванг Вангьял (Geshe Ngawang Wangyal) (ок. 1901–1983), прибывший в Нью-Джерси в 1955 г. Он родился в Астраханской губернии и был самым младшим из четырех детей. В шесть лет был отдан в послушники в местный буддийский монастырь, где служил его старший брат. Позже бурятский лама Агван Доржиев замечает способности юного Геше и определяет его в одну из основанных им в Калмыкии школ цаннит-чойра. После русской революции Хамбо-лама Агван Доржиев устраивает для Вангьяла и двух калмыцких хувараков путешествие в Тибет для дальнейшей учебы. Они вместе приезжают из Волгограда в Москву в 1923 г., затем следуют по Транссибирской магистрали до Улан-Удэ, где расстаются с Агваном Доржиевым. Далее молодые монахи через Ургу и пустыню Гоби добираются до Лхасы.

Во время совместного пути между Агваном Доржиевым и Нгаванг Вангьялом складываются отношения коренного учителя и ученика. Один из его учеников отмечает, что «Геше был в точности таким же, как и его учитель Агван Доржиев, он был успешен во всем, чтобы ни предпринял»¹. Юный Вангьял верил в то, что он путешествует с Буддой. Кроме величия и репутации Учителя, заставивших его думать таким образом, произошел случай, после которого он окончательно поверил в то, что Агван Доржиев есть воплощение Будды. Геше Вангьял вспоминал, что в Волгограде они вместе с другими хувараками остановились в одной комнате. Агван Доржиев вручил Вангьялу ключи и строго-настрого наказал ни в коем случае не покидать комнату. Но любопытство и любознательность хуварака были непреодолимы. Закрыв комнату на ключ, он вышел на улицу осмотреть окрестности. Неожиданно перед ним появился Агван Доржиев и спросил его, улыбаясь, куда тот направляется и закрыл ли он дверь на ключ. Геше Вангьял долго удивлялся, откуда он так мог неожиданно появиться и как узнал о его намерениях. Произошедшее напомнило ему историю Будды Шакьямуни и его сводного брата Сундарананды, в которой говорится о том, что Сундарананда на пути к монашеской жизни, но все еще привязанный к своей жене, пытался тайно от Будды и других монахов навестить ее. Однако он не смог осуществить свое желание, так как по дороге перед ним неожиданно возник Будда. Будда верил, что Сундарананда обладает огромным потенциалом, благодаря чему позже он достиг высочайшего состояния *архата*.

Нгаванг Вангьял проходит обучение в монастыре Дрепунг и заканчивает его со степенью в 1938 г., после чего создает фонд помощи для защиты степени *геше* для монахов из Монголии и России, которые, подобно ему, оказались отрезаны от поддержки родственников. До получения степени *геше* некоторое время Вангьял работает в Пекине, изучает английский язык и работает переводчиком у английского государственного деятеля, ученого и исследователя сэра Чарлза Бэлла. Он сопровождает Бэлла в поездке по Китаю и Маньчжурии до возвращения в Тибет. После вторжения китайской армии в Тибет в 1951 г. геше Вангьял переезжает в Индию. В 1955 г. по приглашению калмыцких эмигрантов в США геше Вангьял отправляется в Америку в качестве священнослужителя и учителя. *The New York Times* от 4 февраля 1955 года сообщает: «Высокий буддийский лама прибыл вчера и нашел Нью Йорк холоднее, чем тибетские нагорья «крыши мира». ...Геше Вангьял отправился за монашеской жизнью

¹ Joshua W.C. Cutler. Preface // *Door of Liberation* / Tr. by Geshe Wangyal. Boston: Wisdom Publications, 1995. С. 16.

в Тибет... Спасаясь от китайской коммунистической оккупации, он пешком в течение 20 дней добирался до Индии. Он оставался там до тех пор, пока Всемирная церковная служба (The Church World Service) и Фонд Толстого (The Tolstoy Foundation) не устроили его приезд для исполнения службы для его вытесненных войной соотечественников, основавших свой храм два года назад»².

Геше Вангьял обосновался в Фривуд Эйкрс (Freewood Acres, Howell, New Jersey), где проводил службы для калмыцкой общины и параллельно преподавал в Колумбийском университете. С благословения Его Святейшества Далай-ламы XIV он открывает первый тибетский монастырь, который назывался Ламаистский буддийский монастырь (The Lamaist Buddhist Monastery). В 1958 г. на средства, вырученные от преподавательской деятельности, в Нью-Джерси столичного округа Вашингтон Геше основал Тибетский буддийский образовательный центр «Лабсум Шедруб Линг» (The Tibetan Buddhist Learning Center Labsum Shedrub Ling), где начал учить американцев, продолжая оставаться священнослужителем в калмыцкой общине. Центр явился первой Гелуг-общиной и значительно повлиял на распространение тибетского буддизма в США.

Продвигая понимание тибетского буддизма в США наряду с поддержанием религиозной практики калмыцкой общины, он комбинировал перевод буддийских текстов с традиционным тибетским буддийским обучением. В 1960–1970-х гг. Геше спонсировал поездки в США монахов из поселений тибетских беженцев в Индии, среди которых был бурятский лама Цыренов Даваа-Самбу (Geshe Dawa Sangbo)³. Уроженец Забайкальского края, Могойтуйского района, лама Цугольского дацана Даваа-Самбу отправился в Тибет в 1926 г. Учился в Гомане, посетил Бутан, Непал, Сикким, восемь лет провел отшельником в каменной келье. В 1959 г. эмигрировал в Индию, где поселился рядом с Его Святейшеством Далай-ламой XIV в Дхарамсале. Занимался преподавательской деятельностью и стал духовным наставником Его Святейшества. В середине 60-х гг. Лхарамба-лама Даваа-Самбу переехал в США, где со своим близким соратником и

² *New York Times* от 24 ноября 1952 г. описывает буддийский храм в Нью-Джерси как «небольшое одноэтажное строение, едва ли отличающееся от других, расположенных в стороне от главной дороги в Фривуд Эйкрс. Внешний вид имеет мало признаков, указывающих на то, что это буддийский храм. На церемонию освящения храма 23 ноября собрались около 200 калмыков. Княгиня Александра Толстая не только присутствовала в качестве почетной гостьи, но и была переводчицей между калмыками и американцами».

³ Имя геше Даваа-Самбу, наряду с именем геше Вангьяла, увековечено на мемориальной доске, установленной в Тибетском буддийском образовательном центре «Лабсум Шедруб Линг».

единомышленником геше Вангьялом участвовал в создании Тибетского буддийского образовательного центра «Лабсум Шедруб Линг». Профессор-буддолог, ученик Геше Вангьяла, Роберт Турман вспоминает: «Я был знаком с бурятским ламой Даваа-Самбу, который жил в Нью-Джерси вместе с геше Вангьялом. Мы с ним часто спорили. В частности, у нас была дискуссия о времени начала Шамбалинской войны. И геше Вангьял поддерживал мою сторону в этом споре, чего в других случаях он никогда не делал. Но в этой дискуссии он был со мной солидарен. Согласно письменной традиции, Шамбалинская война наступит через 400 лет от настоящего времени. Но моя точка зрения заключается в том, что наша планета не продержится столько времени в нынешней ситуации, если, конечно, не произойдет каких-то радикальных перемен: остановка индустрии, замедление темпов изменения климата, уничтожение ядерного оружия и так далее. Даваа-Самбу строго придерживался письменной традиции и считал, что война произойдет через четыре века, как и было предсказано в Калачакра-тантре. Геше Вангьял разделял мой пессимизм в этом вопросе»⁴. Когда в январе 1991 г. окончился земной путь геше Даваа-Самбу, Его Святейшество Далай-лама XIV провел специальный молебен, на котором присутствовали многие известные буддийские деятели. В 2007 г. в поселке Могойтуй Забайкальского края была установлена буддийская ступа в честь Лхарамба-ламы Даваа-Самбу. Возведена ступа в честь бурятского ламы и в Америке при Тибетском буддийском образовательном центре «Лабсум Шедруб Линг».

Бурятские ламы, можно сказать, внесли свой вклад в жизненный выбор геше Вангьяла, а значит, и в распространение буддизма в Америке. Профессор Пол Дж. Хаккетт, ученик Р. Турмана, говорит, что было время, когда Вангьял хотел вернуться в Россию, к своим близким, но «по счастливой случайности произошла встреча с бурятскими ламами, которые предупредили его о преследовании буддийских монахов большевиками и посоветовали ему не контактировать со своими близкими, дабы не подвергать их риску»⁵.

Среди учеников геше Вангьяла были такие ныне известные профессора и ученые, как Роберт Турман (Robert Thurman), Джеффри Хопкинс (Jeffrey Hopkins), Кристофер Джордж (Christopher George), Александр Берзин (Alexander Berzin), Дональд Лопес (Donald S. Lopez), Анна Кляйн (Anne Klein), Даниэль Козорт (Daniel Cozort)

⁴ Роберт Турман: «В Бурятии я бы хотел встретиться с верующими людьми». Дата обновления: 20.03.2014. URL: <http://asiarussia.ru/interview/2404/> (дата обращения: 20.09.2014).

⁵ *Paul G. Hackett. Theos Bernard, the White Lama: Tibet, Yoga, and American Religious Life. New York: Columbia University Press, 2012. С. 128.*

и др. Они изучали медитацию, тибетский язык, санскрит и обучали английскому языку тибетских лам. Геше Вангьял настоятельно рекомендовал своим ученикам учить монгольский и русский языки. В 1973 г. геше Вангьял вместе с другими монахами и учениками способствовали первому визиту в Америку Его Святейшества Далай-ламы XIV. С тех пор Его Святейшество неоднократно посещал Тибетский буддийский образовательный центр «Лабсум Шедруб Линг». С помощью своих американских учеников геше Вангьял написал свою первую книгу «Дверь в Освобождение» (Door of Liberation), которая, по мнению Роберта Турмана, до сих пор представляет собой одно из лучших введений в тибетский буддизм для американцев.

Выполняя волю Учителя, многие из его учеников отправились в американские университеты преподавать тибетский буддизм, сочетая живую буддийскую традицию с буддологическим подходом. Одним из самых ярких учеников геше Вангьяла является Роберт Турман. Он был первым американским буддийским монахом, получившим посвящение от Его Святейшества Далай-ламы XIV. Р. Турман обучался в Намгьял Университете в Индии, но позже вернулся к мирской жизни, закончив Гарвард со степенью доктора в области санскритской индологии в 1972 г. Профессор Турман неоднократно посещал Россию. Первое публичное выступление было приурочено к 150-летию Агвана Доржиева и открытию его мемориальной доски в Санкт-Петербургском буддийском дацане «Гунзэчойнэй». В своем выступлении он подчеркнул: так как геше Вангьял является для него «коренным учителем и духовным отцом», то он вправе называться «духовным внуком» Агвана Доржиева. Сегодня Р. Турман занимает первое и единственное в своей области место профессора-заведующего кафедрой изучения индо-тибетского буддизма им. Чже Цонкапы в Колумбийском университете. Также он является основателем и директором Тибетского дома в США (Tibet House US) в Нью-Йорке. Главной задачей Тибетского дома является сохранение, поддержка и развитие живого тибетского наследия посредством постоянно действующего культурного центра с экспозицией, библиотекой, архивом, передвижной выставкой, печатной продукцией и публикациями. Здесь можно послушать лекции не только самого профессора Турмана, но и других известных ученых буддологов, культурных и общественных деятелей. На сайте Дома можно обнаружить множество разнообразных образовательных программ по буддийской философии, а также курсы по медитации, йоге, релаксации⁶. Р. Турман периодически организует паломнические и познавательные туры в Индию, Бутан, Вьетнам, Камбоджу и др.

⁶ URL: <http://www.tibethouse.us/> (дата обращения: 20.09.2014).

Тибетский буддийский образовательный центр «Лабсум Шедруб Линг» продолжает реализовывать цели, поставленные геше Вангьялом, а именно — распространение буддизма в американском культурном пространстве, сохраняя основы буддийского учения и изучая тибетский язык. Почти круглый год Центр проводит интенсивные курсы по определенной буддийской тематике, как для начинающих, так и для продвинутых студентов и последователей. Возможность продолжительного пребывания и соответствующие условия в данном Центре дают уникальный опыт практического применения буддийского учения. В главном храме еженедельно проводятся молебны, практики медитации, ретриты, а изучение буддийской философии и теории медитации происходит в учебном здании. Центром управляют супруги Джошуа и Дайана Катлер, ученики геше Вангьяла⁷.

⁷ URL: www.labsum.org (дата обращения: 20.09.2014).

С.Б. БАРДАЛЕЕВА

Перерожденец из Цугола (по материалам музейной коллекции Ганджурвы гэгэна Д. Норбоева)

Коллекция Ганджурвы гэгэна Д. Норбоева была привезена в музей из Цугольского дацана в конце 1930-х гг. Коллекция состоит из фотографий, личных ритуальных предметов, набора ритуальных одеяний, предметов для верховой и парадной выездки, кровати, паланкина из 16 предметов, балдахина, шелкового свитка — Устава (*жаика*) *манба-дацана* (медицинского факультета) Цугольского дацана, автором которого был сам Ганджурва. Среди коллекции обнаружилась танка с изображением Ганджурвы гэгэна. Сенсацией является то, что в коллекции оказался *гочик* — удостоверение от Жамьяна Шадбы — настоятеля монастыря Лавран, подтверждающий статус Ганджурвы гэгэна. Кроме этого, хранятся письма лам, адресованные Ганджурве гэгэну в Тибет во время его учебы.

Ключевые слова: Ганджурва — знаток Ганджура, *гэгэн* — «просветленный», *гочик* — удостоверение, *жаик* — Устав, *манба-дацан*, *танка* — икона на ткани, *цаннит-хамбо*, *учен* — тибетское письмо, *уме* — тибетское курсивное письмо.

Буддийские предметы из дацанов Бурятии поступили в музей в 1930-е годы, в период борьбы Советской власти с религией, и долгое время находились в «закрытых» фондах в бывшем Одигитриевском кафедральном соборе. В 1937 году в этом соборе был открыт Ан-

тирелигиозный музей. После его закрытия в 1946 г. все коллекции были переданы Республиканскому краеведческому музею, позднее переименованному в Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова, фонды которого размещались в соборе до 2001 г.

Процесс возрождения буддизма в Бурятии и России в конце XX в., восстановление дацанов вызвали необходимость более широкого показа народу «спасенных» и сохраненных коллекций буддийской культуры, литературы и искусства, и актуальность изучения буддийского наследия возросла намного. На выставках в музее впервые прозвучали имена знаменитых бурятских художников-*зурашинов*, скульпторов-*дарханов* и резчиков по дереву. Широко стали представлять в экспозициях фотографии, документы и исторические хроники дацанов, были названы имена выдающихся бурятских учителей.

Впервые представлена на выставках почти полная коллекция предметов бурятского перерожденца Ганджурвы гэгэна Данзана Норбоева, полное имя которого — Лобсан Лундог Дамби-Нима Норбоев (1888–1935).

Один из крупнейших монастырей Забайкалья — Цугольский дацан (основан в 1801 г.), положил начало институту перерожденцев — *хубилганов* (бур.). В Тибете перерожденцев называют *тулку*, в Монголии их называли *хутухтами* или *гэгэнами* («светлейший», «просветленный»). И тибетские, и монгольские тулку почитались во всех регионах распространения тибетского буддизма, в том числе и в России, в Забайкалье, где в 1888 г. появился и собственный хубилган — Д. Норбоев, который единственно официально был признан Далай-ламой XIII шестым воплощением долоннорского Ганджурвы гэгэна.

Данзан Норбоев является вторым бурятским воплощением в линии перерождений Ганджурвы гэгэна из Долоннора (Внутренняя Монголия). «Четвертый хубилган монгольского Ганджурвы гэгэна из Долоннора подолгу жил в Цугольском дацане и предсказал, что его пятое перерождение должно состояться в бурятских кочевьях»¹. «Долоннорский Ганджурва гэгэн проживал в монастыре Бадгар, прославился своей деятельностью по переводу буддийского канона Ганджур с тибетского на монгольский язык. За плодотворную переводческую деятельность китайский император Канси пожаловал ему почетные титулы Ганджурва и гэгэн»².

Первым бурятским хубилганом Ганджурвы гэгэна в Цугольском дацане был определен мальчик Чимит, родившийся в 1954 г. в семье

бедняка Сумы. Учителем хубилгана Чимита Сумаева считался габжа лама Доржи Жигмит Данжинов (1826–1899).

Ч. Сумаев получил необходимое богословское образование на философском факультете *цаннит* в монгольском монастыре Арьяпандиты. По окончании учебы он вернулся домой и в 1877 г. становится *ширээтэ* (настоятелем) дацана. Но деятельность Ч. Сумаева продолжилась недолго, он ушел из жизни в 1887 г.

Следующим перерождением Ганджурвы гэгэна лавранским Гунчен Жамьяном Шадбой был назван мальчик Данзан, родившийся в семье бедного бурята Норбо. Второй бурятский хубилган Д. Норбоев получил первоначальное образование в Цугольском дацане, с 1905 по 1907 г. обучался в тибетском монастыре Лавран в цаннит-дацане. По дороге в Лавран он встретился с Далай-ламой XIII Губдэном Жамцо, который официально подтвердил его статус истинного перерожденца Ганджурвы гэгэна. Из Лаврана Д. Норбоев вскоре вернулся в Цугольский дацан и стал его духовным владыкой. В 1909 г. уезжает для продолжения образования в Тибет, в Лхасу, где после обучения защищает богословскую степень лхарамбы.

В 1918 г. Данзан Норбоев, получив блестящее образование в Тибете, возвращается в Цугольский дацан, где разместились его резиденция — «лабран», двухэтажный дом с алтарной комнатой, конюшня с лошадьми, предметы верховой езды для парадного выезда. За годы своего пребывания в должности настоятеля Д. Норбоев занимался проповеднической, преподавательской и научной работой. Был публицистом, человеком прогрессивных взглядов, соратником и единомышленником цаннит хамбо Агвана Доржиева. Как знаток Ганджура, он участвовал в комиссии по переводу буддийского канона Ганджур с тибетского на монгольский язык.

В 1927 г., подчиняясь решению I-го Всесоюзного Буддийского Духовного собора (г. Москва), запретившего культ перерожденцев (хубилганов), Ганджурва гэгэн снял с себя сан гэгэна³. В 1929 г. он, по настоянию цаннит-хамбо Агвана Доржиева, переехал в Ленинград и поселился при буддийском храме Гунзэйчойнэй. Был назначен заместителем А. Доржиева по храму и делам Монголо-тибетской миссии.

В возрасте 47 лет, 21.09.1935 г., Д. Норбоев умер при невыясненных обстоятельствах в п. Лахта Пригородного р-на Ленинградской области⁴.

³ Текст Обращения Ганджурвы гэгэна Д. Норбоева к буддийскому духовенству и верующим буддистам о сложении с себя сана гэгэна (святого) на русском языке с его подписанием на тибетском языке. 5/IX-1927 г. Верхнеудинск. Хранится документ в музее.

⁴ Свидетельство о смерти П-АК № 597235, выданное повторно 16.11.2004 г. Загсом Администрации Курортного р-на Санкт-Петербурга.

¹ Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Новосибирск: Наука, 1983. С. 64.

² Чимитдоржиг Д. Г. О бурятских гэгэнах Хуухэн-хутухте и Ганджурва-гэгэне // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. Москва: Д.И.К., 2008. С. 275.

Д. Норбоев — автор сочинения «Благой путь Шамбалы». В сочинении дано описание Шамбалинской битвы и моление о перерождении в этой чудесной стране. «Сочинение датируется 1927 годом, что неслучайно. В этот год, согласно тибетской хронологии, в Шамбале воцарился Ригдан XXI Магаг (он будет править, как и другие цари этой страны, за несколькими исключениями, 100 лет). В годы восшествия на престол царей Шамбалы практики Калачакра-тантры пишут об этом учении и о Шамбале специальные работы. О самом Данзана Норбоеве существует пророчество, что в одном из будущих рождений он примет участие в Шамбалинской войне в качестве одного из командиров в войсках священной страны»⁵.

В музее не сохранились документы о поступлениях из дацанов. В архивной копии приемно-сдаточного акта № 13 от 27 ноября 1935 г., выданным ЦГА Бур. АССР от 14.11.1989 г. за № 122/122, указывается, что в состав комиссии по ликвидации Цугольского дацана Агинского аймака входил представитель Антирелигиозного музея Генин-Дарма Нацов. Именно ему были переданы «предметы старинные и религиозного культа, имеющие музейное и научное значение». В этом документе на 7 страницах нигде не упоминаются предметы из резиденции Ганджурвы гэгэна. Возможно, был еще другой документ, о котором нам не известно. Единственно, что можно отметить, в музейной коллекции буддийской живописи на некоторых танка-миниатюрах с тыльной стороны встречаются надписи по старо-монгольски рукой Г.-Д. Нацова — «из собрания Ганджурвы гэгэна».

Музейная коллекция II бурятского Ганджурвы гэгэна Данзана Норбоева состоит из его личных вещей, ритуальных предметов, двух комплексов одеяний — детского костюма, первого комплекта гэгэнской одежды, а также набора конской упряжи, паланкина и кровати. Всего около 40 предметов, поступивших из Цугольского дацана в Антирелигиозный музей в конце 1930-х годов.

В 2005 г. Цугольскому дацану (вновь возрожденному) на временное хранение из фондов музея на период действия монастыря были переданы предметы ритуального облачения Ганджурвы гэгэна Данзана Норбоева. Это головной убор летний — *бадма натан* из кашемира и шелка с тканым узором, мантия летняя — *жанча* из красного и желтого шелка и парчи, украшенная посеребренными бляшками, мантия зимняя — *жанча* из овечьей шерсти, крытая шелком. Кроме этого, передано покрывало на лошадь — чепрак (бур. *дууробше*) из овечьей шерсти, покрытое узорчатым бархатом китайского производства.

⁵ Стрелков А. М. Легенда о Шамбале по тибетоязычным буддийским источникам XVIII — нач. XX в. Дисс... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2003.

На выставке «350 лет вместе с Россией» 2011 г. было решено экспонировать некоторые предметы из коллекции Д. Норбоева: детское одеяние со шляпой, предметы конской упряжи.

Ритуальные предметы его личного пользования, такие как мастика для печати в стеклянной шкатулке, двойной барабанчик-*дамаари* из слоновой кости, молитвенная мельница-*хурдэ* медная, музыкальные тарелочки — *дэнчики* в деревянной круглой коробке красного цвета, *эрхэ* — четки, гадальные костяные кубики — *шоо* в шкатулке из слоновой кости, *сабери* (чехол) из красного тибетского сукна для медного флакона, красная расписная лакированная китайская шкатулка, чаша для сбора подаяний в матерчатом футляре, сундучок походный из дерева, украшенный угловыми чеканными украшениями из белого металла, и другие, экспонируются с 2012 г. в залах Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова на выставке «Сокровища буддийского искусства. Новые грани».

Кроме них, экспонируются его три фотографии: в детском возрасте, 1890-е гг.; с цаннит хамбо Агваном Доржиевым и хамбо Калмыкии Ширапом Тепкиным в Петербурге, 3 августа 1929 г.; во время философского диспута на ступенях Петербургского храма, 1930 г. Рядом с фотографиями — его визитка с текстом «Дамби-Нима Норбаевичь Норбаевъ. Ганжирва-Гэгэн Хамба. Цугольский дацан Заб. обл., ст. Оловянная, Заб. ж.д.».

Рядом в витринах показаны предметы его одеяния и конской упряжи. Из первого комплекта гэгэнской одежды в экспозиции находятся головной убор — *бадма натан* из желтого сукна, накидка — *орхимжо*, род юбки — *шантаб*, *иренгак* (жилетка) из красного тибетского сукна и парчи.

Необходимо отметить уникальную деревянную кровать Ганджурвы гэгэна, изготовленную бурятским мастером, художником-резчиком Цугольского дацана Сампилом Барадийном в 1920-е гг. Яркая полихромная роспись, золотистые узоры, использование буддийских сюжетов указывает на профессиональность мастера. Сведения о мастере были получены от художника Цугольского дацана Бальжинимы Цыренова.

Кроме этого, в коллекции есть еще паланкин-носилки со всем необходимым набором, состоящим из 16 предметов: сама конструкция из металлической основы в виде решеток, шелкового балдахина, ложа, атласных покрывал, подушек, деревянных палок для носильщиков.

Особо значимым является шелковый свиток с текстом Устава — *жаика* (тиб. *гья-ик*) медицинской школы (*манба-дацана*) Цугольского монастыря, который неоднократно экспонировался на выставках в музее, посвященных Атласу тибетской медицины.

Для консультаций и детального ознакомления с текстом привлекались ученые-востоковеды из Бурятского научного центра: к. ф. н. Н. Д. Болсохоева и к. и. н. Н. В. Цыремпилов. Н. Д. Болсохоева пришла к выводу, что этот Устав аналогичен Уставу медицинского факультета Серток манба дацана⁶ в Амдо (Северо-Восточный Тибет), разработанному в первом тибетском государственном дацане Чагпори в 1696 г. крупнейшим ученым и политическим деятелем Тибета деси Сангье Гьяцо (1653–1705). В дальнейшем Устав дацана Чапори становится образцом для разработки локальных уставов медицинских школ Тибета. В тексте сказано, что Цугольский Устав составлен знатоками тибетской медицины — *мантрабми* Шейраб Дондупом, Кунчок Нимой (директором Серток манба-дацана) и Ганджурва гэгэном Д. Норбоевым. В Уставе говорится, что руководил этой работой перерожденец долоннорского Ганджурвы гэгэна Д. Норбоев, носивший титул «Чойки Гьялпо» — «Царь Дхармы». Указано, что текст написан самим Д. Норбоевым в его резиденции в Цуголе, в алтарной комнате 15 рабджуна года водяной собаки (1922–1923 г.) Он учился в тибетских монастырях Лавран, Сэра, был тонким знатоком внутренних уставов этих монастырей-университетов. Знания канонических уставов способствовали Д. Норбоеву и его помощникам в составлении Устава *манба-дацана* Цугольского монастыря. Размеры свитка: 310×86 см.

Внешне этот документ прекрасно оформлен, представляет целостное художественное произведение: здесь сочетаются и живопись и графика, традиционное деление полотна на три части. В верхней части свитка красочно изображены шесть высших персон: самое верхнее — изображение Далай-ламы XIII Тубдэн Джамцо с лотосом в правой руке и чакрой — в левой, справа от него — Будда медицины Бхайшаджьягуру, слева — Будда Шакьямуни. Ниже изображена триада учителей Далай-ламы XIII: в центре — Учитель (*кьябчже*) Лубсан Лунтог, слева от него — Панчен Дамби Нима, справа — Лубсан Лхундуб.

В середине свитка идет текст, написанный тушью тибетским письмом *учен*⁷, четким каллиграфическим почерком, заверенный красной квадратной печатью Ганджурвы. Текст Устава изложен «высоким» стилем. В этом уникальном документе составители кратко изложили историю тибетской медицины, указали, что *манба-дацаны* являются сокровищницей медицинских знаний. Даны

⁶ Буддийские монастыри // Oigent. Альманах. Вып. I. Буддизм и Россия. СПб., 1992. С. 76.

⁷ В тибетском языке имеется три вида письма: печать или «нон» (тиб. *учен*), традиционное письмо (тиб. *уме*) и скоропись (тиб. *кьюик*).

положения о функциональном назначении медицинской школы, цели ее создания, главные задачи, описание учебного процесса. Указаны требования к преподавателям, врачам, положение о линии преемственности «Учитель — ученик». В Уставе сказано, что не каждый пришедший может быть учеником, ибо ученик — это кармическое существо, обладающее определенными качествами и достоинствами. Он ответственен не только за себя, но и за своего Учителя. Далее описаны требования к изучению четырехтомного Чжуд-Ши — основного медицинского трактата.

В нижней части полотна — живописные изображения пяти защитников Учения: Вайшраваны (бур. Намсарай), Ямараджи (бур. Чой-жол), Махакалы (бур. Гомбо), Шридэви (бур. Лхама сахюусан) и охранителя тантр медицины Шанлон Доржо Дудула (тиб.).

Хотелось бы отметить еще один уникальный музейный предмет — свиток с изображением Ганджурвы гэгэна Д. Норбоева. Изображение выполнено на бумаге, наклеенной на плотную хлопковую ткань коричневого цвета. Традиция оформления китайская, наподобие лубочных картин. Свиток небольшой, имеет следующие размеры: 52,4×23 см. Письмо нетрадиционное, выполнено в раскрашенной графике. На самом верш свитка изображены основные атрибуты Богдо Цзонхавы: «пламенеющий меч мудрости» и сутра, установленные на лотосе. Вокруг меча красный ореол, у рукоятки меча склонились четыре птицы. Следующие под ними изображения даны в рамке в виде виньеток из символических групп подношений: верхний горизонтальный ряд составлен из «восьми сокровищ», боковые ряды — «семь символов Вселенского царя Чакравартина» и «семь знаков царского достоинства». В центре картины — две триады божеств: Будда Шакьямуни с Джово Атишей и Далай-ламой V, ниже их расположены Богдо Цзонхава с Нагарджуной и первым тибетским царем Сронцзан Гомбо (?). На третьем уровне восседает Ганджурва гэгэн в желтом одеянии, его правая рука в жесте «проповеди», в левой руке держит чакру — колесо Учения. От него справа изображена стопка книг, слева — «подношения пяти органам чувств», перед ним — алтарный столик с подношениями. В самом низу свитка — надпись на старо-монгольской письменности в десять вертикальных строк, что в переводе на русский язык означает следующее: «В 1922 г. в Гусиноозерском дацане из великого почтения к Ганджурве гэгэну было выполнено его изображение в виде бурхана».

Среди документов на шелковых свитках с Устами (*жаик*) дацанов и дипломами (*гочик*) бурятских лам, получивших образование в тибетских монастырях, был обнаружен скромный по оформлению шелковый свиток — *Гочик* от Жамьяна Шадбы (настоятеля-

владельца монастыря Лавран). Впервые текст был прочитан востоковедом Н.В.Цыремпиловым. Оказалось, что это удостоверение бурятскому ламе Лобсан Лунтог Темпа Ниме о его титуле Эрдэни Мэргэн, или Кагью Римпоче (Ганджурва гэгэн). Текст написан классическим тибетским письмом *у-ме* четким каллиграфическим почерком. В верхней части свитка — три неполных строки с указанием: «Удостоверение от Жамьян шадбы Галсан Тубдан Ванчуга⁸, выданное Ганджурве гэгэну», заверенное малой квадратной печатью на «пагва», т.е. «квадратным письмом». После небольшого пробела следует текст в 15 строк, где Жамьян Шадба, обращаясь к Ганджурве гэгэну, подтверждает, что он несомненно является перерожденцем Великого существа (Кичен Дампа), осуществляющего следование, защиту и преумножение Учения Будды — Ганджурвы Номын-хана, махасаттвы Лобсан Джампел Тензин Гьяцо Пелсамбо. Далее, как отмечено в документе, Д.Норбоеву, как перерожденцу-тулку, положено носить титул Эрдэни Мэргэн хамбо, иметь резиденцию — «лабран» и обязательные атрибуты, соответствующие его статусу: *дуг* — зонт и знамя с *хий-морин*, которые должны нести над ним, музыкальные инструменты, звучащие при его появлении, раковину, маленькую музыкальную трубу-*ганлин* и персональную печать. Кроме этого, отмечено, что у него должна быть личная лошадь — друг. В конце документа указано, что *гочик* составлен в год дерева-овцы третьего месяца 25 числа в «лаброне» — Резиденции перерожденца Жамьяна шадбы Галсана Тубдана Ванчуга⁹.

Таким образом, в буддийском собрании Музея истории Бурятии был обнаружен тот официальный документ — *гочик*, подтверждающий статус истинного перерожденца Ганджурвы гэгэна Д.Норбоева, о котором упоминают исследователи, но о местонахождении которого до сих пор не было известно.

Кроме этого, в музейной коллекции письменных источников хранятся 23 письма бурятских лам на старо-монгольской письменности, адресованных Ганджурве гэгэну Д.Норбоеву в период 1909–1917 гг., когда он был на обучении в Тибете, в Лхасе, монастыре Балдан Брэйбун. В этих письмах ламы рассказывают о жизни Цугольского и других дацанов, имеется информация об избрании на трон Пандито Хамбо ламы Д-Д.Итигэлова и о событиях, происходящих в стране.

⁸ Настоятель монастыря Лавран Галсан Тубдэн Ванчуг (1856–1916) — IV перерожденец Гунчен Жамьян шадбы Дордже Агван Цзондья (1648–1721).

⁹ *Барадийн Б.Б.* Жизнь в тангутском монастыре Лавран. Дневник буддийского паломника. 1906–1907 гг. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН. 2002. С. 225.

В Бурятии не было ни одного ламы, признанного родоначальником какой-либо линии перерожденцев. В России фактически был запрещен институт перерожденцев, так называемых «живых Будд». И с самого начала становления буддийской церкви правительство препятствовало этой практике, добиваясь выборности в бурятских дацанах, тем самым повышая качественный уровень духовенства и необходимую дисциплину. Считается, что бурятская традиция буддизма выделялась своим высоким уровнем из-за того, что была вынуждена выживать в условиях общего неприятия и подозрительности со стороны официальных российских властей и православной церкви.

Но в других странах феномен прослеживаемой реинкарнации стал неотъемлемой частью центрально-азиатской буддийской традиции.

В настоящее время на территории России постоянно проживают два перерожденца: Тэло Тулку-римпоче в Калмыкии и Еще Лодой-римпоче в Бурятии.

Тэло-римпоче по происхождению из американских калмыков, является Верховным Ламой (Шаджин Лама) Калмыкии.

Еще Лодой-римпоче родился в 1943 г. в Тибете, в традиции тибетского буддизма признан четвертым перерожденцем Ело-тулку. Он имеет богословское звание *лхарамбы* (доктор философских наук). В России он является одним из уважаемых буддийских учителей, имеет множество учеников и последователей.

Ю.В. Кузьмин

П.А. Бадмаев и «тибетский вопрос»: Агван Доржиев и Гомбожаб Цыбиков

Доклад посвящен характеру отношений П.А.Бадмаева с Агваном Доржиевым и Гомбожабом Цыбиковым, их роли в русско-тибетских отношениях.

Ключевые слова: П.А.Бадмаев, Агван Доржиев, тибетский вопрос, русско-тибетские связи

Интерес П.А.Бадмаева к Тибету определялся изучением тибетской медицины, поиском новых медицинских источников и уточнением состава медицинских препаратов. Его внешнеполитическая концепция значительное место уделяла «тибетскому вопросу», как

своеобразному ключу к центру буддийского мира¹. В проблеме отношения П.А. Бадмаева к «тибетскому вопросу» пока много неясного и неизвестного. Его биография плотно пересекается с ключевыми фигурами русско-тибетских связей: А. Доржиевым, Г. Цыбиковым, Б. Рабдановым, Э.Э. Ухтомским.

Что касается П.А. Бадмаева и А. Доржиева, то как это ни странно покажется на первый взгляд, некоторым образом их биографии схожи. Они земляки — забайкальские буряты, А. Доржиев — галзутского рода (родился в 1854 г.), другой — рода хаоцай (1851 г.). П.А. Бадмаев достиг блестящей карьеры в столице Российской империи, стал действительным статским советником и влиятельным политиком, А. Доржиев — Тибете, в Лхасе. Оба стремились установить более тесные отношения между Россией и Тибетом, подходы их в данной проблеме существенно различались. Многое их отличает: А. Доржиев стремился к моральному и нравственному совершенствованию, П.А. Бадмаев — к материальному успеху и служебной карьере.

Во второй половине XIX — начале XX в. Тибет манил к себе буддистов, путешественников и военных разведчиков. Закрытость Тибета, его неизученность и неизвестность еще больше разжигали интерес к этой таинственной стране, ее народу, культуре и обычаям. Буддийские монастыри Тибета и Лхасы — резиденцию Далай-ламы ежегодно посещали тысячи религиозных паломников, часть из них подолгу задерживались здесь, получая религиозное образование и совершая различные обряды. Среди них были и паломники из России — бурятские и калмыцкие ламаисты. Здесь они не только присутствовали на религиозных праздниках, но и приобретали священные буддийские книги, трактаты по философии и медицине.

Привлекал к себе Тибет и географов и путешественников, манил своей неизведанностью и «белыми пятнами» географии и геологии страны. Их не пугали трудности пути, многомесячные преодоления горных хребтов и пустынь. Известные русские путешественники Н.М. Пржевальский, М.В. Певцов, П.К. Козлов основательно исследовали северный Тибет, мечтали побывать в Лхасе, особенно Пржевальский и Козлов. Успешное путешествие в Тибет совершил известный бурятский ученый Г.Ц. Цыбиков.

П.А. Бадмаев был сторонником расширения влияния России в Восточной Азии, он разработал и пытался реализовать невероятный план по включению Китая, Тибета и Монголии в сферу влияния Рос-

¹ Кузьмин Ю.В. Восточные проекты П.А. Бадмаева. Иркутск: Издательство БГУ-ЭП, 2006. С. 73.

сии, вплоть до полного включения этих стран в состав Российской империи. Бадмаев обращает особое внимание на Тибет, называя его ключом к Азии со стороны Индии: «Кто будет господствовать над Тибетом, тот будет господствовать и над Кукуном — господствует над всем буддийским миром, не исключая и русских буддистов, а господствуя над Сы-чу-анью — господствует над всем Китаем»².

П.А. Бадмаев выступал за более активную роль России в «тибетском вопросе», чем занимала официальная позиция МИДа. Он считал, что Великобритания стремится овладеть Тибетом и Китаем, поэтому Россия должна не допустить этого и упредить действия конкурирующей стороны.

Российские дипломаты внимательно следили за сообщениями в Тибете и вокруг него. Ценную информацию о «тибетском вопросе» представили Агван Доржиев, Г.Ц. Цыбиков, Б. Барадин, калмык О. Норзунов, побывавшие в Тибете. Великобритания подозревала Россию в намерении в той или иной форме распространить свое влияние на Тибет. Тем более, что в самом Тибете существовала про-русская партия, связывавшая национальное возрождение страны с внешнеполитической поддержкой России. Однако эти надежды не оправдались. Особенно это ярко проявилось в 1904 году, когда Далай-лама бежал в Монголию и искал реальной поддержки со стороны России. Российская дипломатия заняла выжидательную позицию в «тибетском вопросе».

В России были влиятельные политики, заинтересованные в усилении влияния России в Тибете (С.Ю. Витте, Э.Э. Ухтомский, представители военного ведомства). К ним примыкал и П.А. Бадмаев. Агван Доржиев четыре раза (в 1898, 1900, 1901, 1906)³, встречался с царем Николаем II и передавал ему послания Далай-ламы. По мнению А.Д. Цендиной, «в серьезном, практическом смысле основательного присутствия России в Тибете, тем более, военного, не прорабатывались, а в 1905 г. и вовсе были оставлены»⁴.

Позиция П.А. Бадмаева принципиально отличалась от официальной линии МИДа. В одной из записок 1893 г. он писал: «Тибет надо присоединить к России вместе с Китаем и Монголией»⁵. Он считал, что Тибет, как самое высокое плоскогорье в Азии, господствующее над азиатским материком, непременно должно находиться в руках России.

² Бадмаев П.А. За кулисами царизма. М., 2001. С. 132.

³ Цендина А.Д. И страна зовется Тибетом. М.: Восточная литература, 2002. С. 199.

⁴ Там же. С. 200.

⁵ Бадмаев П.А. Указ. соч. С. 123.

Доктор исторических наук, современный специалист по истории русско-тибетских отношений Н.С. Кулешов утверждает, что в исторической литературе утвердился ошибочный тезис об англо-русском соперничестве в Тибете. По его мнению, нет ни одного свидетельства об экспансии, агрессии или хотя бы заинтересованности России в Тибете. Интерес к Тибету в России, разумеется, имелся.

Постоянный и глубокий интерес Бадмаева к тибетской медицине объективно толкал его в Тибет, в знаменитые тибетские монастыри — хранилища древних медицинских трактатов и прежде всего полного текста «Чжуд-ши».

Перевод медицинских сочинений с тибетского языка на русский осуществлялся, по свидетельству современников, многоступенчатым путем: с тибетского на монгольский, с последнего на бурятский и только затем на русский. Возникает естественный вопрос, почему Бадмаев сам не переводил с тибетского и монгольского языков. Как выпускник восточного факультета, Бадмаев должен был хорошо владеть китайским, тибетским, монгольским языками. Однако на практике он обращался к переводчикам.

Известно, что подавляющее большинство известных общественных деятелей и ученых, изучающих Тибет, так или иначе, было связано с П.А. Бадмаевым. Это А. Доржиев, Г.Ц. Цыбиков, Б. Бардин, Б. Рабданов.

Бадмаев определил востоковедную специализацию Г.Цыбикова и нацелил его на изучение Монголии, Китая и Тибета и в какой-то мере определил знаменитую тибетскую экспедицию. П.А. Бадмаев встретил своего молодого земляка Г.Цыбикова уже студентом Томского университета, изучающим медицину. Это был 1893 год — начало нового этапа в деятельности П. Бадмаева. Время активного освоения и проникновения в соседние с Россией восточные страны, формирования собственного Торгового дома, ориентированного на Китай, Монголию и Тибет. Бадмаев остро нуждался в профессионалах, знающих эти страны. Ему были нужны не просто профессионалы высокого класса, но и люди, которым он мог бы полностью доверять важную информацию и свои практические дела.

Мотивы смены Г.Цыбиковым будущей профессии врача на востоковеда в разных изданиях объясняются по-разному. Одни считают, что Г.Цыбиков разочаровался в медицине, согласно другим данным, он был вынужден отказаться от учебы на медицинском факультете Томского факультета по желанию отца и родственников. Автор биографического очерка в двухтомнике сочинений Г.Цыбикова Р.Е. Пубаев пишет, что «в этом немаловажную роль сыграл и известный царедворец П.А. Бадмаев, который, будучи проездом в Томске, посоветовал Г.Ц. Цыбикову расстаться с медицинским факультетом,

что отвечало желанию самого юного Цыбикова, и посвятить себя востоковедению и дипломатической деятельности на Востоке»⁶.

По нашему мнению, представляется, что предложения Бадмаева сыграли решающую роль в смене профессии. С одной стороны, Бадмаев был чрезвычайно заинтересован в подготовленных специалистах по Востоку и людям, которым можно доверить информацию не для всех. Ведь не случайно Бадмаев специально заехал в Томск, чтобы переговорить с земляком. С другой стороны, перед Г.Цыбиковым предстал преуспевающий П.А. Бадмаев, как пример возможного успеха в Петербурге. Для молодого человека, избравшего жизненный путь и обучение, блистательная карьера Бадмаева в Петербурге являлись убедительным аргументом.

В дальнейшем их сотрудничество продолжается и укрепляется. После ухода из Томского университета Г.Цыбиков около года проводит в Урге, где занимается изучением монгольского и тибетского языков, бытовой и религиозной культуры ламаистского духовенства. Он совершает путешествие в Западную Монголию, исследовал все имеющиеся в регионе древности и монастыри, сохранился дневник описания этого путешествия. Видимо, деньги на годичное пребывание в Монголии были получены от П.А. Бадмаева. Писатель Б. Гусев называет сумму в 100 рублей, выделенную для поездки. Это была своеобразная стажировка перед поступлением в университет, полезная и необходимая для более глубокого познания восточного общества. Опубликован дневник этой поездки, к сожалению, не сохранились первые страницы дневника, в которых объяснялись цели поездки.

В дальнейшем их отношения продолжались самым непосредственным образом. В 1895 г. Г.Цыбиков поступает на китайско-монголо-маньчжурское отделение Петербургского университета, и не просто становится студентом этого престижного университета, а получает стипендию П.А. Бадмаева. Сам переживший трудности в начальный период получения высшего образования в Петербурге, П.А. Бадмаев оказал в нужное время необходимую поддержку. К сожалению, неизвестно, сколько всего стипендий выделил Бадмаев и кто еще пользовался ими. Позднее, за отказ принять христианство, Г.Цыбикову было отказано в материальной поддержке, и он был вынужден обратиться за финансовой помощью к родственникам. Открытым остается вопрос, как разрешался этот конфликт. Легко или тяжело разрешалась данная ситуация? Был ли это разрыв навсегда, или постепенно испорченные отношения возобновились позднее снова. Положение складывалось очень неоднозначное.

⁶ Пубаев Р.Е. Г.Ц. Цыбиков (1873–1930) // Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в двух томах. Т. 1. Буддист-паломник у святынь Тибета. Новосибирск: Наука, 1991. С. 10.

П.А. Бадмаев очень удачно определил творческую судьбу своего земляка, нацелив его на серьезное изучение Монголии, Китая и Тибета. Это направление, этот толчок привели его к знаменитой тибетской экспедиции 1899–1902 гг., результаты которой навсегда обессмертили его имя. Даже разойдясь с П.А. Бадмаевым, Г. Цыбиков объективно выполнил задачу — изучение Тибета, в которой доктор тибетской медицины был чрезвычайно заинтересован. Было бы интересно знать, как П. Бадмаев воспринял результаты экспедиции Г. Цыбикова, встречались ли они друг с другом и что обсуждали. Не исключается, что экспедиция Г.Ц. Цыбикова — часть проекта П.А. Бадмаева. Этот вопрос нуждается, по нашему мнению, в специальном изучении.

Отказ Г. Цыбикова от принятия христианства во всех отношениях оказался разумным и перспективно оправданным. Путешествие принявшего православное крещение Г. Цыбикова в закрытую Лхасу было бы невозможным и опасным. Нам представляется, что здесь кроется еще одна тайна, загадка в жизни П.А. Бадмаева. Возможно, отказ от принятия крещения был глубоко продуманный шаг Г. Цыбикова и П.А. Бадмаева (?). Возможно, это только наши предположения, не имеющие реального подтверждения.

По данным профессора Ж.Т. Тумунова из Агинского, П.А. Бадмаев и Г.Ц. Цыбиков были близкими родственниками. Мать П.А. Бадмаева — Монтуханова Пагма — была сестрой Монтуева Цыбика, отца профессора Г.Ц. Цыбикова. Поэтому неслучайно, что в Иркутск молодого Жамсрана сопровождал отец Цыбикова, а П.А. Бадмаев оказал помощь и поддержку студенту Г.Ц. Цыбикову.

Другой ученик гимназии Бадмаева на Поклонной — Б. Барадин — совершил путешествие в северный Тибет и составил подробное его описание. Редактор его газеты Б. Рабданов также совершил путешествие в монастыри северного Тибета.

Деятельность Торгового Дома П.А. Бадмаева распространилась и на Тибет. Опорными географическими точками Торгового Дома являлись, наряду с другими восточными городами, Лхаса, буддийские монастыри Лабран и Гумбум. Именно туда Бадмаевым направлялись его бурятские посланцы. Агенты П.А. Бадмаева в 1895 г. побывали в Тибете, встречались с А. Доржиевым. Похоже, что П.А. Бадмаев неплохо был осведомлен о внутренних и международных делах Тибета. Ведь именно в этом году Далай-лама становится правителем Тибета и позиции А. Доржиева довольно серьезно укрепляются.

Возникает естественный вопрос, насколько инициатива П. Бадмаева была самостоятельной. Скорее всего, она была согласована на самом высоком уровне и, возможно, когда-нибудь будут обнаружены и документы, подтверждающие это.

Как известно, наибольшим влиянием в Монголии, Китае и Тибете пользовались известные ламы: настоятели крупных буддийских монастырей, гегены, хубилганы. Их влияние на местное население, значение в политической и общественной жизни трудно переоценить.

В Забайкалье к П.А. Бадмаеву прибыли известные в буддийском мире гегены: гумбумский Сертун и лабранский Жамбасен, сопровождаемые свитой. Они прожили у него 10 дней, высказали свои взгляды на маньчжурскую династию, исламское движение близ Кукунора. Бадмаев пишет: «Я отнесся к ним с доверием и решил воспользоваться их знанием для выполнения своего плана. Сделал им подарки, наградил их слуг, дал в полное их распоряжение верблюдов, лошадей, оружия, патронов и сумму денег для приобретения небольшого недвижимого имущества в Гумбуме и Лабране, которые должны сделаться складными местами для оружия и местонахождения моих посланных»⁷.

Гумбум и Лабран — это не только известные монастыри, но и ближайшие и удобные пункты влияния на Ланжоуфу.

Среди знаменитых лам выделялся геген Лабрана Няндоксен, который пользуется известностью по всей Монголии, а также у пекинских буддистов. Он пробыл в Забайкалье полгода, дал ценные сведения о положении дел в Кукуноре и Ланжоуфу, обещал в будущем поддержку влиятельных лам из Лабрана и Гумбума.

В Записке П.А. Бадмаева отмечается и успешная деятельность в Тибете Агвана Доржиева: «В Лхасе у Далай-ламы продолжает иметь влияние бурятский лама Агван, благодаря чему бурятам дозволено проживать там и ездить в Тибет, именуясь подданными белого царя, а ранее они приезжали туда под именем монголов, подданных богдохана»⁸. Историк И.В. Лукоянов на основе архивных материалов (РГИА. Ф. 560) пишет: «Доржиев опекал представителя Бадмаева бурята Очира Жигмитова, когда тот нелегально прибыл в Лхасу. Доржиев не был агентом Бадмаева, но поддерживал с ним контакты»⁹.

В.П. Семенников во вступительной статье «Тибетский врач и русская монархия» сборника «За кулисами царизма» писал по этому поводу следующее: «22 апреля 1896 г. Бадмаев сообщал Витте о возвращении из Лхасы посланных туда бурят Жигмитова, Ванчинова и других. Основываясь на словах этих лиц, Бадмаев писал Витте о военных действиях в Тибете англичан, при чем, высказывал мнение,

⁷ Бадмаев П.А. За кулисами царизма. Л., 1925. С. 105.

⁸ Там же.

⁹ Лукоянов И.В. Восточная политика России и П.А. Бадмаев // Вопросы истории, 2001, № 4. С. 125.

что «очевидно, Англия желает взять Тибет»... Вместе с тем Бадмаев подчеркивал, что — по словам Жигмитова, — «в Тибете на каждом шагу золотые россыпи». Отсюда вытекал и вывод, что «следует теперь же послать туда (в Тибет) 2.000 человек, хорошо вооруженных, и помочь тибетцам удержаться. Представляя об этом Николаю, Витте писал: «Приемлю долг всеподданнейше доложить вашему императорскому величеству, что установлению через посредство торгового дома «П.А. Бадмаев и К» сношений с столицей Тибета Лхасой я, с своей стороны придаю огромное политическое значение. До сих пор в Лхасу, насколько мне известно, еще не проникала нога европейцев. Смелый и мужественный Пржевальский, пересекший Китай по всевозможным направлениям и не знавший никаких преград своей энергии, должен был отказаться от давно лелеянной им мысли проникнуть в Лхасу, так как встретил настойчивое противодействие со стороны местных властей. Ныне же посланные Бадмаевым буряты, хотя открыто именовали себя русскими подданными, проникли в Лхасу и были там очень ласково приняты»¹⁰. С.Ю. Витте исторически не точен относительно первых европейцев, а также нам кажется сомнительным, чтобы буряты открыто заявляли о российском происхождении и целях своего путешествия. Миссия эта была явно тайной и проходила широкой без огласки.

П.А. Бадмаев обращался к официальным представителям России о награждении А. Доржиева. История взаимоотношений Петра Бадмаева и Агвана Доржиева почти неизвестна, не подтверждается пока документальными материалами. Но заслуживает специального изучения и позволит по-новому осветить историю русско-тибетских отношений. Их биографии несколько схожи, они цельны и целеустремлены, последовательны в своих действиях и поступках, для них характерно стремление к совершенствованию. Правда, А. Доржиев делал карьеру в религиозной иерархии, а П.А. Бадмаев — в светской.

Сохранилась фотография, сделанная в Петербурге, на которой изображена группа известных бурятских деятелей. В центре фото изображен Агван Доржиев, а рядом с ним, с одной стороны, П.А. Бадмаев, с другой стороны, Ц. Жамцарано. Представляется, что это не случайно, а свидетельство определенной близости отношений и взаимной симпатии.

В автобиографическом повествовании Агвана Доржиева «Предание о кругосветном путешествии или повествование о жизни Агвана Доржиева» перед его поездкой в Петербург отмечается: «Я получил известия от одного бурятского высокопоставленного лица о том, что

я должен ехать в Санкт-Петербург, в связи с чем, я подумал: «Цели, к которым я стремился ранее, могут быть достигнуты сейчас»¹¹. По нашему мнению, речь в данном случае идет именно о П.А. Бадмаеве («одно бурятское высокопоставленное лицо»).

С другой стороны, опубликованный сборник архивных документов в 2005 году «Россия и Тибет. 1900–1914» не подтверждает участия П.А. Бадмаева в тибетских делах. Ни в одном из опубликованных документах имя Бадмаева не упоминается. Правда, пик его деятельности по тибетскому вопросу относится к более раннему периоду, к концу девятнадцатого века. Тем не менее, составители сборника документов во введении подробно останавливаются на роли П.А. Бадмаева в тибетском вопросе, описывая на двух страницах его деятельность¹². Некоторые оценки составителей представляют для нас несомненный интерес: «Из этого доклада видно, что Витте не ставил вопроса о присоединении Тибета к России (чего добивался Бадмаев), а лишь стремился противостоять усилию британских позиций в Лхасе. После подписания в 1896 г. по инициативе С.Ю. Витте контракта на строительство КВЖД, предприятие Бадмаева стало мешать планам министра финансов, так как могло обострить русско-китайские отношения и создать конкуренцию. Бадмаев был фактически отстранен от участия в дальневосточных предприятиях Витте. В начале 1898 г. в российской правящей элите оформляется уже новая группировка — так называемая «безобразовская клика», по имени А.М. Безобразова, дослужившего впоследствии до должности статс-секретаря Николая II. В нее входили князь Александр Михайлович, контр-адмирал Абаза, и др. К этой группе примкнул и П.А. Бадмаев»¹³.

В поездке А. Доржиева в Петербург и Западную Европу сопровождал «человек Бадмаева» Б. Рабданов, что тоже не является случайным. В 1903 г. именно Б. Рабданов был назначен представителем российского консульства в Дацзянлу в Восточном Тибете. Сохранились дневники и письма Б. Рабданова об этом периоде: «Год в Дацзянлу», «Путевые заметки богомольца». По мнению А.В. Дамдинова, он выполнял чисто наблюдательные функции, регулярно снабжая информацией Русский МИД»¹⁴. Он являлся связующим

¹¹ Предание о кругосветном путешествии или повествование о жизни Агвана Доржиева. Улан-Удэ, 1994. С. 16.

¹² Россия и Тибет: сборник русских архивных документов. 1900–1914. М.: Восточная литература, 2005. С. 14–15.

¹³ Там же. С. 14.

¹⁴ Дамдинов А. Агван Доржиев: дипломат, политический и общественный и религиозный деятель. Улан-Удэ, 1999. С. 37.

¹⁰ Семенников В.П. Тибетский врач и русская монархия // За кулисами царизма. Л., 1925. С. XXIII.

звеном между Агваном Доржиевым и российскими дипломатическими структурами.

Отношения между П.А.Бадмаевым, Б.Рабдановым и А.Доржиевым не всегда складывались гладко и ровно, в определенные периоды возникали и противоречия. В январе 1904 г. П.А.Бадмаев писал в письме к В.Н.Коковцеву (министру финансов): «посредничество Агбана (Агвана Доржиева) и Будды Рабданова между Вами и Тибетом меня очень тревожит. Будда Рабданов служил у меня 2,5 года, делал долги, доставлял неверные сведения, выгодные для его личных интересов»¹⁵.

В 1904 году П.А.Бадмаев пишет министру иностранных дел России записку о Тибете. Пишет ее в январе месяце, буквально накануне серьезных событий в Тибете, что свидетельствовало о глубоком внимании доктора к событиям в далекой от России стране.

Его беспокоит активизация в Тибете Великобритании, и он настаивает на усилении роли России в регионе. Он рассчитывал на прием министра иностранных дел России, но это ему не удается. В «тибетском вопросе» Россия заняла пассивную и выжидательную позицию, а авторитет и влияние П.А.Бадмаева были тогда не на высоком уровне, ввиду неудач его восточного проекта (резолюция Николая II: «К сожалению, я больше не доверяю словам Бадмаева»)¹⁶. Начало неудачной для России русско-японской войны 1904–1905 гг. делало интерес российского правительства к Тибету минимальным.

Таким образом, П.А.Бадмаев проявлял большой интерес к Тибету и «тибетский вопрос» являлся составной частью его внешнеполитической концепции. Остается открытым вопрос о пребывании самого П.А.Бадмаева в Тибете. Писатель Б.С.Гусев считает, что Бадмаев побывал в Тибете и Лхасе, встречался с Далай-ламой. Известные нам публикации и архивные материалы не подтверждают версии о путешествиях доктора тибетской медицины в эту труднодоступную страну. В письме П.А.Бадмаева к Николаю II от 15 января 1897 г. сообщается о намерении совершить путешествие в Тибет: «Ныне должен был бы ехать в Пекин, а оттуда через Кукунор в Тибет»¹⁷. Он направлял туда специальных гонцов и принимал известных буддийских деятелей в Забайкалье. В любом случае, П.А.Бадмаев первым пытался в 1895 году установить отношения России с Тибетом, его агенты встречались с Агваном Доржиевым и согласовывали с ним совместные действия.

Итак, на раннем этапе отношений, П.Бадмаев и А.Доржиев действовали согласованно в решении «тибетского вопроса», затем различие подходов к его привели к некоторой конкуренции за первенство в его разрешении. На начальном этапе так называемой «азиатской авантюры» П.А.Бадмаев пользовался серьезным влиянием на формирование дальневосточной политики России, получал миллионные кредиты под реальные проекты. В начале XX века влияние и позиции Бадмаева серьезно ослабли, и эта ниша стала заполняться другими политиками.

Роль П.А.Бадмаева в «тибетском вопросе» представляется нам чрезвычайно важной, особенно на начальном этапе. Этот исторический факт известен очень узкому кругу специалистов-востоковедов. Это событие позволяет по-новому подойти к характеристике русско-тибетских связей и уточнить историю этих событий.

Г.С. Митыпова

Исторические сюжеты и эпизоды совместной деятельности Цаннид Хамбо Агвана Доржиева и Хамбо ламы Чойнзон-Доржи Иролтуева в конце XIX — начале XX в.¹

В настоящей статье даны исторические эпизоды, связанные с именами Агвана Доржиева и Чойнзон-Доржи Иролтуева, рассматривается их совместная деятельность. Приведены документальные свидетельства из Канцелярии Хамбо ламы Ч-Д. Иролтуева, особый интерес представляют документы, фиксирующие законотворческие процессы, связанные с сооружением Транссибирской магистрали и земельным вопросом, когда породные земли бурят оказались в полосе отчуждения, когда обещанные компенсации со стороны государства не были выполнены и о необходимости представительства бурят в законодательных собраниях всех уровней. Создание школы тибетской медицины и лечебницы для остронуждающихся больных,

¹ В статье использованы авторские материалы коллективной монографии «Исторический портрет Шулуцкого (Ацагатского) дацана в контексте религиозной политики России XIX в. — нач. XXI в.», авторами которой являются И.А. Арзуманов, доктор культурологии Иркутского государственного университета, Э.Д. Дагбаев, доктор политологии Бурятского государственного университета, С.Г. Жамбалова, доктор исторических наук Института монголоведения, буддологии и тибетологии БНЦ СО РАН, Г.С. Митыпова, доктор исторических наук Бурятского государственного университета, изданной в 2012 г.

¹⁵ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 564. Л. 12.

¹⁶ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 581. Л. 51.

¹⁷ Бадмаев П.А. За кулисами царизма. Л., 1925. С. 107.

формирование библиотек при дацанах, поездки в буддийские центры Китая, Монголии и Тибета с целью приобретения лекарственных и культовых предметов — все эти исторические эпизоды представляют собой свидетельства совместной деятельности А. Доржиева и Ч-Д. Иролтуева на благо бурятского народа на рубеже веков.

Ключевые слова: деятельность, история, сюжеты и эпизоды, родина, дацан, тибетская медицина, школа, врачевание, лама, буддийская литература, съезд

Сегодня на родине Агвана Доржиева в с. Хара-Шибирь и Чойнзон-Доржи Иролтуева в местности Асагадай аршан есть субурганы-ступы, установленные в память о видных общественных и религиозных деятелях бурятского народа XIX–XX вв. Связывает ли их время и судьба бурятского народа в переломную эпоху, распространение и развитие буддизма среди бурятских родов? На эти вопросы постараемся ответить в рамках настоящей статьи. В фото-фонде Агвана Доржиева имеется фотография, где они вдвоём с Чойнзон-Доржи Иролтуевым сидят на крыльце дома в Ацагатском аршане, на территории школы тибетской медицины. Эта фотофиксация сюжета донесла до наших дней зримый образ их дружбы и совместной деятельности. Объединяло их, безусловно, детство и юность, проведенные в стенах родного Шулутского дацана, сначала «хувараками», затем уже ламами в разных степенях и званиях, зрелые годы становления и развития их как буддийских лам высокого ранга. Объединял их прежде всего Шулутский дацан, как дацан, в стенах которых они сформировались как личности, цели и задачи их деятельности, касающиеся вопросов распространения буддизма, вероучения среди бурятских родов, становления и развития буддийской культуры посредством формирования книгопечатания в дацанах, сбора и поиска раритетов буддизма в разных странах и монастырях, организация школ различного уровня от философской до медицинской. Наиболее значительным, на наш взгляд, было создание школы тибетской медицины. В связи с вышеизложенным приведем несколько исторических сюжетов, характеризующих их совместную деятельность, направленную на благо сохранения и развития бурятского народа.

О СОЗДАНИИ ШКОЛЫ ТИБЕТСКОЙ МЕДИЦИНЫ

Местность «Ацагатский аршан» служила летней резиденцией лам Шулутского дацана. После пятнадцатилетнего пребывания во главе бурятских дацанов, Хамбо лама Ч-Д. Иролтуев, оставив эту должность по болезни, в 1911 году вернулся в родные места, в

родовое кочевье семьи Иролтуевых, в местность «Ацагатский аршан». С прибытием Ч-Д. Иролтуева Ацагатский аршан становится для страждущих притягательным местом. Он, как прославленный лекарь по тибетской медицине, пользовался в народе большой популярностью, люди беспрерывно шли к нему «уһанай урасхал шэнги» (как ручьи стекались).

За сравнительно короткий срок на месте пребывания Ч-Д. Иролтуева образовалась лечебница, которая стала медицинским центром для бурят всей Хоринской долины, также сюда приезжали ламы-медики из отдаленных дацанов, таких как Тункинский и Агинский, за лекарствами и рецептами.

В начале XX в. наряду с широко известной дипломатической общественной и религиозной деятельностью цанид хамбо А. Доржиев предпринял совместно с Ч-Д. Иролтуевым создание школы тибетской медицины и формирование лечебной сети в Бурятии.

Организаторская деятельность А. Доржиева позволила сформировать квалифицированные кадры, создать материальную базу школы, организовать беспошлинный ввоз лекарств, растительных компонентов из Тибета, Монголии и организовать собственную фармацевтическую лабораторию на базе местных лекарственных трав. Если в административном отношении А. Доржиев возглавил дело создания школы, то главным эмчи ламой стал признанный лекарь с высшим медицинским образованием — манрамба Ч-Д. Иролтуев.

Необходимо отметить, что Чойнзон Доржи Иролтуевым была проведена огромная организаторская работа по формированию школы тибетской медицины, в первую очередь, в комплектовании школы профессиональными эмчи ламами. Одним из профессиональных представителей медицинской школы является Лудан Шагдаров, до 1917 г. работавший главным фармацевтом Ч-Д. Иролтуева. Л. Шагдаров руководил осуществлением ботанических экспедиций по окрестным горам и лугам, занимаясь пополнением коллекции лекарственных трав аптеки.

Поселение аршана формировалось в течение 10 лет, со времени официального открытия школы тибетской медицины, и уже к 1931 г. имелось 35 строений, из них три двухэтажных, два из которых сохранились и поныне, одно двухэтажное, принадлежавшее Чойнзон Доржи Иролтуеву.

Основным центром лечебницы стал «Мамба-дуган». Согласно сведениям Юндуна Цыренова, 1916 года рождения, уроженца села Ацагат, оно располагалось в северо-западной части аршана, это было трехэтажное, деревянное небольшое по объему здание с 8 окнами, прямоугольное в плане. В настоящее время сохранился только фундамент здания.

Фотография начала XX в., где запечатлены постройки аршана, свидетельствует, что на территории аршана был сооружен субурган. По сведениям старожилов, это был субурган, посвященный памяти Ч-Д. Иролтуева. Ч-Д. Иролтуев умер в ноябре 1918 г., поехав лечить настоятеля Эгитуйского дацана. Тело его было перевезено из Еравны в Шолоты и похоронено на северо-западной стороне дацана. В 1918 г. оно было эксгумировано, и урну с прахом поместили под субурганом. Недалеко от субургана, в нескольких шагах к юго-западу, на высоком шесте (по высоте субургана) находился светильник (*зула*) под стеклянным колпаком. Пока существовала школа, утром и вечером зажигалась «зула» в память об Учителе и врачевателе.

Аптека — хранилище лекарств имела зимнее и летнее помещения. Летнее помещение представляло собой комнату, разделенную перегородкой на две части, одна из которых была для посетителей, а другая — для обслуживающего персонала. В целях агитационно-пропагандистской работы на стенах были развешаны плакаты и рисунки тибетской анатомии, издания Наркомздрава о здоровье человека. Что касается аптечного склада, то в матерчатых и бумажных мешках хранились лекарства в отдельном помещении, которое содержалось в прекрасном состоянии в смысле требований к подобным помещениям.

Мельница для изготовления лекарственных трав — «соорохын тээрэм», располагалась в северной части лечебницы, у истока речки Нарин Ацагат. По деревянным трубам подавалась вода к небольшому мельничному колесу, приводящему в движение пест, который измельчал травы в ступе.

Сбор лекарственных трав осуществлялся медиками-ламами в урочищах, долине рек Ильки и Уды, кроме того, лекарственные препараты привозились из Китая и Монголии. Сохранились доверенность, выданная на имя А. Доржиева, подписанная председателем Совета врачей тибетской медицины при Ацагатском аршане от 19 сентября 1926 года в том, что совет просит разрешить цанид-хамбе беспешинный провоз лекарств в пределы Буреспублики.

Имеется документ, свидетельствующий о том, что лекарственный фонд школы тибетской медицины был строго учитываем. А. Доржиев 24 января 1935 г. издал приказ по Ацагатскому аршану о недопустимости выдачи лекарств лицам, не имеющим отношения к аршану.

О том, что в 1931 г. велись строительные работы по благоустройству Ацагатского аршана, свидетельствует распоряжение А. Доржиева с доверенностью, выданной на имя курсанта Ацагатской школы, жителя Нижне-Илькинского сомона Бизья Цыбикова. В этой доверенности даются подробные распоряжения: строительство дома с

достаточной площадью для устройства ванны, приобретение жилых домов, перенос их на аршан, ремонт ранее сооруженных построек, а также указывается, что необходимо снять верхние этажи с этих построек для устройства отдельных домов. На территории аршана было несколько двухэтажных домов.

Дома, которыми пользовались ламы и их ученики, построены были в основном в восточной части лечебницы. По имеющимся сведениям, эти дома принадлежали А. Доржиеву и Ч-Д. Иролтуеву, которые в свое время безвозмездно передали эти дома в фонд медицинской школы.

А. Доржиевым предпринимались неоднократные попытки вывести школу тибетской медицины из-под раздела культовых зданий. Он обратился в Президиум ВЦИКа к Смидовичу с письмом о том, что бурятские ламы, в том числе Ацагатского дацана, облагаются непомерным налогом. Сумма налога составляет от 100 до 900 руб. на каждого. Он сообщал о преследовании местными властями тибетских врачей, лам, занимающихся практикой, об уничтожении лекарств, тогда как имеются целые селения, не получающие врачебной помощи. Но, несмотря на громадные усилия А. Доржиева и лам-медиков, воспрепятствовать уничтожению и сохранить медицинскую школу и лечебницу не удалось.

ФОРМИРОВАНИЕ БУДДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ДАЦАНАХ

Здесь приведем только два примера по формированию буддийской литературы для бурятских дацанов. Первый пример: находящийся в Челутайском дацане писанный серебром Ганжур, приобретенный Агваном Доржиевым из Поталы, дворца Далай ламы. В начале XX века Агваном Доржиевым было в Бурятии и Калмыкии собрано несколько сот тысяч рублей, на которые он съездил в Тибет, сделал подарок Далай ламе и в ответ получил упомянутый Ганжур, водворенный им в Челутайский дацан, выростивший Агвана Доржиева. Второй пример: частные ламские библиотеки в отдельных ламских домах. «...Одна из крупнейших частных библиотек — библиотека Пандидо Хамбо ламы Ч. Иролтуева, доставленная в научную библиотеку института культуры... Содержит 1000 томов с лишком томов разных названий... В Иролтуевской библиотеке имеется сочинение Цзон-Хавы (45 томов), приобретенное в 1913 году у Доримба Иванова по 12 руб. за том, 540 руб. Доставлена библиотека Г.Д. Нацовым в 1930 году из Челутаевского (Шолотского) дацана»².

²НАРБ. Ф. 248. Оп. 3. Д. 21. Л. 46–48.

ОБЩЕСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Также здесь приведем один из эпизодов в организации и участии в Всебурятском съезде. По мнению известного политолога наших дней Э.Д. Дагбаева, где он пишет, что после читинского всебурятского съезда в 1905 году Агван Доржиев вместе с Чойнзон-Доржи Иролтуевым возглавил одно из течений, которое и получило название «партия Хамбо-ламы» и пыталось выработать среднюю позицию между двумя крайними течениями — одно из них выступало за возврат Степных дум и патриархальных устоев степной жизни («стародумцы» во главе с Э. Вамбоцыреновым), а другое — за национальное самоуправление буржуазного земского типа («прогрессисты»). Агван Доржиев и Чойнзон Иролтуев, которых поддерживали отдельные ламы и люди из числа интеллигенции, считали закон 1901 года о волостной реформе непригодным для бурят, поскольку он лишает народ традиционных органов самоуправления и ущемляет их по земельному вопросу. Но и возврат к Степному управлению от 1822 года они считали неправильным. Скорее, их позиция была близка позициям «народников».

Таким образом, приведенные исторические сюжеты и эпизоды из автобиографических сведений свидетельствуют о сотрудничестве практически во всех аспектах жизни и деятельности буддийских иерархов бурятского народа, какими и были Агван Доржиев и Чойнзон Иролтуев в конце девятнадцатого и в начале века двадцатого, конкретные примеры которого касаются общественно-религиозной деятельности на территории России и за ее пределами, в установлении высокого статуса буддийских дацанов, где было развито книгопечатание, наличие философских и медицинских факультетов и школ.

Многогранная деятельность Агвана Доржиева и Чойнзон-Доржи Иролтуева по становлению и развитию буддизма среди бурят заслуживает дальнейшего исследования в контексте развития современного общества.

СОЁЛМАА

Характеристика письменности «вагиндра»¹ Агвана Доржиева

В статье дается характеристика письменности «вагиндра», созданной в 1905 г. Агваном Доржиевым; здесь же проводится сравне-

¹ Вагиндра (санскр. *Vaghintara* — Владыка речи. Одно из имён бодхисаттвы Манжушри. Являлось буддийским именем Агвана Доржиева. — Прим. переводчиков.

ние написания букв «вагиндры» с написанием букв в других видах письма — на санскрите, тибетском, старомонгольском, кириллическом. В статье называются главные памятники, созданные на данной письменности.

Ключевые слова: Агван Доржиев, письменность «вагиндра», монгольский язык, бурятский язык, письменность монгольского языка, гласные и согласные звуки, гласные и согласные буквы, правила грамматики

Перевод с монгольского языка
И.В. Кульганек и Н.В. Ямпольской

Бурят-монгольская система письма «вагиндра» была создана бурятским ламой Агваном Доржиевым в 1905 году. Агван Доржиев был высоко образованным человеком, ученым, буддийским деятелем, учителем Четырнадцатого Далай-ламы. Собственное его имя было Агван, отца его звали Дорж. Он много лет провел в Тибете, получил там ученую степень *лхарамбы*, одно время являлся одним из семи самых главных приближенных ученых, хамбо-лам при дворе Далай-ламы, и его называли *пандитой*. В настоящее время письменность, созданная Агваном Доржиевым, стала для всех монголов, особенно для живущих во Внутренней Монголии, всеобщим, довольно распространенным знанием. Однако в тибето-монгольской научно-религиозной среде эта письменность изучена не достаточно хорошо.

Агван Доржиев вошел в историю культуры монгольского народа также потому, что он написал автобиографию на монгольском языке. Называлась она «Занимательные заметки: описание путешествия вокруг света»².

Агван Доржиев работал над новой бурят-монгольской письменностью с 1905 по 1910 г. Он работал не один, а в группе с несколькими учеными³. На базе старомонгольской письменности он создал новый алфавит и затем издал в Санкт-Петербурге в издательстве

² Данное сочинение, представляющее собой стихотворное произведение, насчитывающее 1030 строк, было переведено на русский язык А.Д. Цендиной в 2003 г. и издано в серии «Памятники письменности Востока». Т.СХХХIII. Перевод имеет список имен, географических названий, обширные комментарии и факсимиле рукописи, находящейся в рукописном фонде Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. См. раздел «Литература». — Прим. переводчиков.

³ Известно, что над письмом «вагиндра» работали петербургские монголоеды, преподаватели факультета Восточных языков Санкт-Петербургского Императорского университета: А.М. Позднеев, В.Л. Котвич, бурятские ученые Ц.Ж. Жамцарано, Б.Б. Барадийн. — Прим. переводчиков.

«Наран», организатором которого, кстати, он сам являлся, несколько книг на этой письменности.

На письме «вагиндра» написаны следующие книги: «Тетрадь отличий новых и старых букв» (1905), «Монголо-бурятские новые буквы» (1906), «Биография сына Буянту-хана и биография Богдобагши гэгэна» (1906), «Тетрадь бурятского Хур Хуругчи» (1907), «Первая тетрадь „Джирухэну Толта“⁴ на новом письме» (1908), «Бурят-монгольский новый алфавит» (1908), «Примеры, улучшающие ум и мышление» (1908), «Поучения, улучшающие ум и мышление» (1908), «Сказка Пушкина „Золотая рыбка“» (1910), «Шоно батар»⁵ (1910), «Цветочная тетрадь монголо-бурятских букв, состоящая из десяти разделов», «Тетрадь о различиях новых и старых букв», «Монголо-бурятские новые буквы», «Первая тетрадь „Жирухэну Толта“, объясняющая новые бурятские буквы», «Новый бурят-монгольский алфавит» и другие.

Во времена Агвана Доржиева употреблялись разные названия для обозначения букв этого вида письма: «новый бурят-монгольский алфавит», «монголо-бурятские новые буквы», «новые буквы»⁶. Сам Агван Доржиев также по-разному называл свою систему. Он называл монгольские буквы «старыми буквами», а буквы письма «вагиндра» — новыми буквами.

Агван Доржиев поставил перед собой задачу устранить неоднозначность в орфографии при написании иностранных слов, главным образом, русских. Он также упразднил вариативность написания букв в зависимости от места их нахождения — в начале слова, середине или конце, как это было в старомонгольской письменности. Были созданы специальные знаки для обозначения таких русских звуков, как «ц», «ы», «ф». Эти звуки писались на «вагиндре» однозначно. Новая письменность утратила полифонность, которую имела старомонгольская письменность. Однако от нее взяла расположение букв: они помещались вертикально сверху вниз, слева направо.

Вопросами «вагииндры» занимались Р.Е. Пубаев, Г.Д. Санжеев. Мы видели об этом материалы на русском и английском языках в Архиве Иностранных дел России. О письме «вагиндра» писали монгольские ученые Ринчин, Чойма, Сэцэнбатар, Ишхорло, Гантогтох, Баянсан, Баасан, Шагдарсурэн, Чулунбатар, Хара. В своих работах

⁴ «Джирухэну толта» — название первого монгольского грамматического сочинения, написанного Чойджи-Одзером в XIII в. — Прим. переводчиков.

⁵ Шоно батар — имя героя центральноазиатского эпоса, широко распространенного в том числе среди монголов. — Прим. переводчиков.

⁶ Имелось еще одно название этого алфавита: «агвановское письмо». — Прим. переводчиков.

они дали ясное представление о письме, которое осталось в памяти монгольского народа, но им не удалось найти достаточное количество памятников, написанных на этом письме, и они не смогли объяснить смысл нововведений, сделанных Агваном Доржиевым.

В своих работах Агван Доржиев подробно описывал знаки, которые он создавал для своей письменности. Наиболее подробно он это сделал в своих книгах «„Джирухэну толта“ — объяснение новых бурятских букв» и «Алфавит новых бурятских букв». В них он объяснил правила написания и смысл введения новых букв. Его алфавит состоял из трех частей. Одна часть книги была полностью посвящена так называемым добавочным буквам, или «галику», т. е. транскрипционным знакам для обозначения звуков, не употреблявшихся в монгольском языке. Агван Доржиев писал, что в монгольском письме имеется большое количество букв, каждая из которых имела несколько вариантов произношения. Это создает трудности для написания иностранных слов и для изучающих иностранные языки. Эту проблему, как считал Агван Доржиев, можно было легко решить, начав писать новыми буквами созданного им алфавита. Постепенно создалась такая ситуация, что образованные буряты стали использовать как старые, так и новые буквы: они писали новыми буквами, а читали, написанное старыми буквами. Было достаточно много отличий старых букв от новых. Новый алфавит вырабатывался постепенно.

В книгах «Первая тетрадь о различиях старых и новых букв и „Джирухэну толта“ — объяснение новых бурятских букв» дан полностью весь алфавит «вагиндры» и описаны все семь гласных звуков и 21 согласный, т. е. 28 звуков. Здесь же было дано объяснение буквам, которыми выражались эти звуки, и последовательно изложены правила написания букв. Такое количество гласных и согласных букв не было придумано Агваном Доржиевым: это было взято из традиции старописьменного монгольского алфавита. Например, в грамматическом сочинении «Небесная молитва» имеется 7 гласных букв и 21 согласная.

Гласные буквы такие: а, е, і, о, у, ү, ө.

Согласные буквы такие: н, б, γ, к, қ, т, л, г, с, д, т, ч, ш, ж, р и др. В некоторых других грамматических сочинениях порядок букв может быть иным, но он отличается не значительно. Интересно, что гласные буквы всегда пишутся вначале, согласные — после них. Гласные всегда начинаются с описания буквы «а», затем часто идет буква «и», но так бывает не всегда. Но правила насчет буквы «а» — всегда без изменений. Именно так строил свой алфавит Чойджи Одзер. В его труде также сначала шли семь гласных букв. Такого же распределения букв придерживался и Агван Доржиев.

Он сначала назвал семь гласных букв, а потом — первую согласную, и ей стала буква «п».

В алфавите старомонгольского письма первой согласной буквой была не буква «п», а буква «q».

Согласные буквы Агван Доржиев разделил по семи разделам, и в каждом разделе имелось по три буквы. Они были организованы по месту образования обозначаемых ими звуков — в горле, на корне языка, на языке, на кончике языка, на губах, на нёбе. Известно, что в индийской и тибетской науке имеются термины для определения звука, образованного с помощью языка. В монгольском сочинении «Небесная молитва» также имеются объяснения буквам в зависимости от места образования обозначаемых ими звуков. В третьей главе этой книги написано: «звуки а, і, уі ʏа qа принадлежат к элементам неба. Звуки ја ʒа принадлежат к элементу воздух; га, ва, ɕа относятся к элементу огонь; ʏ, u, та, ба, lha являются элементом воды; а звуки da, ta, la, sa принадлежат к элементу земля».

Чтобы понять причину, почему так названы те или иные звуки, можно вспомнить, что, например, звуки, которые, как считается, принадлежат к элементу неба, во время произнесения рождаются из горла. А те звуки, о которых мы говорим, что они относятся к элементу воздух, рождаются на корне языка. При произнесении тех, что названы элементом огонь, шевелится нёбо. Те звуки, которые названы элементом земля, появляются на кончиках зубов.

Таким образом, 21 звук, обозначаемый знаками письменности «вагиндра», относится к разным стихиям. Среди них 8-й, 9-й и 10-й звуки выходят из горла; 11-й, 12-й и 13-й — рождаются на конце языка; 14-й, 15-й и 16-й — на конце неба, 17-й, 18-й и 19-й — появляются на губах; 20-й, 21-й и 22-й — между кончиком языка и между губ. 23-й, 24-й и 25-й — между нёбом и языком, а также между кончиками зубов; 27-й и 28-й — на кончике языка. И таким образом все звуки образуют группы звуков в зависимости от места их возникновения. Именно по такому признаку и расположил в своем алфавите все буквы Агван Доржиев.

При создании алфавита «вагиндра» автор заимствовал порядок букв из тибетского алфавита. В нем 30 букв распределены по 7 разделам (см. таблицу 1). В ней каждая буква находится на одной из строк. Буквы первых четырех разделов означают звуки, которые имеют единое место образования. Тибетский алфавит организован таким образом, что в каждой группе имеется четыре буквы, в то время как в алфавите «вагиндра» в каждой группе имеется по 3 буквы. В монгольском языке согласные так же распределены по месту образования. Причем, звонкие и глухие не различаются. Это относится к первым трем группам букв. Однако есть полные совпадения

тибетского алфавита и письма «вагиндра». Например, расположение букв «ј» и «ɕ». Седьмая строка, имеющая 4 буквы, заполнена не до конца. В этой строке имеется лишь одна буква письма «вагиндра», не хватает двух букв, что указывает на неполное соответствие двух алфавитов. Действительно, при сравнении этих двух алфавитов мы полного соответствия не наблюдаем. Это результат того, что Агван Доржиев при создании алфавита обращал внимание на место образования звуков. Организация букв тибетского алфавита и алфавита письма «вагиндра» не одна и та же. Агван Доржиев, конечно, использовал тибетский алфавит, он распределил буквы так же, как в тибетском алфавите. Внешний вид «вагиндры» далек от тибетских букв, но порядок их соответствует порядку расположения тибетских букв, т.е. по месту образования. Из санскрита же Агван Доржиев взял саму идею составления алфавита⁷.

12 букв тибетского алфавита и письма «вагиндра» отличаются друг от друга по месту образования. 14 букв делятся на 4 группы.

Буквы письма «вагиндра» немало взяли из уйгурского алфавита. В первоначальной версии алфавит «вагиндра» был более жестко определен в написании букв, позже в своих работах «Бурятский хур», и «Новый бурят-монгольский алфавит» Агван Доржиев переработал буквы. Это, например, коснулось буквы «l», которая писалась сначала совсем по-другому. Были введены еще несколько согласных букв, вид их был похож на русские буквы. Вообще, в алфавите «вагиндра» можно найти довольно большое влияние различных культур. Эта мысль была выражена и некоторыми другими исследователями письма «вагиндра», такими как Гантогтох и Шагдарсурэн. Они считали, что автор этого письма старался создать такой алфавит, в котором бы была бы уничтожена разница в написании букв различных видов письменности. Смысл и вид букв письменности «вагиндра» проиллюстрирован таблицей 2.

В первую очередь мы видим связь с монгольскими буквами. Особенно это проявляется в 7 гласных буквах. В других случаях сходство это стерто. Особенно это относится к тем буквам, в которых ярко проявляется их четырехгранный вид. Есть также буквы, в которых есть маньчжурское влияние. Так монгольские кириллические буквы «ө» «ү» имеют в старомонгольском письме одинаковое написание, а в письме «вагиндра» — разное. Организация письма «вагиндра» следующая.

Первая буква, гласный «а», имеет две формы — с короной (монг. titim), для написания в начале слова, и без короны, для написания в

⁷ Отметим, что именно из санскрита тибетские ученые заимствовали распределение графем алфавита по месту и способу образования. — Прим. переводчиков.

середине и конце слова. У остальных шести гласных короны нет, их начальные, медиальные и конечные формы не различаются.

Вторая буква, гласный «е», имеет диакритический знак (монг. *dusul*) в тех случаях, когда ее чтение неочевидно (написание заимствовано из маньчжурского алфавита).

Третья буква, гласный «и», имеет такое же написание, как медиальная «и» уйгурского алфавита. Затем следуют гласные «о» (4), «у» (5), «б» (6), «й» (7). Созданные по образцу «ясного письма»⁸, эти знаки не только не имеют короны, но и несколько отличаются формой от своих ойратских прототипов. Для обозначения долгих гласных в письме «вагиндра» используется диакритический знак.

Различают формы согласных с короной и без, однако их медиальные и конечные формы совпадают. Знаки 8 и 9 — это согласные «γ» и «q», причем одним и тем же знаком передаются мягкие и твердые «г» и «х» (так же, как в кириллическом алфавите).

Далее следуют согласные «ng» (10), «j» (11), «č» (12). Они соответствуют кириллическим буквам «н» «ж», «ч». Формы знаков 10 и 11, вероятно, созданы Агваном Доржиевым на основе соответствующих знаков «ясного письма», в которые он внес некоторые изменения.

Знак 13 обозначает велярный носовой согласный, отсутствующий в монгольском языке, однако встречающийся в фонетике бурятского. Форма знака заимствована из тибетского алфавита.

Знаки «d» (14), «t» (15), «n» (16) и «b» (17) полностью совпадают с соответствующими буквами уйгурского письма. Форма знака 18, обозначающего согласный «р», заимствована из маньчжурского алфавита. Знак 19, «m», соответствует варианту в уйгурском письме.

Знак 20 — звонкая твердонебная аффриката, в кириллице обозначаемая буквой «з»; 21 — глухая твердонебная аффриката, в кириллице обозначаемая буквой «ц». В отличие от письма «вагиндра», в уйгурской графике для обозначения этих согласных используются те же знаки, что и для мягконебных аффрикат «ж» и «ч».

Знак 22, «v», не отличается от уйгурского варианта. Буква 23, «š», имеет диакритический знак — кружок (монг. *bindu*), заимствованный из маньчжурского алфавита⁹. Знаки «s» (24), «y» (25), «r» (26) и «l» (27) полностью совпадают с соответствующими буквами уйгурского письма. Знак «h» (28) — гортанный шелевой, встречаю-

щийся в фонетике бурятского языка. Форма знака заимствована из монгольского алфавита «галик»¹⁰.

Итак, в письме «вагиндра» отразилась история монгольских письменностей, в нем соседствуют знаки уйгурского и маньчжурского алфавитов, «ясного письма» и «галика».

Что касается правил написания букв «вагиндры», то это письмо наследует направление написания букв от уйгурского и маньчжурского письма. Все эти письменности имеют написание слева направо, сверху вниз. Однако в написание некоторых букв введены правила написания тибетских букв — их квадратность. В целом можно сказать, что «вагиндра» представляет собой новую органическую систему, письменность на основе монгольских букв, которая впитала в себя написание славянских, тибетских, монгольских букв.

Таблицы

Сравнение тибетских букв с буквами «Вагиндры»

Таблица 1

ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ
ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ
ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ
ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ
ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ
ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ
ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ
ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ	ཨ

1	ཨ	ka	ཨ	kha	ཨ	ga	ཨ	nga
	ཨ	g	ཨ			k	ཨ	ng
2	ཨ	ca	ཨ	cha	ཨ	ja	ཨ	ña
	ཨ	j	ཨ			č	ཨ	ny
3	ཨ	ta	ཨ	tha	ཨ	da	ཨ	na
	ཨ	d	ཨ			t	ཨ	n
4	ཨ	pa	ཨ	pha	ཨ	ba	ཨ	ma
	ཨ	b	ཨ			p	ཨ	m
5	ཨ	tsa	ཨ	tsha	ཨ	dza	ཨ	wa
	ཨ	dz	ཨ			ts	ཨ	w
6	ཨ	zha	ཨ	za	ཨ	'	ཨ	ya
	ཨ	š	ཨ			s	ཨ	y
7	ཨ	ra	ཨ	la	ཨ	sha	ཨ	sa
	ཨ	r	ཨ			l		
8	ཨ	ha						
	ཨ	h						

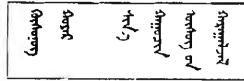
⁸ «Ясное письмо» (ойратс. *тодо бичиг*) — письмо, созданное в 1648 г. ойратским просветителем Зая Пандитой (1599–1662), который адаптировал монгольское письмо к ойратскому языку. — Прим. переводчиков.

⁹ Слово *bindu* имеет санскритское происхождение и означает «капля», «пятно». — Прим. переводчиков.

¹⁰ *Галик* — система транскрипционных знаков, принятая в старомонгольском письме для передачи тибетских слов — главным образом, собственных имен и терминов. — Прим. переводчиков.

Сопоставление старых и новых букв

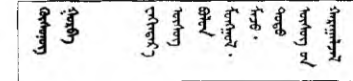
Таблица 2



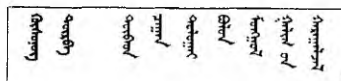
№	Старые буквы	Новые буквы			Латинские	Кириллицей
		Монгол	Маньчжурский	Кириллица		
1	ᠠ	ᠠ	ᠠ	ᠠ	a	а
2	ᠡ	ᠡ	ᠡ	ᠡ	e	э
3	ᠢ	ᠢ	ᠢ	ᠢ	i	и, й
4	ᠣ	ᠣ	ᠣ	ᠣ	o	о
5	ᠤ	ᠤ	ᠤ	ᠤ	u	у
6	ᠥ	ᠥ	ᠥ	ᠥ	ö	ө
7	ᠦ	ᠦ	ᠦ	ᠦ	ü	ү
8	ᠭ	ᠭ	ᠭ	ᠭ	g (γ, g)	г
9	ᠬ	ᠬ	ᠬ	ᠬ	k (q, k)	х
10	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	n (ng)	н
11	ᠵ	ᠵ	ᠵ	ᠵ	j	ж
12	ᠴ	ᠴ	ᠴ	ᠴ	č	ч
13	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ñ (ny)	
14	ᠳ	ᠳ	ᠳ	ᠳ	d	д
15	ᠲ	ᠲ	ᠲ	ᠲ	t	т
16	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	n	н
17	ᠪ	ᠪ	ᠪ	ᠪ	b	б
18	ᠫ	ᠫ	ᠫ	ᠫ	p	п
19	ᠮ	ᠮ	ᠮ	ᠮ	m	м
20	ᠵᠠ	ᠵᠠ	ᠵᠠ	ᠵᠠ	dz	з
21	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ts	ц
22	ᠠᠰ	ᠠᠰ	ᠠᠰ	ᠠᠰ	w	в
23	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	š	ш
24	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	s	с
25	ᠢᠶ	ᠢᠶ	ᠢᠶ	ᠢᠶ	y	я
26	ᠷ	ᠷ	ᠷ	ᠷ	r	р
27	ᠯ	ᠯ	ᠯ	ᠯ	l	л
28	ᠬᠠ	ᠬᠠ	ᠬᠠ	ᠬᠠ	h	

Сравнение букв «Вагиндры», монгольских, манчжурских, «Тодо бичинг»

Таблица 3



№	Тодод бичиг	Монгол			Маньчжурский			Тодод бичиг		
		Монгол	Маньчжурский	Кириллица	Монгол	Маньчжурский	Кириллица	Монгол	Маньчжурский	Кириллица
1	ᠠ	ᠠ	ᠠ	ᠠ	ᠠ	ᠠ	ᠠ	ᠠ	ᠠ	ᠠ
2	ᠡ	ᠡ	ᠡ	ᠡ	ᠡ	ᠡ	ᠡ	ᠡ	ᠡ	ᠡ
3	ᠢ	ᠢ	ᠢ	ᠢ	ᠢ	ᠢ	ᠢ	ᠢ	ᠢ	ᠢ
4	ᠣ	ᠣ	ᠣ	ᠣ	ᠣ	ᠣ	ᠣ	ᠣ	ᠣ	ᠣ
5	ᠤ	ᠤ	ᠤ	ᠤ	ᠤ	ᠤ	ᠤ	ᠤ	ᠤ	ᠤ
6	ᠥ	ᠥ	ᠥ	ᠥ	ᠥ	ᠥ	ᠥ	ᠥ	ᠥ	ᠥ
7	ᠦ	ᠦ	ᠦ	ᠦ	ᠦ	ᠦ	ᠦ	ᠦ	ᠦ	ᠦ
8	ᠭ	ᠭ	ᠭ	ᠭ	ᠭ	ᠭ	ᠭ	ᠭ	ᠭ	ᠭ
9	ᠬ	ᠬ	ᠬ	ᠬ	ᠬ	ᠬ	ᠬ	ᠬ	ᠬ	ᠬ
10	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ
11	ᠵ	ᠵ	ᠵ	ᠵ	ᠵ	ᠵ	ᠵ	ᠵ	ᠵ	ᠵ
12	ᠴ	ᠴ	ᠴ	ᠴ	ᠴ	ᠴ	ᠴ	ᠴ	ᠴ	ᠴ
13	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ᠨᠢ	ᠨᠢ
14	ᠳ	ᠳ	ᠳ	ᠳ	ᠳ	ᠳ	ᠳ	ᠳ	ᠳ	ᠳ
15	ᠲ	ᠲ	ᠲ	ᠲ	ᠲ	ᠲ	ᠲ	ᠲ	ᠲ	ᠲ
16	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ	ᠨ
17	ᠪ	ᠪ	ᠪ	ᠪ	ᠪ	ᠪ	ᠪ	ᠪ	ᠪ	ᠪ
18	ᠫ	ᠫ	ᠫ	ᠫ	ᠫ	ᠫ	ᠫ	ᠫ	ᠫ	ᠫ
19	ᠮ	ᠮ	ᠮ	ᠮ	ᠮ	ᠮ	ᠮ	ᠮ	ᠮ	ᠮ
20	ᠵᠠ	ᠵᠠ	ᠵᠠ	ᠵᠠ	ᠵᠠ	ᠵᠠ	ᠵᠠ	ᠵᠠ	ᠵᠠ	ᠵᠠ
21	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ᠴᠢ	ᠴᠢ
22	ᠠᠰ	ᠠᠰ	ᠠᠰ	ᠠᠰ	ᠠᠰ	ᠠᠰ	ᠠᠰ	ᠠᠰ	ᠠᠰ	ᠠᠰ
23	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ
24	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ	ᠰ
25	ᠢᠶ	ᠢᠶ	ᠢᠶ	ᠢᠶ	ᠢᠶ	ᠢᠶ	ᠢᠶ	ᠢᠶ	ᠢᠶ	ᠢᠶ
26	ᠷ	ᠷ	ᠷ	ᠷ	ᠷ	ᠷ	ᠷ	ᠷ	ᠷ	ᠷ
27	ᠯ	ᠯ	ᠯ	ᠯ	ᠯ	ᠯ	ᠯ	ᠯ	ᠯ	ᠯ
28	ᠬᠠ	ᠬᠠ	ᠬᠠ	ᠬᠠ	ᠬᠠ	ᠬᠠ	ᠬᠠ	ᠬᠠ	ᠬᠠ	ᠬᠠ



1	ཀ	ka	ᠬ	17	ᠰ	tsha	ᠱ
2	ཁ	kha	ᠬ᠎	18	ᠰᠢ	tsha	ᠱᠢ
3	ག	ga	ᠭ	19	ᠳ	dza	ᠳ
4	ᠭ	nga	ᠨᠭ	20	ᠠ	wa	ᠠ
5	ཅ	ca	ᠴ	21	ᠵ	zha	ᠵ
6	ཆ	cha	ᠴ᠎	22	ᠵᠠ	za	ᠵᠠ
7	ᠵ	ja	ᠵ	23	ᠠ	'	ᠠ
8	ᠨ	ñ (ny)	ᠨᠭ	24	ᠶ	ya	ᠶ
9	ᠲ	ta	ᠲ	25	ᠷ	ra	ᠷ
10	ཐ	tha	ᠲ᠎	26	ᠯ	la	ᠯ
11	ᠳ	da	ᠳ	27	ᠰ	sha	ᠰ
12	ᠨ	na	ᠨ	28	ᠰ	sa	ᠰ
13	ᠷ	pa	ᠷ	29	ᠬ	ha	ᠬ
14	ᠫ	pha	ᠫ	30	ᠠ	a	
15	ᠪ	ba	ᠪ				
16	ᠮ	ma	ᠮ				

ЛИТЕРАТУРА

1. *Баянсан Ж., Одонтөр Ш.* Хэл шинжлэлийн нэр томъёоны зүйлчилсэн тайлбар толь». Улаанбаатар, 1995
2. *Bulag.* Mongᠣᠯ üsüg bičig-un tobči üge Kūke qoto. 1983
3. *Busiyang* Mongᠣᠯ üsüg bičig-ün uqayan. Kūke qoto, 1998
4. *Гантогтох Б.* Лавайн эгшиг. Улаанбаатар, 2001
5. *Гантогтох Г.* Зүрхэн Толът хэмээх хэл зүйн бичиг// Хэл зохиол судлал, Улаанбаатар, 1987. С. 14
6. *Гантогтох Г.* Вагиндра үсэг // Төв Азийн нүүдэлчдийн бичиг үсгийн товчоон. Улаанбаатар, 2010. С. 307–328
7. *Гантогтох Г.* Вагиндрын үсгийн авиалбарын тогтолцоо // Эрдэм шинжилгэний бичиг. Боть 1, 2010. С. 174
8. *Гантогтох Г.* Вагиндара үсэг // Буриад монголчуудын угсаа-түүхийн зарим асуудал. Улаанбаатар, 2000. С. 200
9. *Доржиев А.* Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография) / Агван Доржиев; Перев. с монг. А.Д. Цендиной; Транслитерация, предисл, коммент, глоссарий и указ. А.Г. Сазыкина. и А.Д. Цендиной. М., 2003
10. *Danzandayba.* Jirühen Tolta yin tayilburi-yin mani kemekü sudur oro-sibai // Mongᠣᠯ kele bičig sedgül. # 6. Kūke qoto, 1957
11. *Mongᠣᠯ miguca tobčiyān* // Yekeminyadai Irinčin-ü sergügelte. Kūke qoto, 1987
12. *Ринчен Б.* Монгол бичгийн хэлний зүй. Улаанбаатар, 1964
13. *Secenbagatur.* Agvang Dordzhiev kiged tegünü jokiyaysan wagindra üsüg // Mongᠣᠯ kelen bičig. Kūke qoto, 1996. С. 60–63
14. *Snelling John.* Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. Dorset: Element Books Ltd.; Rockport MA: Element Inc., 1993
15. *Soyolmaa.* Emegtei mongᠣᠯ kümün büri nütüg-tei Kulun Buyir degedü surᠷayuli –yin mongᠣᠯ kele udqa joliyal-un degedü surᠷayuli-yin lir-dur, 1967
16. *Цагаансар.* Али гали үсгийн судалгаа // Corpus Scriptorum. Tomus IV. Улаанбаатар, 2005. С. 35
17. *Цэцэгдарь.* Оюны хэлхээ // Эрдэм шинжилгэний бичиг. Боть. 6. 2010. Р. 204
18. *Чоймаа Ш.* Вагиндрын үсэг // Монгол судлалын өгүүлэгүүд. Улаанбаатар. 2003. С. 230
19. *Чулуунбаатар Л.* Нүүдэлчин монголчуудын бичиг үсгийн соёл. Улаанбаатар, 2002
20. *Шагдарсүрэн Ц.* Монгол үсэг зүй. Улаанбаатар, 1981
21. *Шагдарсүрэн Ц.* Монголчуудын үсэг бичгийн товчоон. Улаанбаатар, 2010
22. *Yeshen-khorlo, Dugarova-Montgomery, Montgomery Robert.* The Buryat Alphabet of Agvan Dorzhiev // Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan / ed. Stephen Kotkin and Bruce A. Elleman. Armonck, New York: Sharpe, 1999

23. 匈牙利 Д.卡拉著, 范丽君译: 《蒙古人的文字与书籍》, 内蒙古人民出版社, 2005. 第 90 页。

24. 王远大: 《< 俄国与西藏——俄国档案文件汇编 1900–1914 评介》; 《中国藏学》2011 年第 期第 171–180 页;

陈春华: 《俄国外交文书选译——关于十三世达赖; 喇嘛身边的三品僧官和全权代表、沙俄政府驻拉萨的政治秘使俄籍布里亚特僧人阿旺德尔智的活动》,

《中国藏学》年 第 期 第 页。

Д.Г. ЧИМИТДОРЖИН

Цаннид Хамбо Агван Доржиев и Кырменский дацан

Данная статья рассматривает пути распространения буддизма в Иркутской губернии. Приведены достоверные архивные материалы об активном строительстве дацанов среди иркутских бурят Цаннид Хамбо-ламой Агваном Доржиевым, включая Кырменский дацан в Тухуме, превращение им сакральных шаманских объектов и иркутских бурятских родов в их истинную веру — в буддизм.

Ключевые слова: буддизм, Цаннид Хамбо-лама Агван Доржиев, Кырма-Тухум, строительство дацанов, сахюсаны, историческая память

В распространении буддийского учения на Северной земле великая заслуга принадлежит сыну бурятского народа Цаннид Хамбо-ламе Агвану Доржиеву. Об этом написано в «Краткой истории о том, как распространялось буддийское учение на бурятской земле»: «По причине того, что ранее Заяев-хамбо и нойон-лама Пунцог, хотя и боролись с шаманизмом, но не смогли распространить среди бурят, живущих к северу от Байкала, этот лама, создал непосредственные условия для превращения шаманских тенгриев в гениев-хранителей, очищающих от препятствий»¹.

Существует расхожее мнение о том, что иркутские буряты никакого отношения к буддизму не имеют, что они ярые шаманисты-язычники испокон веков. Однако многочисленные исторические документы свидетельствуют о том, что в прошлом монгольские племена хонгодоры, эхирит-булагаты и другие, сейчас проживающие на территории Прибайкалья, исповедовали буддизм. Путешественник Исбрант Идес, проезжая в конце XVII в. Иркутск, заметил: «Непо-

далеку я видел большой монастырь, у подножия которого в реку Ангару впадает Иркут. В этом монастыре жил лаба (лама), который обычно держал в руках длинные четки и непрестанно перебирал их пальцами...»².

В архивах Читы, Улан-Удэ, Иркутска сохранились документы православных священников и миссионеров, описывающие период тотальной христианизации бурятского населения. Трагический процесс обращения бурят в православие зачастую проводился в административном порядке, несправедливыми методами. «Бедных бурят сажали в амбары, держали впроголодь несколько дней, применяли побои, сопротивляющимся сокрушали ребра и с окровавленными лицами их приводили к крещению. Многие миссионеры пишут в своих отчетах, что иркутские буряты кричали, что их предки были ламаитами, и что они никогда не перейдут в чужую веру»³. Таким образом насильно в христианство были обращены десятки тысяч бурят. К сожалению, впадение в историческое беспамятство и отказ от своей истинной веры привели к печальным последствиям для бурят, что привело к серьезному катастрофическому положению на генетическом уровне — это потеря исторической памяти.

Цаннид Хамбо Агван Доржиев, Цыбен Жамцарано, многие образованные буряты, беспокоясь о дальнейшей судьбе иркутских бурят, решили восстановить забытую историческую память народа и вернуть ее к истокам. В 1905 г. в Аларском дацане по инициативе Агвана Доржиева и Цыбена Жамцарано состоялся съезд аларских учителей. На съезде был основан союз «Знамя бурятского народа». Цели и задачи программы были — возрождение национальной культуры через религиозное воспитание молодежи, обучение родному языку и письменности. Одним из практических решений программы было обращение в буддизм западных бурят, которые в течение небольшого времени потеряли свою исконную религию буддизм.

С 1906 года Агван Хамбо активно и решительно начинает действовать в Иркутской губернии. Проводит разъяснительную работу среди бурят Иркутского, Верхоленского и Балаганского уездов о возможности вновь принятия веры предков, о постройке дацанов. Он останавливается в богатых семьях Михайловых, Бичахановых, Александровых, Алсыковых, Именохоевых, агитирует их на строительство молитвенных домов.

Согласно «Положению 1853 г.», строительство новых дацанов в Восточной Сибири было категорически запрещено правительством,

² *Алексеев М.П.* Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей. Иркутск, 1941. С. 145, 146.

³ Епархиальные ведомости, 1862–1897.

¹ История бурятского буддизма: письменные источники / Транслитерация, перевод и комментарий и исследование Ц.П. Ванчиковой. Улан-Удэ, 2006. С. 94.

за исключением ремонтных работ. В начале XX века ситуация меняется в позитивную сторону, и благодаря самоотверженной активной деятельности Агвана Доржиева с 1909 по 1919 г. в Иркутской губернии было построено шесть дацанов.

Богатые и влиятельные иркутские буряты, такие, как братья Александровы, семьи Алсыковых, Михайловых, купец II гильдии М.И. Бичаханов и другие, примут самое активное участие в организации строительства иркутских дацанов. В 1906 г. представители от иркутских бурят Михайлов и Алсыков ездили в Санкт-Петербург с ходатайством от имени инородцев о «разрешении шаманистам перейти в ламство и строить дацаны».

Агван Доржиев в Хоготовском ведомстве оставляет ламу для подготовительной работы. В будущем Хоготовский стан станет центром агитации и пропаганды. В ответ на его призыв богачи Михайловы, Бичахановы собирают сугланы, где решается вопрос о принятии буддизма среди жителей Верхоленского уезда. Вопрос о переходе в буддизм поднят в селе Манзурском. За этот период в Ленском уезде перешло в буддизм свыше 60 зажиточных, богатых бурятских семей, в улусе Шонтойском присоединились 24 человека. Движение перешло в Кирэтинское ведомство, Харбатовский стан и здесь буддизм приняли богатые родовичи. По сведениям православной церкви, «6500 бурят подали о перечислении их в ламаизм и более 1750 человек уже перечислены»⁴.

В Хоготовском ведомстве и в других были организованы строительные комитеты по строительству дуганов и молельных домов, параллельно поданы прошения от обществ бурят-буддистов в правительственные органы о выдаче разрешений на строительство дацанов, дуганов. В течение нескольких лет шла переписка с административными органами. Многолетняя активная деятельность Агвана Доржиева по распространению буддизма среди иркутских бурят наконец дала свои плоды.

Качугские, кырменские буряты выделили для строительства дацана один гектар земли. В 1912 году на родине предков Агвана Доржиева был построен Кырменский дацан в селе Тухум. Комплекс дацана состоял из цогчен дугана, двух юрт, трех шестистенных и четырех деревянных домов для лам, хуvaraков, двух амбаров, сараев для разных нужд. Ограда освещалась ночью фонарями. В Кырменском дацане проходили ежедневные службы сахюсанам — хранителям учения. На большие праздничные хуралы: Сагаалган, Зула, Майдари собираются все рода ленских бурят. Они даже сочинили песню по этому поводу:

⁴Епархиальные ведомости, 1905.

«Хэрмэнэй дасан ошоод,
Мургоод баранда, хухироод,
Хухёёд, дууга дуулаад
Хатараад ерээбди...»

«Ходили в Кырменский дацан,
все помолились, порадовались,
с песнями и танцами вернулись».

Ламы Кырменского дацана, помимо религиозной деятельности, проводят просветительскую работу среди населения, обучают монгольской и тибетской грамоте молодежь, занимаются лечебной деятельностью среди местных жителей.

По воспоминаниям Дашана Будаевича Зугеева, Кырменский дуган отличался особой роскошью и красотой: «В строительстве принимали участие местные строители, всем руководил местный мастер и плотник Матвей Хонгордоев и приезжий бурят Жамбал. Дуган строили в три этажа. Железную крышу покрасили белой краской в шахматном порядке, на которой была установлена высокая в человеческий рост резная стела (ганжир). Внутри дуган был покрашен в красный цвет, увешан разноцветными шелками. На северной стороне находился алтарь со статуями будд, выполненные из бронзы, глины, дерева, привезенные Агваном Доржиевым из Тибета. На втором этаже были выставлены Будды-бурханы. Над входом в дуган было колесо учения и лани. Окна были высокие, под два метра. Когда дуган был построен, службы в нем проводили 5–6 монахов, а иногда их число доходило до 10. Хуvaraки Кырменского дугана: Дмитрий Бороев из Кырмы, Матвей Мешков из Качуга, Матвей Нилов и Сергей Бичаханов».

В 1995 г. автору пришлось встретиться с Августиной Михайловной Бичахановой, дочерью купца II гильдии Михаила Бичаханова, основного донатора Кырменского дацана. Она очень хорошо помнила все приезды Агвана Доржиева. Августина Михайловна рассказывала о том, что в Качуге он заезжал к Именохоевым, проводил у них молебен, хотя «они как все были двойной веры, молились в своем дацане и шаманам». Затем: «Он приезжал на двуколке к нам, отец стелил медвежью шкуру, брал его на руки и заносил в дом. Отец был здоровым мужчиной. Агван Доржиев всегда смеялся, был очень жизнерадостным человеком. Подходил к нам, нюхал наши головы, очень любил детей. Привозил много гостинцев, конфет. Семья наша была буддистской. В большом буфете были расставлены будды и другие религиозные атрибуты. Агвана Доржиева всегда встречали с зажженными свечами, благовониями. Ездил он на конях: зимой на санях, летом — ходок или фаэтон. Его всегда сопровождал один воо-

руженный человек. Последний раз он приезжал в 1926 году. В начале 20-х годов Агван Доржиев увез учиться в Тибет моего восьмилетнего брата. А сестру устроил в Иркутске в гимназию. Брат вернулся через 10 лет, но он снова уехал в Тибет, сказав, что он не сможет жить здесь. Агван Доржиев нам, детям, давал имена такие, как Дандар, Дамдин, Дабжа, Дарима, Сэсэг... учил нас правильно молиться... Наставления учителя я пронесла через всю свою нелегкую жизнь, молилась всегда, особенно помогли мне молитвы в ссылке, в лагере в Бодайбо, где я отбывала 18 лет на лесоповале...».

До трагических 30-х годов Кырменский дацан был оплотом веры для бурятских родов, проживающих по реке Лене (*зулхэн буряадууд*). Это хоготовцы, ханусагайцы, кайзаранцы. Они все со своими семьями приезжали в Кырменский дацан на хуралы-молебны, особенно на Майдари хурал и Цагалгаан. В 1932 году дацан был закрыт, бронзовые статуи Будд увезены в Иркутск на переплавку, другие материальные ценности разграблены, ламы арестованы. В военные годы Кырменский дуган был разобран на постройки, на дрова. В Баяндае из построек дацана был построен Дом культуры. Старожилы рассказывали о том, как хорошо был оборудован Баяндаевский дом культуры с новой мебелью, но не пришлось ему и дня поработать на благо культуры, в ту же ночь он сгорел дотла.

Среди баяндаевских и качугских бурят были глубоко преданные буддисты. После разгрома и закрытия своего дацана, они ночами тайно на конях зимой из Хоготы, Кырмы, прямо через замерзший Байкал, сутками добирались до Шолотского дацана (Ацагатский) на новогодние хуралы.

Такова история Кырменского дацана как и всех 34 бурятских дацанов, которых постигла участь разгрома, репрессий в 30-е годы.

Учитель Будда пророчествовал, что в будущем его Учение получит развитие на Севере, где бушуют снежные вихри, ледяные горы, реки, моря, закованные в льды. Согласно этому, буддийское учение получило распространение в суровых землях севера Сибири и почти приблизилось к берегам Северного Ледовитого океана, и осуществил это предсказание Хамбо-лама Агван Доржиев. Строительство иркутских дацанов и распространение буддийского учения далеко на Север—это одно из его великих деяний. Потомки никогда не забудут его великие дела на благо живых существ.

Буддизм: история, государство, общество

Д.Д. АМОГОЛОНОВА

Десекуляризация социокультурных процессов в пространстве межэтнического взаимодействия (на материалах Бурятии)¹

Десекуляризация социокультурных процессов в России включает в себя секуляризацию церкви, что выражается в активном включении духовенства в мирские практики. Одной из характеристик современности является деятельность священнослужителей в сфере экономики, образования, спорта. Борьба за паству в полиэтническом сообществе неминуемо затрагивает тему толерантности и взаимоотношений культур.

Ключевые слова: десекуляризация, буддизм, православие, этничность, идентичность, религиозность и религиозная вера

Понятие десекуляризации, появившееся в 1970-х гг., первоначально носило довольно ограниченный характер и подразумевало процессы внутри католицизма, инициировавшиеся Ватиканом и направленные на преодоление модернизации и возвращение самых строгих правил для священнослужителей, церковных служб и прихожан. В научном дискурсе, но в том же самом значении, это понятие было впервые применено, возможно, Джорджем Вайгелем, специалистом по современному христианству².

Иное смысловое содержание понятия, связанное с широким полем социокультурных практик, было предложено в 1999 г. Питером

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Буддийская вера и банальная религиозность в современной России (на материалах Республики Бурятия)», проект № 12-01-00292а.

² Weigel G. The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism. New York: Oxford University Press, 1992. С. 5–6.

Бергером, который, подвергнув критике собственные предыдущие труды по модернизации западного общественного сознания³, провозгласил новый методологический принцип: понятие секуляризации не имеет права на существование, поскольку она характерна для узкого круга интеллектуалов и никогда не затрагивала массового сознания, равно как и индивидуальных представлений большинства людей. «Современный мир <...> является столь же неистово религиозным, каким был и прежде, а в некоторых местах и более религиозным, чем прежде. <...> Модернизация действительно оказывала некоторое секуляризующее воздействие <...>. Однако она также влекла за собой мощные антисекулярные движения. Кроме того, секуляризация на социетальном уровне не обязательно связана с секуляризацией на уровне индивидуального сознания»⁴.

С точки зрения моих исследовательских интересов, важнейшим следствием этой сугубо теоретической идеи стало использование понятия десекуляризации для описания и анализа процесса возвращения религии в социальные практики постсоветского пространства. Несмотря на то, что сам Питер Бергер оговорился, что религия за бывшим железным занавесом им не рассматривается, так как является темой, далекой от его опыта и знаний, тем не менее, именно постсоветское религиозное возрождение чаще всего связывается с десекуляризацией, а нынешние последователи, а часто и соавторы П. Бергера, вкладывают в это понятие конкретный смысл, состоящий в переворачивании понятия секуляризации. Так выделяется несколько взаимосвязанных уровней: 1) сближение между государством и церквями; 2) соединение религии с образованием, начиная с базового; 3) возвращение религиозно-духовным ценностям приоритетного места в воспитании нравственности; 4) стремительное введение религии с периферии общественного сознания в центральную позицию при формировании национальной идеологии.

Десекуляризация, происходящая по такому сценарию, неминуемо влечет за собой противоположную, казалось бы, тенденцию, а именно секуляризацию церкви. Религиозные институты идут на сотрудничество с государством, охотно модернизируются, что выражается, в первую очередь, в институализации по образцу государственного аппарата. Об этом, надо сказать, еще Эмиль Дюркгейм сделал замечание, состоящее в том, что наивно полагать, что светская власть

³ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 137, 182.

⁴ Berger P.L. Desecularization of the World // The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. С. 2–3.

скопировала свою сакральность у власти религиозной. Скорее наоборот: религиозная власть успешно следовала примеру правителей, наделяя себя особыми знаками сакральности для отделения себя от профанного большинства⁵.

Другие характеристики постсоветского обновления церквей включают в себя модернизацию в соответствии с современным состоянием общественного сознания. Наиболее очевидным является коммерциализация, однако скрытые и явные трансформации представляют собой больший исследовательский интерес.

К явным трансформациям, на мой взгляд, в первую очередь относятся преобразования в институализированном шаманизме. Родовой, а не национальный, характер шаманизма, так сказать, преодолен в настоящее время. Если коллективные тайлганы для всех желающих, без родового и этнического различия, проводятся на территории этнографического музея на протяжении всего постсоветского периода, то в 2013 г. местная религиозная организация шаманов (МРОШ) «Тэнгэри» провела специальный обряд поклонения духам-хранителям города Улан-Удэ, что, по утверждениям руководителей этой шаманской организации, станет традицией. В интервью, данном шаманкой Ларисой Гармаевой, указывается, что «теперь духи будут помогать и покровительствовать всем горожанам, независимо от вероисповедания и национальности»⁶.

«Тэнгэри» строит планы обретения функций центральной, а в идеале и единственной, шаманской организации на значительной части России. С этой целью была проведена конференция, на которой было принято решение об объединении шаманов этнической Бурятии, Омской области, Московской области и г. Астрахань. А строительство в Улан-Удэ при государственной поддержке шаманского храма, в котором будут находиться избираемый верховный шаман и духэриг, в который войдут региональные руководители шаманских организаций, свидетельствует о желании встать в организационно-структурном отношении вровень с Буддийской традиционной Сангхой России (БТСР).

Для укрепления позиций православной церкви в институциональном смысле важным фактором стало образование в 2009 г. отдельной Улан-Удэнской и Бурятской епархии. Это событие способствовало активизации деятельности православной церкви, поскольку статус епархии дает возможность выходить на уровень

⁵ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. London: George Allen & Unwin Ltd., 1964. С. 340–344, 406.

⁶ Цыденова А. Шаманский храм в Бурятии // Независимая газета «Новая Бурятия». 15.09.13. URL: <http://www.newbur.ru/articles/13951> (дата обращения: 11.11.13).

прямого диалога с властями, получения государственной поддержки, публикации религиозной литературы и периодики, открытия воскресных школ и т.д.

Однако все же наиболее значимые изменения в контексте десекуляризации коснулись буддизма. Именно здесь имеют место события, дающие материал для анализа и выводов по церковно-организационным вопросам, по религиозному возрождению в рамках крупной культурной группы и включению церкви в светские практики. Изменения даже позволяют сделать вывод, что национализация буддизма содержит в себе элементы реформации, а именно: 1) придание буддизму в Бурятии статуса особой ветви Северного буддизма с оформлением автокефалии с политической целью избежать в некотором будущем влияния Китая на умы верующих; 2) предложение перевести церковные службы с тибетского на бурятский язык; 3) уравнивание религиозного образования и ученых степеней, полученных в Даши Чойнхорлин и Агинской Буддийской Академии, с зарубежными. Понятно, что реформация, имевшая очень широкую социальную базу, опиравшаяся на религиозное общественное сознание и ставшая основой религиозных войн, является понятием, в целом неприменимым к современному периоду истории. Однако упомянутые мною элементы свидетельствуют в целом о происходящей национализации. Так осуществляется этнонациональный проект, который в светских социально-политических практиках уже вышел из моды.

В этой связи особый интерес представляет Пандито Хамбо лама Дамба Аюшеев, поскольку с его личностью связаны наиболее социально-значимые преобразования, касающиеся институционального укрепления, выработка идеологических установок и практическая деятельность в миру.

Не останавливаясь на событиях, свидетельствующих о политизации в конце 1980-х и вплоть до начала 2000-х годов, что отражено и достаточно полно исследовано в научных публикациях, обратимся к секуляризации буддийских светских практик, которая происходит в последнее время. Идеологические установки бурятского национального проекта были нацелены на ретнизацию и включали в себя конкретные пункты по возрождению традиционной культуры, традиционных форм хозяйственной деятельности и образа жизни. В настоящее время реализацию этого проекта взяла на себя Сангха и лично Хамбо лама. На встрече священнослужителей с Путиным Дамба Аюшеев заявил о своей программе сохранения сельского бурятского населения, являющегося основой дацана. Причем Хамбо лама совершенно открыто говорил о своем прагматическом подходе к проблеме: «Для кого мы открываем дацаны, если деревенских бурят

не останется?»⁷ Собственно же программа включает в себя практические шаги по удержанию молодежи в сельской местности посредством возрождения скотоводства. По инициативе Дамбы Аюшеева ламы обзавелись собственными отарами, подавая пример своим прихожанам, а сам он, получая существенную государственную помощь в приобретении скота, дарит молодым семьям по 130 баранов с тем, чтобы впоследствии семьи поставляли бы баранов своему селу. Что показательно, речь идет об овцах бурятской грубошерстной породы *буубэй*. Кроме того, Хамбо лама ратует за возрождение и широкое распространение еще трех национальных животных: монгольской лошади, бурятской коровы и волкодава *хотошо*. В области культуры Дамба Аюшеев уже давно выделил традиционные виды спорта как приоритетную область социальной сферы.

Секуляризация церкви в значении включения в светские практики заслуживает не столь пристального внимания, как идеологическая деятельность, не связанная с религией. В этом отношении выделяется отношение Хамбо ламы к религии: «Я не надеюсь на Будду. У меня нет бога, Будда точно не придет... Надо помогать людям»⁸. В последнее время к числу важнейших задач, стоящих перед руководством Сангхи, стала относиться проблема бурятского языка, причем о ней говорилось в контексте сохранения этничности на съезде БТСР в апреле 2013 г.: «Фактически происходит уничтожение родного языка, выхолащивание национальной культуры, размывание многих традиционных ценностей. <...> Нельзя допустить разрушения и гибели своей этнической идентичности»⁹. А в ноябре прошлого года в Иволгинском дацане состоялась международная конференция «О будущем бурятского языка», принявшая резолюцию о мерах по защите этнического языка. В резолюцию вошли пункты, включавшиеся в решения национальных съездов в период суверенитета Бурятии, в частности, об обязательном знании разговорного бурятского языка для граждан, заступающих на руководящие должности, и изучении двух государственных языков Республики Бурятия в равных объемах. Одновременно резолюция включает пункт, не связанный напрямую с бурятским языком, но призванный «подвергнуть всемерному осуждению в обществе ис-

⁷ Съезд (сугунды) Буддийской традиционной Сангхи России 28–29 апреля 2013 // Буддийская традиционная Сангха России. Официальный сайт. 29.04.13. URL: <http://www.sangharussia.ru/news/detail.php?ID=11482> (дата обращения: 04.05.2013).

⁸ Андреева О. Так говорит Хамбо лама. Как, разводя баранов, выйти из круга перерождений // Русский репортер. 2013, № 18–19. С. 48.

⁹ Съезд (сугунды) Буддийской традиционной Сангхи России 28–29 апреля 2013 // Буддийская традиционная Сангха России. Официальный сайт. 29.04.13. URL: <http://www.sangharussia.ru/news/detail.php?ID=11482> (дата обращения: 01.06.2013).

пользование унижающих честь и достоинство бурятского народа терминов, принятых в молодежной среде в отношении бурятской сельской молодежи, например, таких слов, как „головар“, „тормоз“ и прочие». Так духовенство выступает на стороне деревенских бурят, ставших объектом насмешек не только со стороны части русского населения, но и многих горожан-бурят, включившихся в конструирование границ внутри этнической группы по принципу «культурный горожанин против бескультурного селянина».

В отличие от главы «Тэнгэри» Баира Цырендоржиева или епископа Савватия, Хамбо лама позволяет себе высказывания, явно нацеленные на разделение бурят как этнической группы. Показательно при этом использование аргументации, связанной с религиозной идентичностью: «Западные буряты — пещерные коммунисты-шаманисты... Стоит, наверно, задуматься иркутским бурятам, которые за шаманом бегают как в пещерном коммунизме». Однако такое эмоциональное разделение лишь на первый взгляд свидетельствует о нетерпимости и враждебности. Главным образом эти и подобные высказывания подразумевают стремление, во-первых, рассматривать бурят как буддистов, что тождественно приверженности вере и, что важнее, патриотизму и, а во-вторых, закрепление за республикой буддийского и только буддийского статуса. Одновременно он пропагандирует и без того глубоко укоренившиеся в бурятском общественном сознании границы между восточными и западными бурятами, а также более «подробные» родовые и территориальные разделения («Хоринские буряты лучшие в литературе и искусстве, иркутские сильны в бизнесе и политике, а селенгинские — в буддизме»; «Буряты не двуличные, а трехликие: хоринские, иркутские и селенгинские!»¹⁰). Так Дамба Аюшеев формулирует общее состояние взаимоотношений в этнической группе, сохранившей, несмотря на значительную урбанизацию, старые клановые представления о социальной структуре и иерархии. С детства усвоив представления о «других» и анекдотическое отношение к ним, теперь он искренне выражает клановые заблуждения и предрассудки. И это во многом определяет его популярность даже и у представителей тех территориальных и субэтнических групп, которых он явно недолюбливает. Благодаря этому формируется образ «Нашего Хамбо», т. е. не только символической фигуры, персонифицирующей буддийское возрождение в Бурятии, но и конкретной личности, выходца из народа. Одновременно в обществе оценки, даваемые Аюшевым, приобретают смысл разграничения и разделения.

¹⁰ Хамбо лама. Мысли наедине / Сост. А.В. Махачкеев. Улан-Удэ: НоваПринт, 2013. С. 78–79.

Прагматическим наполнением призыва к буддизации является соперничество за духовное пространство, конфессиональные приоритеты и борьба за паству. Для лам, шаманов, батюшек, пасторов очевидно, что подавляющее большинство паствы в действительности весьма утилитарно подходят к религии, поскольку склонны не к религиозной вере, а к банальной религиозности. Под банальной религиозностью я предлагаю понимать отсутствие связи между религиозной этикой и мирской практикой, скудные знания о догматике и смысле обрядов, упрощенное и прагматичное отношение к религии, окказиональное посещение храмов. Слабое знакомство с догматикой, отсутствие социологических устремлений в рамках определенного вероучения способствуют сохранению синкретизма в космологических представлениях, и такое положение вещей находит своего критика в лице епископа Савватия, полагающего, что русские априорно должны быть православными, и призывающего к ограниченной толерантности¹¹. Буддийские и шаманские лидеры в этом смысле занимают диаметрально противоположную позицию, не разделяя паству по вероисповеданию и этнической принадлежности.

Банальная религиозность ставит вопросы как методологического, так и практического характера. С одной стороны, в литературе уже с 1970-х гг. сформулирован призыв исключить религиозную веру из научного словаря как понятие, не поддающееся измерениям¹². Предложение Родни Нидама было подхвачено, к примеру, Галиной Линдвист и Сайманом Колеманом¹³, которые выдвигают понятия религия и религиозность как универсалии, включающие в себя и подразумевающие веру. Однако мне представляется более убедительным разделение и даже противопоставление двух операционных терминов, поскольку вера как мировоззренческое основание картины мира — это не что иное, нежели социально обусловленная религиозность, особенно банальная религиозность, характерная для современной России. Теоретический спор столь интересен в связи с нашими реалиями, когда религиозным институтам предлагается взять на себя не только классические второстепенные функции религии, но и такие, как воспитательная и образовательная. При этом базовые функции религии, подразумевается, восстанавливаются в

¹¹ Баторова Д. Нужна не поголовная толерантность // Буряад Үнэн. 10.07.12. URL: http://burunen.ru/articles/detail.php?ELEMENT_ID=600 (дата обращения 12.07.12).

¹² Needham R. Belief, Language and Experience. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

¹³ Lindquist G., Coleman S. Introduction. Against Belief? // Social Analysis, Volume 52, Issue 1, Spring 2008. С. 1–18.

рамках определенной конфессии и догматики, что и подразумевает религиозное возрождение.

В качестве выводов хотелось бы отметить, что десекуляризация претерпела существенные изменения, выйдя за пределы теоретических построений и став характеристикой социального ландшафта в постсоветском пространстве. Исследование десекуляризации приобретает особый смысл в мультикультурном сообществе, в котором религиозная принадлежность с точки зрения социальных функций религии имеет неперемный идентификационный контекст. Одновременно религия играет роль идеологического фактора, способствуя как стабильности и устойчивости, так и разделению и нетерпимости. Религиозность в банальном выражении в большей степени подвержена возможности манипулирования, что имеет позитивное следствие сплочения. Одновременно происходящая десекуляризация сверху и бюрократизация религиозных институтов консервирует личную веру, в догматическом отношении продолжающую иметь синкретический характер. А истинная вера, даже в рамках ограниченного функционирования, требует парохияльной, приходской, экспликации, поскольку принадлежность к некой огромной по численности мировой общине — это идеологическая основа, а не религиозная принадлежность.

Н. Ф. БАКАРАЕВА

Буддизм в Калмыкии в начале XXI века

Доклад посвящен проблеме возрождения буддийской традиции в Калмыкии. Рассматривается буддийская культура и философия в современной Калмыкии.

Ключевые слова: буддизм, культура, наука, Калмыкия

Буддизм в современном мире является одной из самых популярных религий, а глава буддистов Его Святейшества Далай-лама — самой известной и харизматичной личностью, которого радушно встречают во многих странах мира. В 2009 г. «Международная коалиция для продвижения религиозности и духовности» в Швейцарии присудила премию «Лучшая религия мира» именно буддийскому сообществу¹.

¹ Буддизм получил премию как лучшая религия мира // Буддизм России, 2009, № 42. С. 63.

Духовное богатство калмыков, основанное на идеях буддизма, который принес культурные и духовные ценности монгольским народам, исторически сформировало комплекс традиций, обычаев калмыцкого народа. Традиции калмыков, созданные под влиянием одной из древнейших религий — буддизма, передавались из поколения в поколение, развивались и совершенствовались, и составляют нравственный фонд калмыцкого народа.

Сегодня буддизм в Калмыкии переживает период своего стремительного развития, можно сказать, расцвета. Возрождение буддизма, неразрывно связанного с национальной культурой калмыцкого народа, началось в конце 80-х гг. XX в. и было связано с процессом перестройки в СССР, началом демократизации общества. В 1988 г. в Элисте была зарегистрирована первая община буддистов, открыт первый молельный дом. С освящения в июле 1989 г. Кушок Бакулой Ринпоче молитвенного дома, названного Элистинским хурулом, начался новый период калмыцкого буддизма².

Возрождение духовности и буддизма в Калмыкии неразрывно связано с именем Его Святейшества Далай-ламы XIV. В 1991, 1992 гг. состоялись визиты Его Святейшества Далай-ламы XIV, которые дали мощный импульс развитию буддизма в Калмыкии. В 1991 г. была создана Централизованная религиозная организация «Объединение буддистов Калмыкии». В 1992 г. Верховным ламой Калмыкии был выбран ученик Его Святейшества Далай-ламы Тэло Тулку Ринпоче, признанный перерождением святого йогина Тилопы, не раз перевоплощавшегося в Монголии. Только благодаря такой неординарной личности возрождение буддизма в Калмыкии стало набирать невиданные темпы. В конце прошлого века возрождение буддизма шло на фоне полувекowego отсутствия храмов, последствий массовых репрессий против священнослужителей.

Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче, отдавая все свои знания и опыт, талант руководителя и настоящего лидера, опираясь на духовное наставничество Его Святейшества Далай-ламы XIV, добился невероятных результатов, вновь и вновь ставя перед своими последователями новые задачи. В 1996 г. состоялось открытие первого крупного буддийского монастыря «Обитель просвещенных монахов» — «Геден Шеддуп Чойкорлинг». По всей Калмыкии началось строительство буддийских хурулов и ступ.

Во время визитов Его Святейшества Далай-ламы в Калмыкию была достигнута договоренность о том, что монастырь Дрепунг Гоманг (находящийся теперь по известным причинам в Индии) примет

² Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии: основные этапы истории // Буддизм в России, 2009, № 42. С. 16.

на учебу калмыцких юношей, а монахи из монастыря приедут работать в Калмыкию. До революции многие калмыцкие монахи получали высшее духовное образование именно в монастыре Дрепунг Гоманг в Тибете. Так возродились давно прерванные традиционные духовные связи с монастырем Дрепунг Гоманг, которые самым положительным образом стали влиять на процесс развития буддизма в Калмыкии.

Начало XXI в. — это время, когда буддизм возрождается в Калмыкии как религия, как наука, как философия. В 2003 г. в Калмыкии проводится крупное религиозное событие — посвящение Калачакры Его Преосвященством Богдо-геяном IX, верховным ламой всех монгольских народов. В следующем 2004 г. состоялся долгожданный, после многолетнего перерыва, визит в республику Его Святейшества Далай-ламы. Жители республики смогли вновь услышать Учение из уст Его Святейшества Далай-ламы, воплощения самого Будды Сострадания. В 2005 г. 27 декабря состоялось открытие самого крупного буддийского храма в Европе «Золотой обители Будды Шакьямуни». Отныне Калмыкия становится одним из главных центров буддизма в России, местом паломничества и проведения крупных буддийских форумов.

Буддийский храм XXI в. «Золотая обитель Будды Шакьямуни» становится для верующих не только местом поклонения и молитв, но также культурным и образовательным центром, открытым для всех религий и школ философской мысли.

«Золотую обитель Будды Шакьямуни» окружают статуи семнадцати ученых индийского университета Наланда, что также делает новый храм уникальным. Перенести на калмыцкую землю дух Наланды, величайшего центра философской мысли, чьи обширные библиотеки хранили девять миллионов книг, где тысячи учеников изучали классические тексты, вели диспуты и медитировали о смысле прочитанного — совет Его святейшества Далай-ламы. Семнадцать Учителей Наланды в самом центре Элисты служат напоминанием, что буддизм — это не только чистая вера, но и ежедневный труд ради постижения смысла учения Будды. Его Святейшество Далай-лама однажды высказал свое желание дать учение у каждой статуи по основным трактатам Учителей Наланды.

Новый хурул, как просветительский центр буддизма, предлагает возможность послушать лекции буддийских учителей в конференц-зале, в буддийской библиотеке почитать книги, содержащие учение Будды, а также побывать в Музее истории буддизма. Библиотека оснащена компьютерами с открытым доступом в Интернет, при библиотеке действует литературно-просветительский клуб «Манджушри», который призван решать вопросы возрождения националь-

ных традиций, неразрывно связанных с буддизмом. Конференц-зал вместимостью 460 человек оборудован новейшей аппаратурой, предусмотрены видеолекции через Интернет. Здесь проходят лекции, семинары по философии буддизма, демонстрируются фильмы по основам буддийского учения, о жизни Будды Шакьямуни, Далай-ламы и других буддийских учителей.

В 2011 г. посол Шри-Ланки Удаянга Виратунга с делегацией монахов сопроводил мощи Будды на вечное хранение в Элисту, в Центральный хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни». Калмыкия стала единственным местом в Европе, где хранятся мощи Будды.

В новом храме читают лекции всемирно известные буддологи Александр Берзин, Роберт Турман, проводят ритуалы и даруют учение иерархи основных буддийских направлений Его Святейшество Сакья Тризин Ринпоче, Намкай Норбу Ринпоче, преподаватели и настоятели крупного буддийского монастыря Дрепунг Гоманг.

Возродилась традиция получения учения по «Ламриму» — «Основные этапы пути к Пробуждению» Чже Цонкапы, основателя школы Гелуг. С 2006 по 2008 г. ежегодно с сентября по апрель у буддистов была возможность получить комментарий по пяти томам учения «Ламрим» Чже Цонкапы. Старейший учитель Калмыкии геше-лхарамба Тензин Дугда, к сожалению, покинувший этот мир в 2011 г., не только читал лекции по «Ламриму», но и даровал благословения, посвящения божеств Ямантаки, Манджушри, Белой и Зеленой Тары, Палден Лхамо, провел несколько строгих ретритов.

Занятия по медитации, йоги стали проводиться не только в хуруле, но появились и в расписании буддийских центров «Тилопа», «Ченрези».

В республике проводятся значимые для духовного развития мероприятия, такие, как строительство мандал, выставки священных буддийских реликвий, визиты духовных наставников. К 20-летию деятельности Тэло Тулку Ринпоче на посту Верховного ламы Калмыки в Элисте прошел духовный парад с участием представителей буддийских общин и центров, верующих, молодежных организаций.

«Золотая обитель Будды Шакьямуни» становится местом празднования знаменательных дат в жизни республики: 10-летия первого буддийского храма — Сякюсн сюме — монастыря «Геден Шеддуп Чойкорлинг» (2006 г.), 400-летия добровольного вхождения Калмыкии в состав России, а значит и 400-летия буддизма в России (2009), 20-летия деятельности Тэло Тулку Ринпоче на посту Верховного ламы калмыцкого народа (2012 г.).

К 10-летию монастыря «Геден Шеддуп Чойкорлинг» прошла международная конференция «Буддизм в Калмыкии: история и перспективы в XXI веке», на которой, помимо духовенства, при-

существовали министр образования республики, министр культуры и калмыцкие ученые, посвятившие свою жизнь изучению буддизма и калмыцкого языка. Верховный лама Калмыкии обратился к собравшимся с призывом объединить усилия по возрождению буддизма: «Являясь главой буддистов Калмыкии, я стараюсь общаться с как можно большим числом людей, представителями различных департаментов и ведомств. Я хочу помочь им и одновременно попросить их протянуть руку помощи нам»³. Именно в эффективном сотрудничестве с ними шаджин-лама Калмыкии видит залог успеха новых проектов по созданию буддийского института или проведения культурных и религиозных программ.

В октябре 2009 г. к 400-летию вхождения Калмыкии в состав России и буддизма в России прошла международная научная конференция «Буддизм в диалоге культур». В научном форуме, организаторами которого были хурул и Калмыцкий государственный университет, приняли участие крупные ученые-буддологи из разных городов России и зарубежных стран. Конференция прошла на высоком теоретическом уровне, показала научный потенциал хурула и определила его перспективные возможности в этом направлении.

К этой юбилейной дате на площади перед Центральным хурулом «Золотая обитель Будды Шакьямуни» впервые был проведен большой буддийский ритуальный праздник «Цам», традиции которого также были утрачены в калмыцком буддизме. В XVIII–XIX вв. искусство Цам существовало в российских регионах распространения буддизма.

В 2011 г. в главном храме республики по инициативе Тэло Тулку Ринпоче проходил международный форум «Буддизм: философия ненасилия и сострадания». Первый день форума открылся международной конференцией, на которую прибыли гости из Бурятии, Тывы, Монголии, Таиланда, Индии и Соединенных Штатов Америки, Москвы и Санкт-Петербурга. Ученые, писатели, общественные деятели говорили о значимости общечеловеческих ценностей, о том, что может предложить современному обществу буддийская философия — философия ненасилия и сострадания.

Еще одним важным направлением деятельности Центрального хурула Калмыкии стала организация паломничества на Учения Его Святейшества Далай-ламы в Индию и другие страны. Впервые такое паломничество было инициировано шаджин-ламой Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче в 2007 г., а затем стало ежегодным мероприятием, приобретая всё большую популярность.

³ Жиронкина Ю. Объединение усилий — в интересах буддистов России. Дата обновления: 07.11.2006. URL: <http://savetibet.ru/1162894860.html> (дата обращения: 20.09.2014).

В конференц-зале хурула регулярно проходят заседания Межрелигиозного Совета Калмыкии, в которых участвуют лидеры основных религиозных традиций в Калмыкии: буддизма, православия, ислама. Тэло Тулку Ринпоче является активным участником Межрелигиозного совета Калмыкии, где разрабатываются новые просветительские проекты, направленные на консолидацию общества и пропаганду нравственных ценностей.

В буддийской религиозной культуре заложены великолепные педагогические идеи, которые человек ощущает с раннего детства и до глубокой старости. Буддизм основное внимание уделяет самосовершенствованию личности путем самосознания, саморегуляции, внутреннего освобождения. Буддизм считает, что сущность нравственного воспитания заключается в том, чтобы создать внутреннюю нравственность человека, а поведение является производным и вытекает из внутренней установки личности.

С 2009 г. в школах Калмыкии вводится курс «Основы буддизма», который предусматривает расширение знаний учащихся о национальной истории и культуре через изучение основ буддийской философии. Главной целью занятий спецкурса является формирование высоких нравственных качеств через познание основ религиозных традиций, обычаев. Духовная связь поколений проявляется в передаче потомкам обобщенного нравственного опыта, накопленного предками. Раздел «Развитие буддизма в Калмыкии» предусматривает изучение национального своеобразия калмыцкой культуры в целом. Изучение основных принципов морали и нравственности в условиях нынешнего времени имеет большое значение в воспитании подрастающего поколения.

Верховный лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче оказал всевозможную помощь педагогам в преподавании нового предмета. Делегация, в состав которой вошли представители Калмыцкого государственного университета, Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН и средних школ, а возглавляли ее заместитель министра образования, культуры и науки Республики Калмыкия Р.Б. Дякиева и Шаджин-лама Калмыки Тэло Тулку Ринпоче, посетила Его Святейшества Далай-ламу XIV в его резиденции в Дхарамсале. Верховный лама Калмыки Тэло Тулку Ринпоче организовал для делегации встречу с Его Святейшеством Далай-ламой и беседу по насущным вопросам в связи с введением предмета «Основы буддизма», знакомство с учебными заведениями, которые курирует Его Святейшество Далай-лама, Библиотекой тибетских трудов и архивов. В итоге были подписаны ряд договоров по сотрудничеству⁴. В Кал-

⁴ Дякиева Р.Б. За опытом в Индию. О встрече с Его Святейшеством Далай-ламой // Мандала, 2010, № 1 (18–19). С. 28.

мыкии в Центральном хуруле были организованы ежегодные курсы лекций и семинаров для преподавательского состава средних школ с участием специалистов, направляемых в Калмыкию Его Святейшеством Далай-ламой XIV.

В 2012 г. в хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни» начал осуществлять проект «Национальные святыни или Слово Будды в переводах Зая-пандиты», в рамках которого изданы сутры на калмыцком и русском языках «Сутра сердца Праджняпарамиты», «Алмазная сутра», работа продолжается. Национальная письменность, как основа национальной литературы, просвещения, распространения Учения Будды, становления национального самосознания калмыцкого народа — таково великое наследие буддийского монаха Зая-пандиты, которому посвящен проект хурула.

Таким образом, в Калмыкии, где буддизм представляет собой основную духовную традицию, сложились все условия и возможности для сочетания буддийской традиции с наукой, сочетание буддийской практики с буддологией и наукой, и возможность, сохраняя традиции, в полной мере представлять буддизм XXI в.

Для жителей Калмыкии и её гостей новый хурул — столь же значимый и легко узнаваемый символ, как дворец Потала для тибетцев, Статуя Свободы для американцев или Эйфелева башня для французов. В следующем 2015 г. республика будет отмечать 10-летний юбилей нового хурула «Золотая обитель Будды Шакьямуни», и это будет время подведения итогов и начало нового отсчета в истории развития буддизма Калмыкии.

М.Б. Глаудинова

Буддийские монастыри VIII–XIV вв. как источники по истории и культуре Уйгурского государства

Статья посвящена проблемам истории и культуры государства уйгуров, рассмотренным сквозь призму архитектуры буддийских монастырей, сохранившихся, в основном, на территории Восточного Туркестана. Выявляются особенности сложившихся в VIII–XIV вв. художественных региональных школ. На примере монастыря г. Бешбалик анализируются особенности планировки и объемно-пространственного решения переходного (от пещерного к наземному) типа монастыря. Предпринята попытка выявления причин широкого распространения пещерного храма в среде тюркоязычных народов вообще и в уйгурском государстве в частности.

Ключевые слова: пещерные монастыри, уйгурское государство, буддийская архитектура, Бешбалик, настенная живопись, Турфанский оазис

Культура древнего и средневекового Уйгурского государства — одна из малоизученных страниц истории Центральной Азии. При этом сложилась парадоксальная ситуация, когда имеется ряд исследований по отдельным памятникам¹, периодам², регионам³, и, в то же время, эти данные практически не привлекаются при изучении культурно-исторического наследия тюркоязычных народов Евразии. Вместе с тем, культура уйгуров считается одной из наиболее интересных в регионе: в их государствах переживают расцвет градостроительство, благоустройство городов, храмовая и дворцовая архитектура; культовые комплексы становятся центрами образованности — университетами; широко распространяется грамотность, расцветают ремесла и т. д.

Согласно сведениям древнеуйгурских рунических памятников, первые государства появились во II–III вв.⁴, данные о которых отрывочны. Время становления Уйгурского каганата на Орхоне (745–840 гг.) точно фиксируется каменными письменами. После 840 г. уйгуры создали еще несколько государств, два из которых наиболее интересны в свете рассматриваемой проблемы — это Турфанское идикутство (866–1368 гг.) и княжество в Ганьсу (846–1335 гг.).

Одним из определяющих явлений в культуре средневекового уйгурского государства стало принятие буддизма, что повлекло за со-

¹Кляшторный С.Г. Древнеуйгурская и древнетюркская культура в древнейших тюркских текстах // Маловские чтения. Алма-Ата, 1990. С. 188–124; Туманова О.А. Городище Яр-хото (Цзяохэ). Приложение: Реконструкция Малого монастыря // Культура и искусство народов Востока. Труды Государственного Эрмитажа. Л.: Искусство, 1989. Т. XXVII. С. 15–56.

²Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Очерки истории. М., 1988; Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. М., 1992.; Туркестан в древности и раннем средневековье. Архитектура. Искусство. Костюм. М., 2000.

³Кызласов Л.Р. Средневековые города Тувы // Советская археология, 1959, № 3. С. 66–80.; Вайнштейн С.И. Древний Пор-Бажин // Советская археология, 1971, № 6. С. 103–114.; Пчелин Н.Г. Культура и искусство Турфана // Пещеры тысячи Будд. Российские экспедиции на Шёлковом пути. К 190-летию Азиатского музея: каталог выставки. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2008. С. 209–213; Худяков Ю.С. Памятники уйгурской культуры в Монголии // Центральная Азия и соседние территории в средние века. Новосибирск: Наука, 1990. С. 84–89.

⁴Кляшторный С.Г. Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. 352 с.; Камалова А.К. Древние уйгуры. Алматы, 2001. С. 58.

соту (6 м)¹⁵. Внутренний город, который расположен почти в центре, занимает северо-западную часть. Предполагается, что внешний город появился еще в танское время, а внутренний — в уйгурское¹⁶.

Город подвергся сильному разрушению и, поскольку до сих пор не произведены какие-либо действия по охране, не говоря уже о консервации остатков крепостных стен и строений, разрушается и сегодня: неоднократно наблюдается использование жителями поселка Бейтин руин культовых построек (монастыря) и остатков крепостных стен под подсобные и хозяйственные постройки. Кроме того, прямо посередине городища проходит автомобильная трасса. Поэтому от богатейшего культового центра сохранилось всего несколько сильно руинированных построек — 7 во внешнем и 5 во внутреннем городе (рис. 4). Единственный охраняемый на городище объект — центральный монастырь с прекрасно сохранившейся настенной живописью уйгурского времени (рис. 5).

Буддийский комплекс в Бешбалике является одним из наиболее крупных и хорошо сохранившихся наземных храмов региона. Наряду с пещерными буддийскими комплексами Турфанского и Кучарского оазисов, культовый комплекс Бешбалика — источник по истории и культуре Идикутского государства, который трудно переоценить. Монастырь представляет собой единый объем, при этом четко делится на две функциональные зоны, одна из которых (северная) была занята кельями, вторая же (южная) играла роль парадного храма, в котором в ритуалах участвовал сам Идикут (рис. 6). Здание имеет симметричную композицию. Входная группа сильно разрушена, осталась лишь часть помещений: основной вход, через который посредством боковых проходов можно было попасть в удлиненное помещение типа коридора, в которое открываются боковые храмовые помещения.

Далее по основной композиционной оси лежит трехнефное распределительное помещение, ведущее прямо в центр монастыря. Планировка распределительной части сложна: через боковые нефы можно попасть в храмовые залы вытянутой прямоугольной конфигурации. Ближе к центральному залу, вспомогательные приобретают конфигурацию лежащей буквы Г. Также отсюда можно попасть во вспомогательные коридоры, играющие, на наш взгляд, роль своеобразных воздушно-сейсмических поясов. Этот оригинальный прием характерен для сооружений с прямоугольной конфигурацией плана и

¹⁵ Stein A. To Guchen and across the T'ien-Shan // Innermost Asia. T. II. London: Oxford University Press, 1928. С. 556.

¹⁶ The Buddhist Art in Xinjiang along the Silk Road. Urumchi: Xinjiang University Press, 2006. С. 36.

сложной внутренней планировкой и применялся позднее, например, в мавзолее-ханаке Ходжа Ахмеда Яссауи в Туркестане (XV в., Южно-Казахстанская область Казахстана), где здание такими же длинными узкими коридорами разделено на отдельные блоки.

Центральный зал является главным структурным элементом северной части. В сохранившихся верхних частях стен обнаруживаются тропы и щитовидные паруса, что свидетельствует об использовании сводчатых и купольных конструкций и является типичным для буддийских сооружений. В северной, южной и западной частях комплекса устроены в двух уровнях пещеры. Нижний уровень состоит из восьми пещер, верхний — из семи. В составе пещер — входная часть и главная камера. В южной части сооружения находятся двор, платформа, боковые залы, жилища монахов, хранилища и др.

Архитектура этого комплекса своеобразна и типична одновременно. Ее своеобразие состоит в сочетании структуры пещерных келий (подземное пространство) и развитой в планировочном отношении входной части (наземный объем). Представляется, что это один из переходных вариантов планировки буддийского монастыря. В более поздних уйгурских храмах, например, в Кочо, часто встречаются храмы с имитацией келий: фасадные плоскости представляют собой ряд заглубленных ниш, в которых устанавливались скульптуры Буддхисатв. О таких храмах упоминает Г.Е. Грумм-Гржимайло¹⁷, некоторые из них сохранились до наших дней (рис. 7).

Примечательно, что в дворовой планировке монастыря можно увидеть прообраз будущих медресе — учебных заведений, первым из которых, из найденных на сегодня, является медресе караханида Тамгач-Бограхана в Самарканде, расположенное на некрополе Шахи-Зинда. Если учесть, что караханиды были выходцами из оазисов Восточного Туркестана, где сложился канонический тип сангхарамы, то представляется правомерным предположение о преемственности в архитектуре двух культовых систем.

Наиболее информативны настенные росписи, содержащие портреты как небесных, так и земных правителей. Во всех пещерных монастырях уйгуров имеются изображения царей-донаторов, что свидетельствует о господствующей роли буддизма в данном обществе и, вероятно, об обожествлении власти кагана и его супруги. Правители патронировали строительство и покровительствовали развитию буддийской архитектуры, что способствовало ее расцвету и многообразию. Выделяется несколько школ в художественной

¹⁷ Грумм-Гржимайло Г.Е. Описание путешествия в Западный Китай. М: Государственное издательство географической литературы, 1948. 648 с.

культуре уйгурских государств: хотанская, кучарская, турфанская, кумульская. В каждой из них были свои особенности. Хотанская, как одна из наиболее ранних школ, характеризуется использованием относительно свободной композиции, значительным количеством скульптуры и барельефов. Канонической была, по всей видимости, кучарская школа, вместе с тяготеющими к ней кашгарской и яркендской: здесь сложились правила оформления пещер с несколькими вариантами композиции настенной живописи (полосами, в ромбовидной сетке, в мелкой и крупной клетках и др.). Турфанская школа была своего рода академической, разработавшей каноны официального портрета.

Почему же столь распространенным в тюркоязычной среде становится тип именно пещерного храма? Показательно продолжение развития использования «негативного пространства» в последующей суфийской традиции (подземные мечети Туркестана в Южном Казахстане, Мангышлака — в Западном Казахстане). Вероятно, необходимо обращение к первообразам, присутствующим в мифах тюркских народов. Их представление о мироздании отражено в образе квадратного пространства, священным центром которого является Отюкенская чернь — резиденция каганов. Как известно, легенда о происхождении гунно-тюркских народов связана с волчицей и пещерой, т. е. в ней нашли отражение древнейшие архетипы мировой горы и, в частности, связанные с ней образы матери и материнского лона. Чрезвычайно интересным в этой связи представляется рассмотрение трансперсонального опыта, являющимся основной техникой буддизма, как отражения переживания различных ступеней базовой перинатальной матрицы (Е.А. Торчинов)¹⁸, т. е. напрямую связанных с процессом рождения и, соответственно, с указанным архетипом. Необходимо отметить, что трансперсональный опыт не был чужд тюркским народам, поскольку приемы психотехники были разработаны и использовались в тенгрианстве (шаманизме) — автохтонной религии насельников Евразии. Таким образом, пещера оказалась универсальной формой и пространством, в которых нашли отражение сходные идеи различных религиозных систем, что говорит как об архетипичности образа, так и архетипичности идей, переживших трансформации в течение тысячелетий, но не утративших главную составляющую: стремление человека к спасению через самосовершенствование.

¹⁸ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. М.: Азбука-классика — СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. 544 с.



Рис. 1. Буддийский комплекс Безаклик (фото автора)



Рис. 2. Буддийский комплекс Туюк (фото автора)

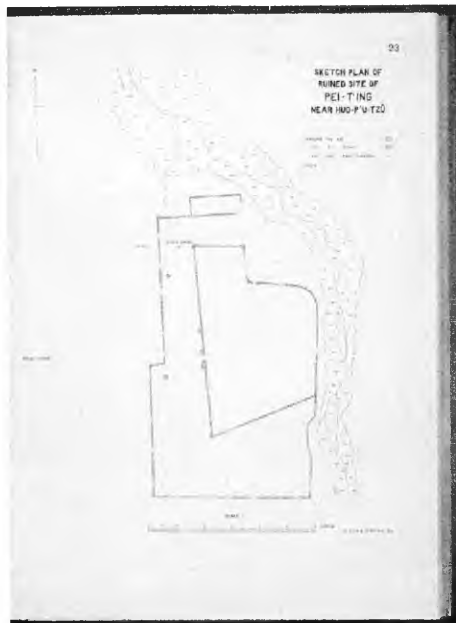


Рис. 3. Схематический план Бешбалика (по А. Стейну)

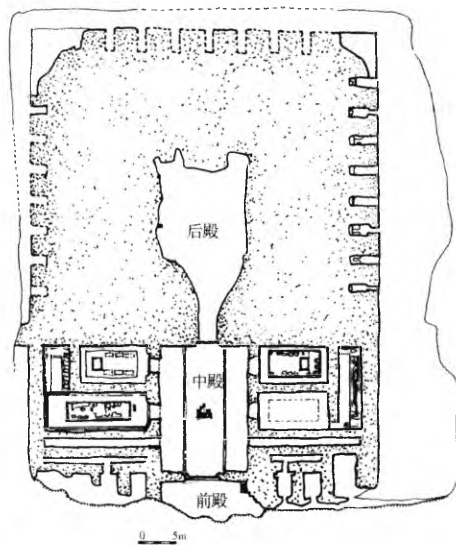


Рис. 4. План монастыря Бешбалика (по Лю Сычэну).



Рис. 5, 6. Фрагменты остатков стен монастырского комплекса Бешбалика (фото автора)

Буддийский фактор в политической жизни России

Доклад посвящен тому, как и каким образом буддийское духовенство стремится повлиять на региональную политику в Бурятии.

Ключевые слова: буддийское духовенство, социальная система, региональная политика

Активное участие конфессий в политике является общепризнанным фактом. В современном мире и сама политика во многом обретает черты клерикализации. Если христианство и ислам подвержены этому явлению с давних пор, то для буддизма оно характерно в меньшей степени. Хотя мнение о том, что буддизм абсолютно аполитичен и относится к политической жизни лишь созерцательно, — явно из числа стереотипов. Достаточно вспомнить: буддийские религиозные организации стоят во главе многих массовых политических акций в странах Юго-Восточной Азии, немалое влияние они имеют в политической жизни Японии, Китая и Индии.

А вот в масштабах России буддизм, конечно же, не имел такого мощного влияния, что, впрочем, вполне объяснимо: страна большей своей части православная. Однако в ряде регионов России и, прежде всего, в центрально-буддийском — Республике Бурятия и нынешнем Агинском бурятском округе Забайкальского края — ситуация явно меняется в сторону активизации буддистов в общественно-политической жизни. В чем причины политизации российского буддизма? Как и в каких формах буддийская религия участвует в политике? Наши многолетние социологические наблюдения позволяют попытаться сделать определенные выводы.

Причины политизации того или иного института в современном мире хорошо известны. Это и невозможность решения проблемы традиционными способами; высокая общественная значимость проблемы. Вполне возможна и искусственная политизация, которая выгодна определенному кругу лиц. Как только обозначается некая политизация, то неизбежно появляются новые, подчас альтернативные общественные институты, призванные, с одной стороны, реализовывать те социальные функции государства, с которыми оно не справляется, а с другой стороны, они конкурируют и занимают некие ниши, которые ранее занимало государство.

Это означает, что нужно внимательно посмотреть на то, какие общественные проблемы оказались вне поля зрения государства, но при этом была необходимость в их разрешении. А также, какими

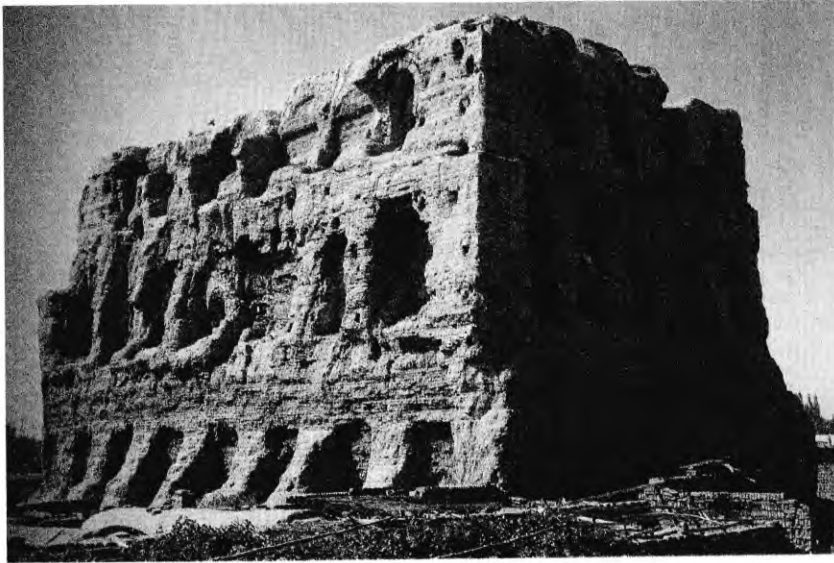


Рис. 7. Храм в Кочо (фото автора)



Рис. 8.
Уйгурские царь и царица —
донаторы



Рис. 9.
Уйгурский царь.
Фрагменты настенной живописи
монастыря Бешбалика.

интересами и потребностями руководствовались лидеры буддийских организаций в своей деятельности. Мы должны исходить из того, что в нашей стране практически семьдесят лет существовало атеистическое государство. И в этом смысле мы не можем безусловно применить идею М.Вебера о том, что именно религиозные принципы являются определяющими в политической и экономической деятельности общества.

Важно при этом помнить, что религия и политика находятся в постоянном взаимодействии, для них массы являются объектом воздействия; что представители религиозных конфессий, с одной стороны, лоббируют свои интересы через политиков, а с другой стороны, политики используют религиозные компоненты в своих целях.

Отметим, что политизация религии есть сложный, многофакторный процесс, который не может быть строго стандартизированным и похожим в своих проявлениях в разных странах. Рассмотрение условий и факторов, влияющих на эти взаимоотношения, помогут осмыслить данную ситуацию.

Буддийский фактор в политической жизни России появился как следствие переплетения интересов государства и этнических групп, исповедующих буддизм. Инициатором политизации было само Российское государство, которое стремилось контролировать процесс функционирования буддийских общин и церквей. Для этого российский император встраивал буддийских иерархов в макрополитическую систему, превращая буддийскую церковь в элемент властной конструкции. Сами высшие иерархи (Хамбо-ламы) назначались императором, а *ширетуи* (настоятели дацанов) — губернаторами.

Встроенные во властную вертикаль Хамбо-ламы служили Российскому государству, что означало неминуемую борьбу со всеми священнослужителями, не подчинявшимися им. Единая сангха (то есть община) должна была консолидировать и соорганизовать все буддийское сообщество. Именно поэтому царское правительство всегда поддерживало сангху и ее руководящий состав. После присоединения Забайкалья к Российской империи административно-политическая система бурятского общества стала развиваться под воздействием русской государственности, однако в продолжение долгого времени в социальной жизни бурятам разрешалось жить по традиционному обычному праву. Важной была возможность контролировать зарубежные связи бурят, имевших контакты с буддийскими странами.

В центр забайкальского буддизма при поддержке царского правительства превратился Цонгольский дацан (1741 г.), где в середине XVIII в. настоятелем стал Дамба Доржи Заяев. Он получил от царского правительства титул Главного Бандидо-хамбо-ламы всех буд-

дистов, обитающих на южной стороне Байкала. И сразу же в конце XVIII в. обостряется борьба между дацанами за влияние на население. В 1809 г. резиденцией верховного главы буддистов становится Гусиноозерский дацан. В первой половине XVIII в. увеличивается количество дацанов, а к концу века в Забайкалье насчитывалось уже 16 дацанов с 617 ламами, не платящими ясака. В некоторых родовых общинах к XIX в. на 100 мирян приходилось 50 лам.

С политологической точки зрения, такие политические отношения квалифицируются как политический торг. То есть складываются лояльные отношения между сторонами, при желании здесь можно увидеть и заинтересованность в сотрудничестве. Бурятский буддизм складывается как непосредственный элемент политической конструкции России.

В советское время, когда были разгромлены дацаны и репрессирована большая часть буддийского духовенства (это касалось всех конфессий), разумеется, ни о каком взаимовыгодном сотрудничестве речи идти не могло. Хотя примечательным остается факт строительства одного-единственного дацана — Иволгинского, где и сосредоточивалась вся религиозная буддийская жизнь.

Так совпало, что период перестройки и распада СССР застал в буддийских организациях Бурятии (ЦДУБ, возглавлявшийся Хамбо-ламой и имевший резиденцию в Иволгинском дацане, представлял буддистов всей страны) смену поколений. Старых лам, выживших в советский период, оставалось немного, и на первый план выходило совсем молодое поколение, только-только закончившие обучение, как правило, в буддийском университете Улан-Батора. Поэтому движение за возрождение буддизма приобрело во многом стихийные формы, не было четкого, скажем так, концептуального понимания того, чего, помимо строительства новых дацанов и символических сооружений, мы должны достигнуть. Движение стало частью демократического движения, поскольку фундаментальные буддийские ценностные доминанты — отвержение любых форм насилия, религиозная, этнокультурная, расовая, социальная, гендерная толерантность, миротворчество, неприятие любых форм деспотизма, стремление к согласованию религиозной и научной картины мира, признание за человеком права на свободу выбора — вполне сочетаются с ценностями гражданского общества и демократии.

В результате сегодня в России насчитывается более 200 буддийских общин, групп и организаций, включая не только традиционные для Бурятии школу Гелуг, но и другие многообразные объединения иных направлений. На данный момент буддийская община России состоит из четырех обособленных друг от друга центров: в Бурятии — Буддийская традиционная Сангха России (БТСР), в

Тыве — Объединение буддистов Тывы (ОБТ), в Калмыкии — Объединение Буддистов Калмыкии (ОБК), а также объединения Москвы и Санкт-Петербурга, не имеющих общего руководства и единой линии развития. При этом каждый из вышеназванных центров пытается, ориентируясь на различные силы, в той или иной степени претендовать на ведущую роль в российских буддийских кругах. Очень мощное буддийское объединение представляет собой Российская ассоциация буддистов школы Карма Кагью, возглавляемая датским ламой Оле Нидалом.

Кроме них, в той же Бурятии действует крупный буддийский тибетский центр «Римпоче-багша», масса других организаций, самыми известными из которых являются «Ламрим», «Мандала», Объединение буддистов России, Центральное духовное управление буддистов и другие. Есть дацаны-автокефалии, независимые. Каждый из них должен найти свою нишу в общественной жизни региона, своих последователей.

Политические амбиции отдельных буддийских священнослужителей проявились сразу. В 1990 году депутатом Верховного совета РСФСР стал дид-хамбо-лама Эрдэм Цыбикжапов. После в целом ряде выборов в Государственную Думу и Народный Хурал участвовали ламы: Нима Илюхинов в 1995 г., Чой-Доржи Будаев в 2002 г. Самый характерные примеры: в 2007 г. депутатом Народного Хурала Республики Бурятия по спискам партии «Единая Россия» стал дид-хамбо-лама Дашинима Содномдоржиев, а в 2013 г. от партии «Гражданская платформа» в одномандатном округе победил Молон-лама. Их предвыборные программы мало отличались от светских кандидатов — наряду с борьбой за духовность они выступали за решение социальных и экономических проблем.

Сейчас многие религиозные и светские мероприятия, по сути, перекрещены, поскольку в каждом из них присутствует как религиозный, так и светский элементы. Мероприятия начинаются и заканчиваются молитвами от лам, а торжественные речи произносятся как светское, так и духовное руководство.

На сегодняшний день наиболее крупной, разветвленной и авторитетной российской структурой, практикующей традиционный тибетский буддизм, является Буддийская традиционная Сангха России. Главой БТССР с 1995 г. по настоящий момент является 25-й по счету Хамбо-лама Бурятии — Дамба Аюшеев, который является членом Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте и Межрелигиозного совета России. Российское государство, безусловно, выделяет БТССР. Так, в Иволгинский дацан, где по-прежнему находится резиденция Хамбо-ламы, приезжали и президенты России В.В. Путин и Д.А. Медведев, целый ряд влиятельных поли-

тиков, начиная от министров и депутатов Госдумы до зарубежных гостей. С их стороны оказывалась поддержка, в том числе, и по выделению средств на развитие в республике, строительства дороги-ветки от федеральной трассы до Тамчинского дацана, льготы по электроэнергии и др.

Зачем это делается? Скорее, вновь мы видим прагматические соображения Российского государства. Так же, как и во многих иных политических случаях, высшей политической элите удобнее иметь дело с одной влиятельной организацией и с одним лидером, которому дается политический карт-бланш. БТССР строит свой бурятский буддизм. Хамбо-лама призывает читать молитвы и проповеди на бурятском языке, а не тибетском, на котором написаны все первоисточники. В целом, уделяется большее внимание строительству дацанов, проведению праздников и акций, в общем, всему тому, что усиливает бурятскую идентичность.

В настоящее время БТССР проводит массу спортивных соревнований, в том числе и самые популярные в народе — по национальным видам спорта. Занимается развитием животноводства, в том числе и возрождает традиционное скотоводство. Реализует ряд образовательных проектов, занимается развитием языка, поэзии, видов искусства. В общем, ее роль в общественной жизни очень высока и с этой стороны (имею в виду деятельность по защите интересов бурятского этноса) очень позитивна. Но вот вопрос государственным органам власти: если Сангха, не имеющая таких ресурсов и властных механизмов, способна проводить Летние спортивные игры, то почему же это не делается ими? В результате образуется параллельная власть: Сангха уже во многом дублирует функции государственных органов власти.

Здесь нужно отметить и следующие общие тенденции, характерные для БТССР: постоянная жесткая конкуренция среди религиозных организаций и объединений за увеличение своего прихода и соответственно пополнение дохода; пропаганда и вероучения, и элементов нравственности народа: борьба против алкоголя и табакокурения; борьба за развитие родного бурятского языка и культуры.

Следует отметить, что у БТССР и регионального государственного руководство республики во главе с В.В. Наговицыным достаточно напряженные отношения ввиду конкурентности, хотя и внешне не переросшие в конфликтные. Совершенно очевидно, что они должны опираться на выработанные цивилизованные принципы взаимоотношений. А пока региональная власть стремится активно использовать «буддийский фактор» для обеспечения политического доминирования своих сторонников. С этой целью к участию в региональных, городских и районных выборах неоднократно привлекались и продолжают привлекаться буддийские авторитеты, которые в альянсе с

властью оказывают поддержку усилиям представителей и кандидатов от местной власти.

Поддержка федеральной власти БТСР обусловлена также и международным фактором. Хамбо-лама Дамба Аюшеев достаточно критически относится к тибетским ламам, находящимся в Бурятии. Известно также и его скептическое отношение к приезду в Россию Далай-ламы Четырнадцатого, чего добиваются все другие буддийские религиозные организации и простые миряне. В то же время буддисты Калмыкии имели возможность встречать своего духовного учителя, состоялась его встреча с тогдашним главой Калмыкии Кирсаном Илюмжиновым.

В этой ситуации позиция Дамбы Аюшеева отвечает интересам российского правительства, не стремящегося к ухудшению отношений с Китаем. Ибо приезд Далай-ламы в Россию сразу же вызовет протест со стороны китайских властей.

Все вышесказанное стимулирует политическую активность и способствует фактическому лидерству Буддийской традиционной Сангхи России среди прочих общин и закреплению за ней представительских функций от имени буддийской общественности страны.

Итак, в постсоветской России факторы, влияющие на политическую активность буддизма усложнились, но в своей основе остались прежними. В них по-прежнему господствует прагматический подход Российского государства.

Однако и политическая ситуация сегодня существенно отличается от предыдущих. Бурятский буддизм (равно как и другие формы — калмыцкий, например) значительно теперь отличается от той классической формы, с которой когда-то познакомились буряты — тибетской. Помимо жестко-централизованного характера функционирования буддийских общин, существует и проблема кадров — по-настоящему образованных и овладевших буддийской философией священнослужителей все еще недостаточно. К сожалению, часть лам рассматривают свою деятельность как некую модель предпринимательства или общественного деяния, которое обязывает их вступать в тесные связи с властью. Это требует (или же из соображений престижа или честолюбия) того, что ламы участвуют в различных светских общественных акциях, в выборах властей разных уровней.

Государство должно выработать умную и гибкую стратегию в отношении конфессий и религии в целом. Пока все шаги и действия в этом отношении выглядят ситуативными. Между тем религии и различные религиозные основы сильно различаются, что влечет за собой неунифицированную модель отношений власти и конфессий. По своей природе буддизм аполитичен. Это предполагает иные формы взаимоотношений власти и буддистов.

Таким образом, причины активизации буддийского фактора в политической жизни России лежат не внутри самой религии, а в прагматических интересах лидеров государства и конфессий. Отсюда следует признать, что буддийская община России сегодня обладает политическим потенциалом и общественным влиянием. Она начала складываться на рубеже 1980–1990-х гг., когда на высшем политическом уровне в СССР был поставлен вопрос о построении правового государства и гражданского общества, как неполитическое явление. Но сегодня наблюдается тенденция ее движения в сторону политизации.

Б.Ц. ДАШИЕВА

Лесопосадки XIX века на территории архитектурно-храмового комплекса Агинского дацана Дэчен Лхундублинг

В статье затрагиваются вопросы истории создания, восстановления и сохранения соснового парка, входящего в ансамбль Агинского дацана. «Священная роща» — это единственный сохранившийся с XIX в. парк буддийского монастыря в России, и его восстановление.

Ключевые слова: Лубсан-Доржи Данжинов, священное дерево Бодхи, буддийский парк, священная роща, сосна обыкновенная, сосна сибирская кедровая, культурно-исторический комплекс, возрождение лесопосадок

Почитание священных рощ и деревьев имеет многовековую историю в разных этнокультурных традициях. Дерево как древний архетипический символ присутствует в мифологии многих древних цивилизаций. Это, прежде всего, образ Мирового древа (*arbor mundi*), которое является символом единства всех сфер мироздания, вечной жизни, постоянно обновляющейся природы, космической гармонии¹. В этом контексте уместно вспомнить о божественном древе *кальнаврикша*, исполняющем все желания², упомянутом в Пуранах и «Махабхарате», которое в буддийской традиции стало атрибутом Будды Бесконечной Жизни Амитаяуса (произрастает из

¹ *Топоров В.Н.* Древо мировое // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 398–406; *Березкин Ю.Е.* Дерево изобилия: миф и его составляющие // Американские индейцы: новые открытия и интерпретации. М.: Наука. С. 152–166.

² *Рандхава М.С.* Сады через века. М.: Знание, 1981. С. 45.

сосуда с амритой)³, о священном дереве *арура* (миробалан)— атрибуте Будды Медицины.

Почитание деревьев индуистами основано на вере в то, что каждое дерево священно, имеет *вришадевату* (божество дерева) и что Ван Деви (богиня лесов) оберегает людей, защищающих деревья от рубки. Наиболее почитаемыми деревьями в Индии являются баньян (*vata*), бел (*bilva*), амлани, джуджуби, пипал, унаби. Все эти деревья связаны с культами божеств индуистского пантеона. Последователи индуизма считают, что посадка деревьев улучшает карму, способствует обретению земных и духовных благ.

Буддизм немалое место уделяет состраданию и ненасилию как основным принципам отношения человека к природе. Адепты буддизма должны избегать даже неумышленного причинения вреда растениям. Насажение парков и рощ для общественного пользования считалась в буддийской Индии большой добродетелью.

Сама история жизни основателя Учения тесно связана с растительным миром. По преданию Гаутама Будда был рожден в саду под деревом ашока (лат. *Saraca asoca*), достиг просветления под деревом пипал (лат. *Ficus religiosa*), или дерево Бодхи, первое учение проповедовал в Оленьем парке, ушел в нирвану под деревом сал, или шорея исполинская (лат. *Shorea robusta*)⁴.

Стилизованные изображения растений древней Индии свидетельствуют о том, что священные деревья играли важную культовую роль в раннем буддизме. Обращая подданных в буддизм, царь Ашока (264–227 гг. до н. э.) не только поощрял насаждение лесов, но и сделал это частью своей государственной политики. Он призывал возделывать сады и превращать дороги в тенистые аллеи⁵.

На Шри-Ланке до сих пор можно увидеть дерево-потомок знаменитого священного дерева Бодхи. Считается, что оно выросло из ветви дерева, которую царь Ашока прислал из Индии в III веке до н. э. Священное дерево пользуется большой популярностью среди паломников, которые собираются тысячами, чтобы обратиться к нему со словами молитвы и почтительной благодарности⁶.

Согласно легенде, во время пребывания Будды в Магадхе его навещил богатый купец Анатапиндака и подарил ему парк Джетавана с прозрачными бассейнами, пышной зеленью и бесчисленными цветами. В этом парке Будда произносил свои проповеди, обращенные к народу⁷.

Главное назначение буддийских парков — создать среду покоя и гармонии. Гармония должна быть во всем, что окружает человека. Сады и парки должны благоприятствовать созданию гармонии души.

Таким образом, вместе с буддийскими монастырями на новых территориях появлялись сады и парки⁸. Началу строительства тибетских и монгольских монастырей всегда предшествовали астрологические расчеты и обряды освящения местности⁹. В 1811 г. в Агинской степи в местности Амитахаша было выбрано место для строительства буддийского храма. При выборе места для строительства дацана придерживались канонических правил: с южной стороны должна протекать река, на западе — находиться скала, с северной стороны — возвышаться гора или холм, на восточной стороне должна находиться широкая долина. Все признаки совпали, что указывало на наличие благоприятных условий для пребывания здесь сакрального центра и успешной деятельности людей¹⁰. Попадая на территорию буддийского монастыря, человек оказывается в атмосфере спокойствия, испытывает ощущение внутренней гармонии.

В конце XIX и начале XX в. в бурятских дацанах вокруг храмов стали сажать деревья — кедр и сосну по примеру монастыря Лавран. Традиции этого монастыря оказали исключительно большое влияние на формирование и развитие образовательной системы и преподавания буддийских дисциплин в Цугольском и Агинском дацанах, это объяснялось духовной и географической близостью регионов. Полное название монастыря Лабран-дашийнчил (Bla brang bkra shis 'khyil), или Балдан-дашийнчил. Под руководством его основателя, знаменитого философа своего времени по имени Агван-Цзондуй, получившего почетное прозвище Гунчен-Чжамьян-Шадби-Дорчже (1649–1723), были построены основные культовые здания Лаврана и на склонах гор, с южной стороны долины, высажен парк.

В монастырских парках Тибета особое внимание уделяется подбору растений. В парках преобладают вечнозеленые деревья, среди

⁷ Там же.

⁸ Особенно богата традиция пейзажного монастырского сада Китая и Японии. См. Николаева Н. С. Японские сады. М.: Арт-Родник, 2005.

⁹ Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1887. С. 22.

¹⁰ Там же.

³ Иконография Ваджраяны. Альбом. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003.

⁴ О деревьях, связанных с событиями в жизни Будды, см.: Рандхава М. С. Сады через века. М.: Знание, 1981. С. 47–50; Chandrakanth M. G., Romm J. Sacred Forests, Secular Forest Policies and People's Actions // Natural Resources Journal. 1991. Т. 31. С. 741–756; Sankar Sep Gupta. Sacred Trees Across Cultures and Nations. Calcutta: Indian Publications, 1980. С. 87.

⁵ Николаева М., Тарасова Ю. Васту — индийский фэн-шуй. Гирлянды мифоцветов. СПб.: Издательский дом «Питер», 2004. С. 30.

⁶ Джангху Долма (Николаева М., Тарасова Ю.) Экодизайн в индийской традиции. СПб., 2009. URL: http://www.kniga.com/books/preview_txt.asp?sku=ebooks182493 (дата обращения: 20.09.2014).

которых самые предпочитаемые: сосна обыкновенная (лат. *Pinus sylvestris*), символизирующая долголетие, кедр сибирский (лат. *Pinus sibirica*) — сосна сибирская кедровая. «Смолистый воздух», богатый озоном и чистый от микробов, в сосновых лесах издавна славится своими благоприятными свойствами для здоровья человека.

В книге Д.С. Жамсуевой «Агинские дацаны как памятники истории и культуры»¹¹ описываются первые посадки, проведённые в Агинском дацане.

Священные рощи существовали только в Агинском, Цугольском и Зугалайском дацанах. Инициатором насаждения священной рощи в Агинском дацане был Шэрээтэ лама дацана Лубсан-Доржи Данжинов (Ёнзон-багша)¹², который в 1895 г. привлёк лам Урда-Агинского, Хойто-Агинского, Ага-Хангильского, Ага-Челутаевского приходов и прихожан четырех аймаков для организации посадки священной рощи. По данным старейшего ламы Агинского дацана Шираба Жалсанова, для священной рощи выбирались деревья только мужского пола. Многие саженцы были привезены с Алханайского горного массива.

Основная аллея начиналась от южных ворот и вела к Цокчен-дугану. По двум сторонам аллеи были выделены небольшие поляны, в центре которых стояли два субургана, посвящённых первым Шэрээтэ ламам дацана. Далее деревья были посажены вокруг зданий Чойра, Майдари, Джуд и Манба-сумэ. Базар Барадийн считал священную рощу «открытым залом, куда с наступлением сумерек выходили все хувараки и молодые ламы для прочтения и заучивания молитв».

В 1915 г. Агван Доржиев посоветовал создать такую рощу при цанит-дугане Агинского дацана. Все посадки священной рощи проводились по плану: учитывались основные аллеи из кедра и сосны. Вода для полива бралась из колодцев, и специально строили деревянные желоба (трубы, лотки) от реки Ага. Воду наливали ведрами в бадью с учётом уклона рельефа, т. е. народными умельцами было построено целое инженерное сооружение. Столбы для этого водовода до сих пор можно заметить в долине реки Ага. Параллельно проводилось озеленение домиков лам, которые весной утопали в цветущих растениях. По воспоминаниям старожилов села Амитхаша, наряду с хвойными породами деревьев были посажены черёмуха, яблоня сибирская, тополь, акация, берёза и т. д.

¹¹ Жамсуева Д. С. Агинские дацаны как памятники истории и культуры. Улан-Удэ, 2001.

¹² Данжинов Лубсан-Доржи (1826–1899) — буддийский ученый, переводчик, издатель. Седьмой настоятель Агинского дацана, наставник (бур. *ёнзон*, тиб. *yongs 'dzin*) бурятского перерожденца Сумаева.

За время, прошедшее с первых и последующих посадок, многие деревья и кустарники погибли. В военные годы (1943–1945) размещенные в Агинском дацане солдаты спиливали сосны на дрова. В настоящее время на территории дацана произрастает около 500 деревьев.

В 2011 г. исследования лесопаркового соснового бора «Священная роща» Цогчен-дугана проводились учащимися Амитхашинской школы под руководством кандидата географических наук В.Г. Стрельникова. В частности количественный подсчет показал, что общий счет сосны обыкновенной составляет 435, а сосны сибирской 29. Большая часть из деревьев погибла по вине человека. Например, в военное время сосны спиливали для заготовки дров, а декоративные кустарники поедались козами, коровами. Долгое время отсутствовало хорошее ограждение. В настоящее время дацан огражден и начаты дополнительные посадки кустарников и деревьев. На основании своего исследования, учитывая историческую и биологическую ценность первых лесопосадок в Агинском бурятском округе и в селе Амитхаша, учащиеся Амитхашинской средней школы предлагают объявить сосновый бор «Священная роща» историко-культурным памятником.

По мере знакомства с историей соснового парка приходим к убеждению, что именно наличие соснового парка при дацане послужило немаловажным фактором относительной сохранности монастырского комплекса Агинского дацана: основные постройки дацана сохранились благодаря священной роще, и их не постигла участь большинства буддийских храмов и дуганов России. Они не были разобраны и использованы для других построек в советское время, так как на территории парка разместили противотуберкулезный санаторий. По сравнению с другими хвойными сосна содержит наибольшее количество фитонцидов, воздух в сосновых борах поистине стерилен, он, как и морской, целебен для легочных больных, микробов здесь в несколько раз меньше, чем в лиственных рощах. Сосна удивительно нетребовательна и может мириться с чрезвычайно бедной питательными веществами почвой, селится на сухих песках, известняках, гранитных скалах, не боится недостатка кислорода — растет на заболоченных почвах и даже моховых болотах. Парк играет немаловажную роль в сохранении влаги, чистоты воздуха, ограждает от суховея.

Парк находится на территории культурно-исторического комплекса Агинского дацана, признанного памятником истории и культуры республиканского значения. Необходимо восстановить и сохранить культурное наследие — ботанический памятник XIX в., входящий в ансамбль Агинского дацана — единственный сохранив-

шийся парк буддийского монастыря в России. И другой немаловажный фактор в пользу осуществления проекта—это сохранение и развитие экологически благоприятного уголка природы в безлесной части местности.

Таким образом, восстановление парка решает сразу несколько проблем: историко-культурную и эстетическую (восстановление старинного парка архитектурно-храмового комплекса) и экологическую (парк существенно улучшает климат в безлесной местности—поглощает углекислый газ из атмосферы, тем самым частично снижая вредные последствия выбросов углекислого газа промышленностью и транспортом).

Для возрождения лесопаркового соснового и кедрового бора, помимо организационной работы на стадии восстановления старинных лесопосадок, необходима ощутимая финансовая помощь. Дальнейшее сохранение уникальных первых культурных лесопосадок в Агинском Бурятском округе будет поддерживаться учащимися местной средней общеобразовательной школы, студентами Агинской Буддийской академии, населением села Амитхаша, и, несомненно, следует ожидать положительных результатов не только по восстановлению ботанического памятника XIX в., но и по экологическому воспитанию. Если каждый человек в своей жизни посадит хотя бы один сеянец сосны и попытается вырастить из него большое сильное дерево, то он поймет, насколько это великое дело и почему необходимо восстанавливать и беречь наши леса и парки.

Возрожденный монастырский парк, неотъемлемая часть культурно-исторического комплекса Агинского дацана, будет напоминанием о благоприятных переменах в общественной жизни России в начале XXI в.

Д.Г. КИКНАДЗЕ

Религиозный мир японского общества X–XIII вв. по материалам сборника «Удзи сюи моногатари» («Рассказы, собранные в Удзи», XIII в.)

В докладе идет речь о коротком, но значимом для Японии отрезке времени, который превосходно описан в сборнике «Рассказы, собранные в Удзи» (XIII в.), и отражает пестрый духовный мир конца эпохи Хэйан (VIII–XII вв.). К концу XII в. религиозная картина японского общества была довольно неоднородна—это как популярный буддизм с культом бодхисаттвы Каннон (санскр. Авалокитешвара) и бодхисаттвы Дзидзо (санскр. Кшитигарбха), будды Амида, риту-

алами самоубийства для достижения его Чистой земли, практикой переписывания сутр, вырезания статуй, так и огромная зависимость от ритуалов и календарных предписаний Оммёдо (Пути Инь и Ян). Наряду с этим в «Удзи сюи моногатари» содержатся истории с описанием защитных ритуалов школ тантрического буддизма *миккё* во время засухи и мора, совершаемых известными монахами; появляются скудные сведения о *сюгэндзя*—горных отшельниках, являвшихся для простого японского населения духовными наставниками, гадалками, врачами, сказителями.

Ключевые слова: жанр *сэцува*, эпоха Хэйан, буддизм, Оммёдо, бодхисаттвы Каннон, бодхисаттвы Дзидзо, будда Амида, *сюгэндзя*

K VI в. вместе с распространением буддизма в Японии появляется и буддийская литература сутр и многие другие религиозные жанры, записанные на китайском языке. Однако сложность китайской иероглифической письменности создавала большие преграды для успешного распространения буддизма и его популяризации среди простого населения страны. Самыми образованными людьми на тот период считалось буддийское монашество и аристократия, у которой была возможность пройти обучение в монастырях государства Пэкче или в Китае, а также все условия для продолжительных занятий китайским языком и чтением классических сочинений и буддийских сутр, написанных на этом языке.

С необходимостью быстро и эффективно распространить чужеземную религию среди малограмотного японского населения в VIII в. в Японии пускает свои корни жанр *сэцува* 説話, считавшийся второстепенным жанром буддийской литературы. Законы жанра *сэцува* предполагают в краткой и увлекательной форме проиллюстрировать ту или иную буддийскую идею, содержание важной сутры, деяние святого или грехопадение известной исторической личности, являясь дополнением к буддийской проповеди. Существовали также *сэцува*, в которых наряду с религиозными идеями описывались забавные или ужасные случаи из жизни японского общества самых разных сословий.

Основным источником для оценки духовного состояния японского населения в эпоху Хэйан (VIII–XII вв.) послужит памятник жанра *сэцува* «Удзи сюи моногатари» («Рассказы, собранные в Удзи», XIII в.). По материалам «Удзи сюи моногатари» можно выявить основные буддийские идеи, популярный пантеон будд и бодхисаттв, зависимость от магии и гаданий, как и многие другие ритуальные практики, бытовавшие в период с X по XIII века среди простого японского населения. «Удзи сюи моногатари», являясь *сэцува* так называемого переходного периода, в полной мере показывает как

пестроту верований, существовавшую в духовной культуре середины и конца эпохи Хэйан, так и умонастроения населения в условиях подобной духовной атмосферы.

Среди буддийских историй «Удзи сюи моногатари» огромное значение занимают следующие идеи и представители буддийского пантеона:

1. Культ бодхисаттвы Каннон и Лотосовой сутры.
2. Идея *манпо* — Конца закона.
3. Культ будды Амиды и вера в его Западный рай.
4. Культ бодхисаттвы Дзидзо и легкого спасения грешников из ада.

Культ Лотосовой сутры и бодхисаттвы Каннон. Каннон 觀音 (санскр. Авалокитешвара; кит. Гуаньинь) — пожалуй, самый главный и авторитетный бодхисаттва буддизма Махаяны, обладающий титулами «Всевидящий», «Внимающий звукам мира». Судя по тому, что наибольшее число историй «Удзи сюи моногатари» связано с Каннон или Лотосовой сутрой (21 рассказ из 96 буддийского содержания), очевиден факт стабильной популярности культа Каннон в японском буддизме.

В историях «Удзи сюи моногатари», согласно данному обету, Каннон нередко являет свою помощь в ином обличье. Основная сутра буддизма Махаяны — «Лотосовая сутра» содержит главу XXV, в которой приводится описание функций и добродетелей бодхисаттвы Авалокитешвары¹. Эта глава выделилась в отдельную «Сутру Каннон» 觀音經, Каннонкэ; из которой известно, что основная миссия бодхисаттвы — «повсеместно и в любом обличье воплощать себя в мире для спасения людей от несчастий, в частности, от меча и кандалов, огня и водной стихии, от злых духов и болезней»². В ней же дается перечень тех ипостасей бодхисаттвы, в которых можно ожидать его помощи: «Если могут быть переправлены [на тот берег] с помощью [тех, кто обладает] телом бога, дракона, якши, гандхарвы, асуры, гаруды, киннары, махораги, человека, не-человека и других [существ], [он] сразу появится во всех [этих телах] и станет проповедовать для них Дхарму»³.

¹ *Накорчевский А.А.* Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение. 2004. С. 193.

² *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 102.

³ Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. А.Н. Игнатовича. М.: Ладомир, 1998. С. 284.

В «Удзи сюи моногатари» эти функции Каннон в доступном изложении представлены в рассказах «Про то, как богиня Каннон обернулась змеей»⁴ и «Про то, как пират был обращен в веру и стал монахом». Первая история повествует о сокольнике, от которого улетел сокол. В поисках пропавшей птицы он оказывается слишком далеко от дома, но замечает на дереве, растущем из глубокого ущелья, соколиное гнездо и вьющихся над ним прекрасных соколов. Обрадовавшись находке, он пожелал добыть птенцов из гнезда, но провалился в ущелье. Помощники, оставили его, посчитав, что упавший с такой высоты не сумел бы выжить. Однако сокольник сумел спастись, уцепившись за ствол дерева. Он вспомнил выученную еще в детстве сутру Каннон и обратился к бодхисаттве словами из сутры. Тут краем глаза он заметилдвигающуюся в его сторону огромную змею и принял решение вонзить в ее спину нож и выбраться наверх на спине змеи, ухватившись за рукоять ножа. Замысел сокольника был осуществлен, и он благополучно выбрался наверх, только нож крепко-накрепко застрял в ране, и змея уползла прочь с ножом в спине. Домочадцы сокольника успели отслужить по нему заупокойную службу — каково было их изумление при виде измученного, но живого хозяина! Сокольник поведал им о своем злоключении и чуде, сотворенном Каннон, а, когда взял сутру в руки, с удивлением обнаружил, что в пассаж с молитвой к Каннон воткнул тот самый нож. Тут он догадался, что сама сутра пришла к нему на помощь в облике змеи.

Похожая ситуация описывается в рассказе «Про то, как пират был обращен в веру и стал монахом»⁵. В этой истории действие разворачивается на корабле, захваченном пиратами. На борту среди прочих моряков находится молодой монах, читающий сутру, однако пираты отнимают у него коробку с сутрой и выбрасывают за борт. Спасая коробку с сутрой, выброшенной за борт, не умеющий плавать монах волшебным образом продержался на воде ровно столько, чтобы не намочить сутру, и был спасен десятью ракшасами в виде красивых юношей, так как с семи лет непрерывно читал сутру и был под ее защитой.

⁴ Удзи сюи моногатари 宇治拾遺物語 (Рассказы, собранные [в] Удзи) / Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко котю, яку 小林保治 増子和子 校注・訳 (Коммент. [и] пер. [со старояп.] Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко). Токио 東京: Сёгаккан 小学館, 1996 (Синхэн Нихон котэн бунгаку дзэнсю 新編日本古典文学全集 (Вновь составленное полное собрание классической литературы Японии)). Т. 50). С. 206–210.

⁵ Удзи сюи моногатари 宇治拾遺物語 (Рассказы, собранные [в] Удзи) / Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко котю, яку 小林保治 増子和子 校注・訳 (Коммент. [и] пер. [со старояп.] Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко). Токио 東京: Сёгаккан 小学館, 1996 (Синхэн Нихон котэн бунгаку дзэнсю 新編日本古典文学全集 (Вновь составленное полное собрание классической литературы Японии)). Т. 50). С. 325–330.

Из всех историй о чудесном спасении благодаря Лотосовой сутре явствует тот факт, что одно только воспроизведение ее текста путем рецитации или переписывания достаточно для осуществления написанного в сутре. Переписать самостоятельно целую сутру мог не каждый, поэтому в таких случаях мирянин давал заказ на копирование сутры буддийскому монаху или опытному каллиграфу. Похоже, что к мирянам, способным самостоятельно переписать сутру, Каннон была особенно строга — как и в прочих *сэцува*, в «Удзи сюи моногатари» можно найти два рассказа о наказании за небрежно переписанную сутру или милости благодаря тщательному ее копированию. Так как образ Каннон тесно связан с Лотосовой сутрой, в простонародном буддизме укоренилось представление о необходимости обладания этим сакральным предметом.

С распространением буддизма было связано и развитие искусств — живописи и зодчества. «Искусство буддизма предназначено для того, чтобы напоминать, поддерживать и усиливать вечные истины религии <...>» — пишет Р. Фишер. «Буддизм использует целый ряд подкреплений, или «напоминаний», которые помогают верующему в восприятии часто слишком сложного для него вероучения⁶. Одними из многих таких «напоминаний» в буддизме служат статуи будд и бодхисаттв. Если речь идет о пастве, то обычно изготовлением статуй занимались монахи или простые ремесленники, реже сами миряне. Ситуации, когда заказывалась та или иная статуя, могли быть самыми разными — от данного мирянином обета до благоговейного отношения к образу буддийского божества.

В «Удзи сюи моногатари» пять историй повествуют о чудодейственной силе статуй Каннон. Особенной чудодейственной силой обладают статуи, которые размещены в храмах Киёмидзу и Хасэдэра. Тем не менее, большой популярностью в народе пользовались вырезание статуй для личного алтаря. Материал «Удзи сюи моногатари» показывает, что это делалось как на заказ, так и в ряде случаев самостоятельно. Так усердная молитва осиротевшей бедной девушки перед самодельной статуей бодхисаттвы, установленной за жилищем, была услышана, благодаря чему сама Каннон послала девице достойного жениха (история «Про то, как девице из Цуруга, что в Этидзэн, помогла Каннон»⁷); бедный самурай, оставшийся без

покровителя, после долгих молений перед статуей Каннон в храме Хасэдэра чудесным образом стал обладателем разных предметов, при помощи которых он смог разбогатеть; царица государства Пэкче (рассказ «Про королеву государства Пэкче и золоченую скамеечку для ног»⁸) была наказана своим мужем за измену — ее подвесили под потолком за собственную косу так, что ноги не касались земли. Испытывая страшные муки, она вспомнила рассказы людей о чудотворной статуе Каннон из храма Хасэдэра в далекой Японии и мысленно стала обращаться к ней. Каннон проявила свое милосердие — она подставила под ноги бедняжки невидимый золотой стульчик, чем облегчила ее участь.

Идея *манно*. К концу XII в. население Японии было охвачено замешательством в преддверии наступления эпохи *манно* Конца Закона. В «Удзи сюи моногатари» без излишних художественных отступлений и утомительных подробностей описываются основные настроения этого короткого, но судьбоносного отрезка времени.

Можно сказать, что в исследуемом памятнике идея *манно* упоминается лишь косвенно, когда речь идет о необратимых переменах в социуме или безнадёжной ситуации в жизни конкретного человека. Когда *манно* переносится на общество исследуемого периода, то примерами служат истории о монахе-самозванце, не единожды разыгрывающем народ в разных уголках страны целым спектаклем собственного утопления ради достижения рая *Фударакү*; о молодом монахе, который, не имея своей манеры проповеди, копирует почтенного священнослужителя, даже не постеснявшись его присутствия. Порой же идею *манно* можно вычитать в историях о грехе сладострастия среди монахов, либо бесчинствах священнослужителей высоких рангов, позволяющих себе всякое — от пренебрежения чтением священных текстов до присваивания храмового имущества.

Однако основной посыл этой идеи в *сэцува* — необходимость скорейшего спасения. В этом случае идея *манно* наслаивается на идею спасения *сукусэ*, главной фигурой которой в рассматриваемый отрезок времени выступал будда Амида. Амидаизм давал мирянам полную уверенность в том, что творением *нэмбуцу* они смогут прервать цепь перерождений и в следующем же рождении наслаждаться благами рая, при этом не тратя ни времени, ни усилий, ни, в конце концов, денежных средств (что было как раз наиболее важным для простонародья) на обеты, пост, трудные ритуалы, милостыню и т. п. Жители провинций, измученные тяжелой экономической ситуацией в стране, будучи не в состоянии повлиять на создавшуюся ситуацию, пребывали в отчаянии, поэтому единственным утешением для них

⁸ Там же. С. 438–439.

⁶ Фишер Р. Искусство буддизма / Пер. с англ. А. Гусева. М.: Слово, 2001. С. 8.

⁷ Удзи сюи моногатари 宇治拾遺物語 (Рассказы, собранные [в] Удзи) / Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко котю, яку 小林保治 増子和子 校注・訳 (Коммент. [и] пер. [со старояп.] Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко). Токио 東京: Сёгаккан 小学館, 1996 (Синхэн Нихон котэн бунгаку дзэнсю 新編日本古典文学全集 (Вновь составленное полное собрание классической литературы Японии). Т. 50). С. 279–288.

стала мысль о безмятежном существовании в раю будды Амида. Вера в милость Амиды стремительно распространялась в народе и, стоит признать, получала отклик. Люди надеялись отдохнуть от проблем суетного мира хотя бы в следующем рождении, которое было гарантировано, если неустанно творить лишь *нэмбуцу*. Наиболее важным привлекательным фактором амидаизма было условие рождения в раю, прервав цепь перерождений. Повальное увлечение амидаизмом свойственно концу хэйанской эпохи, к которому и относится подавляющее число рассказов сборника. Невзначай и открыто упоминаются в памятнике ритуалы и обряды амидаизма, беспрестанное и, порой, бессмысленное, творение *нэмбуцу*, что прекрасно характеризует нежелание или неумение постичь корень учения, лучше разобраться в догмах буддийской веры. Все это — прямое указание на тенденцию в тогдашнем буддизме, вызванную идеей *манпо*, когда монаха ценили уже за его желание принять постриг, а его нерадивость в служении Будде уже не вызывала былого осуждения.

В сборнике встречается один рассказ «Про то, как монах разыграл свое утопление»⁹ с описанием новой ритуальной практики самоубийства *фудараку-токай* среди приверженцев амидаизма. Сюжет этой истории таков: некий молодой мужчина под видом монаха разыгрывает целое представление на берегу реки в окрестностях столицы — ради перерождения в раю будды Амиды он готов утопиться. Посмотреть на этот ритуал съехались вся столица. Герой рассказа с напускной важностью и сосредоточенностью беспрестанно творил мантру-*нэмбуцу*, но перед самым ритуалом самоутопления стал искать повод для того, чтобы оттянуть время и вынудить толпу разойтись. Однако толпа зевак стала подбадривать и благословлять на этот подвиг. Деваться было некуда — «монах» вошел в реку, но, поскользнувшись, стал тонуть и барахтаться в воде. Когда его вытащили, он с улыбкой благословил своего спасателя и стал удирать. Разочарованная и обозленная толпа закидала его насмерть камнями. Как выяснилась позже, этот человек под видом монаха не раз разыгрывал публику, совершая ложный ритуал самоутопления *фудараку-токай*.

К большому сожалению, это единственное упоминание о таком феномене, как *фудараку-токай*, но и этого одного рассказа вполне достаточно для понимания настроений в обществе изучаемого отрез-

⁹ Удзи сюи моногатари 宇治拾遺物語 (Рассказы, собранные [в] Удзи) / Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко котю, яку 小林保治 増子和子 校注・訳 (Коммент. [и] пер. [со старояп.] Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко). Токио 東京: Сёгаккан 小学館, 1996 (Синхэн Нихон котэн бунгаку дзэнсю 新編日本古典文学全集 (Вновь составленное полное собрание классической литературы Японии). Т. 50). С. 352–354.

ка времени. Прежде всего, рассказ ярко иллюстрирует необычайный интерес и благоговение толпы, среди которой, однако, и придворные фрейлины, и люди, приехавшие издалека, и остальное простое население столицы Хэйан, что говорит о новизне подобных ритуалов. Любопытно и то, что этот ритуал не столько ужасал, сколько приводил толпу в трепет и восхищение.

В то беспокойное время по стране стали распространяться массовые или единичные самоубийства путем утопления (入水, *дзюсуи*), самосожжения (火定, *кадзё*) и самоубийства остальными способами (捨身, *сясин*), получившие особую популярность с середины эпохи Хэйан. Совершалось это для ускорения конца жизни на этой грешной земле с целью скорейшего перерождения в Чистой Земле будды Амида¹⁰.

В целом, немногочисленный материал «Удзи сюи моногатари», касающийся будды Амида, показывает слепую веру населения столицы и провинций в милость этого будды. Сам же составитель памятника или, может быть, человек, изначально записавший историю «Про то, как злой дух подшутил над отшельником, усердно творящем молитву будде Амиде»¹¹, несомненно, будучи человеком образованным и сведущим в буддизме, с пренебрежением рисует нам образ старенького горного отшельника: «Свои дни он проводил не в трудах, а лишь в молитве будде Амиде, поскольку ни о чем другом отродясь и слыхом не слыхивал». Когда же речь заходит о визите будды Амида и бодхисаттвы Каннон с тронном в виде лотоса в качестве дара усердному подвижнику, автор иронизирует: «Отшельник даже поклонился в полный рост, высоко задрав при этом зад, так, что он теперь выглядел словно голова, да еще и умудрился порвать свои четки». В конце концов, выясняется злая задумка синтоистского демона Тэнгу, известного врага буддийской веры, разыгравшего беднягу своим превращением в небожителей, которые забирают подвижника в Западный рай. Позже последователи отшельника находят его обезумевшим на ветке высокого дерева над водопадом, и все недоумевающим, за что будда Амида сотворил с ним злую шутку. Вскоре подвижник умирает глубоко разочарованным в будде Амиде. К сожалению, остальные рассказы памятника не дают какой-либо

¹⁰ Кабанов А. М. Фудараку-токай: быстрое попадание в рай // Японская мозаика. Сборник статей памяти профессора В. Н. Горегляда. СПб.: Гипернон, 2009. С. 72–75.

¹¹ Удзи сюи моногатари 宇治拾遺物語 (Рассказы, собранные [в] Удзи) / Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко котю, яку 小林保治 増子和子 校注・訳 (Коммент. [и] пер. [со старояп.] Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко). Токио 東京: Сёгаккан 小学館, 1996 (Синхэн Нихон котэн бунгаку дзэнсю 新編日本古典文学全集 (Вновь составленное полное собрание классической литературы Японии). Т. 50). С. 415–417.

ценной информации о последователях амидаизма. Упоминание творения нэмбуцу встречается вскользь, не заостряя на нем особого внимания, за исключением описанных в данном разделе историй.

Бодхисаттва Дзидзо. Одним из главных и наиболее чтимых персонажей простонародного буддизма по праву считается бодхисаттва Дзидзо 地蔵 (санскр. Кшитигарбха, кит. Дицзан, «Земная Сокровищница»). В «Удзи сюи моногатари» Дзидзо уделяется семь историй, что говорит о достаточной известности, но еще не массовой популярности этого бодхисаттвы.

Несмотря на то, что Дзидзо был представлен в Японии благодаря усилиям образованных монахов, веры в него, как таковой еще не существовало. В самом начале своего распространения культ Дзидзо слился с образом царя Эмма, окончательно закрепив за бодхисаттвой образ спасителя узников ада. Наибольшее количество историй в «Удзи сюи моногатари» связано со статуями Дзидзо. Вырезание и почитание статуй Дзидзо не являлось неременным условием спасения страждущего, а, скорее, «пожеланием» бодхисаттвы, выраженном в Сутре основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи: «Если в будущем благой мужчина или благая женщина, услышав имя этого бодхисаттвы, будет восхвалять его, или же будет поклоняться ему, или же будет делать ему подношения, или же создаст образ, нарисовав его, выгравировав на металле, [сделав статую] из глины или из лака, то этот человек будет обретать рождение на небе Траястримша¹² в течение ста жизней и веки не будет рожден в дурных областях существования»¹³.

Эти слова бодхисаттвы нашли свое отражение в двух историях «Удзи сюи моногатари», повествующих о таком важном процессе, как необходимость завершения отделки статуй, проведение церемонии «открытия очей», без которой статуя будды или бодхисаттвы не способна «работать» — видеть страдания и внимать мольбам верующих. История «Про то, как Министр охранного Ведомства провинции Инаба велел вырезать статую Дзидзо»¹⁴ повествует о вырезании статуй этого бодхисаттвы и функции Дзидзо, спасающего из ада. Речь

¹²Траястримша или Мир тридцати трех дэвов — широкая плоская площадка на горе Сумеру, застроенная дворцами и садами. Правит этим миром господин богов — Шакра. Траястримша заселен богами и полумифическими существами, активно принимающими участие в мирских делах.

¹³Бодхисаттва ада. Сутра основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи / Пер. с кит. и коммент. Д.В. Поповцева. СПб.: Евразия, 2002. С. 45.

¹⁴Удзи сюи моногатари 宇治拾遺物語 (Рассказы, собранные [в] Удзи) / Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко котю, яку 小林保治 増子和子 校注・訳 (Коммент. [и] пер. [со старояп.] Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко). Токио 東京: Сёгаккан 小学館, 1996 (Синхэн Нихон котэн бунгаку дзэнсю 新編日本古典文学全集 (Вновь составленное полное собрание классической литературы Японии). Т. 50). С. 124–126.

в рассказе идет о том, как министр, поначалу заказавший изготовление статуи Дзидзо настоятелю храма вследствие неурядиц в личной жизни, забросил как начатое им благое дело, так и покровительство над настоятелем. Сердобольный храмовый служка отнес еды настоятелю и даже вызвался довести начатое дело до конца, правда, статуя получилась совсем простенькой — неокрашенной и лишенной украшений. Служка вскоре заболел и умер, однако внезапно воскрес и поведал родным историю о своем хождении в ад. Черти хотели было его схватить, но на защиту явился старец в белых одеждах с требованием отпустить служку. Он назвался бодхисаттвой Дзидзо и спас беднягу из благодарности к его заслугам. После воскрешения служка при помощи своих родных завершил статую — выкрасил ее и провел церемонию «открывания очей».

В пору распространения культа Дзидзо именно на подобных примерах важно было донести до мирян основные функции и способы обращения к этому бодхисаттве.

Рассказ «Про Дзидзо из местечка Си-но Мия»¹⁵ также повествует о важности завершения статуи — окраске и проведении церемонии «открывания очей». Торговец низкого происхождения изготовил статую Дзидзо, но так и не довел дело до конца — не устроив церемонии «открывания очей», убрал статую в дальнюю комнату своего жилища. Как-то раз снится ему, как с улицы некто обращается к господину Дзидзо — зывает его ко двору на чествование Дзидзо. Из дальней комнаты на это приглашение чей-то голос отвечал отказом, так как «очи его все еще не открыты». Сновидец наконец-то догадался, в чем дело, и наутро в спешке совершил важную церемонию «открывания очей» статуе.

Исходя из материала «Удзи сюи моногатари», мгновенное исполнение молитв, моментальное реагирование на едва проявленное уважение по отношению к образу Дзидзо можно объяснить ситуацией конца эпохи Хэйан, вызванной идеей *манно*. Можно сказать, что на тот непростой отрезок времени японцам была необходима быстрая духовная помощь со стороны небожителей, которая и была им ниспослана в виде амидаизма и культа бодхисаттвы Дзидзо. Дзидзо не требовал переписывания сутр и утомительных практик — достаточно было благоговейного упоминания его имени, вырезания его статуй, а то и случайного на них взгляда, что гарантировало помощь страж-

¹⁵Удзи сюи моногатари 宇治拾遺物語 (Рассказы, собранные [в] Удзи) / Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко котю, яку 小林保治 増子和子 校注・訳 (Коммент. [и] пер. [со старояп.] Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко). Токио 東京: Сёгаккан 小学館, 1996 (Синхэн Нихон котэн бунгаку дзэнсю 新編日本古典文学全集 (Вновь составленное полное собрание классической литературы Японии). Т. 50). С. 172–173.

душему, невзирая на степень веры. Бодхисаттва воскрешал злодеев, вызволяя их из ада и давая им шанс на осознание и искупление грехов в посюстороннем мире.

«Удзи сюи моногатари», используемый в качестве источника по духовной культуре японского общества эпохи Хэйан, при тщательном изучении дает богатый материал по простонародному буддизму и общей религиозной атмосфере конца XII в., выявляет важные процессы, происходящие в буддизме, по которым можно судить о непрекращающемся развитии этой новой для Японии веры, ее уникальной способности к синкретизму не только с местными, но и заимствованными религиозными течениями. Памятник также выявляет подлинную религиозную картину времени: буддизм пока еще нельзя назвать лидирующей религией, как о том принято считать, когда речь идет о буддизме хэйанской эпохи. Можно сказать, что буддийскому вероучению пришлось пройти нелегкий путь от процесса синкретизма с местными верованиями до его упрощенных, примитивных форм ради популяризации среди простого населения. Внутри японского общества — простого и знатного, все еще много вопросов и разногласий. Население Японии мало знает и трудно постигает постулаты буддизма. Материал «Удзи сюи моногатари» демонстрирует поразительную малограмотность, плохую осведомленность в культах, ритуалах и догмах буддизма среди буддийского духовенства. Наряду с этим для эффектного контраста в памятнике описаны случаи, когда простая паства по своей глубокой и чистой вере получает верное спасение и заступничество того или иного бодхисаттвы.

Я.В. Куус

Психологические аспекты представлений о счастье в Бурятии

Данная статья посвящена изучению психологических аспектов современного понимания счастья. Особый интерес представляет попытка автора проанализировать влияние буддийского учения о счастье как о вневременном состоянии сознания, на современные представления о счастье в Бурятии.

Ключевые слова: счастье, психологические аспекты счастья, буддизм, Бурятия

Понятие «счастье» как предмет для осмысления встречается в трудах ученых с глубокой древности. С изменениями в культуре

и образе жизни людей менялось и содержание этого понятия. Смена религиозных и государственных институтов, социальные потрясения и другие факторы влияют не только на определения счастья, но и на представления о способах его достижения и субъективную оценку «счащливости». Неизменным остается только глубокое наблюдение Будды о том, что все живые существа хотят быть счастливыми и хотят избежать страданий. В данной статье речь пойдет о некоторых психологических аспектах представлений о счастье россиян и влияния буддийского учения на эти представления.

С 90-х гг. прошлого столетия религиозные институты в России переживают этап возрождения. Отличительными чертами этого процесса можно назвать доступность и разнообразие информации о религиозных ценностях, активность больших и малых религиозных групп. Такие понятия, как «карма», «медитация», появляются не только в специальных текстах, но все чаще встречаются в СМИ и в повседневной речи не только буддистов. Но научные изыскания в области влияния буддийской культуры немногочисленны. И это, связано, прежде всего, со сложностью как буддийской философии, так и феномена социальных представлений. В повседневной жизни значение словосочетания «представление о чем-либо» связано с разновидностью опыта. С научной точки зрения, по мнению С. Московичи¹, социальные представления — это не сумма индивидуальных представлений, а нечто общее в отдельных психиках социальных групп. В социальной психологии принято выделять три основные функции социальных представлений. Первая — сохранение стабильности когнитивной структуры группы, вторая — адаптация внешних социальных фактов, введение их во внутреннюю жизнь, третья — детерминация поведения.

При поддержке различных буддийских общин города Улан-Удэ и жителей Бурятии авторами было проведено анкетирование, включающее 15 вопросов, касающихся представлений о счастье. В первом этапе анкетирования приняло участие более 100 человек, возраст — от 18 до 70 лет. Принадлежность к социальной группе буддистов и сравнительной, условно называемой «не-буддисты», определялась с помощью специально разработанной части анкеты, в которой участникам предлагалось не только ответить на вопрос «Являетесь ли Вы последователем какого-нибудь религиозного учения?», но и отметить ответы, связанные с местом, которое религия занимает в их жизни. Ответы были разработаны таким образом, чтобы охватить большинство аспектов религиозной активности, начиная с ответа «Я далек(а)

¹ Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр. Т.П. Емельяновой. М.: Академический проект, 2011.

от религии и не интересуюсь ею» до «Я хотел(а) бы посвятить всю мою жизнь религиозной практике». В группу «не-буддистов» вошли те участники исследования, которые не идентифицируют себя ни с одной религиозной традицией.

Буддизм в Бурятии связан с традицией Махаяны, которая 250 лет официально существует в России. Центральное место в буддизме Махаяны и Ваджраяны отводится практикам включения всех живых существ в сферу своих пожеланий, заботы и защиты. Таким образом, счастье других становится ценностью для буддиста. Кстати, согласно исследованию Д.Р. Базаровой, счастье входит в число десяти дескрипторов семантического поля образа мира молодежи Бурятии².

Можно отметить определенную созвучность буддийского учения и традиционного для российской культуры понимания счастья. А.В. Сергеева в своей работе о ментальности русских пишет: «Для счастья „по-русски“ нужно что-то такое, что не всегда имеет материальное выражение. То есть, чтобы ощутить себя счастливым, русскому недостаточно хорошей еды или комфорта, солнечного дня или даже удачи — ему все будет мало. Ведь речь идет не больше не меньше, как о судьбе, о связи с другими людьми!»³

Результаты анкетирования подтверждают наличие различий в представлении буддистов и не-буддистов Бурятии. Счастье других в ряду ценностей на одно из первых трех мест поставили почти половина (48%) опрошенных буддистов и только 2% не-буддистов. Такие различия можно объяснить тем значением, которое придается в буддизме Махаяны связи личного и общего счастья. Забота о собственном счастье не противопоставляется счастью других, но именно последнее рассматривается как условие для первого. Об этом ясно говорит духовный авторитет Е.С. Далай-лама XIV: «...в моем представлении, наиболее сострадательная форма даяния — та, когда оно совершается вообще без мысли о вознаграждении и основано на искренней заботе о других. Ведь чем более мы сосредотачиваемся наряду со своими интересами на интересах других, тем более уверенно мы строим фундамент нашего собственного счастья»⁴.

Многие исследователи отмечают связь «русского счастья» с фатализмом и чувством социальной зависимости, которое выражается

² Базарова Д.Р. Ценностно-смысловые детерминанты структурно-содержательных характеристик образа мира молодежи в контексте психосемантического подхода. Автореф... к.псих.н. Хабаровск, 2011. С. 23.

³ Сергеева А.В. Русские: Стереотипы поведения, традиции, ментальность. М.: Флинта; Наука, 2004. С. 27.

⁴ Далай-лама XIV. Этика для нового тысячелетия / Пер. с англ. Т. Голубевой. Ред. А. Терентьев. СПб.: «Нартанг», 2001. С. 121.

в вере россиян в «судьбу» и силу не поддающихся воле человека обстоятельств. В буддийском Учении, напротив, подчеркивается важность принятия на себя ответственности за собственное счастье и готовности заботиться о счастье других. М.С. Уланов отмечает, что, «говоря в целом о буддийской этике, следует отметить, что здесь каждое существо считается ответственным за свое счастье и горе... Буддисты осознают, что их счастье и страдание создается ими самими, благодаря действию закона кармы»⁵. На вопрос, согласны ли участники анкетирования с утверждением, что счастье — это удача, которая тебе улыбнулась, ответы буддистов распределились следующим образом: согласны и отчасти согласны — 37%, не согласны — 54%. Среди не-буддистов согласных и отчасти согласных — 56%, несогласных — 26%. Интересно, что ценность «уверенность в себе», которая определена в психологическом тесте Рокича, «как внутренняя гармония, свобода от внутренних противоречий и сомнений», на одно из первых трех мест поставили 37% буддистов, не-буддисты — около 10%.

О связи личного счастья и социального окружения А.В. Сергеева пишет: «...чтобы стать счастливым, обязательно наличие чистой совести, отсутствие чувства вины за что-то — вот принцип русского архетипа. В нем заметна даже некоторая «боязнь счастья», чувство неловкости и психологического дискомфорта из-за того, что кто-то рядом может быть несчастлив, страдает»⁶.

Буддизм предлагает своим последователям не только философию, но и конкретные практики для развития сострадания и мотивации способствовать счастью всех живых существ. С.П. Нестеркин сообщает, что одна из таких практик называется «замена себя на других». Она восходит к традиции Шантидэвы и основана на Аватамсака-сутре. В этой практике мы обнаруживаем сразу несколько разделов, непосредственно связанных со счастьем — «осознание равенства себя и других, того, что все живые существа желают счастья и не хотят страданий так же, как и я; осознание преимущества заботы о других как главного источника счастья; замена себя (как объекта заботы) другими, т.е. реализация установки заботиться о других»⁷.

⁵ Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве России. Элиста: Издательство Калмыцкого государственного университета, 2009. С. 31.

⁶ Сергеева А.В. Русские: Стереотипы поведения, традиции, ментальность. М.: Флинта; Наука, 2004. С. 25.

⁷ Нестеркин С.П. Проблема толерантности в буддизме // Мункуевские чтения-2: Материалы международной научно-практической конференции. Ч. 2. Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2004. С. 42.

На вопрос об отношении к высказыванию «счастье других важнее личного счастья», в группе буддистов согласных и отчасти согласных — 67%, несогласных — 18%, в группе не-буддистов — 41% и 38% соответственно.

Изучение представлений как социального феномена с каждым годом становится все более популярным инструментом в социологии, когнитивной психологии и в других областях. Представления отдельных личностей рассматриваются как репрезентация групповых норм и ценностей. Исследования представлений буддистов, число которых с каждым годом становится все больше не только в Бурятии, но на всей территории России, дают возможность привлечь внимание к тому социальному и культурному потенциалу буддийского Учения, который связан с глубокими потребностями каждого человека в счастье и чувстве общности всего живого на земле.

Б.М. НАРМАЕВ, Е.Ю. ХАРЬКОВА

Данзан-Хайбзун Самаев в воспоминаниях близких, коллег и друзей

Статья посвящена памяти ламы-гелонга Данзан-Хайбуна (Федора Сергеевича) Самаева (1954–2005), видного религиозного, государственного и общественного деятеля. Получив классическое буддийское образование в Монголии и Индии, Д-Х. Самаев посвятил свою жизнь возрождению буддизма в России. В самые сложные годы социально-экономических перемен он был настоятелем Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй и восстановил его как религиозный, образовательный и культурный центр. Одним из важных направлений его деятельности было сохранение природы и сакрального ландшафта Окинского и Тункинских районов Республики Бурятия. В данной статье содержится обзор опубликованных воспоминаний о Д-Х. Самаеве, а также представлены новые, ранее не публиковавшиеся.

Ключевые слова: Данзан-Хайбзун Самаев, буддизм в России, Санкт-Петербургский дацан Гунзэчойнэй, Окинский и Тункинские районы Республики Бурятия

В 2014 году исполнилось бы шестьдесят лет гелонгу Данзан-Хайбзуну (в миру Федору Сергеевичу) Самаеву (31.03.1954–10.07.2005), одному из виднейших буддийских священнослужителей России второй половины XX — начала XXI в. Ф.С. Самаев прожил недолгую жизнь, но оказал значительное влияние на развитие буддизма в Петербурге и у себя на родине, в Бурятии. О нем уже немало сказано

и написано, сняты два фильма, проводятся ставшие традиционными Самаевские чтения. Мы поставили перед собой цель сделать обзор опубликованных воспоминаний о Д-Х. Самаеве, а также представить новые, ранее не публиковавшиеся.

Фёдор Сергеевич Самаев родился в поселке Орлик Окинского района Бурятии. По происхождению он окинский сойот¹. Родители дали ему имя Федор в честь академика Федора Ипполитовича Щербатского (1866–1942), выдающегося представителя российской буддологической школы².

Окончив Орликскую среднюю школу с серебряной медалью, шестнадцатилетний Федор мечтал о поступлении в ЛГУ. Его сестра З.С. Самаева в своих воспоминаниях пишет: «У него было желание поступить на тибетское отделение в Ленинградский университет. К сожалению, в Орлике не было преподавателя иностранного языка. У Феди аттестат блистал пятерками, а в графе иностранный язык был прочерк»³. После окончания подготовительного годичного курса Бурятского педагогического института, в 1971 г., Федор Самаев поступил на отделение тибето-монгольской филологии Восточного факультета Ленинградского государственного университета.

Учился он успешно: обладая большими лингвистическими способностями, быстро осваивал тибетский, монгольский, английский языки. Увлеченно изучал и специальные востоковедные дисциплины. Среди его учителей были известный тибетолог доцент Б.И. Кузнецов (1931–1985), монгольский ученый преподаватель монгольского языка Ж. Лувсандорж. Ж. Лувсандорж вспоминает: «Тогда среди студентов этого отделения, помимо русских, были буряты — Федор Самаев и Лыгжима Доржиева⁴, а также Анна Цендина⁵ (дочь выдающегося монгольского ученого Ц. Дамдинсурэна). Они выделялись тем, что

¹ Окинские сойоты — коренной малочисленный народ, проживающий в Окинском районе Республики Бурятия.

² Шаглахаев В.А. У подножия Алтан Мондарга. Улан-Удэ: Издательство БГУ, 2014. С. 53.

³ Самаева З.С. Встреча на пути. Воспоминания, посвященные брату, Д-Х. Самаеву. Рукопись. 2014. С. 13.

⁴ Лыгжима Халоупкова (р. 1954), дочь профессора Жигжитжапа Доржиевича Доржиева (1917–2000), многие годы возглавлявшего Музей им. Г. Цыбикова в Агинском. Ученый-тибетолог, переводчик, долгие годы преподавала тибетский язык в Пражском университете. — Прим. авторов.

⁵ Анна Дамдиновна Цендина (р. 1954), доктор филологических наук профессор ИВКА РГГУ, член диссертационных советов РГГУ, ИВ РАН, ученый секретарь Общества монголоведов РАН, член редколлегии серии «Памятники письменности Востока» (СПб.). Специалист в области монгольской и тибетской филологии. Занимается проблемами монгольской литературы XVII–XIX вв., монголо-тибетскими литературными связями. — Прим. авторов.

умели говорить по-монгольски <...> Федор Сергеевич Самаев был одним из самых моих любимых студентов и коллегой, это был человек, отличающийся большой ученостью»⁶.

В жизни Федора Сергеевича произошел настоящий переворот, когда он в числе других студентов отправился на практику в Монголию. В 1975 г. он прошел стажировку в Монгольском государственном университете (*Монгол улсын их сургууль*) на отделении монгольского языка, много занимался классическим монгольским языком с Ж. Лувсандоржем, посещал академика Ц. Дамдинсурэна, много времени проводил в монастыре Гандан, в библиотеках Улан-Батора. Лыгжима Халоупкова (Доржиева) вспоминает о том времени: «Поездка в Монголию оказала сильное влияние на его мировоззрение, он решил оставить светское учебное заведение в Ленинграде и продолжить образование в области классических буддийских наук в Улан-Баторе»⁷. Судьбоносной для него оказалась встреча с монгольским ламой Зундын Пурэвжамсо (1905–1985), большим ученым и практиком, который впоследствии стал его коренным учителем⁸. Тогда Федор Самаев сделал свой выбор: после четвертого курса, в 1975 г., он по собственному желанию ушел из университета, и так начался новый этап его непростого пути.

Один из авторов данной статьи доцент Восточного факультета СПбГУ Б.М. Нармаев вспоминает: «Я учился на отделении тибетской филологии в группе, предшествовавшей группе, в которой учились Ф. Самаев, А. Цендина, Л. Доржиева, ленинградка Т. Евдокимова и В. Поляев из Калмыкии. В то время Восточный факультет ЛГУ был единственным светским учебным заведением в стране, где преподавался тибетский язык, и поступить на него было не просто. Федя удивлял своим сформировавшимся конкретным интересом к буддизму, к изучению тибетского и монгольского языков как ключей к традиционной для бурят, калмыков, тувинцев основанной на буддизме культуре. При всей своей приверженности восточной буддийской учености Ф. Самаев хорошо сознавал достижения западных наук, в частности буддологии. Он тщательнейшим образом изучал труды европейских и российских буддологов. Как-то, уже после того как Ф. Самаев стал духовным лицом, он, приехав в Ленинград, пришел в университетскую библиотеку и засел за

⁶ Лувсандорж Ж. О моем ученике Федоре Самаеве // Экологические проблемы и духовные традиции народов Байкальского региона. Материалы научно-практической конференции, посвященной памяти ламы-гелонга Данзан-Хайбуна Самаева. Улан-Удэ, 2006. С. 25–26.

⁷ Самаева З.С. Указ. соч. С. 16.

⁸ Шаглахаев В.А. Указ. соч. С. 54.

изучение буддологических изданий. „Это — как золото!“ — сказал он мне тогда. Так, например, во многом благодаря настоятелю Ф.С. Самаеву Санкт-Петербургский дацан издал русский перевод „Введения в классический тибетский язык“ С. Ходжа, переиздал „Учебник тибетской медицины“ А.М. Позднеева. Думаю, что выбери он научную карьеру — стал бы видным ученым-буддологом. Федя говорил, что хочет изучить буддизм также „изнутри“, обучаясь у лам. Очевидно, что это желание сыграло свою решающую роль в его уходе из университета после четвертого курса. Ф. Самаев получил и светское европейское, и духовное восточное образование, но никогда не прекращал совершенствовать свой внутренний мир, был знающим, гуманным и скромным человеком. В 1990-х гг., когда он был настоятелем петербургского дацана, блестяще зная тибетский и монгольский языки, пригласил меня преподавать в дацане, сказав при этом: „Только сейчас начинаю что-то понимать в буддизме“. Узнав, что моя мама страдает пиелонефритом (воспалением почек), лама решил по возможности помочь незнакомому человеку и передал для нее кусочек освященного нефрита, так как в восточной медицине считается, что такой камень может помочь больному. Ф. Самаев был не просто искренне практикующим буддистом, но и духовным наставником. По-моему, это значит, что человек живет, руководствуясь идеалами буддизма — стремлением к просветлению через мудрость и сострадание, а его личность оказывает большое положительное влияние на окружающих».

А вот письмо с воспоминаниями о Ф.С. Самаеве, полученное нами от доктора филологических наук, профессора Калмыцкого государственного университета Т.С. Есеновой: «Говорят, что студенческие годы — самые лучшие годы жизни, а студенческие друзья — самые лучшие. По истечении времени начинаешь это осознавать, и жизнь подтверждает правильность этого умозаключения. С Самаевым Федором мы учились в одни годы на одном факультете, жили в одном общежитии, много общались, дружили, особенно в первые годы обучения на младших курсах. Он казался старше и мудрее нас. Он, кажется, поступил в ЛГУ после подготовительного факультета. Когда мы, приехавшие из разных городов, еще ничего не знали о городе и университете, учебе, он уже был в курсе всего, поэтому нам помогал советами. Он жил в одной комнате с нашими однокурсниками, где собрались отличники, очень серьезно относившиеся к учебе, много внимания уделявшие занятиям. Они постоянно учили тексты, читали книги, готовились к занятиям серьезно. В редкие минуты отдыха мы выходили погулять по городу. Федя всегда заводил интересные разговоры о душе, памяти и т. п., что нам, неподготовленным, было трудно понять. Мне казалось, что он интересуется философскими

проблемами, не связанными с реальной жизнью семнадцатилетних студентов первого курса.

Сессию он сдавал всегда успешно, учился увлеченно. После стажировки в Монголии он, как нам казалось, резко изменился. Как нам тогда объяснили, он не захотел служить в армии, поэтому решил оставить университет. Это было для всех шоком: отличник, примерный студент добровольно оставляет вуз! Все сожалели. Вероятно, он уже тогда знал, чего хочет, и твердо шел к своей цели.

На несколько лет наша связь оборвалась. Он уехал домой, иногда доходили о нем скудные сведения.

Когда в конце 1980-х гг. я приехала в командировку в Улан-Удэ, мы встретились с Федей в Иволгинском дацане, где он служил. Он ответил на мои вопросы, прочитал молитвы. Я уезжала с уверенностью, что все в порядке, каждый нашел свой путь в жизни, занимается своим делом, тем, что приносит удовлетворение.

В 1990-е гг. мы вновь встретились с Федей в Петербурге. Страна бурно менялась, наступали демократические перемены. В Петербурге стал функционировать буддийский храм, службу в нем проводил Федя, тогда уже закончивший обучение в Индии. Мы нередко встречались в храме, беседовали, тогда он рассказал о своем пути в буддийское учение. Он подарил фотографию, на которой он сфотографирован с Его Святейшеством Далай-ламой XIV, благословляющим своих учеников.

Насколько мне известно, он оказал влияние на нашего друга и однокурсника Поляева Владимира, который стал первым ламой в Калмыкии в 1990-е гг. Федя бывал и у нас, в Калмыкии, он внес вклад в становление буддизма в республике.

Сейчас я думаю — наверное, еще в молодости Федя был буддистом, жил по-буддийски. Он никогда не повышал голос, говорил всегда спокойно, не спорил, не навязывал своего мнения. Всегда был уравновешенным, сдержанным, с застенчивой улыбкой на устах. Наши молодежные вечеринки по случаю сдачи сессии и т. п. он не посещал, жил праведно и правильно. Он в юности выбрал свой путь, шел непроторенной дорогой, ломал стереотипы: светский человек, вступивший на путь буддийского учения в период тоталитаризма»⁹.

Вернувшись в Бурятию из Ленинграда, Федор Сергеевич устроился работать сторожем в Иволгинский дацан, изучал буддийскую астрологию, подолгу занимаясь в монастырской библиотеке. Большую роль в его духовном становлении сыграли Пандито Хамбо-лама Жамбал-Доржи Гомбоев (1897–1983) и ученый лама Мунхын

Лхасаран (1909–1986), один из учителей Ф.С. Самаева. О Лхасаран-ламе З.С. Самаева вспоминает так: «Он обладал огромным духовным потенциалом, присущим ламам старшего поколения. Общение с ним поразило пытливого сознание Фёдора <...> Лхасаран-лама по-отечески и с пониманием относился к нему, с годами их дружба переросла в духовные взаимоотношения Учителя и ученика»¹⁰.

После шести лет попыток вернуться в Монголию, чтобы получить духовное образование и продолжить общение с учителем, в 1980 г. Ф.С. Самаев поступил в Буддийский университет им. Дзанабадзара в улан-баторском монастыре Гандан Тэгченлин. В 1984 г. он досрочно окончил курс по специальности *цаннид* и от своего учителя Пурэвжамсо получил духовное имя Ширап-Жамсо. Вернувшись на родину, он стал ламой Иволгинского дацана, жил и работал рядом с Лхасаран-ламой — их дома 30-й и 31-й соседствовали в жилом комплексе дацана. Большую роль в его судьбе играли контакты с уроженцем Оки ламой Идам-Суреном Жалсановым (1910–1993), учеником Агвана Доржиева (1853–1938), от которого Ширап-Жамсо многое узнал об этом великом человеке. Как вспоминает З.С. Самаева: «Он был единственным в Оке из старых лам, к которому с интересом обращался с вопросами Ширап-Жамсо лама. Их общение было взаимно интересным, Идам-Сурен лама часто ездил в Иволгинский дацан встречаться с Ширап-Жамсо»¹¹.

В 1987 г. Ширап-Жамсо Самаев в составе группы лам с Чимит-Доржи Дугаровым, ныне известным эмчи-ламой, и Чой-Доржи Будаевым, который впоследствии занимал пост Пандито Хамбо-ламы в 1994–1995 гг., отправился на двухгодичную стажировку в Индию в Институт диалектики под эгидой Его Святейшества Далай-ламы XIV, а также в Гоман Дацан монастыря Дрэпун в Южной Индии. В Гомане он получал наставления от известного буддийского ученого, выходца из Бурятии, Агван-Нимы Цыдыпдоржиева (1907–1990), который в возрасте пятнадцати лет с помощью Агвана Доржиева отправился на учебу в Тибет вместе с другими девятью одаренными бурятскими юношами¹².

Все они стали высокообразованными ламами. С 1977 по 1980 г. Агван Нима был настоятелем Дрэпун Гоман-дацана в Индии. Лама

¹⁰ Самаева З.С. Указ. соч. С. 19.

¹¹ Там же. С. 20.

¹² Болсохоева Н.Д. Жизнь и деятельность геше лхарамбы Агван Нимы (1907–1990), коренного гуру ламы-гелонга Д-Х. Самаева // Священные ландшафты Саянского нагорья. Материалы круглого стола с международным участием. Улан-Удэ, 2008. С. 100; *Кенсур Агван Нима*. Переправа через реку Сансары. Автобиография / Перевод с тибетского ламы Баира Очирова. Улан-Удэ, 1996. С. 11–13.

⁹ Электронное письмо Т.С. Есеновой Б.М. Нармаеву от 2 августа 2014 г.

Даши Шаглахаев, ученик Д-Х.Самаева, настоятель Хойморского дацана, пишет о встрече Ширап-Жамсо и Агван-Нимы: «Первые слова при встрече ламы Агван-Нимы с Д-Х. Самаевым: „Ямар удаан шамаяа хулээгээ гээшэбиб (Как долго я тебя ждал)“». Действительно состоялась встреча двух великих буддийских личностей, двух великих сознаний прошлого и настоящего времени»¹³.

В 1990 г. Ш-Ж. Самаев получил полное монашеское посвящение *гелона* и новое духовное имя Данзан-Хайбзун от ЕС Далай-ламы XIV и вернулся на родину.

Важный этап деятельности ламы Д-Х. Самаева связан с его работой по восстановлению Санкт-Петербургского буддийского храма как религиозного, образовательного и культурного центра. Этой работе он посвятил семь лет (1991 – 1997).

После возвращения ленинградского буддийского храма буддийской общине города в 1989 г. встал вопрос о приглашении буддийского духовенства. Первым настоятелем Дацана был назначен лама Эрдэм Цыбикжапов, который не смог приступить к своим обязанностям, так как был избран депутатом Верховного Совета РСФСР. Тогда буддийская община Ленинграда обратилась с письмом в ЦДУБ РСФСР с просьбой назначить настоятелем Дацана Данзан-Хайбзуна Самаева: его хорошо помнили в городе со времен студенчества, уважали за образованность, широту кругозора и решительность — те качества, которые были необходимы в годы восстановления буддийской традиции в России. Проф. А.О. Бороноев пишет: «Приход Федора Самаева в храм был настоящим везением. Он прекрасно знал Ленинград (Санкт-Петербург), не чурался быта и культуры мегаполиса, имел хорошее светское и духовное образование»¹⁴.

В начале 1991 г. лама Д-Х. Самаев был утверждён в должности настоятеля и одновременно по решению собрания общины верующих возглавил Совет общины при Дацане. 14 февраля 1991 г., в день новогоднего хурала, Управлением юстиции Исполкома ленинградского горсовета народных депутатов была зарегистрирована буддийская организация «Дацан Гунзэчойнэй», объединявшая духовенство и верующих.

¹³ Лама Данзан-Даши (В.А. Шаглахаев). Обрамление Атласа тибетской медицины ламой Данзан-Хайбзуном Самаевым // Четвертые Доржиевские чтения. Сборник материалов конференции. СПб., 2011. С.39.

¹⁴ Бороноев А.О. О творческих поисках Федора Самаева (ламы-гелонга Данзан-Хайбзун Самаева) // Экологические проблемы и духовные традиции народов Байкальского региона. Материалы научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2006. С. 24.

Началась долгая кропотливая работа по возрождению дацана Гунзэчойнэй. Вспоминает Буда Бальжиевич (Джампа Доньёд) Бадмаев, настоятель (*шэрээтэ*) Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй: «Время пребывания Д-Х. Самаева в качестве *шэрээтэ* в Санкт-Петербургском дацане — первая половина и середина 1990-х. На его долю как *шэрээтэ* выпали трудные начальные годы после передачи Дацана верующим. До того — длительный период использования храма в качестве здания технического назначения, на момент передачи — проломленная крыша и затопленные подвалы. К тому же, начало 1990-х — это еще и трудные годы смены политико-экономической формации в России. Излишне говорить, насколько было трудно, вернее невозможно, решить сразу огромный комплекс проблем не только религиозного, но и организационного характера, в условиях социально-политической неразберихи, острого кадрового и материального неблагополучия 1990-х.

Очень важно, что в тот трудный период были предприняты усилия заложить позитивные и продуктивные связи с местом пребывания — городской средой, с учреждениями и представителями культуры Санкт-Петербурга. Такая позиция находилась в полном соответствии с традицией Санкт-Петербургского дацана периода его становления при Агване Доржиеве, времен сотрудничества с плеядой выдающихся деятелей науки, с Ф.И. Щербатским¹⁵.

Работа по восстановлению культового наполнения Дацана была развернута также в традиции Дацана времен А. Доржиева и *зурачинов* — Осора Будаева¹⁶ и Гэлэг-Чжамцо Цэвэгийн (Цыбакова)¹⁷: молельный зал стали постепенно наполнять предметы бурят-монгольского декоративно-прикладного искусства. Монгольскими мастерами *in situ* была изготовлена большая алтарная статуя Будды. Базовый материал — папье-маше. Нимб из саянского нефрита мы изготовили в мастерской подвального помещения. Благодаря настоятелю Д-Х. Самаеву, с начала 1990-х гг. в Дацане появляются бурят-монгольские иконы-*танка*, в том числе и вековой давности. Вполне вероятно, что здесь не обошлось без влияния известного бурятского

¹⁵ Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. СПб.: Нартанг, 2004. С. 51–56.

¹⁶ Осор Будаевич Будаев (1886/7–1937), бурятский лама, известный мастер-иконописец, исследователь буддийского искусства, музейный работник. Работал над созданием внутреннего убранства дацана Гунзэчойнэй по приглашению Агвана Доржиева в 1912–1915 гг. и в 1930-х гг. — Прим. авторов.

¹⁷ Гэлэг-Чжамцо Цэвэгийн (1886–?), известный бурятский мастер-иконописец, участвовал в работах по созданию внутреннего убранства дацана Гунзэчойнэй. — Прим. авторов.

иконописца Данзана Дондокова (1895–1983)¹⁸, с дочерью которого, Нимацырен Дондоковой¹⁹, также бурятской художницей, Д.-Х. Самаев состоял в кратковременном браке в середине 1980-х гг. *Танка* в Дацане сохранились, отреставрированы и служат культовым целям в составе регулярно пополняющегося собрания.

В 2013 г. в ограде дацана Гунзэчойнэй установлена мемориальная мраморная доска (архитектор — В.Б. Бухаев²⁰) в память о настоятелях, усилиями которых был сохранен Санкт-Петербургский дацан, среди них Федор Сергеевич Самаев — *шэрээтэ*-лама Данзан-Хайбзун²¹.

Следуя заветам Агвана Доржиева, Данзан-Хайбзун приступил к возрождению института послушничества и философской школы, основанной на традиции Дрэпун Гоман дацана²². Лама Даши Шаглахаев так оценивает религиозную деятельность ламы Самаева: «Обладая широким кругозором, лама Д.-Х. Самаев точно оценил масштаб стоящих перед духовенством проблем и пытался найти ответ на вопрос, как возможно возрождение гелугпинского буддизма в стремительно меняющейся реальности нашей страны. Он вел проповедническую деятельность и учреждал новые буддийские общины не только в Бурятии, но и других республиках Российской Федерации — Туве, Якутии, на Алтае, — в европейской части России и на Украине. В Санкт-Петербургском дацане Гунзэчойнэй проходили курс обучения хуваракы из разных районов Бурятии, а также из Калмыкии, Тувы, Якутии и

¹⁸ Данзан Дондоков (1895–1983) — выдающийся бурятский мастер живописи *танка*, родился в улусе Загустай Селенгинского ведомства. Духовное образование получил в дацанах Бурятии и Монголии, где среди прочих буддийских наук изучал трактаты по иконографии. Художник известен не только как живописец, но также как резчик по дереву и мастер, работавший в технике папье-маше. Его *танка* имеются в Иволгинском и Агинском дацанах, в Калмыцкой государственной картинной галерее (Элиста), в Государственном музее истории религии (Санкт-Петербург). — Прим. авторов.

¹⁹ Нимацырен Данзановна Дондокова (р. 1951) — известный мастер живописи *танка*, ученица своего отца Данзана Дондокова; реставратор, искусствовед. В 1988 г. окончила Ленинградский институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е. Репина, факультет искусствоведения. Член Союза художников России. Работы Н.Д. Дондоковой находятся во многих музеях России. — Прим. авторов.

²⁰ Вячеслав Баяндаевич Бухаев (р. 1946) — известный архитектор и скульптор, действительный член Российской академии художеств, член Союза архитекторов России, народный художник Республики Бурятия. — Прим. авторов.

²¹ Электронное письмо Б.Б. Бадмаева Б.М. Нармаеву от 06 октября 2014 г.

²² Система обучения, принятая в монастырях Дрэпун и Лавран, базировалась на учебных, философских и доктринальных сочинениях, созданных линией воплощений Чжамьяна Шейпы. Первый Чжамьян Шейпа Агван Цондуй (1648–1721), основатель Лаврана, получил степень геше в Гоман дацане монастыря Дрэпун, а затем стал настоятелем этого дацана, для которого он писал учебники по философии и логике.

Санкт-Петербурга. Он первым из молодого поколения буддийского духовенства нашей страны принял обеты гелонга. Им была предпринята попытка возобновить изучение буддийской философии (*цаннид*), эпистемологии и логики в дацане Гунзэчойнэй. С этой целью из Гоман дацана монастыря Дрэпун (Южная Индия) был приглашен *геше лхарамба* Чжамьян Кьенце, который преподавал в дацане для духовенства и мирян с 1993 по 1996 г.»²³. Для того чтобы *хуваракы* и миряне могли непрерывно слушать учение, требовался переводчик. Эту невероятно сложную работу долгие годы вела к. и. н. Р.Н. Крапивина, старший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН (ныне ИВР РАН).

В 1995–1997 гг. Данзан-Хайбзун занимал должность *дид-хамбо*, в обязанности которого входило устанавливать и поддерживать связи с международными буддийскими центрами и общинами разных стран. Он налаживал контакты с зарубежными буддийскими организациями и священнослужителями, приглашая их для проповедей. В дацане Гунзэчойнэй уже в 1992 г. проповедовали и читали лекции ламы, представляющие традицию тибетского буддизма (геше Туптэн Агван, возглавлявший Тибетский центр в Гамбурге, и настоятель Дрэпун Гоман дацана в Индии Лобсан Тенпа Ринпоче), а также учителя других традиций (Тхить нят хань — учитель традиции вьетнамской дхьяны, Камалашила — член Западного буддийского ордена, американский ученый А. Берзин и другие). Особым событием стал приезд в Санкт-Петербург и Бурятию Его Святейшества Сакья Тризина (1995). Данзан-Хайбзун и сам часто ездил за границу, в частности, в США, где встречался с последователями Геше Вангьяла²⁴, ученика Агвана Доржиева, и получил ряд оставшихся от него реликвий.

В электронном письме Б.М. Нармаеву от 27 октября 2014 г. А.И. Андреев сообщает о научных контактах Д.-Х. Самаева с буддологами из Великобритании: «Петербургский буддийский храм в начале 1990-х стали часто посещать западные светские буддисты, прежде всего европейские. Самаев был, несомненно, харизматичной личностью, что привлекало к нему самых разных людей со всех уголков света. Так, во многом благодаря Ф. Самаеву, я познакомился и подружился с английским буддистом Джоном Снеллингом (John Snelling), который в то время собирал материалы для книги об Агва-

²³ Лама Даши Шаглахаев. Лама-гелонг Данзан-Хайбзун Самаев — продолжатель идей Агвана Доржиева // Третьи Доржиевские чтения. Сборник материалов конференции. СПб., 2009. С. 32.

²⁴ Геше Вангьял (около 1901–1983), этнический калмык, получил духовное образование и степень геше в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. С 1955 г. проповедовал в США, в 1958 г. учредил в г. Вашингтоне (штат Нью-Джерси) монастырь Лабсум Шедрублин, а в 1972 г. — Буддийский институт.

не Доржиеве, и его другом, также буддистом и буддологом, Стефеном Бэтчелором (Stephen Batchelor) (Бэтчелор перевел для Джона тибетскую автобиографию А. Доржиева). Книга эта увидела свет в 1993 г. (через год после смерти автора в 1992 г.) под названием *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*. В предисловии Снеллинг выражает благодарность своим многочисленным русским информаторам, в их числе и „Ламе Самаеву, настоятелю Гунзэчойнэй дацана в Ленинграде“. В последней главе книги Снеллинг вспоминает свою поездку в Ленинград в мае 1991 г. и встречи с гелонгом Данзан-Хайбзуном Самаевым, которого называет „энергичным англоговорящим ламой из южного Прибайкалья“ (“a vigorous English-speaking lama from southern Cis-Baikalia”), под началом которого обучалась в дацане группа „бритоголовых бурятских послушников“²⁵. Вспоминая свой последний разговор с Самаевым, Снеллинг пишет, что Самаев выразил твёрдую уверенность в том, что буддизм предлагает людям „нечто особенное для заполнения духовного и идеологического вакуума, существующего в стране“²⁶. И чуть ранее: „Лама Самаев планирует полностью реставрировать храм и вернуть ему похищенные ценности из Музея истории религии и атеизма, и затем он надеется создать монастырскую школу и свое издательство“. Д. Снеллинг также сообщает, со ссылкой на А.И. Бреславца²⁷, что Самаев собирается превратить деревянный домик в пос. Орлик (где он родился), который некогда принадлежал А. Доржиеву, в буддийский храм в память о Доржиеве и уже заказал колонны для украшения его фасада»²⁸.

Тесная творческая дружба связывала Д-Х. Самаева с ученым-фармакологом, специалистом по тибетской медицине Донатасом Буткусом²⁹ из Литвы. В 1993 г. Д. Буткус был оформлен консультантом по

²⁵ Snelling J. *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*. Dorset: Element Books Ltd.; Rockport MA: Element Inc., 1993. С. 266.

²⁶ Там же. С. 267.

²⁷ А.И. Бреславец (р. 1947) — переводчик буддологических текстов с английского языка. Поддерживал контакты с учеными-буддологами. В конце 1980-х участвовал в процессе возвращения верующим дацана Гунзэчойнэй. Работал в Дацане в 1991–1992 гг. помощником ламы Д-Х. Самаева. — Прим. авторов.

²⁸ Snelling J. Указ. соч. С. 305. Авторы данной статьи отмечают, что эти планы были осуществлены. Ныне в поселке Орлик (Окинский район Республики Бурятия), в доме, принадлежавшем Агвану Доржиеву, находится буддийский *дуган*.

²⁹ Донатас Буткус (р. 1939) — Исследователь индо-тибетской медицины, буддолог. Окончил медицинский институт в Каунасе (1962), с 1965 по 1968 г. был аспирантом Химико-фармацевтического института в Ленинграде). Его судьба тесно связана с Бурятией, поскольку он — ученик выдающегося духовного учителя и ученого Б.Д. Дандарона (1914–1974). В 1972 г. арестован в связи с «делом Дандарона», год находился в заключении. Автор многочисленных работ по тибетской медицине.

тибетской медицине при петербургском дацане. Вот что он пишет о положении дел в дацане в тот период: «Только благодаря энергичным усилиям гелонга Данзан-Хайбзуна дацан выживал, выживали и ламы, питаясь скудной спонсорской помощью, которая поступала из стран Центральной Европы. И эта спонсорская помощь поступала только благодаря авторитету гелонга Данзан-Хайбзуна среди западных буддистов»³⁰.

Важным направлением деятельности Д-Х. Самаева было создание при дацане культурно-просветительского центра. Этот проект осуществлялся в тесном сотрудничестве с Бурятским культурным центром, который и сегодня возглавляет А.О. Бороноев — известный ученый-социолог, заслуженный деятель науки РФ, профессор СПбГУ.

О.С. Хижняк (к. филос. н. ведущий научный сотрудник Музея истории религии), активно включившаяся в эту работу, пишет: «По инициативе проф. А.О. Бороноева Дацаном совместно с Бурятским культурным центром в 1992 г. был создан Университет буддийской культуры, действовавший в течение трех лет. Лекции читались для широкой аудитории в помещении факультета социологии ведущими буддологами Санкт-Петербурга — сотрудниками Института востоковедения РАН, Эрмитажа, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры), Государственного музея истории религии»³¹. Среди лекторов Университета были известные ученые-востоковеды и буддологи: д. филос. н. профессор В.И. Рудой (1940–2009), д. филос. н. Е.П. Островская, д. филос. н. профессор Е.А. Торчинов (1956–2003), к. филос. н. религиовед О.С. Хижняк, к. филос. н. буддолог А.А. Терентьев, д. и. н. индолог Н.Г. Краснодембская, д. и. н. индолог С.А. Маретина (1929–2013). Лама Д-Х. Самаев сам много выступал с лекциями, участвовал в конференциях и семинарах, преподавал в воскресной школе для детей бурятской и калмыцкой общин Санкт-Петербурга, открытой при Дацане.

Данзан-Хайбзун был автором концепций концертов и праздников, посвященных бурят-монгольской буддийской культуре. Реализацией этих проектов занималась В.Б. Доржина — режиссер, преподаватель, ныне заслуженный деятель культуры России.

³⁰ Шаглахаев В.А. У подножия Алтан Мондарга. Улан-Удэ: Издательство БГУ, 2014. С. 141.

³¹ Хижняк О.С. Просветительская деятельность настоятеля буддийского храма Ф.С. Самаева в Петербурге // Экологические проблемы и духовные традиции народов Байкальского региона. Материалы международной конференции, посвященной памяти ламы-гелонга Д-Х. Самаева. Улан-Удэ, 2006. С. 35.

К числу наиболее заметных мероприятий первых лет после открытия Дацана были празднование 250-летия официального признания буддизма в России (1991) и выставка «Буддизм. Природа. Человек» (1993), организованная совместно с такими крупными музеями Санкт-Петербурга, как ГМИР и РЭМ. Выставка эта, с успехом прошедшая в Российском этнографическом музее, стала второй выставкой столь крупного масштаба после Буддийской выставки 1919 г. Одной из концептуальных основ экспозиции была идея нераздельности буддийских этических принципов и добуддийских представлений о гармоничном сосуществовании человека и природы. Как пишет проф. А. О. Бороноев, «Федор Сергеевич фактически стоял у истоков новой эколого-нравственной философии, основанной на принципах буддийского мировоззрения и современного дискурса»³².

Лама Д-Х. Самаев считал очень важным направлением работы издательскую деятельность и создал при Дацане издательский отдел, который действовал с 1991 по 1997 г. Издательский отдел выпускал переводы буддийской классики, научно-популярную литературу, буддийские календари, буклеты и, с появлением тибетских компьютерных шрифтов, тексты, необходимые для буддийских служб и практик. Этой работой под руководством ламы Д-Х. Самаева занимались Е. Ю. Харькова (редактор) и гецул Чжампа Лодэн (А. В.) Морозов (компьютерная подготовка изданий).

Благодаря усилиям Д-Х. Самаева в Санкт-Петербургском дацане была установлена и освящена пятиметровая алтарная статуя Будды Шакьямуни. О церемонии освящения статуи Санкт-Петербургский буддийский журнал «Гаруда»³³ писал: «22 мая 1994 г. Дацан Гунзэ-чойнэй, ныне буддийский монастырь, вновь обрел свою главную святыню. Этому дню предшествовали восемь месяцев работы. Статуя создавалась на месте по заказу дацана группой монгольских, бурятских и русских мастеров согласно наставлениям ламы Данзана — настоятеля Дацана Калачакры в Улан-Баторе, известного монгольского знатока буддийской иконографии и мастера по изготовлению скульптуры. Вся композиция выполнена в традиционной монгольской технике папье-маше»³⁴.

³² Бороноев А. О. О творческих поисках Федора Самаева (ламы-гелонга Данзан-Хайбзун Самаева) // Экологические проблемы и духовные традиции народов Байкальского региона. Материалы научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2006. С. 24–25.

³³ Журнал «Гаруда» выходил в Санкт-Петербурге с 1992 по 1998 г. Главный редактор журнала — В. М. Монтлевич (р. 1940), искусствовед, редактор, один из учеников выдающегося бурятского духовного учителя Б. Д. Дандарона (1914–1974).

³⁴ Гаруда, №3. 1994. С. 1–3.

Как пишет лама Даши Шаглахаев, Данзан-Хайбзун, исполняя наказ своего учителя *кенсура* Агван-Нимы: «*Буряадта байһан „Бриша“ хамгаалхааш*» («защитить Атлас тибетской медицины, находящийся в Бурятии»), — пришел к мысли, что сохранение Атласа в тяжелые для страны 1990-е гг. было возможно только путем проведения выставки этого ценного памятника за рубежом³⁵.

В 1998 г., благодаря посредничеству Д-Х. Самаева, появилась возможность провести выставку в США. Для обеспечения сохранности Атласа каждый лист его был обрамлен — помещен в особую защитную капсулу. В августе 1999 г. Атлас, побывав в четырех городах США и в столице России Москве, благополучно вернулся в Улан-Удэ. Специалисты утверждают, что после обрамления этому уникальному памятнику в течение 200 лет не будут страшны ни ультрафиолетовые лучи, ни сырость, ни пыль. Таким образом, ламе Д-Х. Самаеву удалось выполнить завет *кенсура* Агвана-Нимы. Лама Даши Шаглахаев считает, что «это был наказ самого *ценшаб-ринпоче* Агвана Доржиева, имевшего прямое отношение к Атласу и через ламу Агван-Ниму передавшего своим последователям завет спасти его»³⁶.

Д-Х. Самаев хорошо известен как общественный и государственный деятель. В 1994 г. он был избран депутатом Народного хурала республики Бурятия от Окинского избирательного округа. Одной из главных своих задач он считал сохранение природы и сакрального ландшафта Окинского и Тункинского районов. Лама Даши Шаглахаев пишет, что именно эта задача «лежала в основе таких инициатив ламы Д-Х. Самаева, как создание Национального парка на территории Тункинского района Бурятии, основание экологического лицея на курорте „Аршан“, учреждение в 1992 г. общественного экологического движения АХАЛАР³⁷ — „Ахимса. Альтруизм. Арюун“ — и просветительского центра „Аригун“. Основная цель этого общественного движения — популяризация экологических традиций для гармонизации отношений человека с природой, формирование у населения сознания ответственности перед природой, содействие формированию правильного понимания принципа

³⁵ Лама Данзан-Даши (В. А. Шаглахаев). Обрамление Атласа тибетской медицины ламой Данзан-Хайбзуном Самаевым // Четвертые Доржиевские чтения. Сборник материалов конференции. СПб., 2011. С. 39.

³⁶ Там же.

³⁷ Три «А» в аббревиатуре АХАЛАР означают начальные буквы в кириллице, латинице и в вертикальной бурят-монгольской письменности. Эти три «А» показывают, что основа всего — это знание, образование, что применение ненасильственных методов есть начало пути к выживанию человечества.

Арюун (Аригун)—принципа чистоты сознания и чистоты окружающей среды»³⁸. Профессор А.О.Бороноев дал следующую оценку творческих поисков и философских взглядов Д-Х.Самаева: «Будучи настоятелем самого крупного буддийского храма в Европе, он стремился познать современные экологические проблемы как важный элемент духовности современного мира. Его беспокоили вопросы нравственности, нравственного воспитания. Он высказывал глобально-гуманистические идеи, они имели в своей основе экологонравственную мотивацию, суждения, где имели место соединение буддийских традиций и современных взглядов»³⁹.

Деятельность его в Оке и Тунке была многообразна и очень плодотворна: в 1995 г. была проведена Гэсэриада, посвящённая тысячелетию эпоса «Гэсэр», в эти же дни проходила международная конференция «Ахалар»; лама Самаев вел работу по защите и сохранению уникальных целебных источников в местности Шумак в Окинском районе Бурятии. В 1997 г. под его руководством там был построен восьмистенный буддийский *дуган* (молитвенный дом).

В 2001 г. им было организовано восхождение буддийских лам Саянского нагорья на самую высокую точку Восточной Сибири—гору Мунко-Саридак (3491 м). На вершине Мунко-Саридака были оставлены голографическое изображение Сандавового Будды, капсула с Алмазной сутрой и другими буддийскими символами. Среди них—ритуальные предметы, переданные учеником Агвана Доржиева Геше Вангьялом из США. После восхождения в местности Жемчужина Тункинского района Данзан-Хайбзун начал строительство здания Духовной академии, где в 2004 г. стал вести преподавательскую работу.

Лама Самаев положил начало проекту возрождения окинских сойотов, малочисленного народа, находящегося на грани исчезновения. Центром «Аригун» издавались материалы, посвященные им, к проблеме сойотов было привлечено внимание этнографов, администрации Окинского района и Правительства РФ. 24 марта 2000 г. вышло Постановление Правительства России «О едином перечне

³⁸ Лама Даши Шаглахаев. Лама-гелонг Данзан-Хайбзун Самаев—продолжатель идей Агвана Доржиева // Третьи Доржиевские чтения. Сборник материалов конференции. СПб., 2009. С. 32.

³⁹ Бороноев А.О. О творческих поисках Федора Самаева (ламы-гелонга Данзан-Хайбзун Самаева) // Экологические проблемы и духовные традиции народов Байкальского региона. Материалы научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2006. С. 24–25.

коренных малочисленных народов Российской Федерации», в этот Перечень, благодаря усилиям ламы Д-Х.Самаева, были внесены окинские сойоты.

Внезапная гибель ламы Д-Х.Самаева в автокатастрофе потрясла всех, кто его знал. Авария случилась по дороге в Оку, куда он ехал на конференцию, посвященную Окинскому району и его жителям—сойотам и бурятам. Он ушел 11 июля 2005 г., в день большого буддийского праздника, в день Будды Майтреи. 15 июля 2008 г. у реки Белый Иркут была возведена и освящена в память о нем гранитная ступа *Номын хурдэн субурган*⁴⁰.

Стали уже традицией научно-практические конференции—Самаевские чтения, которые проводятся в его память. Четвертые, юбилейные, Самаевские чтения прошли в Национальной библиотеке Республики Бурятия (Улан-Удэ) 17 июля 2014 г.

Вся деятельность ламы Д-Х.Самаева характеризует его как яркую личность, как человека, прожившего сложную, но чрезвычайно насыщенную жизнь, которую он посвятил духовным поискам, служению российскому буддизму и своему народу. Его бескорыстный подвижнический труд был высоко оценен: 31 марта 1998 г., в день своего рождения, за выдающиеся заслуги в деле развития духовности в России он был награжден общественной наградой—орденом Достоинства первой степени (Святой Георгий с мечом).

Его человеческие качества очень точно описала его сестра З.С.Самаева: «Тончайший психолог, человек с тонким юмором, с которым можно было обсудить любую деталь повседневной жизни, любую глобальную политическую ситуацию в мире, какую-то линию развития общества, планеты в будущем и т.д.»⁴¹. Известный ученый-этнограф проф. Н.Л.Жуковская, словно продолжая эту мысль, так говорит о нем: «То, что с ним можно было разговаривать абсолютно на все сюжеты, связанные не только с буддизмом, но и с человеческой жизнью вообще, необыкновенно поднимало его авторитет в глазах многих людей, в частности ученых-исследователей, которые занимались изучением отнюдь не только буддизма»⁴². А.И.Андреев вспоминает: «Ф.Самаев запомнился мне как открытый, интеллигентный, дружелюбный и очень общительный человек. С ним легко было беседовать на любую тему, и он всегда был

⁴⁰ Ступа Поворота колеса учения, один из восьми канонических видов ступ.

⁴¹ Самаева З.С. Встреча на пути. Воспоминания, посвященные брату, Д-Х. Самаеву. Рукопись. 2014. С. 25.

⁴² Он ушел, чтобы вернуться... Вечер памяти ламы-гелонга Д-Х. Самаева 23 июля 2005 г. Улан-Удэ, 2005. С. 9.

готов оказать поддержку проектам, способствующим возрождению буддизма в России»⁴³.

Духовное влияние Самаева на современников было настолько велико, что и многие старые ламы, и его молодые ученики признавали его воплощением *цэншан-хамбо* Агвана Лобсана Доржиева, который был выдающейся фигурой в истории российского буддизма, человеком, повлиявшим на ход мировой истории в конце XIX — начале XX в.

В заключение искренне благодарим всех авторов, откликнувшихся и приславших свои воспоминания о Ф.С. Самаеве (ламе-гелонге Данзан-Хайбзуне): З.С. Самаеву, Н.Л. Жуковскую, Н.Д. Болсохоеву, Б.Б. Бадмаева, А.И. Андрееву, Т.С. Есенову, О.С. Хижняк, Д. Буткуса, Л.Д. Халоупкову и других.

А.Б. ООРЖАК

Роль геше Шивалха Ринпоче в возрождении и развитии буддийской религии в Республике Тыва

В 2004 г. во главе группы монахов Дрепунг Гоманг дацана (Южная Индия) Шивалха Ринпоче впервые посетил Российскую Федерацию для проведения очистительных ритуалов. С 2008 г. по настоящее время он проживает в Республике Тыва, даёт ценные наставления по Учению Будды согласно основополагающим трудам великих буддийских ученых. Досточтимый Шивалха Ринпоче является Гуру-Учителем многочисленных учеников в Туве, Бурятии, Калмыкии, Москве и Красноярске. Под его руководством созданы буддийские организации: в 2006 г. Тувинский республиканский общественный культурный фонд «Энерел» («Сострадание»), в 2009 г. — Кызылская местная религиозная организация «Кунпенчэцо» («Благо для всех»). А 28 июня 2014 г. на берегу озера Чагытай было открытие впервые в истории Тувы буддийского медитационного центра «Сангье Чолинг» (Обитель Учения Будды).

Ключевые слова: Досточтимый Шивалха Ринпоче, Литанг, Махаяна, монашество, Лхаса, монастырь Ганден, тулку, Дрепунг Гоманг дацан, Непал, затворничества-ретриты, тантрический монастырь Гюдмед, реинкарнация, будда, бодхисаттва, Шивалха-лхарамба, Шантидева,

⁴³ Электронное письмо А.И. Андреева Б.М. Нармаеву от 27 октября 2014 г.

университет Наланда, Бодхичарья-аватара, геше, геше-лхарамба, Алханай, Энерел, Кунпенчэцо, Сангье Чолинг, драгоценная человеческая жизнь

«Если учесть масштабы космоса, то человеческая жизнь — не более чем крохотная точка. Каждый из нас — всего лишь гость на этой планете, который пробудет здесь очень недолго. Разве не безумие проводить это короткое время, мучаясь в одиночестве или ссорясь с ближними? Куда лучше пополнить эту короткую жизнь смыслом, обогатить её пониманием нашей взаимосвязи с другими и искренним служением им».

Далай-лама XIV Тензин Гьяцо¹

Досточтимый Шивалха Ринпоче родился 15 февраля 1967 г. в Тибете, в местности Литанг. С 8 до 13 лет обучался в светской школе, где изучал математику, тибетский и китайский языки. С юных лет он очень предан учению Будды и, питая врожденную приверженность к Махаяне, с глубочайшим почтением относится к учителям и монашеству².

В 13 лет, обучаясь в маленьком храме провинции Литанг, принял монашеские обеты. В 18 лет он поехал в Лхасу (в столицу Тибета), чтобы посетить святы места. В 19 лет для продолжения учебы он уехал в Индию в монастырь Ганден³.

В 1987 г. Его Святейшеством Далай-ламой XIV Шивалха Ринпоче был признан перерождением бурятского ламы геше-лхарамбы Шивалха. После признания его Тулку, согласно сложившейся традиции, Шивалха Ринпоче был приглашен в Гоманг дацан монастыря Дрепунг, так как предыдущее воплощение относилось к этому монастырю. Но Шивалха Ринпоче решил закончить основную часть обучения, находясь в стенах Гандена. И лишь в 1995 г. он перешел в Дрепунг Гоманг дацан⁴.

Особое значение в буддизме отводят реинкарнации. Считается, что высоко реализованные ламы могут переродиться в человеческом

¹ *Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Учения для буддистов в России. Дели, 2012.

² *Шивалха Ринпоче*. Собрание сущностных наставлений. Кызыл, 2006.

³ Интервью с геше Пенде Гьялтценом, 8 февраля 2013 г.

⁴ URL: <http://mardongblog.livejournal.com/171034.html> (дата обращения: 20.09.2014).

воплощении для продолжения своей духовной деятельности. В буддийском мире их считают проявлениями будд и бодхисаттв. После смерти такого ламы проводятся ритуалы по поиску вновь родившегося ребенка, являющегося продолжением линии перерождений.

Геше-лхарамба Шивалха — бурятский учитель высокой реализации, который родился в деревне Судунтуй Агинского Бурятского автономного округа. Когда ему было 17 лет, чтобы получить образование в Тибете, он самостоятельно уехал верхом на лошади в Тибет. Там он получил духовное образование в течение долгих лет. После обучения он остался служить в Литанге, в качестве основного духовного наставника. В то время он был одним из мудрейших учителей и самым лучшим геше-лхарамбой, и к тому же он был в очень хороших отношениях с руководством провинции Литанг⁵.

Из воспоминаний о своем учителе Ело Тулку Ринпоче, ученика бурятского геше-лхарамбы Шивалха: *«У меня было много Учителей. Среди них есть как тибетские, так и бурятские Учителя. Когда мне было восемь лет, к нам на родину приехал Шивалха-лхарамба. Это был человек богатырского телосложения, с красноватым лицом и выделялся среди тибетцев как иностранец. Любой местный житель видел, что он не тибетец, а человек какой-то другой национальности. Шивалха-лхарамба давал много ценных наставлений, обучал ритуалам, пояснял положения в текстах по ритуалам. К сожалению, мне довелось встретиться с ним в малолетнем возрасте, поэтому я не мог получить от него много других мудрых наставлений. Когда мне было одиннадцать лет, он скончался»*⁶.

А бурятского геше-лхарамбу Шивалха (в переводе с тибетского на санскритский означает Шантидева) сравнивали с Шантидевой, великим индийским мыслителем, буддийским монахом, жившим в VIII веке в монастыре древнейшего буддийского университета Наланда. Шантидева приобрел известность за счёт своего труда «Бодхичарья-аватара» («Путь Бодхисаттвы»), подробно излагающего многочисленные аспекты буддизма: философию, этику, цели, медитацию, ценности и обеты.

Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо дает такую оценку знаменитому труду Ачарьи Шантидевы «Бодхичарья-аватара»: *«И если я хоть в какой-то мере постиг, что такое сострадание и путь бодхисаттвы, своим пониманием я целиком и полностью обязан этому тексту — «Бодхичарья-аватаре»*⁷.

Во всех перерождениях Досточтимый Шивалха Ринпоче проявляется как бодхисаттва, посвящая свою жизнь на благо всех живых существ, и их духовному очищению:

*«Пусть больные обретут здоровье.
Пусть они освободятся от всяких пут.
Пусть немощные обретут силу,
И пусть все будут добры друг к другу»*⁸.

Из рассказов Досточтимого Шивалха Ринпоче: «В 1998 году я побывал на своей малой родине — в провинции Литанг в восточном Тибете. Пройдя пешком через Непал, в течение семи месяцев находился там. По тибетской традиции на праздниках вся округа собирается в одном месте и разбивает полевые палатки на несколько дней. На этот раз наш лагерь разместился у подножия горы, где бурятский геше-лхарамба Шивалха в этих местах проводил медитативные затворничества — ретриты»⁹.

В 2004 году в Российскую Федерацию приехали монахи из монастыря Дрепунг Гоманг (южная Индия) во главе Шивалха Ринпоче, для проведения очистительных ритуалов. В ходе поездки Шивалха Ринпоче провел Учения в Калмыкии, Туве, Бурятии, в городах Санкт-Петербург, Красноярск и Москва.

В 2004 году под его руководством в Туве были построены песочные мандалы различных божеств: в г. Кызыле мандала Будды медицины, в с. Кызыл-Мажалыке Барун-Хемчикского района мандала Божества сострадания Авалокитешвары, в с. Самагалтае Тес-Хемского района мандала Божества Акшобхьи. Также Шивалха Ринпоче провел тантрические ритуалы во всех районах республики: обряд омовения божеств Туй-Сол, огненные пуджи Ченсрик, Санг, Сергем, Сор. В том же году под руководством Досточтимого Шивалха Ринпоче была возведена ступа «Бодхи» в г. Кызыле.

В декабре 2006 г. после успешной защиты звания геше (доктора буддийской философии) в монастыре Дрепунг Гоманг Досточтимый Шивалха Ринпоче поехал продолжить учение в течение года в тантрическом монастыре Гюдмед. В этом монастыре Шивалха Ринпоче учился с другими претендентами на звание геше из разных монастырей Индии.

С 2008 г. по приглашению тувинских буддистов, получив благословение от Его Святейшества Далай-ламы XIV, Шивалха Ринпоче постоянно проживает в Туве и дарует Учение Будды. Также ежегодно с осени до весны Шивалха Ринпоче бывает в Индии, где посеща-

⁵ Интервью с Чимит-Доржи ламой, 24 июля 2014 г.

⁶ Бурятия, № 1. 1998. С. 23.

⁷ Шантидева. Бодхичарья-аватара. Москва; Дхарамсала, 2012. С. 9.

⁸ Там же. С. 315.

⁹ Интервью с Шивалха Ринпоче, 5 июня 2013 г.

ет Учения Его Святейшества Далай-ламы XIV, а также монастырь Дрепунг Гоманг.

С 2004 г. по настоящее время в Туве наставления и Учение Будды по основополагающим трудам великих буддийских ученых дает Досточтимый Шивалха Ринпоче: по трудам основателя тибетского буддизма Чже Цонкапы «Енден Шинжурма», «Ламзо Намсум» (2004 г.), «Три основы пути» (2005 г.); по трудам Хортон Намкабела «Тренировка ума. Лучи солнца» (2005 г.); по знаменитому труду великого индийского философа Ачарьи Шантидевы «Бодхичарья-аватара» (2008–2014 гг.); по тексту Дзумба Кунчог Жигме Ванбо «Драгоценное ожерелье буддийских философских учений» (2009 г.); по тексту Тонбе Санбо «37 практик Бодхисаттвы» (2006, 2009 гг.); по тексту Лоджонг Ламы Ламтанпы «8 строф тренировки ума» (2012 г.); по тексту «Общее учение о 10 стадиях Бодхисаттвы» (2012 г.), Ламрим I Панчен-ламы Лобсанг Чокьи Гьялцена «Путь блаженства, ведущий к всеведению» (2013 г.); по «Основам буддизма» (2012, 2013, 2014 гг.); по труду Его Святейшества Далай-ламы III Сонам Гьяцо «Ламрим Сершунма» (2014 г.); а также дает комментарии по разным видам практик: по одиночному Ямантаке (2008 г.), по Гуру-Пудже (2010 г.), по 21 Таре (2008 г.) и по Шаматхе (2014 г.).

С 2004 г. по настоящее время Досточтимым Шивалха Ринпоче были дарованы благословения разных Божеств: Авалокитешвары, Будды Медицины, Красно-желтого Манджушри, Четырехрукого Авалокитешвары, Желтого Дзамбалы, Зеленой Тары, Белой Тары, Белозонтичной Дукар, Ваджрапани, Гаруды, Хаягривы и Амитаюса.

А также с 2004 г. по настоящее время Досточтимым Шивалха Ринпоче были дарованы посвящения следующих Божеств: Ямантаки, Авалокитешвары, Амитаюса, Намзырай и Ваджрапани. А в 2014 г. по просьбе Досточтимого Шивалха Ринпоче к своему Духовному Наставнику — Досточтимому Госок Ринпоче, были дарованы посвящения божеств Чакрасамвары и Ваджрайогини с благословением Досточтимого Шивалха Ринпоче.

С 2009 г. по настоящее время Досточтимым Шивалха Ринпоче на территории Республики Тыва проводятся следующие ретриты: по Одиночному Ямантаке, Гуру-Йоге, Ньюнг-Нэ, практикам божеств Ваджрасамай и Ваджрасаттвы.

Шивалха Ринпоче также посещает Агинский Бурятский автономный округ Забайкальского края, по приглашению родственников-потомков своего предыдущего воплощения — бурятского ламы геше-лхарамбы Шивалха. С 2009 г. Шивалха Ринпоче помимо традиционных встреч и молебнов, проводит летние ретриты на священной горе Алханай по практикам Чакрасамвары, Ямантаки и Шаматхе;

а в селе Судунтуй, на малой родине бурятского геше-лхарамбы Шивалха, проводятся практики Ньюнг-Нэ и Гуру-Йоги.

Под его руководством в Туве созданы буддийские организации: в 2006 году Тувинский республиканский общественный культурный фонд «Энерел» («Сострадание»), в 2009 году Кызылская местная буддийская религиозная организация «Кунпенчэцо» («Благо для всех»).

В 2010 г. на берегу озера Чагытай началось строительство впервые в истории Республики Тыва буддийского медитационного центра «Сангье Чолинг». Строительство было поддержано Его Святейшеством Далай-ламой XIV, который дал медитационному центру название «Сангье Чолинг», что означает «Обитель Учения Будды» и, в знак своего благословения, даровал статую Будды Шакьямуни. 27 июня 2013 г. статуя Будды Шакьямуни была торжественно возведена на алтарь вместе с другими статуями божеств, специально заказанными из Индии. А 28 июня 2014 г. было проведено официальное открытие международного медитационного центра «Сангье Чолинг».

По просьбе Камбы-Ламы Тувы Тензина Цультама к Досточтимому Шивалха Ринпоче, в 2010 г. на малой родине Верховного ламы республики, в селе Хорум-Даг Дзун-Хемчикского района была возведена ступа «Бодхи». В 2013 г. по просьбе местных жителей и под непосредственным патронажем Досточтимого Шивалха Ринпоче построены две ступы: ступа «Намчже» в с. Алдан-Маадыр Сут-Хольского района, и ступа «Лхабаб» в местечке «Чараш кыштаг» между селами Шамбалыг и Целинное Кызылского района.

По просьбе многочисленных жителей Тувы Досточтимый Шивалха Ринпоче даровал Учение по трудам Хортон Намкабела «Тренировка ума. Лучи солнца» (2005 г.). По материалам лекций Досточтимого Шивалха Ринпоче была издана книга Тувинским республиканским общественным культурным фондом «Энерел» («Сострадание») «Собрание сущностных наставлений» (2006 г.). В 2013 г. вышел в свет комментарий к первой главе «Хвала бодхичитте» труда великого индийского наставника Ачарьи Шантидевы «Бодхичарья-аватара» на тувинском языке, при совместном издании Тувинского республиканского общественного культурного фонда «Энерел» и Кызылской местной буддийской религиозной организации «Кунпенчэцо».

Шивалха Ринпоче заслужил любовь и уважение жителей Республики Тыва. В феврале 2012 г. за большой вклад в развитии духовности в Республике Тыва Досточтимый Шивалха Ринпоче награжден Почетной грамотой Председателя Правительства Республики Тыва и Верховного Хурала (Парламента) Республики Тыва.

Будем надеяться, что благодаря усердной работе Досточтимого Шивалха Ринпоче в Республике Тыва, духовно-нравственная культура нашей многонациональной республики изменится в лучшую

сторону, уменьшится беспризорность среди подростков, снизится халатное отношение людей к друг другу, в окружающей среде; а также изменится мировоззрение наших детей, подростков, молодежи на окружающий мир.

В наши времена, времена духовного упадка, нам нужны и необходимы духовные ценности, на которых воспитывались и воспитывали своих детей наши предки. Благодаря таким культурным ценностям, наше подрастающее поколение должно научиться различить добро и зло, и с каждым шагом должно следить за своими мыслями, речью и поступками; воспринимать окружающий мир с другими взглядами; относиться ко всему бережно, заботливо, с любовью и состраданием. Обходя культурные священные сооружения (ступы, молитвенные барабаны, храмы, монастыри) они должны относиться к ним с глубокой верой и уважением, даже не становясь буддистами, так как, будучи мирянами, наше подрастающее поколение должно знать и уметь отличить благое от не благого, знать ценность нашей драгоценной человеческой жизни, и совершать благие деяния на благо всех живых существ. Они должны знать, что наши плохие поступки, как гнев, привязанность, ненависть и зависть, неосознанно совершенные нашим умом, речью и действиями, могут принести в будущем разрушительные последствия.

Таким образом, заканчиваю свою речь словами Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, лауреата Нобелевской премии, духовного лидера тибетского народа: «В буддизме мы совершаем много практик с помощью тела и речи. Мы обходим вокруг монастырей и священных мест, мы совершаем поклоны и молитвы. Все это может принести благо и религиозную заслугу. Но все эти вещи могут и не приносить благо и заслугу, если ум человека, который их делает, остается дурным и полным злых мыслей. Поэтому главное в буддизме — это забота о преобразовании ума, о преобразовании сознания. Для чего необходимо постижение пустоты...»¹⁰

Информанты:

1. Геше Пенде Гьялтцен, 8 февраля 2013 г. (тибетский монах, родом из провинции Литанг, проживающий в Республике Тыва).
2. Досточтимый Шивалха Ринпоче, 5 июня 2013 г. (перерожденец бурятского геше-лхарамбы Шивалха).
3. Чимит-Доржи лама, 24 июля 2014 г. (родственник бурятского геше-лхарамбы Шивалха, проживающий в с. Судунтуй Агинского Бурятского автономного округа).

¹⁰ *Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Этика для нового тысячелетия.* СПб., 2001.

Калмыцкий буддизм конца XIX — начала XX вв.: жизнь и быт (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН)

В Архиве востоковедов ИВР РАН хранятся отчеты, дневники поездок в калмыцкие степи, совершенных К.Ф. Голстунским, А.М. Позднеевым и студентами восточного отделения СПб университета Готфридом Вевером, А. Бордзинкевичем, документы из фонда Д.А. Клеменца в виде прошений, докладных записок об учреждении буддийских образовательных учреждений при монастырях для изучения основ буддийской философии. Эти материалы дают возможность проследить и выявить характерные особенности жизни и быта буддизма в Калмыкии.

Ключевые слова: отчет, буддийское духовенство (ламы), хурул, буддийское учение, калмыки

Калмыцкий буддизм как национальная форма мировой религии сложилась в XVII–XIX вв. Переселение ойратских племен на берега Волги способствовало тому, что образовалась единая этническая группа, которую впоследствии стали называть калмыками. Жизнь и быт, культура и религия, язык и литература их стала объектом научного интереса для многих исследователей. Несмотря на то, что калмыки территориально отделились как от родственных монгольских племен, так и от центра распространения среди них буддизма — Тибета, они продолжали развиваться в русле традиционной культуры, присущей монгольским народам. Развивая эту мысль, хотелось бы процитировать слова А.М. Позднеева: «Посещая калмыцкие степи астраханской губернии, я находил в них то же, что видел в Монголии. В нашей литературе о калмыках не редко приходится встречать мнение, что калмыки уже значительно забыли свою религию — буддизм, что она во многом отличается у них не только от буддизма у монголов, но даже и у бурят»¹. О своей книге «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу» он пишет, что она «представляет собой почти дословную выписку из

¹ *Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу.* — Изд. репринтное. — Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993 (Сер. «Наше наследие»). С. 12.

дневников, которые я вел во время своего путешествия по Монголии в 1876–1879 гг.»²

В Архиве востоковедов ИВР РАН хранится богатая коллекция материалов, представляющих собой описание жизни и быта калмыков, в том числе и состояния в целом буддизма в калмыцких степях. Это отчеты, дневники поездок в калмыцкие степи, совершенных К.Ф.Голстунским, А.М.Позднеевым и студентами восточного отделения Петербургского университета Готфридом Вевером, А.Бордзинкевичем, документы из фонда Д.А.Клеменца в виде прошений, докладных записок об учреждении буддийских образовательных учреждений при монастырях для изучения основ буддийской философии.

Данные материалы объемны и требуют тщательного изучения с различных точек зрения. В них содержится много этнографических сведений о калмыках, описание административно-хозяйственной деятельности по управлению калмыцкими улусами, заметки о климате, местности и, конечно, о буддизме. Для того чтобы не выходить за рамки объема сообщения, решено было сузить хронологические рамки в названии заявленной темы и представить вашему вниманию доклад, посвященный жизни и быту калмыцкой буддийской церкви конца XIX века.

Одним из наиболее ярких описаний быта калмыков этого периода времени является «Очерк поездки в Калмыцкую степь совершенной в лето 1886 года» К.Ф.Голстунского³. Данные дневниковые записки содержат немало интересных сведений, характеризующих жизнь и быт буддийской церкви калмыков. В них отражены все аспекты жизни кочевой, буддийской церкви: описание характерных особенностей юрт, приспособленных для проведения буддийских служб и называемых хурулами; внутреннее убранство их; калмыцкое духовенство; виды богослужения и т. д. При работе с текстом дневника все названия предметов, данные Голстунским на калмыцком языке, даны в оригинале. Все наблюдения о буддизме в калмыцких степях, сделанные Голстунским в 1886 году, действительно во многом находят отклик в «Очерке быта буддийских монастырей в Монголии...» А.М.Позднеева.

² Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. — Изд. репринтное. — Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993 (Сер. «Наше наследие»). С. 7.

³ АВ ИВР РАН. Ф. 60. Оп. 1. Ед. хр. 5. 40 листов. Полная версия этого дневника сдана в печать: «Очерк поездки в Калмыцкую степь совершенной в лето 1886 года» К.Ф.Голстунского / Подготовка к изданию, предисловие, примечания С.С.Сабруковой // *Mongolica*, XI; XII.

Первым пунктом его остановки и знакомства с калмыцкими монастырями была летняя стоянка Абганеровского⁴ хурула, которая находилась недалеко от урочища Амта Бургуста. В летнее время все калмыцкие монастыри кочевали и располагались в юртах. Решетки и шесты, составляющие остов юрты, выкрашивались в красный цвет. Юрта-молельня была всегда обращена входом на юг, в северной, противоположной от входа части ставили «бурхана öргö», т. е. подставку с божествами. Перед ней обычно стоял жертвенный стол с жертвенными чашечками, лампадкой и курящимися благовониями. По обеим сторонам от стола ставились полки с книгами, каждая книга была снабжена своего рода билетиком, на котором крупными тибетскими буквами были написаны название ее и номер тома. Некоторые из этих книг были завернуты в шелковые «платки» — отрезки ткани. От жертвенного стола до входа в два ряда располагались низенькие столики, высотой примерно сантиметров восемнадцать, за которыми садились ламы во время проведения богослужений. На эти столики обычно клали атрибуты, необходимые для чтения молитв: сложенные и завернутые в шелковые платки священные книги, чашки «ага», священные колокольчики и вачир⁵.

Одним из не менее важных особенностей буддийского чтения молитв является сопровождение некоторых из них звуками музыкальных инструментов. Так, например, богослужение, посвященное «докшитама»⁶ или защитникам веры, всегда имело музыкальное сопровождение. Константин Федорович Голстунский, исходя из личных впечатлений, вызванных во время пребывания его на богослужении и прослушивания мелодий, издаваемых этими инструментами, выделил их следующим образом. Главным инструментом, на котором играет вся мелодия, следует считать «бишкур» (тиб. *gling bu*). Это духовой музыкальный инструмент, нечто среднее между рожком и флейтой, на котором можно играть всего три тона, и которые чередуются во всех сочетаниях в буддийских религиозных мелодиях. Остальные инструменты можно назвать пригодными только для сопровождения, так как с помощью их можно издавать только один звук. Среди них на первом месте стоит «дунь бурэ» (тиб. *dung*) — священная раковина, звук ее подобен рогу. Морские раковины обычно приво-

⁴ Абганерово — сельское поселение, основанное в 1812 г. в северной части Малодербетовского улуса калмыцкой степи, в настоящее время сельский населенный пункт с одноименным названием в Октябрьском районе Волгоградской области.

⁵ Вачир — ваджра, ритуальное мифологическое оружие в индуизме, тибетском буддизме и джайнизме.

⁶ Докшиты — гневные божества, защитники веры. Главной функцией гневных божеств является устранение врагов Учения и наказание преступивших обеты.

зили из Китая или Индии. Следующий инструмент «бурэ» (тиб. *chos dung*) представляет собой большие металлические трубы, которые бывают складными и могут достигать в длину более шести метров. Третий в этом ряду инструмент — «кенгерге» (тиб. *rnga*) — барабан чуть более метра в диаметре, ударяли в этот барабан особой палкой — «докур» — в деревянную ручку была вдета изогнутая серпом проволока, на которую прикрепляли кожаный шарик, им и били по барабану. Последним из инструментов является «хонхо» (тиб. *dril bu*) — колокольчик. Он использовался не только в сочетании с выше названными инструментами, а также отдельно во время чтения определенных молитв. Исполнение ритуальной музыки начиналось со звона колокольчика, затем выводил свои мелодии «бишкур», и вступали остальные инструменты, причем низкие тоны трубы обычно заканчивали музыкальную фразу.

Богослужения в хурулах происходили в особых юртах, так называемых «сюмэ»⁷, в Абганеровском хуруле их было четыре.

Первый из них назывался «икэ хурул» или большой монастырь, в нем совершались утренние, вечерние и по необходимости большие общие службы. Вторым по значимости был «дангжийн сюмэ», в котором также могли проводить утренние и вечерние службы, но основное его предназначение сводилось к проведению богослужений «дангжик» (тиб. *dam tshig*, обет) или для принятия тех или иных обязательств. Следующим был «докшидыйн сюмэ», в котором также как и предыдущих ранее случаях могли проводиться утренние, вечерние службы и посвященные докшитам или свирепым божествам — хранителям веры. Последняя юрта называлась «бага хурул» или малый монастырь, он использовался как для утренних, вечерних служб, так и для проведения богослужений, посвященных Будде Медицины.

Помимо выше названных четырех, были еще три «сюмэ» меньшего размера: одна из них ставилась в честь Далай-ламы, в ней хранились три предмета из его одеяния; другая в честь Цзонхавы (1357–1419), выдающегося деятеля тибетского буддизма, и последняя в честь одного высокочтимого бакши, в которой хранится прах этого учителя.

⁷ «Слово „сүмэ“ буквально переводится с монгольского как молитвенный храм, халхасцы обозначают этим словом монастыри, в которых монахи не живут постоянно, а кочуют и собираются в монастыре только в праздники и в дни, когда совершаются торжественные богослужения. Со временем все эти названия буддийских храмов перемешались и утратили свое значение» (Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. — Изд. репринтное. — Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993 (Сер. «Наше наследие»). С. 1–2).

Для различных молебнов использовались соответствующие той или иной церемонии одеяния. Так, например, в торжественных случаях ламы одевали «эрэнгэ» или жилет из красного грубого тибетского сукна с шитыми золотом поперечными золотыми наплечниками. Перевязывались поясом («гарак») из желтого шелка шириной около тридцати сантиметров. Также одевали «тангжи» или юбку из тибетской шерстяной материи и «оркимджи» — обыкновенное одеяние буддийского монаха. Поверх всего одеяния накидывалась еще и «номту дэбэл» — это два квадратных куска шерстяной и шелковой материи, приблизительно по два метра каждый, сшитые между собой, шерстяной тканью обматывали часть тела ниже пояса, а шелковая материя использовалась для верхней части тела. Одевали «номту дэбэл» приблизительно также как и римские тоги. Сапоги ламы носили обычно красного цвета. Для проведения ритуала принятия тантрийских обязательств, называвшихся «дангжик», Голстунский пишет, что «в виданных мною калмыцких монастырях бывают только в честь двух докшитов Ямандага и Багжигэ Ямандага». Одеяние священнослужителя во время проведения этого ритуала состоит: 1) Из головного убора — на самом вершине «торгжик»⁸, увенчанный ваджрой, прикреплен он к «чжотбану»⁹ — к короне с изображениями пяти дхьяни-будд. В середине Мичжотба¹⁰, слева Бирюзана¹¹ и Абибаба¹², справа Эринжено¹³ и Донроба¹⁴. Последовательность расположения пяти дхьяни-будд на короне зависит от цикла тантр. В данном случае в соответствии с циклом тантры Ямантаки в центре находится Акшобхья (Ми-чжотба), слева Вайрочана (Бирюзана) и Амиабха (Абибаба), справа Ратнасамбхава (Эринжено) и Амогасиддха (Донроба). С этого головного убора спускаются вниз два пучка из лент («даргжин») по пять цветов в каждом (красный, желтый, синий, зеленый и белый). Пять цве-

⁸ *Торгжик* — калмыцкое произношение (тиб. *thor cog*), ушниша, пучок волос на макушке.

⁹ *Чжотбан* — калмыцкое произношение (тиб. *cod pan*), корона, тиара, венец.

¹⁰ Мичжотба — дхьяни-будда Акшобхья — синий. На ритуальном головном уборе ламы (в виде короны) изображены пять дхьяни-будд, которые расположены в соответствии с циклом тантры, в зависимости от которой расположение дхьяни-будд может меняться. Например, в мандале Гухьясамаджи, «в центре находится главный йидам, представленный как дхьяни-будда Акшобхья» (Зорин А. В. У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны в тибетской литературе VIII–XIV вв. СПб: Петербургское Востоковедение, 2010. С. 37, 157).

¹¹ Бирюзана — Вайрочана, белый.

¹² Абибаба — Амиабха, красный.

¹³ Эринжено — Ратнасамбхава, желтый.

¹⁴ Донроба — Амогасиддха, зеленый.

тов лент—это отражение одного из признаков пяти дхьяни-будд. Акшобхья изображается всегда в синем или голубом цвете, имеет в виду тело, Вайрочана в белом цвете, Амигасиддха—красный, Ратнасамбхави—желтый, Амогасиддха—зеленый. Кроме того, по бокам с этого головного убора свисают еще три пучка волосообразных ниток (*уснир*): два из них падают на грудь, один на спину; 2) наплечник из синей парчи с позументом и кисточками (*доук*)¹⁵; 3) юбка¹⁶ из синего шелка, украшенная пятицветным поясом.

В фотоархиве АВ ИВР РАН есть фотография настоятеля Платовского¹⁷ хурула Аркадия Чубанова в таком одеянии. На оборотной стороне, которой есть надпись от руки: «Бакша Платовского хурула Аркадий Чубанов (1871–1893)¹⁸. Бакша донских калмыков скончался 18 февраля 1894 г.».

Во время богослужения, посвященного докшитам, ламы носили головной убор, похожий на остроконечный колпак «обтай»¹⁹ с несколько загнутой вперед макушкой.

Наибольшей продолжительностью, согласно наблюдениям Голстунского, отличались богослужения во время мацака²⁰. В эти дни все монахи и миряне должны были согласно данным обетам оставлять свои дела и проводить целый день в уединении и молитве. Такие обеты давались обыкновенно светскими лицами под старость, когда они

¹⁵ Доук — калмыцкое произношение (тиб *stod gyogs*), одежда «в форме пелерины, накидываемая на плечи и свешивающееся до окончания груди. Пелерина эта по форме круглая, но на нижнем конце своем имеет пять фестонов, которые, подобно изображению бурханов, должны быть тех же пяти цветов: синего, белого, красного, желтого и зеленого» (*Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. — Изд. репринтное. — Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993 (Сер. «Наше наследие»). С. 324.*

¹⁶ «Банцал, (санскр. *panchali*, тиб. *panyatsa li*) род короткой юбки, простирающейся от пояса до колен. Банцал делается обыкновенно из синего полотна и заменяет собою шальвары» (*Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. — Изд. репринтное. — Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993 (Сер. «Наше наследие»). С. 150.*

¹⁷ Платовский хурул находился в одноименной станице на территории Войска Донского.

¹⁸ Видимо, с 1871 года по 1893 год Аркадий Чубанов был настоятелем хурула в станице Платовской.

¹⁹ Обтай — головной убор, который было принято носить буддийскому духовенству высших степеней и занимающим в монастыре административные должности.

²⁰ По лунному календарю каждый месяц в 8, 15, 29 лунные дни соблюдаются однодневные посты и совершаются богослужения, молебны соответственно в честь Зеленой Тары, Будды Медицины, Защитников Дхармы.

надевали стариковские шапки и начинали величаться «эбугенами» и «эмэгенами», то есть стариками и старухами. Но бывали единичные случаи, когда эти обеты соблюдали и молодые люди. В один из таких дней К.Ф. Голстунский посетил Абганеровский хурул и заметил, что в мацак служба проводится во всех трех юртах-сүмэ, продолжается безостановочно, монахи меняются через каждый час.

Что касается, устройства калмыцких монастырей, то во главе его стоял бакша, он выбирался из числа старших монахов монастыря и утверждался в этой должности пожизненно главным попечителем калмыцкого народа. В его обязанности входило общее наблюдение за процессом жизнедеятельности монастыря и просветительская работа. Эта последняя заключалась в обучении младшего персонала из числа монастырского штата тибетскому языку для освоения основных текстов буддийского учения, в разъяснении постулатов философии буддизма.

Следующей по рангу была должность «гэбкуй» (тиб. *dge skos*). Он выбирался из числа гелонгов и гецулов на один год. Он должен был следить за соблюдением монахами их обетов, обладал правом наказывать монахов за малые проступки и докладывать бакше о происшедших в монастыре больших проступках. Также в его обязанности входило наблюдение за прихожанами и учет приносимых ими подаяний. По окончании срока службы гэбкуй давал отчет о проделанной работе перед общиной.

Далее по рангу идет «гунзат» (тиб. *dbu mdzad*), выбирался из числа гелонгов и гецулов на неопределенный срок. Эта должность предполагала наблюдение за исправным чтением книг, переписыванием их, и еще за соблюдением правил проведения богослужения, в том числе, когда и в какой последовательности должен звучать тот или иной музыкальный инструмент.

В каждом монастыре был свой казначей «нирба» (тиб. *gnyer pa*), который ведал всеми финансами, скотом и съестными припасами. Он также выбирался из гелонгов и гецулов отдельно взятого монастыря и должен был ежегодно отчитываться перед общиной о своей работе. Наличие определенного количества священнослужителей в монастыре требует равномерного распределения съестных припасов. Эту должность исполнял «зама» (тиб. *ja ma*) — эконом, который избирался из состава монашеской общины без определения срока.

Распорядок дня монахов в монастыре был следующим: подъем в летнее время с восходом солнца, зимой — до восхода солнца под звук священной раковины для проведения общей молитвы. Всего в день общие молитвы совершались три раза. В обязанности монахов входило также обучение мальчиков-послушников грамоте. Для этого периода времени было характерным сосредоточение

системы образования—как светской, так и духовной—в стенах буддийской церкви.

Хурулы служили единственной школой для калмыцкой молодежи. Голстунский подчеркивает, что очень редко встречал людей, не умеющих читать и писать. Ученики во время обучения одевались в монашеские платья, и внешне на первый взгляд ничем не отличались от монахов. Что касается самих гелонгов, то они большую часть времени проводили в чтении книг на тибетском языке, и для них, как показалось Константину Федоровичу, родной язык стоит на втором месте.

Во время пребывания в калмыцких степях Голстунскому удалось также побывать в хуруле поселка Ульдючины. Здесь он присутствовал на торжественной церемонии по случаю ежегодного выноса святынь данного монастыря под названием шютэн гэгни. С утра посреди двора хурула был поставлен высотой более шести метров щит из сшитых вместе ковров и прикрепленных в виде паруса к двум столбам. Затем вынесли четыре статуэтки божеств и длинный ящик, в котором лежала новая икона-танка, писанная одним местным *гелонгом-зурачи*²¹ на громадном шелковом полотнище. Появилась также масса разноцветных знамен «чимэк» и музыкальных инструментов. На расстоянии более четырех метров от щита, на южной стороне от него был поставлен стол для жертвоприношений, на который были выставлены вынесенные ранее бурханы и обыкновенные чашечки для жертвоприношений. От этого стола примерно в 18–20 метрах находилось почетное место в виде трона для бакши, который должен был провести торжественное богослужение, чуть правее от него был устроен трон, на который была поставлена урна с прахом весьма чтимого здесь когда-то настоятеля храма.

Голстунский описывает настоятеля или бакши этого хурула как «очень представительного на вид, высокого ростом человека с весьма выразительным лицом». Одет он был в «номту дэвэл» желтого цвета, на голове шапка-«обдтай». Когда бакша подошел к месту богослужения, начали поднимать на устроенный щит новую икону-«танку» божества Личжи Дорчжи²².

Когда богослужение началось, монахи, примерно 150–200 человек, уселись перед бурханом на разложенных матах и коврах, образовав собою правильную трапецию, в основании этой трапеции сел бакши в окружении высшего духовенства. Данный ритуал освящения «танки» состоял из чтения соответствующей молитвы и продолжался

полтора часа. По окончании службы «танка» была снята со щита и возвращена на прежнее место.

Таким образом, мы видим, насколько подробно и увлеченно Константин Федорович описывает жизнь и быт буддийского духовенства калмыков. Его наблюдения дают возможность представить в полной мере обыденную обстановку буддийских монастырей конца XIX века, особенности кочевого буддизма. Эти сведения имеют огромное значение для современных исследователей истории буддизма в Калмыкии.

В Архиве востоковедов ИВР РАН среди материалов Дмитрия Александровича Клеменца есть документы о вероисповедании бурят и калмыков²³. Это официальные документы по истории формирования и развития связей между государственными органами и буддийским духовенством. Они создавались для четкого разграничения функций буддизма в обществе и как сдерживающий фактор роста его активных последователей. В этой связи следует упомянуть своего рода исследование—«Записку по делам веры буддистов—бурят и калмыков»²⁴, составленную в 1905–1906 гг. членом Особого Сопровождения, действительным тайным советником В.П. Череванским (1836–1914). Она состоит из 17 глав и содержит сведения, в частности, о вере бурят и калмыков, и в целом о буддийском учении. В главе IV «Буддисты в России» дается краткая историческая справка о калмыках, в частности, начиная со времени прибытия калмыков в Россию и заканчивая данными о всеобщей переписи населения 1897 г., согласно которой всего насчитывалось 190 тысяч калмыков, из них 99 тысяч мужского пола и 91 тысяча женского. В Астраханской губернии проживало 138 тысяч, в области Войска Донского 32 тысячи, и остальное количество было распределено в Ставропольской губернии и по областям Терской, Уральской и Семиреченской. Также в соответствии с опросом, который был проведен во время переписи населения, все представители калмыцкого населения за малым исключением заявили, что они исповедуют буддизм. В главе VI «Обители спасения» дано общее описание буддийских монастырей: у бурят—дацанов, у калмыков—хурулов. Последний состоит из больших и малых хурулов. Всего их в Астраханской губернии при восьми улусах имеется 62, в Ставропольской губернии при одном улусе—5. Число служителей веры большого штатного хурула было определено в 32, а малого в 16 человек. При всеобщей переписи на-

²³ АВ ИВР РАН. Ф.28. Оп.1. Ед. хр.37. «Документы, касающиеся вопросов вероисповедания бурят и калмыков. Печатные материалы». 66 листов.

²⁴ Записка по делам веры буддистов—бурят и калмыков // АВ ИВР РАН. Ф.28. Оп.1. Ед. хр.37. Л.23–49.

²¹ *Гелонг-зурачи*—монах-художник или иконописец.

²² Личжи Дорчжи—это, по-видимому, имя художника, написавшего эту икону-танку.

селения 1897 г. официально было зарегистрировано 1700 служителей буддийской церкви. Неофициально, по сведению астраханского губернатора, главного попечителя калмыцкого народа, их численность составляла до 5270 человек, при общем числе кибиток в 31 тысячу, на 6 кибиток по одному ламе.

Также определяется назначение хурулов. Это обитель для служителей культа и место для проведения буддийских религиозных молебнов.

Штатным хурулам в 1867 г. были отведены земли по 30 десятин²⁵ на каждого штатного ламу. Были также и нештатные хурулы, которые, в отличие от первых, не имели необходимых музыкальных инструментов для проведения торжественных молебнов и буддийской литературы. По поводу внутреннего и внешнего убранства хурулов сказано, что они изобилуют символами веры или ее атрибутами, начиная от мифического коня, перевозящего души в загробную жизнь, и оканчивая вращающимися цилиндрами со свитками, исписанными таинственной молитвой. Во время празднеств к фасадам зданий прикрепляли, кроме воздушного коня, древки с сосудом для воскурения и с фонарем, а также с флагами, испещренными таинственными знаками и начертаниями для избавления от злых духов и указания небесной дороги добрым духам.

Следующий документ — «Устав духовных дел иностранных исповеданий»²⁶. Из него следует, что высшее духовное лицо у калмыков есть Лама. Он избирается из кандидатур *бакшей*²⁷. Порядок избрания высшего духовного лица калмыков следующий: Главный попечитель калмыцкого народа (Управляющий государственными имуществами Астраханской губернии) и Главный пристав кочующих в Ставропольской губернии народов составляют и представляют своим Губернаторам списки обо всех настоятелях буддийских храмов, с мнением своим и управляющих улусами опекунов или улусных попечителей и их помощников, кто из данных кандидатур достоин звания Ламы калмыцкого народа. Губернаторы со своим заключением обращаются в письменной форме к Министру Внутренних Дел для разрешения на утверждение.

Лама являлся непосредственным начальником над всеми хурулами и состоящими при них духовными лицами. При нем полагалось иметь делопроизводителя и переводчика для поддержания связи с Главным попечителем калмыцкого народа Астраханской губернии и с Главным приставом кочующих в Ставропольской губернии наро-

дов. Находящиеся при Ламе служащие приравнивались к чиновникам Управления Государственных Имуществ Астраханской губернии. В обязанности Ламы входило: 1) наблюдение за благоустройством хурулов и нравственностью состоящего при них духовенства; 2) забота о способах монастырского содержания; 3) дела по присвоению духовных званий; 4) дела о несогласиях супругов, о степени родства и вообще брачные дела. С духовными лицами и простыми калмыками Лама имел право переписываться на калмыцком языке, вся официальная документация должна была вестись на русском языке с переводом на калмыцкий язык. Жалобы на действия Ламы могли быть адресованы Главному попечителю или Главному приставу.

В случае нарушения духовными лицами своих обязанностей, Лама имел право виновных понизить в должности или предъявить взыскания, соответствующие их званиям. Лиц, замеченных в нарушении монашеского устава, исключать из духовного звания и отсылать в Улусное управление.

Во второй главе «О порядке управления духовными делами калмыков» речь идет о том, что обязанности управления по делам веры разделяются между Управлением Государственных имуществ Астраханской губернии, Главным приставом кочующих в Ставропольской губернии народов и Ламой.

Другой документ, направленный на упорядочение функций буддизма на юге России, — «Учреждения гражданского Управления казаков»²⁸, в котором говорится о свободе вероисповедания калмыцкого народа. Здесь есть примечание: калмыцкие сотни большинством голосов должны выдвинуть три кандидатуры на должность бакши донских калмыков, утверждение одного из них находилось в компетенции Наказного Атамана Войска Донского. Права и обязанности Бакши донских калмыков во многом сходны с Ламой калмыцкого народа.

Таким образом, на примере вышеизложенных материалов, можно увидеть, что в XIX — начале XX века особенностью калмыцкого буддизма стал полный контроль со стороны царской администрации. Введение ограничительных мер по отношению к духовенству и храмам стало причиной: деления хурулов на большие и малые; ограничения структуры должностной иерархии хурулов. Большие и малые монастыри обладали соответствующими штатами²⁹. Несмотря на эти меры, развитие буддизма в степи продолжалось. Ярким свидетельством этому являются дневниковые записки поездки в калмыцкую степь К.Ф. Голстунского. Жизнь и быт буддийского духо-

²⁵ Десятина — старая русская единица земельной площади, равная 1,09 гектарам.

²⁶ АВ ИВР РАН. Ф. 28. Оп. 1. Ед. хр. 37. Л. 53–55а.

²⁷ *Бакша* — настоятель монастыря.

²⁸ АВ ИВР РАН. Ф. 28. Оп. 1. Ед. хр. 37. Л. 55б.

²⁹ *Бакаева Э.П.* Буддизм // Калмыки. М.: Наука, 2010. С. 414.

венства калмыков в основном соответствовал традициям, присущим родственным монгольским народам и представлял собою общность буддизма, как в Монголии, так и в России. В хурулах проводились те же религиозные обряды, читались соответствующие тому или иному обряду молитвы, порядок проведения служб был таким же. Сведения об обыденной обстановке калмыцких буддийских монастырей конца XIX века важны не только с научной точки зрения, но и с практической стороны как опыт в деле возрождения буддизма в калмыцких степях.

Ч.С. Суальтимов (Чингиз Лама)

Восемь великих махасиддх — восемь великих лам Земли Очирвани

Статья содержит краткий обзор деятельности восьми выдающихся лам агинских дацанов, вершивших мирские и духовные подвиги на благо живых существ. Имена этих лам: Ширэгунэ Жамьян Сундуй, Тугулдууров Галсан Жимба, Намнанэ багша, Лобсан Бальжир лама, Лобсан Чойбсан лама, Данжинов Доржи Жигмит, Эрдынеев Жимба Жамсо и Гомбоев Жамбал Доржи. Их число восемь по аналогии с восемью принципами Благородного Пути, восемью благими символами, восемью спицами Дхармачакры, восемью Бодхисаттвами.

Ключевые слова: история буддизма в Забайкалье, махасиддха, Ширэгунэ Жамьян Сундуй, Тугулдууров Галсан Жимба, Намнанэ багша, Лобсан Бальжир лама, Лобсан Чойбсан лама, Данжинов Доржи Жигмит, Эрдынеев Жимба Жамсо, Гомбоев Жамбал Доржи

О взаимообогащении двух культур — этнической бурятской и религиозной буддийской — сказано и написано немало слов. Бурятская культура получила мощный импульс за счет приобщения к мировой религии и философскому учению с богатейшими традициями в различных своих направлениях. В то же время, буддизм, распространяясь на север от места своего возникновения, нашел среди бурят достойных последователей, способствовавших популяризации гуманистического учения.

Сегодня, по прошествии лет, буквально каждый бурятский дацан может гордиться своими выдающимися буддийскими деятелями. Они служили оплотом глубокой веры, прокладывая путь к новому времени. Высокочтимые махасиддхи нашей земли понимали, что истории нужны легенды, отчаянные подвиги, пламенные речи и благород-

ные примеры: «Мы превращаемся в прах, но наши дела остаются в вечности». Следствием этого стало то, что бурятское духовное небо озарено светом ярчайших звезд, освещающих путь своим потомкам. Люди бережно хранят память о Великих, и стремятся постичь их осознание реальности.

Несмотря на то, что данный доклад лишь о восьми ламах, история Трансбайкалья — Земли Очирвани знает сотни выдающихся лам, о каждом из которых можно написать целые книги. Сейчас мы уже не можем усомниться в том, что все они явили своей жизнью огромное стремление привнести три вида счастья в мир: внешнее счастье чистого пространства, внутреннее счастье чистого ума, и тайное счастье чистоты Учения.

В данном тексте речь пойдет о восьми ламах агинских дацанов, вершивших мирские и духовные подвиги. Это Ширэгунэ Жамьян Сундуй, Тугулдууров Галсан Жимба, Намнанэ багша, Лобсан Бальжир лама, Лобсан Чойбсан лама, Данжинов Доржи Жигмит, Эрдынеев Жимба Жамсо и Гомбоев Жамбал Доржи. Их число восемь по аналогии с восемью принципами Благородного Пути, восемью благими символами, восемью спицами Дхармачакры, восемью Бодхисаттвами.

Всеблагой **Ширэгунэ Жамьян Сундуй** был четвертым шэрээтэ Агинского дацана в период с 1821 по 1858 год. Предание описывает его как искусного ламу, радеющего о сохранении народных традиций. Карма предопределила Жамьян Сундуй ламе привнести качество «постоянного блага» в Агинский дацан, а его деятельность заложила основы для развития монастыря.

В народе ходит легенда о том, как новоизбранный четвертый шэрээтэ Агинского дацана провел обряд для устранения нарушений и покорения враждебных сил — «догжур Ваджрапани», тем самым очистив местность от негативных искажений и создав условия для будущего расцвета Учения Победоносного на Агинской земле. Действительно, в период, когда Ширэгунэ Жамьян Сундуй возглавлял Агинский дацан, свершаются локальные исторические события, ставшие впоследствии платформой для становления в Аге традиционных направлений деятельности буддийских монастырей. И хотя самые важные моменты в истории Агинского дацана, такие, как строительство новых дуганов, образование учебных факультетов, появление книгопечатного дела и т.д., датированы более поздним временем, несомненно, что их «созревание» происходило во времена настоятельства Жамьян Сундуй ламы. Как говорится, нет ничего самосущего, все явления — результат предыдущего и окружающего. Таким же образом, можно сказать, что деятельность Ширэгунэ Жамьян Сундуй предшествовала известному расцвету Агинского дацана в конце XIX — начале XX века.

В описаниях **Тугулдура Галсан Жимба ламы**, пятого шэрэ-этэ Агинского дацана, обязательно упоминается его отец Тугулдур Тобоев — тайша Агинской степной думы. Этот родственный тандем держащих драгоценность и лотос, союз алтаря и трона дал буддийскому миру Трансбайкаля целый набор инструментов для обретения счастья познания различных столпов великой культуры. Это системное монастырское образование, озарившее светом темное время; это книги, разъясняющие аспекты Учения, избавляющего от страдания; это также плеяда выдающихся лам, учивших и наставлявших последующие поколения.

Из учрежденной при Тугулдура ксилографической книгопечатни появилось множество изданий, ставших впоследствии в своем собрании культурно-историческим достоянием бурятского народа.

Подчеркивая связь этих событий с современными реалиями, хотелось бы рассказать о том, что сегодня ламами Агинского дацана и сотрудниками Буддийской Академии ведется работа по восстановлению фонда ксилографов, изданных в типографии Агинского дацана.

Это целый проект, который направлен на сбор, систематизацию и оцифровку изданий дацана и обеспечение к ним доступа по сети Интернет. Кульминацией проекта станет открытие в августе 2014 г. Интернет-ресурса — «Электронно-библиотечной системы Агинского дацана», который, как мы надеемся, будет полезен не только ламам Забайкалья и Бурятии, но также и исследователям буддийской культуры в России и за рубежом. Сайт будет постепенно наполняться и переводами на русский язык книг с наставлениями для мирян о вреде курения и пьянства, о почитании родителей и старших, о непричинении вреда живым существам. Также в планах публикация каталога изданий Агинского дацана с указанием их мест хранения.

О **Намнанай-багша** — выдающемся бурятском ламе-гелонге, сложено много легенд. Великолепная слава о нем, как о великом йогине, явилась результатом его мудрости, разума и воли. Намнанай-багша — лама, снискавший широкое признание среди своего народа. Он — проводник и учитель прошлого, духовный отец для многих лам, в том числе и Агвана Доржиева.

В народных преданиях есть сказ о том, как йогин Намнанай лама, противоборствуя с языческой верой, одержал победу и устранил тем самым все омрачающие препятствия для освобождения от страданий на священной земле. Чистая земля Алханая — наследие, оставленное им для потомков — и по сей день дарит людям духовное и физическое очищение.

С именем **Лубсан Чойбсон ламы** связано время поднятия Победоносного стяга философской школы «цаннит» на бурятской земле. «Засаг-багша» — истинный учитель — так его называли благодарные

ученики, для которых деятельность Лобсан Чойбсон ламы обусловила сущность пространства, дав возможность увидеть мир через призму всепостигающего кристалла буддийской философии.

Вследствие появления собственной полноценной образовательной системы цаннит в дацанах Забайкалья мы имеем возможность гордо перечислять имена наших земляков — высокорезализованных ученых лам.

Любящая доброта к своему народу **Данжинова Лубсан Доржи** ламы стала причиной его неустанных трудов по распространению Дхармы в Агинских степях. Седьмой настоятель Агинского дацана, Йонзан-багша почитался среди народа как живой Будда за свой ум, доброту, отзывчивость и сострадание.

Произведения Лубсан Доржи ламы написаны им с целью избавления общества от социальных недугов. В их числе — «Зерцало, проясняющее различие между дурными и хорошими поступками в жизни»; «Зерцало, показывающее нравственный закон жизни»; «Священное зеркало, показывающее мирским существам, чему нужно следовать и что нужно отбросить»; «Показывающее различие между 10 белыми добродетелями и 10 черными грехами» и т. д. В скорейшем времени эти работы будут переведены на русский язык и опубликованы.

Держащий ваджру Агинского дуйнхор дацана габжа лама **Лубсан Бальжир** сотворил уникальный, при этом универсальный буддийский астрологический трактат «Онцер шелжи мелон» — труд, который по достоинству оценили ламы не только этнической Бурятии, но также ламы Монголии и Тибета. Этот трактат востребован и сегодня для составления астрологических вычислений.

Устраняющий препятствия **Хамбо лама Эрдынеев Жимба Жамсо** смог пронести свет Учения через суровые годы репрессий и гонений на религию. Он достойно продолжил дело предыдущих Хамбо. Жимба Жамсо Эрдынеев являлся высокодуховным учителем, пользовался большим авторитетом среди лам за высокую эрудицию и прекрасное знание священных трактатов и религиозных обрядов.

В результате исследовательской работы Жимба Жамсо ламы в фондах библиотек бурятских дацанов был пролит свет на множество исторических фактов. В том числе им были обнаружены жизнеописания великих Хамбо лам Заяева и Итигилова.

Хамбо лама Гомбоев Жамбал Доржи является одним из крупнейших деятелей буддизма современной России. Благодаря ему линия преемственности от самого Будды не была прервана. Пандито Хамбо лама Жамбал Доржи Гомбоев был награжден Орденом дружбы народов, орденом «Знак почета», «Золотой медалью мира», медалями АБКМ и боевыми наградами. Вся его жизнь подчеркивает особенность бурятского буддизма — неотделимость Сангхи от своего народа.

Великие бурятские ламы остаются в памяти примером подражания и восхищения. Они прошли вместе со своим народом путь от появления до расцвета буддизма на нашей земле, когда с каждым новым поколением рождались все более и более устремленные к великому счастью познания служители Учения. Их вклад в развитие и распространение Дхармы, их влияние на национальную культуру и духовно-нравственное состояние бурятского народа поистине не оценимо, и сейчас мы можем смело заявить, что это были восемь великих махасиддх — восемь великих лам Земли Очирвани.

Сегодня происходит новый виток в развитии буддийской культуры на территории Трансбайкалья, а история нам подтверждает тот факт, что бурятский этнос, со своей национальной чертой тяги к духовным знаниям, еще не раз одарит мир великими учителями.

Ом Мани Пад Ме Хум!

М.С. Уланов, Г.В. Уланова

Буддийская экономика — как это возможно?¹

Доклад посвящен феномену буддийской экономики. Авторы отмечают, что историческая практика и полевые исследования опровергают мнение М. Вебера об иррационализме буддизма и его враждебности духу капитализма.

Ключевые слова: буддизм, буддийская экономика, буддийская этика, хозяйственная культура

Одним из первых вопросов о влиянии буддизма на экономическое развитие поставил немецкий социолог М. Вебер. Анализируя основополагающие культурно-исторические типы мировоззрения, М. Вебер сопоставлял западный тип, ориентирующий на овладение миром, с индуистско-буддийским, определяя социальную позицию последнего как «бегство от мира». В этом отношении к буддизму у него было немало последователей, которые стремились подкрепить своим фактами и рассуждениями мнение М. Вебера об иррационализме буддизма и его враждебности как духу капитализма в частности, так и социально-экономическому прогрессу в целом².

¹ Исследование выполнено в рамках внутривузовского гранта Калмыцкого государственного университета «Буддийская культура и экономическая теория».

² См.: Старостина Ю.П. Современный буддизм и проблемы социально-экономического развития в Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1985. С. 25–52.

Сторонники «провеберовского» подхода пытались показать отсутствие в буддизме аналогов протестантской этики и обосновать несовместимость ценностей этой религии с развитием капитализма. Так, например, шведский ученый Г. Мюрдаль отрицает возможность создания на основе буддизма эффективной экономической системы. Буддийские народы Южной Азии, по его мнению, «приучены ждать или требовать, предъявлять требования правительству, не проявляя при этом особой готовности изменить привычный уклад своей жизни. А это не способствует экономическому развитию, так как цель планирования в отсталой и бедной стране состоит в том, чтобы добиться от народа рационализации привычного образа жизни и, в частности, побудить его к более упорному и целеустремленному труду...»³

Однако существует и другая противоположная точка зрения. Так, ряд исследователей полагают, что М. Вебер заблуждался в своих принципиальных оценках буддизма, доказывая его отрицательное влияние на экономику и предпринимательскую деятельность. Выводы, сделанные Вебером, по их мнению, во многом абстрактны и далеки от реальной действительности. Буддизм, отмечают они, вполне способен прямо и косвенно содействовать социально-экономической модернизации и тем самым выполнять конструктивные и прогрессивные функции. Западный буддолог Тревор Линг утверждал, что негативные оценки буддизма Максом Вебером являются ошибочными, так как буддийскую экономическую модель нельзя рассматривать с позиций протестантского индивидуализма, а буддизм невозможно описывать с точки зрения христианства⁴.

Попытка проверить веберовскую оценку буддизма состоялась в ходе полевых исследований, проведенных в 1959–1960 гг. Д. Пфэннером в Бирме и Я. Ингерсоллом в Таиланде. Изучая эти страны, ученые пришли к выводу, что хотя буддийские монахи непосредственно не связаны с производством, институт монашества путем передачи ценностных установок и норм все же оказывает определенное воздействие на социально-экономическую систему, влияя как на образ жизни, так и на принятие решений о производстве и потреблении⁵.

³ Мюрдаль Г. Современные проблемы третьего мира. М., 1972. С. 176.

⁴ Ling T.O. Buddhist Values and the Burmese Economy // Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner. Dordrecht, 1974. С. 105–118.

⁵ См.: Pfanner D.E., Ingersoll J. Theravada Buddhism and Village Economic Behavior: A Burmese and Thai Comparison // Journal of Asian studies, Ann Arbor. 1962. Т. 21. № 3. С. 341–357.

Создателем концепции «буддийской экономики» стал австрийский экономист и социолог Е. Шумахер. Эта концепция исходит из идей «промежуточной технологии» — экономики, которая уже не является примитивно традиционной, но еще не стала высокоразвитой и современной. Поскольку, отмечает Е. Шумахер, существует понятие «буддийский образ жизни», то должно существовать и понятие «буддийская экономика». Буддийская экономика, по его мнению, отличается от других систем тем, что буддист усматривает суть цивилизации не в умножении потребностей, а в очищении самого человека, ставит его творческую деятельность выше производства и потребления, которые не являются самоцелью⁶.

Японские исследователи С. Хосаку и Ю. Нагаясу отмечают позитивную роль буддизма в формировании деловой этики в Японии. Они высоко оценивают потенциал буддизма для развития этики международного бизнеса. Буддийская философия, указывают ученые, открывает человечеству возможность построения принципиально новой экономики, а многие конкретные рекомендации буддизма могут эффективно использоваться в деятельности корпораций. С. Хосаку и Ю. Нагаясу позитивно оценивают перспективы использования принципов буддизма для развития этики международного бизнеса. По их мнению:

- буддизм содержит основы для выработки необходимых и эффективных морально-этических критериев, показывает, чем руководствоваться и как преуспевать в хозяйственной деятельности, как спасти современный мир от экологической катастрофы, кризисов и т. п.;
- эта религия позволяет глубже познать духовный мир человека и его возможности, законы природы, учит людей физически здоровой и духовно богатой жизни;
- вместо системы, основанной на критериях прибыли и максимальном использовании ресурсов, философия буддизма открывает человечеству дорогу к новой мировой системе — экологичной экономике, которая позволит изменить наши внутренние ценности и спасти планету от кризиса;
- с позиций буддизма корпорация может рассматриваться как организация, созданная на принципах общности интересов и взаимопознания ее членов, так как буддизм не агрессивен и направлен на то, чтобы сделать людей добрее, внимательнее, миролюбивее с помощью ясного и альтруистического мировоззрения;

⁶ Шумахер Е. Ф. Малое прекрасно: экономика для человека / Пер. с англ. Л. и И. Шарашкиных. URL: <http://www.samorodok.org/schum.pdf> (дата обращения: 20.09.2014).

- многие конкретные положения буддизма могут иметь эффективное практическое применение, например, положение «о постоянстве изменений» способствует более глубокому обоснованию направлений НТП, технологических нововведений и т. д.⁷

Вообще, экономический идеал буддизма — это малые затраты энергии и ресурсов, с одной стороны, и удовлетворяющие человека результаты, с другой. Отношения между людьми, регулируемые преимущественно буддийскими идеалами, порождают специфическую экономическую активность, в рамках которой осуществляется передача и распределение ресурсов.

По мнению известного российского буддолога С. Ю. Лепехова, буддийские монастыри играли большую роль не только в деле распространения культуры, но и выполняли функцию «поглотителя» избыточной денежной массы в экономике той или иной страны. Так как, в соответствии с «правилом Фишера», отмечает буддолог, рост денежной массы, начиная с определенного времени, мало повышает темпы денежного обращения и прибыли от этого, поэтому прямая экономическая выгода в данном случае заключается в том, чтобы изъять лишние финансы из обращения и вложить их в духовные ценности. Поэтому крупные монастыри во многих буддийских странах являлись главным сосредоточием всех культурных и материальных богатств, выполняя до некоторой степени и функцию банков. Социально-экономическая модель буддизма, подчеркивает Лепехов, привлекла внимание многих западных экономистов, так как в ней оптимально сочетались сбалансированные потребности, общее высокое качество жизни, минимизированные затраты ресурсов и относительно равномерное распределение прибавочного продукта, что в своей совокупности создает предпосылки для устойчивого развития социума⁸.

С буддийской точки зрения, экономическое развитие должно не столько умножать материальные блага, сколько способствовать развитию позитивных качеств в людях, их духовному развитию. При этом двигателем экономики должны быть не конкуренция и эгоизм, а сотрудничество и взаимопомощь⁹. Сегодня становится совершенно

⁷ Hosaka S., Nagayasu Y. Buddhism and Japanese Economic Ethics // The Ethics of Business in a Global Economy. Boston; Dordrecht; London, 1993. С. 99–104.

⁸ Лепехов С. Ю. Буддийская цивилизация как альтернативный путь развития в эпоху глобального кризиса // Буддизм в системе мировой цивилизации: Материалы общероссийской научной конференции. Элиста, 1998. С. 14.

⁹ Схожий подход разработал нобелевский лауреат Д. Нэш, который доказал, что сотрудничество и взаимопомощь выгоднее борьбы и конкуренции. См.: John F. Nash, Jr. The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 1994 [Электронный ресурс]:

очевидно, что экономический рост сам по себе не способен привести к устойчивому развитию человеческого сообщества. Многие видные ученые прогнозируют в ближайшем будущем истощение природных ресурсов, демографический кризис и глобальную экологическую катастрофу в том случае, если современная парадигма развития человечества сохранится в течение ближайших десятилетий. В связи с этим, ученые все чаще обращают свой взор на многовековой опыт буддийской цивилизации, сумевшей достичь гармонии между человеком, обществом и природой. И действительно, если сравнить рекомендуемые специалистами в области глобальных проблем ориентиры наиболее оптимальной модели развития для человечества в XXI веке с основными социально-экономическими и социокультурными параметрами буддийской цивилизации, то окажется, что многие из этих идеалов уже давно были воплощены в жизнь на буддийском Востоке¹⁰.

Итак, можно отметить, что историческая практика и полевые исследования опровергают мнение Вебера об иррационализме буддизма и его враждебности как духу капитализма в частности, так и социально-экономическому прогрессу в целом. В то же время экономический идеал буддизма — это срединный путь между крайностями бедности и богатства, который предполагает малые затраты энергии и ресурсов, с одной стороны, и удовлетворяющие человека результаты, с другой.

Е.А. Хамаганова

О визите монгольской делегации в Санкт-Петербург в 1911 году (по архивным материалам)

Доклад посвящен визиту монгольской делегации в Санкт-Петербург, состоявшемуся в августе 1911 г. Цель визита — обратиться с обращением к Николаю II и правительственным кругам с просьбой о принятии Халхи под протекторат России и защите от новой политики Дайцинского Китая в Монголии. Рассматриваются первые шаги Внешней Монголии на пути к созданию собственного независимого государства. Статья написана на основе документальных и архивных источников.

¹⁰ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999. С. 183.

Ключевые слова: Внешняя Монголия, монгольская делегация, Дайцинский Китай, русско-монгольские отношения в 1911 г.

В начале XX столетия Дайцинский Китай, стремясь укрепить свои северные границы с Россией и ослабить ее влияние в Монголии, приступил к реализации давно намеченных административных, военно-политических и экономических реформ в Халхе (Внешняя Монголия) модернизационного характера, известных как «новая политика» (*Xin zheng*) с целью введения в Монголии общеимператорского административного устройства и реорганизации монгольских княжеств в китайские провинции.

Предусматривалось реформирование монгольского управления, учреждение губернаторства в Урге, лишение монгольских князей привилегий, заселение пустующих монгольских земель китайскими поселенцами, сокращение численности буддийского духовенства. Особое внимание китайскими властями уделялось улучшению путей сообщения: проектировались устройство автомобильного движения по линии Калган-Урга-Кяхта, строительство железных дорог и проведение телефонной линии от Урги до Кяхты. Намечалось реформирование горнодобывающей промышленности¹.

С целью упорядочения системы финансов в Монголии и ослабления позиции Ургинского отделения Русско-китайского банка в Урге в октябре 1907 г. было открыто Отделение Государственного банка Министерства финансов Китая (*Дайцин иньхан*), учрежден Монетный Двор, выпущены в обращение китайские банкноты, разменные монеты и кредитные билеты². Планировалось более активное кредитование монгольских князей под высокие проценты под залог плодородных земельных угодий, находившихся в хошунном пользовании, что неминуемо должно было привести к финансовому закабалению князей, росту их задолженности перед казной и изъятию земель, отданных в залог.

В сфере образовательной предусматривалось учреждение новых школ с преподаванием на монгольском и китайском языках, введение повсеместно народного образования. Следует заметить, что на начальных этапах реформирования монгольского общества некоторые инициативы Китая, а именно, в области образования, были поддержаны монголами. Согласно донесению Я. Шишмарева, в 1909 г. Хутухта пожертвовал на школьную реформу «10000 лан

¹ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 26.

² *Моломжамц Дэмчигжавын*. Развитие банковской системы Монголии // Интернет-журнал «Банковское дело», август 2000. С. 1. URL: <http://asiapacific.narod.ru/mongolia/banki.htm> (дата обращения: 22.09.2014).

серебра, Шанцзотба — 8000 лан, и некоторая сумма была пожертвована князьями»³.

В военной области намечалась замена монгольских пограничных караулов китайскими реформированными войсками, создание новой армии, рекрутируемой из местных китайцев и монголов, причем доля монголов в ней должна была составить лишь 50%. Для этого в 1910 г. в Ургу были направлены свыше полусотни китайских офицеров и унтер-офицеров всех родов войск, командование которыми позднее взял на себя европейски образованный в военном отношении полковник Тань-цзай-ли, прибывший в Ургу в январе 1911 г. В шести верстах к востоку от Урги началось возведение военных казарм, предназначавшихся для несколько тысяч китайских солдат.

Ситуация в Урге резко обострилась в связи с назначением туда в марте 1910 г. маньчжурского амбана Сань-до, активно взявшегося за проведение китайских реформ. Именно с его приездом в Монголии приступили к распахованию земель, началось заселение Халхи китайцами, резко увеличилось число китайских солдат, имелось распоряжение привлечь молодых лам к несению военной службы, снят запрет к заключению смешанных браков между монголами и китайцами⁴.

Вместе с тем, все проводимые реформы в Монголии, требовавшие больших затрат (ввиду отсутствия средств в казне), ложились непосильным налоговым бременем на монголов и местных китайцев — большими налогами были обложены даже предметы первой необходимости. К тому же ситуация осложнялась и внутренними событиями в самом Китае — ожидаемым неизбежным крахом Маньчжурской династии и началом революционных выступлений в Южном Китае.

Полковник А.Д. Хитрово⁵, прекрасный знаток Монголии, писал: «Последние события во внутренней и внешней политической жизни Китая идут ускоренным темпом на пути к коренным реформам, возможно и к революции. Маньчжурский дом фактически давно растворился в китайских массах, оставаясь одним лишь ярлыком династии, не переставая и даже в этой плачевной роли быть ненавистной прогрессистам внутреннего Китая, успевшего в своих вековых

стремлениях достигнуть даже того, что Императорскую регалию, коронную, запретную для китайцев Императорскую вотчину, Маньчжурскую, обратить с прошлого года в обыкновенные китайские провинции. В столь же планомерном, наступательном движении китайские правители под стягом того же Маньчжурского дома, проявляют себя и в Монголии, ассимилировав путем колонизации все приграничные к внутреннему Китаю районы, наравне с самим Китаем»⁶.

Подобная политика Китая неминуемо должна была привести к изменению вековых устоев монгольского быта, утрате Внешней Монголией внутренней автономии и территориальной целостности, что не могло не вызвать брожение и протест в монгольском обществе.

В марте 1911 г. Сайн-нойон, князь Западной Монголии, напрямую обратился к Хутухте с письмом, в котором указал «на опасность, грозящую Монголии от намеченных китайским правительством военных мероприятий» и просил созвать всех ханов и князей четырех аймаков на общее собрание в Ургу, для обсуждения мер, «которые следует принять монголам против окончательного порабощения их китайцами»⁷.

Ответ Хутухты последовал незамедлительно — всем князьям было приказано явиться в Ургу в конце июня, когда должны были начаться народно-религиозные празднества. Для участия в совещании в Ургу прибыло 86 правителей Халха-Монголии и 8 наиболее влиятельных князей, на котором предстояло выяснить: «...чем вызваны такие усиленные военные приготовления Китайского правительства и против кого они направлены. В случае их направленности против монгол, ведущих к их закрепощению, предполагалось предъявить требования монголам к Правительству о выводе из Халхи всех китайских войск и отмене всех реформ. Если Правительство откажется исполнить это требование, монголы будут добиваться осуществления его всеми мерами, даже вооруженной силой, и в случае крайности, обратиться к иностранным державам, прежде всего к России, с просьбой о принятии Монголии под свое покровительство»⁸.

Главным итогом совещания, длившегося свыше двух недель в обстановке полной секретности (последнее заседание проходило на горе Богдо-Ула), стало принятие исторического решения об отложении Халхи от Китая при поддержке России, незамедлительном обращении к России о покровительстве и отправке в Петербург монгольской делегации для решения поставленных задач. Обращение

³ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 22–23.

⁴ Там же. Д. 644. Л. 156, 180.

⁵ Подробнее о полковнике А.Д. Хитрово см. *Гендунов А.Б.* Русская агентурная разведка в Китае и Монголии в начале XX века (по материалам архива Кяхтинского краеведческого музея им. акад. В.А. Обручева) // *Россия и Монголия сквозь призму времен: Материалы международной научно-практической конференции «Улымжиевские чтения».* Улан-Удэ, 2007. С. 101–109.

⁶ Архив Кяхтинского краеведческого музея им. акад. В.А. Обручева. Фонд А.Д. Хитрово.

⁷ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 26–27.

⁸ Там же. Л. 27.

же к Пекину с протестом против предпринятых реформ в Халхе было признано бесполезным. О решениях, принятых на совещании, сразу же был проинформирован Управляющий консульством в Урге В. Лавдовский⁹.

Несмотря на возражения Лавдовского повременить с отъездом до выяснения позиции Посланника в Пекине И.Я. Коростовца по данному вопросу, монгольская депутация тайно выехала из Урги 16 (29) июля. В состав монгольской депутации вошли доверенные лица Хутухты и князей четырех халхаских аймаков (Тушету, Сэцэн, Сайн Нойон и Дзасакту): Ханда-Дорчжи цин-ван, глава Тушетухановского Аймака, прямой потомок Чингис-Хана, пользовавшийся «огромной популярностью во всей Монголии как за свою родовитость и ум, так и за лучшие душевные качества»; генерал-лейтенант китайской службы, чиновник Хайсан, выходец из Южной Монголии, сторонник радикальных действий, ратовавший за вооруженное восстание в Монголии при негласном содействии России; Да-лама Церен-Чимит, умный, проникательный и убежденный буддист, образованный по-тибетски и по-монгольски, один из крупнейших церковных феодалов, советник Богдо-гегена; Далайвит Гомбо-Сурэн, правая рука Ханда цин-вана, командующий сомонными войсками (численностью 900 всадников) в княжестве Ханда цин-вана и еще 4 посланца¹⁰.

Первую остановку депутация сделала в пограничном городке Кяхта 18 (31) июля, где по распоряжению Иркутского генерал-губернатора И.М. Князева к ней в качестве переводчика был приставлен чиновник Кяхтинского Пограничного управления Г.Ж. Абидуев, выпускник Ургинской школы переводчиков и толмачей по первому разряду, прошедший службу по вольному найму в штате Заамурского Округа Пограничной стражи, а также в «Монгольской агентуре» под руководством полковника А.Д. Хитрово с 1 мая 1906 г. по 1 октября 1907 г. В январе 1911 г. был зачислен на государственную службу в штат Забайкальского Областного правления и откомандирован в распоряжение Кяхтинского пограничного комиссара в качестве переводчика монгольского языка¹¹.

Через день депутация отправилась в Иркутск, пользуясь водным и железнодорожным транспортом, по пути сделал остановку в г. Верхнеудинске, откуда от имени Ханда-Дорчжи цин-вана и Да-ламы Церен-Чимита была отправлена телеграмма за № 51 от 23 июля, адресованная министру иностранных дел, с просьбой «в виду край-

него обостренного отношения с Китаем вызвать телеграфом в Петербург участвующего в разграничительной комиссии в Цицикаре Кяхтинского пограничного комиссара полковника А.Д. Хитрово, как компетентного в монгольском вопросе»¹². В это время полковник А.Д. Хитрово был занят в работе русско-китайской разграничительной комиссии в г. Цицикаре о пересмотре границ по реке Аргуни и разграничении земель в районе станции Маньчжурия, куда он был приглашен весной 1911 г. наряду с китайским пограничным комиссаром по инициативе китайской стороны с целью поднятия уровня и качества затянувшихся переговоров.

Однако приказом Штаба Иркутского Военного округа для негласного сопровождения монгольской делегации был командирован штабс-капитан Макушек (он же Федор Кондратьевич Боржимский), офицер-восточник Штаба Иркутского Военного округа, владевший монгольским, китайским и японским языками. Выпускник Чугуевского пехотного юнкерского училища, выпускник Восточного института во Владивостоке (1909), в марте 1911 г. был командирован в Монголию для изучения современного положения дел в Хулунбуирской области и Халхе.

Выехав из Иркутска 25 июля (14 августа) пассажирским поездом № 5, монгольская депутация прибыла в Петербург 1 (14) августа и остановилась в меблированных комнатах в гостинице «Эрмитаж», Невский пр., дом 73. 3 (16) августа депутация была принята Временно Управляющим Министерством иностранных дел графом А.А. Нератовым в здании Министерства на Дворцовой площади, дом 6¹³. Глава депутации, Ханда цин-ван, вручил графу Нератову письмо на Высочайшее имя от Ургинского Хутухты и князей всех четырех аймаков Халхи с переводом на русский язык и подарки. В письме на имя «Могучего Белого Царя Великого Русского народа», подписанного Джебдзундамбой-Хутухтой, «просветителем религии, оказывающим благодеяния живым существам», и четырьмя владетельными князьями Халхи, говорилось о притеснениях, чинимых Дайцинским правительством: «За последнее время китайские чиновники, забрав власть в свои руки и всячески вмешиваясь в монгольские дела и, в особенности, под предлогом реформ, заселяя Монголию и изменяя старые обычаи, умаляют туземную власть, это поистине горестно». Заканчивалось письмо обращением: «Почтительнейше просим, подобно жаждущим дождя во время большой засухи, скорой помощи и покровительства»¹⁴.

⁹ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 27. Секретная телеграмма Лавдовского в МИД за № 691 от 15 (28) июля 1911 г.

¹⁰ Там же. Л. 162–164.

¹¹ Государственный архив Иркутской области. Ф. 25. Оп. 3. Д. 2833. Л. 9–10.

¹² АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 119.

¹³ Министр иностранных дел С.Д. Сазонов находился уже длительное время на лечении.

¹⁴ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 130–131, 138.

Согласно докладу Макушека в Главное Управление Генерального штаба за № 405 от 5 августа, в ходе встречи были затронуты различные вопросы, касавшиеся современного положения Монголии, заслушаны все пожелания монголов, в частности, о стремлении монголов отложиться от Китая, «немедленном принятии Монголии под протекторат России, оказании военной помощи Монголии оружием, войсками и советами для поднятия вооруженного восстания в Монголии и для войны, именно теперь, пока Китай еще не подготовился для вторжения в Монголию...»¹⁵.

В конце встречи Нератов посоветовал депутатам изложить в письменном виде все пожелания депутации для его доклада по монгольскому вопросу Николаю II, что и было незамедлительно сделано. Письмо-ходатайство с 21 пунктами о положении Внешней Монголии под Маньчжурским игом и предложениями о союзе и взаимном сотрудничестве между Монголией и Россией было вскоре представлено в Министерство иностранных дел¹⁶.

Другим, не менее памятным событием для членов депутации во главе с Хасаном стало посещение в это же время Министерства торговли и промышленности по их просьбе. Именно по инициативе данного ведомства в Монголию в 1910 г. одновременно были командированы две экспедиции, Московская и Томская, и с некоторыми участниками этих экспедиций члены депутации были знакомы лично. По отзывам самих депутатов, «в названном Министерстве их встретили весьма радушно и в пятницу 12 августа в 2 часа дня они получили разрешение представиться министру торговли и промышленности И.С. Тимашеву». Встреча с министром, состоявшаяся в указанный день, продолжалась целый час, беседа велась исключительно о торговле в Монголии, «не касаясь политических взглядов Русского Правительства на монгольский вопрос»¹⁷.

4 (17) августа 1911 г. было созвано заседание Особого совещания по делам Дальнего Востока Совета Министров «для обсуждения общего направления российской политики в решении монгольского вопроса в его настоящей фазе». Заседание проходило под председательством министра внутренних дел П.А. Столыпина, при участии министра финансов В.Н. Коковцова, министра торговли и промышленности И.С. Тимашева, морского министра И.К. Григоровича, временно управляющих Военным министерством и Министерс-

твом иностранных дел, а также начальника Главного Управления Генерального штаба. Основные решения по монгольскому вопросу, принятые Особым совещанием, в связи с намеряемыми преобразованиями китайского правительства военного и административного характера в Халхе, были зафиксированы в журнале Особого совещания за № 329 от 4 августа 1911 г., на котором позднее появилась помета Николая II «согласен», от [7 сентября] 25 августа, 1911 г., Петергоф¹⁸. Эти решения определили основные направления политики царского правительства в монгольском вопросе и сводились к следующему: «...Особое совещание полагало, что наиболее отвечающим нашим политическим задачам и обстановке настоящего политического момента было бы, чтобы императорское правительство, не выступая активно в монгольском вопросе и не принимая на себя обязательства силою оружия отстаивать задуманное монголами Халхи отложение от Китая, выступило посредником между ними и поддержало дипломатическим путем стремления монголов сохранить свою самобытность, не порывая с их сюзеренами — императорами Дайцинской династии...»

Что касается прибывшей в С.-Петербург депутации, то ей следует объяснить невыполнимость в настоящую минуту задуманного монголами полного отложения от Китая, но обещать нашу поддержку в борьбе с китайцами за сохранение самобытного строя Халхи»¹⁹.

В виду спешности дела 6 августа Нератов с согласия Николая II отправил Посланнику в Пекине И.Я. Коростовцу две секретные телеграммы, в которых сообщалось о решениях, принятых Особым совещанием по делам Дальнего Востока. Коростовцу предписывалось обратить внимание китайского правительства на то, что замышляемые китайцами реформы: «обращение Халхи в китайскую провинцию, заселение ее земель китайскими колонистами и формирование в Халхе регулярных китайских войск были бы сочтены нами за враждебное по отношению к России действие». Также ему сообщалось, что для обеспечения личной безопасности депутатов и посланных их Хутухты и князей было принято решение немедленно усилить конвой консульства в Урге «двумя сотнями казаков с пулеметами»²⁰.

¹⁸ Международные отношения в эпоху империализма (МОЭИ). Серия вторая, 1900–1913. М., 1938. С. 339–441.

¹⁹ Там же. С. 341.

²⁰ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 140–141. Телеграмма Нератова за № 1099 (1) от 6 (19) августа 1911 года. См. также: Международные отношения в эпоху империализма (МОЭИ). Серия вторая, 1900–1913. М., 1938. С. 341.

¹⁵ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 161.

¹⁶ Там же. Л. 161. См. также: *Батсайхан О.* Монголо-русское соглашение 1912 г. // Восток (Oriens), № 3. М., 2009. С. 60–61.

¹⁷ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 164, 177. Рапорт Макушека в Ген. Штаб за № 32 от 11 (24) августа 1911 года.

Во второй телеграмме от того же числа за № 1100 (2) особо подчеркивалось, что «мы ближайшим образом заинтересованы в сохранении спокойствия в Монголии, которая граничит с нашими владениями на протяжении многих верст, и в которой мы имеем крупные торговые интересы...»

Наконец, что самое важное, мы обращаем внимание китайского правительства на то, что замышляемые ими реформы, особенно создание в Монголии китайской армии поведут к нарушению равновесия на границе. Это не может не отразиться на общей совокупности отношений между обеими державами». В заключении Нератов просил Коростовца дать понять китайскому правительству, что «что мы не останемся равнодушными к судьбам монгольских депутатов и пославших их лиц...»²¹

8 августа члены депутации были приглашены в Министерство иностранных дел, где до их сведения было доведено, что их дело было доложено Государю и о дальнейших предпринимаемых шагах Российского правительства по монгольскому вопросу. Монгольским князьям была обещана поддержка в сохранении «самобытного строя Монголии», однако в прямой военной поддержке по полному отделению Халхи от Китая было отказано, что вызвало определенное недовольство членов депутации, ожидавших более решительных шагов со стороны России. Особо Министерство иностранных дел остерегало монголов от решительных действий против китайского правительства, прежде всего в связи с неподготовленностью монголов к отделению от Китая собственными силами, с чем, в конечном счете, представители монгольской делегации-князя согласились.

Такая сдержанность России по монгольскому вопросу объяснялась совокупностью факторов — прежде всего, связанностью России договорными обязательствами с Китаем, а именно Санкт-Петербургским Договором 1881 г., и предстоящим его пересмотром, секретными договорами с Англией и Японией (1907 и 1910 гг.), стремлением во что бы то ни стало сохранить status-quo в Дальневосточном регионе, общей международной ситуацией на Западе, Ближнем Востоке и грядущими осложнениями на Балканах.

Не получив определенного ответа от Министерства иностранных дел, монгольская депутация решила остаться в Петербурге и дожидаться окончательного решения российского правительства по

²¹ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 142. См. также: Международные отношения в эпоху империализма (МОЭИ). Серия вторая, 1900–1913. М., 1938. С. 341.

своему вопросу, о чем им было сказано во время встреч с бывшим неоднократно в Урге князем Э.Э. Ухтомским²² и Хамбо-ламой Агваном Доржиевым, который неожиданно прибыл в Петербург 11 августа «как имевший полномочия от Далай-ламы и Богдо-гегена на присоединение к составу посольства для совместных действий»²³. Депутатам было сказано, «что ответа на такое важное дело скоро быть не может, так как М.И.Д. старается поддерживать хорошие отношения с другими державами. К тому же сам Министр в отлучке. Вообще придется пробыть здесь немного»²⁴.

Позднее, 16 августа, при содействии Директора Общей канцелярии министерства финансов В.Н. Львова монгольской депутации была организована встреча с министром финансов В.Н. Коковцовым. Перед самым отъездом, 25 августа, депутаты нанесли визит Председателю Совета Министров П.А. Столыпину. Ключевой для посланцев Хутухты стала встреча с военным министром генералом Сухомлиновым, вернувшимся из Высочайше разрешенного заграничного отпуска 12 августа и вступившим в свои обязанности в тот же день²⁵. Всеми тремя министрами была обещана полная поддержка Халха-Монголии, в том числе и помощь в вооружении монголов, однако было указано не предпринимать «никаких активных мятежных» действий против китайских властей²⁶.

Обнадеженные поддержкой России в решении монгольского вопроса, посланцы Хутухты один за другим стали покидать российскую столицу.

Первым выехал из Петербурга в Ургу Ханда Дорджи цин-ван (25 августа) с вестями для Хутухты и монгольских князей. Вслед

²² Визит к Ухтомскому состоялся 12 августа, в 11 часов утра. Макушек так описывал эту встречу: «По просьбе посольства к князю Ухтомскому поехал и я, и обрисовал ему положение дел в Монголии в настоящей фазе их развития». В связи с чем, сообщал Макушек, «князь Ухтомский, как большой знаток Монголии и лично знакомый с членами посольства по своим прежним поездкам в Монголию, обещал посольству свою поддержку в высших сферах С. Петербурга. И вечером того же дня князь Ухтомский нанес ответный визит посольству» (АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 177. Рапорт Макушека в Ген.Штаб за № 26 от 13 (26) августа 1911 года). Об Э.Э. Ухтомском подробнее см. *Khamaganova E.A.* Princes Esper and Dii Ukhomsky and Their Contribution to the Study of Buddhist Culture // *Tibet: Past and Present. Tibetan Studies I. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden, 2000* / Ed. by Henk Blezer. Brill, Leiden, Boston, Köln, 2002. С. 307–326.

²³ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 175.

²⁴ Там же. Л. 235.

²⁵ Новое время, № 12722 от 13 (26) августа 1911 г.

²⁶ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 156.

за ним 29 августа в обратный путь Да-лама Цырен-Чимит и Хайсан, задержавшись на несколько дней в Москве, затем они остановились временно в Иркутске, «до получения сведений с юга и севера (Урги и Петербурга)»²⁷.

И только 24 августа (6-го сентября) 1911 г. в российской газете «Новое время» появилось первое краткое сообщение о выезде монгольской делегации в российскую столицу «с ходатайством о русском покровительстве и защите от китайского гнета».

19 сентября (1 октября) 1911 г. согласно указу Николая II от 18 (31) августа Высочайшие подарки для Хутухты, князей 4-х аймаков и членов монгольского посольства были отправлены почтой во избежание таможенных затруднений в Ургинское Консульство. Подарочные вещи от «Высочайшего имени» общей стоимостью 2800 рублей: «украшенные золотым изображением государственного герба 4 ружья с золотыми инкрустациями на деревянных частях» с комплектами патронов в дубовых футлярах, 1 охотничье двуствольное ружье с таким же комплектом, серебряная ваза (братина) в дубовом футляре, золотые часы с цепочкой в бархатном футляре и 2 комплекта четок, были вручены позднее указанным лицам через российское консульство в Урге²⁸.

Таким образом, к осени 1911 г. Российское правительство окончательно сформировало свою позицию по монгольскому вопросу. Она заключалась в следующем — это посредничество России между Халхой и Китаем, поддержка Внешней Монголии дипломатическими средствами, предоставление монголам широкой автономии, но в составе Богдоханского Китая, при этом активное противодействие военной и колонизационной политике Китая в Халхе. Этой линии в монгольском вопросе Министерство иностранных дел придерживалось вплоть до 1915 г., когда было подписано русско-китайско-монгольское соглашение в Кяхте об автономии Халха-Монголии в границах Китая²⁹.

²⁷ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 644. Л. 207, 209.

²⁸ Там же. Л. 151–152.

²⁹ См. также Белов Е. А. Россия и Монголия (1911–1919 гг.). М.: ИВ РАН, 1999. С. 40–41; Гендунов А. Б. Русская агентурная разведка в Китае и Монголии в начале XX века (по материалам архива Кяхитнского краеведческого музея им. акад. В. А. Обручева) // Россия и Монголия сквозь призму времен: Материалы международной научно-практической конференции «Улымжиевские чтения». Улан-Удэ, 2007. С. 110–111; Кузьмин Ю. В. Русско-монгольские отношения в 1911–1912 годах и позиция общественных кругов России // *Mongolica* III. СПб., 1994. С. 75–79; Лузянин С. Г. Россия–Монголия–Китай в первой половине XX века. Политические взаимоотношения в 1911–1946 гг. М., 2000. С. 54–55.

Монгольская делегация смогла вернуться в полном составе в Ургу только в конце октября 1911 г. Синьхайская революция, начавшаяся в Китае, привела к свержению маньчжурской династии и установлению республиканского строя в стране, создав условия для решительных действий монголов за свою независимость.

1 (14) декабря 1911 г. в Урге было обнародовано воззвание князей и духовенства 4-х халхаских аймаков к монголам о создании самостоятельного государства. Свергнутый маньчжурский амбань и китайские войска в спешном порядке покинули Ургу.

Санкт-Петербургские ведомости сообщали: «В Урге образован для управления Монголией временный комитет из шести владетельных князей, в том числе духовного представителя Далай-ламы. Образуется шесть министерств: внутренних дел, иностранных дел, финансов, военное и юстиции. Составляется кабинет. Идут усиленные приготовления к восшествию на престол Хутухты. Всюду порядок. Съезжаются князья. Ежедневно в Ургу прибывают монгольские войска, вооружаемые из арсенала Хутухты»³⁰.

Та же газета за № 278 от 14 (27) декабря 1911 г. сообщала: «Повсеместно по Монголии происходят торжественные служения в честь Божества Цаган-Дара-Эхэ, причем прославляется Хутухта.

К восшествию готовится Манифест о награждении князей и чиновников и уменьшению кар виновных вплоть до отмены смертной казни. В день восшествия Хутухты, 15 декабря, предписывалось повсюду в Монголии совершить торжественные служения и соблюдать пост. Воспрещено также убивать животных. Коронавание Хутухты совершится по старинному монгольскому обычаю в особо построенной в Урге при дворце большой тронной юрте, без официального участия иностранцев. Придворным чинам и другим чиновникам предписано одеваться в чисто монгольские костюмы».

Для проведения церемонии был назначен благоприятный день по буддийскому календарю. 16 (29) декабря 1911 в 11 часов 40 минут в Их-Хурэ состоялась торжественная церемония возведения Богдо-гегена VIII на престол Великого хана (Богдо-хана) Внешней Монголии.

Так благодаря национально-освободительному движению монгольского народа под эгидой князей и представителей духовенства, а также дипломатической, финансовой и военной поддержке России в 1911 г. Внешней Монголией (Халхой) был сделан первый шаг к созданию национального государства, обретению полной независимости.

³⁰ Санкт-Петербургские ведомости, № 277 от 13 (26) декабря 1911 г. С. 6.

Муге Самтэн Гьяцо — выдающийся тибетский ученый и просветитель XX в.

Муге Самтэн Гьяцо (Dmu dge bsam gtan rgya mtsho)—известный тибетский ученый и религиозный деятель XX в. В данной статье рассматривается его роль как просветителя, внесшего большой вклад в возрождение тибетского буддизма и традиционного образования после культурной революции. Его *сумбум* (собрание сочинений) в шести томах содержит комментарии и оригинальные сочинения по десяти классическим наукам, а также биографические и исторические работы. Изучение автобиографии ученого и собрания его сочинений показывает большое значение его просветительской деятельности для сохранения религиозной и культурной идентичности тибетского народа.

Ключевые слова: Муге Самтэн Гьяцо, тибетский буддизм, тибетская культура, десять буддийских наук

В 2014 году исполнилось 100 лет со дня рождения выдающегося тибетского ученого, религиозного деятеля и просветителя Муге Самтэна Гьяцо (1914–1993). Ученый развивал свою творческую, культурно-просветительскую и религиозную деятельность на родине и активно участвовал в преодолении последствий этнокультурной дискриминации Тибета. Письменное наследие Муге Самтэна Гьяцо включает в себя труды по различным областям традиционного знания: языкознанию, буддийской философии, логике, истории медицины, астрологии, а также биографические и историографические сочинения. Весьма высоко оценивают роль ученого его современники: подпись под его фотографией во втором издании собрания сочинений гласит: «Склоняемся перед вторым Тонми Страны Снегов великим Муге Самтэном Гьяцо» (*Gangs ljongs Thon mi gnyis pa rje Dmu dge bsam gtan rgya mtsho la na mo*).

Собрание сочинений Муге Самтэна Гьяцо издавалось дважды. В 1997 г. «Народное издательство провинции Цинхай» (Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang), расположенное в Синине, выпустило тиражом 2000 экземпляров полное собрание сочинений (*сумбум*) Муге Самтэна Гьяцо в шести томах¹. В 2009 г. благодаря большой подготовительной работе, предпринятой монахами монастырей Лавран

¹ГJe dMu dge bsam gtan rgya mtsho'i gsung-'bum (Собрание сочинений Муге Самтэна Гьяцо). Т. 1–6. Zi ling: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1997.

Ташикбил и Муге Таши Кхорло (Dmu dge bkra shis 'khor lo)², в «Народном издательстве провинции Сычуань» (Si khron mi rigs dpe skrun khang) вышло второе издание *сумбума* в шести томах³. Составителями и редакторами *сумбума* являются геше Шейраб Гьяцо, ныне настоятель монастыря Муге Таши Кхорло, близкий ученик Муге Самтэна Гьяцо, и его внучатый племянник лама Лабсум Гьяцо.

Основной источник сведений о жизни и творчестве Муге Самтэна Гьяцо — это его автобиография «Зерцало, отражающее жизнь автора» (*Rang gsal Adarsha*)⁴. В автобиографии описаны переломные моменты истории тибетского народа в широком контексте историко-культурной ситуации в Центральной Азии — все те факторы, которые повлияли на судьбу автора и обусловили главные направления его творчества.

Муге Самтэн Гьяцо родился в первой половине ноября года дерева-тигра пятнадцатого *рабчжуна* (1914 г.) в местности Муге (Мурге на местном диалекте), ныне входящей в уезд Сунчудзон (Zung chu rdzong)⁵.

Муге Самтэн Гьяцо получил классическое буддийское образование в монастырях Муге Таши Кхорло⁶ и Лавран Ташикбил, куда поступил в 1933 г. Уже в юности он проявил интерес к изучению классических буддийских наук и, помимо философии, изучал грамматические трактаты Тонми Самбхоты «Сумчупу» и «Таггичжугпу», грамматику санскрита, в частности «Сарасвати-вьякарану», а также комментарий Пятого Далай-ламы к «Кавья-адарше» Дандина под названием «Мелодия Сарасвати» (*Dbyangs can dgye glu*). Он освоил разные виды письма — *ланьца*, *варту*, *сугрин*, изучал астрологию и драматическое искусство.

В 1947 г. ему была присвоена степень *дорампы* (rdo rams pa) — высшая ученая степень в монастыре Лавран, соответствующая сте-

²Монастырь Муге Таши Кхорло был основан одним из четырех учеников Цонкхавы, известных как «пришедшие самими первыми» (snga tshar bzhi), по имени Цакхова Агван Такпа (Tsha kho ba Nga dwang grags pa).

³ГJe btsun bsam gtan rgya mtsho dpal bzang bo'i gsung 'bum (Собрание сочинений досточтимого учителя Самтэна Гьяцо). Т. 1–6. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2009 — далее *Сумбум*.

⁴*Сумбум*, Т. 1. С. 359–470.

⁵Уезд Сунчудзон расположен в северной части Гьялрона (Rgyal rong, полн. Rgyal tsha mo rong), на территории Аба-тибетского автономного района провинции Сычуань (Nga ba mi rigs dang chang rigs rang skyong khul). Административный центр района — г. Баркам ('Bar khams).

⁶Монастырь Муге Таши Кхорло был основан одним из четырех учеников Цонкхавы, известных как «пришедшие самими первыми» (snga tshar bzhi), по имени Цакхова Агван Такпа (Tsha kho ba Nga dwang grags pa).

пени *геше-лхарампа* монастырей Сэра, Гандэн и Дрэпун в Лхасе. Вскоре Гунтан-ринпоче, знаменитый лама-перерожденец монастыря Лавран, назначил его старшим ученым секретарем (*drung chen mkhen po*). С 1950 по 1959 г. Муге Самтэн занимается редакторской, просветительской и общественной деятельностью. В этот период начались политические реформы в Тибете и радикальные изменения в китайско-тибетских отношениях.

Ученый не мог смириться с попытками уничтожения традиционной тибетской письменной культуры. Его аналитические статьи, опровергающие ошибочные теории китайских авторов, и грамматические комментарии противостояли внедрению в преподавательскую практику намеренно искаженной версии тибетской грамматики.

В годы культурной революции (1960–1977) любая религиозная и просветительская деятельность была невозможна, и ученый сосредоточился на изучении философских текстов и буддийской практике. Не избежал Муге Самтэн Гьяцо и репрессий: он был приговорен к принудительным работам сроком на год.

После XI съезда КПК, открывшегося 12 августа 1977 г., начался период постепенного восстановления прав народов, населяющих страну, в том числе права на свободу вероисповедания. Постепенно возобновляется деятельность монастырей, стала восстанавливаться классическая система буддийского образования, наметилась тенденция к восстановлению этнокультурной и религиозной идентичности тибетцев. В этот период была полностью востребована колоссальная эрудиция Муге Самтэна — пандита, знатока десяти классических буддийских наук и истории Тибета.

С конца 1970-х гг., Муге Самтэн ведет преподавательскую и проповедническую работу в Аба-тибетском автономном округе на территории провинции Сычуань. Своей главной задачей он считал участие в возобновлении деятельности монастырей и возрождении традиционного буддийского образования. Посещая монастыри Аба-тибетского автономного округа — Гомангар, Тагца Чойсанлин, Лавран, Чамдо-гёнчен, Муге Таши Кхорло, — он посвящал в сан гецула и гелона многих монахов и комментировал важнейшие тексты Винаи⁷, преподавал буддийскую философию. Ученый сделал

⁷ «Пратимокша-сутру» (*So sor thar pa'i mdo*), «Виная-мула-сутру» (*'Dul ba rtsa ba'i mdo*) Гунапрабхи, сочинение «Сущность океана Виная» Цонкхавы (*'Dul ba rgya mtsho'i snying po*), разъяснял смысл обетов пратимокши и исповеди (санскр. *āpattideśanā*, тиб. *ltung bshags*), а также давал наставления относительно практики трех типов обетов (санскр. *trisaṃvara*, тиб. *sdom pa rnam gsum*): обетов пратимокши, обетов бодхисаттвы и обетов Ваджраяны.

очень много для сохранения тибетской грамматической традиции: в 1979 г. на кратких курсах, организованных им в Аба-тибетском автономном округе, он преподавал классическую грамматику, поэтику, метрику, комментировал «Сумчупу» и «Таггичжугпу» Тонми Самбхоты монашеству и светским людям. В 1985 г. Муге Самтэн Гьяцо читал курс тибетской грамматики и поэтики в Юго-западном университете национальностей в Чэнду (провинция Сычуань)⁸ для сорока слушателей из разных тибетских автономий КНР, а весной 1986 г. вновь приехал в Лавран, где преподавал традиционные науки, основываясь на собственных сочинениях. Много работал он над составлением учебников и пособий для обучения элементарной грамоте (*Yig rmong gsal ba'i slob deb*), всего он выпустил четыре таких книги.

Муге Самтэн Гьяцо скончался в 1993 г. Прах его был захоронен в Ендум-чотэне (*Dbyen zlum mchod rten*)⁹, расположенном у западной стены монастыря Муге Таши Кхорло. В деятельности Муге Самтэна Гьяцо были полностью реализованы три цели традиционного буддийского ученого: утверждение религиозного мировоззрения в проповеди и преподавании, защита своей теоретической позиции в диспуте, создание произведений, способствующих укреплению и развитию тибетобуддийской культурной традиции.

Многогранное творчество Муге Самтэна Гьяцо опирается на изучение, практическое освоение и преподавание десяти традиционных наук. Он был подлинным знатоком буддийской философии, санскрита, старой и новой тибетской историографии. Для ученого характерен интерес не только к теории и истории буддизма, но также к филологическим дисциплинам, истории культуры и этнографии Тибета. Сочинения, входящие в сумбум Муге Самтэна Гьяцо разнообразны по жанрам: среди них биографии (*namtar*), монастырские хроники (*dänrab*, *чжунрим*), исторические сочинения (*логью*), комментарии, в том числе подробные (*тудэл*, *цигдэл*), сочинения по астрологии и астрологические таблицы, учебники. Источниковую базу и фактический материал для своих работ он собирал, путешествуя по Восточному Тибету и другим районам, когда знакомился с собраниями монастырских библиотек.

В составе полного собрания сочинений Муге Самтэна наиболее представительными трудами по различным областям тибетобуддийской культуры являются жизнеописания традиционных ученых монастыря-университета Лавран Ташикьил — Лако-ринпоче Чжигмэ

⁸ 西南民族大学. Основан в 1950 г.

⁹ Ступа Примирения, или Единства Сангхи. Построена в XVIII в. Кхецаном Чжамьяном Кхедубом Гьяцо (*Khe tshang 'Jam dbyangs mkhas grub rgya mtsho*).

Тинлэя Гьяцо (1866–1948)¹⁰. (1988), Доби-тулку Пэлчжора Санпо (1882–1958)¹¹ (1991); в этом же жанре написаны еще два сочинения, тесно связанные с историей распространения науки врачевания в Тибете, изучению которой Муге Самтэн придавал большое значение. Первое сочинение¹² представляет собой обычный намтар легендарного индийского врача Кумарадживаки (*'Tsho byed gzhon nu*) из Раджагрихи, современника Будды Гаутамы. Второе сочинение посвящено знаменитой врачебной линии Ютогпа — «Жизнеописания Ютогпы Старшего и Младшего»¹³.

Философские трактаты ученого — «Комментарий к исследованию алмазной Парамиты „Прекрасная гирлянда цветов“» (1984), «Ясное разъяснение смысла слов» (комментарий к «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху) (1990–1991), «Подробный комментарий к махаяна-шастре „Уттаратантра“» (1992) входят во второй том *Сумбума* ученого.

В письменном наследии Муге Самтэна Гьяцо немало сочинений, посвященных историко-культурной проблематике. По кругу рассматриваемых вопросов и по стилю изложения материала эти работы можно охарактеризовать как просветительские: они посвящены истории Тибета и тех традиционных наук (тиб. *rig gnas*, санскр. *vidyasthāna*), которые, наряду с буддийскими дисциплинами, составляют основу буддийской культуры Тибета.

К числу исторических сочинений ученого относятся «История Тибета „Зерцало блаженства“» (*Bod kyi lo rgyus kun dga'i me long*), «Краткий очерк истории распространения традиционных наук в Тибете» (*Bod du rig gnas dar tshul mdor bsdus bshad pa*), «Неиссякаемый источник общего блага» (*Spyi nor phun tshogs*), «Краткая история возникновения врачебной науки Тибета» (*Bod kyi sman rig byung tshul mdor bsdus*). Все эти сочинения входят в шестой том *Сумбума* Муге Самтэна Гьяцо.

¹⁰ Чжигмэ Тинлэй Гьяцо входил в круг ближайших учеников Четвертого Чжамьяна Шейпы, а в свое время, согласно традиции, стал наставником следующего воплощения своего учителя. Сочинение этого намтара имело особое значение для Муге Самтэна, который получил от Лако-ринпоче многочисленные комментарии, наставления и посвящения, в том числе посвящение в сан гелона. Намтар Лако-ринпоче входит в первый том *Сумбума* (С. 1–260).

¹¹ Четвертый Чжамьян Шейпа признал его перевоплощением Доби-лхарампы Тэнзина Гьяцо. Келсан Пэлчжор Санпо — один из главных учителей Муге Самтэна, упомянутый в хвалебных строках, предваряющих его автобиографию. Намтар Келсана Пэлчжора Санпо входит в первый том *Сумбума* (С. 261–281).

¹² *sMan pa'i rgyal po 'Tsho byed gzhon nu'i thun mong gi rnam par thar ba mdo tsam bshad pa*. См. *Сумбум*, Т. 1. С. 299–317.

¹³ *Gyu thog gсар rnying gi rnam thar*. См. *Сумбум*, Т. 1. С. 319–357.

Работа «Краткий очерк истории распространения традиционных наук в Тибете»¹⁴ ярко представляет методологию подхода Муге Самтэна к изучению истории культуры Тибета. Первый и основной методологический принцип автора — взгляд на тибетскую культуру с точки зрения буддийской идеологии: прогрессивный ход развития тибетской культуры он связывал с распространением и укоренением в стране буддизма. В то же время, ученый рассматривает историю культуры небуддийского и буддийского Тибета как процесс распространения в стране многих видов теоретического и прикладного знания, что делает возможным ее описание как непрерывного процесса.

Вторым методологическим принципом является взгляд на тибетобуддийскую культуру как на процесс распространения и укоренения на тибетской почве десяти традиционных наук. Подобный подход отражает тот факт, что вместе с буддийской традицией тибетское общество восприняло индийскую культурную модель, в которой «десять наук» играли роль базисных программ накопления, воспроизводства и трансляции знания, и, таким образом, на протяжении многих веков они были одним из важнейших факторов культурного развития. Это дает нам основания считать их *особой культурной парадигмой*, в рамках которой формировались программы монастырского образования всех школ тибетского буддизма, развивались тибетские комментаторские традиции, получил окончательное оформление тибетобуддийский канон — Кагьюр и Тэнгьюр.

Одна из важнейших тем в исторических сочинениях ученого — развитие в Тибете собственной «науки о языке» (тиб. *sgra rig pa*, санскр. *śabdavidya*). В этой связи он рассматривает историю формирования тибетской письменной культуры: появление в Тибете собственной письменной традиции, перевод на тибетский язык Трипитаки и три этапа редактирования буддийских текстов, формирование тибетских канонических сводов. Отдельным направлением исследований ученого была история тибетской медицины.

Нельзя не упомянуть сочинения, посвященные отдельным областям знания: труд по поэтике „Энциклопедия разъяснений [смысла поэзии]“¹⁵ написанный в 1981 г. Это субкомментарий к сочинению Первого Чжамьяна Шейпы „Устные наставления Сарасвати, обладающие светом ста тысяч солнц“, которое, в свою очередь, является комментарием к «Кавья-адарше» Дандина (VII в.). Другой важной

¹⁴ *Сумбум*. Т. 6. С. 254–305.

¹⁵ *Dbyang can zhal lung Nyi ma 'bum gyi 'od can zhes bya ba'i 'bru 'grel Yang gsal snang ba'i mdzod*. *Сумбум*. Т. 4. С. 1–328.

работой является комментарий «Свет луны»¹⁶ к «Сарасвати-вьякарана-сутре»¹⁷ Анубхути. Этот текст часто комментировали тибетские ученые, поскольку материал в нем очень хорошо организован и несложен для изучения.

В пятый том собрания сочинений Муге Самтэна входят сочинения по теории тибетского языка, важнейшим из которых является труд «Врата ясного понимания» (*bLo gsal 'jug ngog*)¹⁸ — общий обзор тибетской грамматической системы в шести главах. В сочинении рассматриваются такие темы, как введение в Тибете письменности, грамматические частицы, теория тибетского глагола. Автор рассуждает здесь о дальнейшей судьбе тибетского языка, возможности его сохранения и праве на существование. Автор высказывает точку зрения о неправомерности реформирования тибетского языка, которую он отстаивал до и после культурной революции.

Еще два трактата — небольшая грамматическая шастра «Светильник, озаряющий [суть Сумтаг]» (*Rab gsal sgron me*)¹⁹ и грамматика тибетского языка «Празднество ясного понимания» (*bLo gsal dga 'ston*)²⁰ посвящены разъяснению основных грамматических категорий тибетского языка, таких как слог (*yi ge*), слово (*ming*), словосочетание (*tshig*), логико-семантические конструкции (*rnam dbye*). Здесь также описаны все грамматические частицы и способы образования сложных предложений.

Муге Самтэном был написан учебник *дуйры* (начального этапа освоения логики) в десяти главах «Перечень познаваемого „Вхождение в ясное понимание логики“» (*Shes bya'i rnam grang bLo gsal rigs sgo*)²¹. Второй учебник, состоящий из трех глав, — «Перечень познаваемого „Справочник для ясного понимания логики“» (*Shes bya'i rnam grang bLo gsal rigs mdzod*)²² — предназначен для продолжающих обучение логике.

Нельзя не упомянуть ряд небольших сочинений, посвященных вопросам истории тибетской культуры, этнографии, литературы. Это «Коротко о тибетской истории и обществе» (*Bod kyī lo rgyus dang spyi tshog skor rags tsam bshad pa*), «Неиссякаемый источник народного блага» (*Spyi nor phun tshogs*), «О проблеме народности

дагпо» (*Dwag po'i mi rigs kyī gnad sdon skor*), «Вступительное слово к тибетской версии „Рамаяны“» (*Rā ma na'i rtogs brjod las sngon du gleng bar bshad pa*). Все эти работы входят в шестой том *Сумбума* Муге Самтэна Гьяцо.

Хорошо известны в Тибете и за его пределами работы Муге Самтэна Гьяцо в области лексикографии. Он создал Малый учебный словарь тибетского языка, принимал участие в создании «Большого тибетско-китайского толкового словаря» (*Bod rgya tshig mdzod chen mo*), для которого составил около 6000 статей, касающихся буддийской терминологии. Впоследствии часть этих статей не были включены в словарь, а некоторые были изменены. В 1978 г. Муге Самтэн отправился в Пекин на конференцию, посвященную созданию этого двуязычного толкового словаря, включающего не менее 50 000 статей. Работал он и над составлением санскритско-тибетского словаря *Sam bod shen sbyar* на базе изучения лексикографического труда «Махавьютпатти» (*Bye brag rtogs byed chen po*), созданного в первой четверти IX в.

Муге Самтэн Гьяцо написал большинство трудов, когда институты буддизма, его духовная и материальная культура были почти разрушены. Все его знания и творческий потенциал были направлены на преодоление катастрофических перемен, произошедших период с 1966 по 1977 г. Просветительская деятельность ученого, в частности написание сочинений, посвященных десяти классическим наукам и истории Тибета, имела совершенно определенную цель — воспитание молодого поколения, не утратившего память о культурных достижениях прошлого. Это было исключительно важно для сохранения этнокультурной и религиозной идентичности тибетского народа.

Подобная позиция была характерна для многих представителей просвещенного буддийского духовенства, с которыми довелось встречаться и работать Муге Самтэну Гьяцо. Это Пятый Чжамьян Шейпа (1916–1947), крупный ученый своего времени геше Шейраб Гьяцо (1884–1968)²³, знаток традиционных наук лама Цетэн Шабдрун

²³ Геше Шейраб Гьяцо (*Shes rab rgya mtsho*) из Гоман-дацана монастыря Дрэпун (1884–1968) с 1957 г. занимал пост председателя Китайской буддийской ассоциации. Он был выдающейся фигурой своего времени. По указанию Далай-ламы XIII в период с 1916 по 1918 г. он подготовил к изданию первое полное собрание сочинений систематизатора тибетобуддийского канона, выдающегося ученого Будона Ринчендуба (1290–1364). В 1922–1923 гг. геше Шейраб Гьяцо участвовал в подготовке нового издания Ганчжура в Лхасе. В 1937 г. Работал в Китае и Восточном Тибете. Геше Шейраб Гьяцо перевел на китайский язык «Ламрим» Цонкхавы (1357–1419) и на тибетский язык — «Три принципа народа» («*Sanmin Zhiyi*») Сунь Ятсена. См. *Mkhas dbang dung dkar blo bzang 'phrin las mchog gis mzad pa'i bod rig pa'i tshig mdzod chen mo Shes bya rab gsal* [Дункар Лобсан Тинлэй. Словарь терминов тибетских наук «Ясное разъяснение предметов познания»]. Pe cin: *Krung go'i bod kyī shes rig dpe srung khang*, 2002. С. 1163–1164; Stoddart H. *Le Mèdiant de l' Amdo*. Paris, 1985. С. 86–88.

¹⁶ *Dbyang can sgra mdo'i tshig 'grel Zla ba'i 'od zer*. *Сумбум*. Т. 4. С. 477–576.

¹⁷ Тиб. *dByangs can sgra mdo*. Автором этого трактата является *Anubhūtiśvarūpācārya* (XIII–XIV вв.), См. Verhagen P.C. *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*. Leiden–New York–Köln, 1994. Т. I. С. 117.

¹⁸ *Сумбум*. Т. 5. С. 1–211.

¹⁹ *Сумбум*. Т. 5. С. 213–252.

²⁰ *Сумбум*. Т. 5. С. 303–474.

²¹ *Сумбум*. Т. 3. С. 1–140.

²² *Сумбум*. Т. 3. С. 141–265.

(1910–1985), профессор истории Лхасского университета, составитель известного энциклопедического словаря терминов десяти наук и культурных реалий *She bya rab gsal* Дункар Лобсан Тинлэй (1927–1997).

Мотивацию просветительской деятельности представителей образованного духовенства и тибетской интеллигенции сформулировал в одной из своих лекций, прочитанных в США, Дункар Лобсан Тинлэй: «Если народ отделен от своего языка и письменности, и в то же время язык и письменность другого народа становится основой для его образования, то неизбежны большие трудности. Вся надежда на будущее, на любые достижения, на культурную идентичность, на защиту нашего наследия зависят от образования. Не имея людей, образованных во всех областях, изъясняющихся на своем языке, тибетцы стоят перед угрозой ассимиляции».

Труды Муге Самтэна Гьяцо носят дидактический и просветительский характер. В них ученый изложил материал, который базировался на редких древних источниках; он стремился описать пути становления буддийской культуры в Тибете, сосредоточив основное внимание на происхождении тибетской письменности и развитии тибетского классического языка, реформировании языка переводов индобуддийских текстов, на создании первых сводов тибетского канона, развитии комментаторских традиций и школ тибетского буддизма, на самостоятельном развитии системы индобуддийского знания в Тибете.

Муге Самтэн Гьяцо известен в Тибете и в Индии как знаток десяти классических буддийских наук, всемерно способствовал сохранению тибетской письменности и традиционных областей знания. Работы ученого, обобщающие его колоссальный опыт изучения древних и средневековых текстов, проливают свет на сложные вопросы философии, истории и культуры буддийского Тибета. Исследование автобиографии и шеститомного *сумбума* Муге Самтэна Гьяцо не оставляют сомнений в том, что это один из самых великих буддийских ученых Тибета XX в.

В.В. ЩЕПКИН

Буддизм и внешняя политика: три правительственных храма в землях айнов

Доклад посвящен малоизвестной странице истории Хоккайдо и российско-японских отношений — основанию вдоль тихоокеанского побережья Хоккайдо трех буддийских храмов в 1804 г. Хотя в официальных указах и служебной переписке причинами основания

храмов назывались потребность в проведении служб по покойным японцам и необходимость просвещения местного населения — айнов, есть основания предполагать, что одной из основных задач строительства храмов было недопущение проникновения на Хоккайдо христианства из России.

Ключевые слова: Япония, айны, Россия, буддизм, христианство, храмы, освоение

Три правительственных храма в землях айнов (яп. *эдзо санкандзи* 蝦夷三官寺) — общее название для трех храмов, Дзэнкодзи (яп. 善光寺), Тодзюин (яп. 等澍院) и Кокутайдзи (яп. 国泰寺). Они расположены соответственно в районе Усуг.Датэ, в поселке Самани округа Хидака и в поселке Аккэси округа Кусиро, то есть на тихоокеанском побережье о. Хоккайдо. Все эти три храма были построены в 1804 г. и на протяжении пятидесяти лет до 1855 г. оставались единственными в так называемых землях айнов — то есть на территории современного о. Хоккайдо без его южной оконечности, где основное население к тому времени уже составляли японцы, а также прилегающих к нему небольших островов. Очевидно, что эти три храма появились в землях айнов в период повышенного интереса японцев к северным пределам своего государства, связанного с продвижением русских по Курильским островам на юг. Однако до последнего времени религиозный аспект истории раннего этапа отношений русских, японцев и айнов оставался за пределами внимания исследователей. Японские историки неоднократно обращались к теме появления в землях айнов первых буддийских храмов, однако в основном рассматривали ее в рамках истории религиозной политики японского правительства *бакуфу* в северных землях¹. Нам же представляется разумным поместить этот вопрос именно в контекст истории отношений России, Японии и айнов. Поэтому в первую очередь следует обратиться к историческому фону появления первых буддийских храмов на Хоккайдо.

Интерес японцев к землям к северу от главного острова страны — Хонсю — начал проявляться давно. По-видимому, первые японцы стали переселяться на «остров Эдзо» (совр. Хоккайдо) еще

¹ См., напр., *Кэйра Мицунори* 計良光範. Аину сякай то гайрай сю:кэ: アイヌ社会と外来宗教 (Айнское общество и пришлые религии). Саппоро 札幌: Дзюро:ся 寿郎社, 2013. 283 с. *Танимото Акихиса* 谷本晃久. Бакумацуки эдзоти э но дзин конрю: то кайтаку сэйсаку 幕末期蝦夷地への寺院建立と開拓政策 (Строительство храмов в землях айнов в период Бакумацу и политика освоения) // Тю:кинсэй но сю:кэ: то кокка 中近世の宗教と国家 (Религия и государство в средневековье). Токио 東京: Ивата сёин 岩田書院, 1998. С. 509–561.

с конца XIV в. В течение первой половины XV в. вдоль его южного побережья было построено двенадцать небольших крепостей, ставших опорными пунктами японского проникновения на остров. В результате конфликтов с местным населением в 1457 г. произошло вооруженное столкновение, известное в японских источниках как «восстание Косямаина» — по имени предводителя айнов. Одержав победу над коренными жителями смог полководец Такэда Нобухиро 武田信広 (1431–1494), благодаря чему вырос его авторитет среди японского населения юга острова, а один из местных военачальников, Какидзаки Суэсигэ 蠣崎季繁 (?–1462) передал ему право главенства в своем доме. Постепенно дом Какидзаки смог сосредоточить в своих руках власть в южной части острова Эдзо. Когда на основной территории Японии подходил к концу процесс централизации власти, пятый глава дома Какидзаки Ёсихиро 蠣崎慶広 (1548–1616) присягнул на верность Тоётоми Хидэёси, установив прямые вассальные отношения с центральной властью. После смерти Хидэёси Какидзаки Ёсихиро в 1599 г. получил аудиенцию у Токугава Иэясу и попросил его о смене имени дома на Мацумаэ — по названию места своей резиденции. Кроме этого, Ёсихиро получил от Иэясу разрешение на единоличный контроль за торговлей с айнами — в отличие от большинства других *даймё*, которые получали от сёгуна право на управление землей. В качестве вассальной «дани» княжеству Мацумаэ предписывалось «усмирять» северных варваров, то есть в случае необходимости взять на себя меры по улаживанию возможных конфликтов.

С этого времени территория о. Хоккайдо фактически была разделена на две зоны — земли японцев (яп. *вадзинти* 和人地) и земли айнов (яп. *эдзоти* 蝦夷地). Первые занимали южную оконечность острова, там жили как японцы, так и айны, однако действовали японские законы и порядки. Земли айнов в представлении японцев были ограничены только с юга, с севера же они не имели четкой границы.

К середине XVII в. утвердилась практика предоставления князем Мацумаэ своим вассалам в качестве платы за службу «торговых участков», где они могли вести обмен с местным населением — айнами, а затем продавать полученное купцам столичного региона. Айны же теперь потеряли возможность свободно покидать территории своего проживания. К первой половине XVIII в. вассалы дома Мацумаэ стали передавать свои торговые участки на откуп купеческим домам. В погоне за прибылью купцы приступили к активному освоению новых рыболовных стоянок на севере Хоккайдо и прилегающих островах. При этом отношения с местным населением все меньше носили характер торговли: айны теперь

все чаще нанимались в качестве рабочей силы для ловли рыбы и других морепродуктов. В обмен на свой труд они получали от японцев рис, вино и предметы быта.

В то же время к XVIII в. относится планомерное продвижение русских с Камчатки на юг по Курильским островам. Первая экспедиция вдоль Курил была организована уже в 1711 г. во главе с И.П. Козыревским. В результате ее были собраны сведения о нескольких северных островах Курильской гряды, а также установлено, что они не принадлежат никакому государству. В 1719 г. геодезисты Ф. Лужин и И. Евреинов были отправлены для описания мест в районе Камчатки и выяснения вопроса, соединяется ли Азия с Америкой, а также для открытия пути в Японию. В 1721 г. они посетили шесть северных Курильских островов, однако затем их судно попало в шторм, отчего в полном объеме задачи экспедиции выполнить не удалось. В 1739 г. в рамках второй камчатской экспедиции Беринга отряды под руководством М. Шпанберга и В. Вальтона впервые полностью прошли Курильский архипелаг и достигли берегов японского острова Хонсю.

Многие жители северных Курильских островов, приведенные в российское подданство, не желали платить ясак и скрывались на южных островах. В 1766 г. для возвращения таких «сошлых» курильцев на южные Курилы был отправлен казачий сотник И. Черный. Он достиг о. Уруп и в течение 1766–1769 гг. вместе со своим отрядом занимался там промыслом калана, а также смог не только вернуть «сошлых», но и привести в подданство жителей Урупа. Однако жестокое обращение Черного как с айнами, так и с подчиненными соотечественниками настроило местное население против русских.

Расположение айнов Урупа смогла вернуть экспедиция под руководством И.М. Антипина и Д.Я. Шабалина на средства якутского купца П.С. Лебедева-Ласточкина. В 1778 г. члены экспедиции посетили север Хоккайдо, где встретились с японцами — представителями торгового дома Хидая Кюбээ и княжества Мацумаэ — и предложили им установить торговые отношения. Японцы пообещали дать ответ через год на Кунашире. Летом 1779 г., не дождавшись японцев с ответом, члены экспедиции вновь переплыли на Хоккайдо, где в местечке Аккэси встретились с сотрудником торгового дома, который вновь стал обещать дать ответ через год, однако подоспевшие вскоре чиновники княжества Мацумаэ велели русским больше не приезжать в Аккэси, а в случае потребности в продуктах отправлять к ним айнов Урупа, для переговоров о торговле же посоветовали отправиться в Нагасаки.

Власти княжества Мацумаэ не стали сообщать о приезде русских центральному правительству, однако через вассалов княжества об

этом стало известно врачу и ученому Кудо Хэйсукэ. Сопоставив слухи из княжества Мацумаэ со сведениями голландских сочинений по географии, он в 1783 г. написал первый в Японии труд о России — «Изучение слухов о красных эдзо», в котором в числе прочего указал на факты нелегальной торговли японцев с русскими на Хоккайдо. Вскоре это сочинение обратило на себя внимание чиновников центрального правительства, и уже в 1785 г. в земли айнов была отправлена первая официальная экспедиция. Слухи о нелегальной торговле с русскими не подтвердились, однако члены экспедиции указали на большой сельскохозяйственный потенциал Хоккайдо, и уже в 1786 г. началась подготовка к отправке туда около 70 тысяч представителей сословия неприкасаемых (яп. *хинин* 非人). Однако в связи с отставкой фактического главы японского правительства Танума Окицугу и приходом к власти его политического оппонента Мацудайра Саданобу все дела, связанные с экспедицией в земли айнов, были прекращены.

Вновь обратить внимание на северные земли правительство заставили восстание айнов Кунашира и Мэнаси 1789 г., а также прибытие российской экспедиции А. Лаксмана в 1792 г. Несмотря на то, что восстание айнов было успешно подавлено, а настойчивое желание российской экспедиции отправиться в японскую столицу было сдержано предоставлением разрешения на заход в порт Нагасаки, проблема безопасности северных пределов Японии не сходила с повестки дня *бакуфу* еще несколько десятилетий. Обеспокоенность *бакуфу* подтвердило появление британского судна «Провиденс» в акватории Вулканического залива в 1796–1797 гг.

В конечном счете в январе 1799 г. в *бакуфу* были учреждены посты ответственных за дела в землях айнов (яп. *эдзоти торисимари гоё:гакари* 蝦夷地取締御用掛), на которые были одновременно назначены пятеро чиновников. Тогда же было принято решение о временном переводе под прямое управление *бакуфу* земель айнов к востоку от Уракава, а в сентябре того же года — всех земель к востоку от Сириути, включая восточный район княжества Мацумаэ. В марте 1802 г. вместо ответственных за дела в землях айнов был учрежден пост наместника в землях айнов (яп. *эдзо бугё: 蝦夷奉行*, с июня того же года — наместник в Хакодате, *Хакодате бугё: 箱館奉行*), на который было назначено двое человек — Тогава Ясутото и Хабуто Масаясу, а в августе того же года временный перевод восточных айнских земель был заменён на постоянный.

17 октября 1802 г. Тогава Ясутото и Хабуто Масаясу направили прошение в адрес уполномоченного *бакуфу* по храмовым делам, содержание которого было следующим:

Для захоронения умерших от болезней людей из числа тех, что отправляются в земли айнов из нашей страны, предлагаем построить для начала хотя бы одно кладбище и назначить туда храмового служителя, а в дальнейшем в соответствии с обстоятельствами понемногу увеличивать число таких кладбищ. Мы осведомлены, что еще в годы Гэнроку² был провозглашен запрет на строительство новых храмов, однако в 8 месяце 11 года Кансэй³ во время строительства порта Хабуминато в провинции Идзу, несмотря на упомянутый запрет, уполномоченный по финансовым делам старший надзиратель левой дворцовой охраны Исикава, ответственный за строительство, организовал кладбища для захоронения умерших от болезней и назначил туда служителя, сославшись на то, что тот случай в корне отличался от других подобных. Что же касается земель айнов, то о них тем более можно сказать, что положение их отличается от нашей страны, а потому как ни смотри — это не нарушит закона. Просим вашего на это одобрения⁴.

Действительно, в течение XVII в. в Японии был издан не один указ о запрете строительства новых храмов. Последний такой указ увидел свет в 1692 г. — очевидно, именно о нем идет речь в письме наместников в Хакодате. Однако, как опять же становится ясно из текста письма, иногда *бакуфу* позволяло исключения для нетипичных случаев. Порт Хабуминато, о котором говорится в письме, находился на острове Оосима архипелага Идзу, освоение которого только началось в конце XVIII в. Наместники в Хакодате же совершенно справедливо указывали на еще большую нетипичность случая с землями айнов, однако, не называя прямо, в чем именно она состояла. Это сделал за них уполномоченный по храмовым делам в своем ответе:

Земли айнов граничат с иностранным государством, а в последние годы они попали под нашу правительственную опеку, отчего к ним следует относиться по-особому. Если обойтись лишь строительством кладбищ и назначением служителей, в дальнейшем это приведет к неправильному пути,

² Годы правления под девизом Гэнроку — 1688–1703 гг.

³ 1799 г.

⁴ Эдзоти дзин иккэнки 蝦夷地寺院一件記 (Записи по делу о храмах в землях айнов) // То:дзюин мондзё 等澗院文書 (Документы храма Тодзюин). Т. 1. Самани様似: То:дзюин мондзё хэнсан иинкай 等澗院文書編さん委員会, 2000. С. 10–13.

а потому нужно четко определить количество новых храмов и построить их, а все другие религиозные сооружения не признавать⁵.

Таким образом, высокопоставленный чиновник *бакуфу* не только дал согласие на организацию кладбищ, но и выступил с предложением о строительстве определенного числа полноценных храмов. Говоря об исключительности случая с землями айнов, он прямо объясняет ее их соседством с иностранным государством и недавним переходом под прямое управление *бакуфу*. Заслуживает внимание и упоминание «неправильного пути» (яп. *фусэй но судзи* 不正之筋) — таким выражением в период Эдо, как правило, назывались христианство, а также буддийские школы, к которым *бакуфу* традиционно относилось с подозрением⁶. Таким образом, предлагая построить в айнских землях новые храмы, уполномоченный по храмовым делам в качестве основного повода для этого называет угрозу распространения христианства.

В еще одном письме наместников в Хакодатэ главному советнику Макино Тадакиё основными причинами строительства называются необходимость отправления ритуалов в случае смерти уехавших туда японцев, прежде всего чиновников, а также контроль за вредными учениями⁷. Под «вредным учением», как правило, понимают христианство, однако, как указывает Сато Хироцугу, употребленное во множественном числе выражение «вредные учения» могло включать в себя также бывшие в немилости у *бакуфу* школы буддизма, такие как *икко-сю* и *нитирэн-сю*⁸.

В том же письме наместники в Хакодатэ упоминают и о своем мнении относительно распространения буддизма среди коренного населения.

Насильно изменять способы захоронения у айнов нельзя. Пусть они по-прежнему продолжают использовать свои

⁵ Эдзоти дзин иккэнки. С. 14–16.

⁶ *Танака Хидэкадзу*. *Бакуфу но эдзоти тэккацу то сю:кё: сэйсаку* — эдзо санкан-дзи о мэгуттэ 幕府の蝦夷地直轄と宗教政策—蝦夷「三官寺」をめぐる (Перевод земель айнов под прямое управление *бакуфу* и религиозная политика: к вопросу о «трех храмах» в землях айнов) // Кинсэй нихон но минсю: бунка то сэйдзи 近世日本の民衆文化と政治 (Народная культура и политика позднесредневековой Японии). Токио: Кавадэ сёбо: синся 河出書房新社, 1992. С. 367.

⁷ Эдзоти дзин иккэнки. С. 24–30.

⁸ *Сато Хироцугу* 佐藤宥紹. Кю:мэй ко:ки но эдзоти дзин кидзи 【休明光記】の蝦夷地寺院記事 (Записи о храмах в землях айнов в «Кю:мэй ко:ки») // Кусиро сиринцу какубуцукан киё: 釧路市立博物館紀要, № 12, 1987. С. 37–40.

древние обычаи, как сами того захотят. Если же кому-то из них придется по душе обычай захоронения нашей страны, то препятствовать этому нельзя, а нужно последовать их желанию и отнестись к нему с пониманием⁹.

Таким образом, религиозная политика в отношении айнов приобрела в период перехода их земель под управление *бакуфу* пассивный характер: запрет на перенятие любых японских обычаев и отправление ритуалов айнами, существовавший в период управления княжеством Мацумаэ, был отменен, однако от политики активной японизации местного населения, которая была предпринята уже в период Мэйдзи (после 1868 г.), тогда также отказались.

Возвращаясь к вопросу о роли угрозы христианства как одной из причин строительства новых храмов, следует сказать также о выборе мест для них. В письме главному советнику от 21 декабря 1802 г. наместники в Хакодатэ писали:

Мы имеем намерение построить в общей сложности пять храмов в различных местах восточных земель айнов. В первую очередь мы думаем построить один или два храма, в связи с чем и обращаемся. Если вы соизволите [положительно] ответить на наше обращение, в дальнейшем мы изучим вопрос о том, кого из священников можно направить туда для управления храмами. Поскольку в тех землях, разумеется, нет системы приписки людей к храмам, считаем, что расходы на постройку, содержание храмов и отправку служителей будут покрываться за счет правительственных средств, выделяемых на земли айнов¹⁰.

10 января 1803 г. уполномоченный по храмовым делам сделал запрос о местах предполагаемого строительства храмов, как тех, что будут построены сразу, так и тех, что планируется построить в дальнейшем. Наместники в Хакодатэ представили следующий план строительства:

от Хакодатэ до Ямакосинаи	16 ри	построить позже
от Ямакосинаи до Усу	20 ри	построить сейчас
от Усу до Сямани	60 ри	построить сейчас

⁹ Эдзоти дзин иккэнки. С. 24–30.

¹⁰ Там же. С. 16–21.

от Сямани до Кусури	53 ри	построить позже
от Кусури до Нэмуру	35 ри	построить сейчас ¹¹

В письме от 8 января 1804 г. наместники в Хакодате, выражая намерение завершить строительство трех храмов из пяти в «следующем году Крысы» (1804 г.), в качестве мест строительства называют Усу, Сямани и Нэмуру, то есть выбор мест соответствовал изначальному¹². Однако в письме от 27 октября того же года, ссылаясь на неудобство места и суровость климата, наместники предложили перенести строительство одного из храмов из Нэмуру в Аккэси, что «примерно на 20 ри ближе»¹³. Кроме того, строительство храма в Аккэси вместо Нэмуру позволяло в дальнейшем легко отказаться от храма в Кусури, который планировался изначально.

Общим для всех трёх мест строительства новых храмов — Усу, Сямани и Аккэси — было то, что они располагались в непосредственной близости от бухт, удобных для стоянки крупных судов. Таких бухт на восточном побережье Хоккайдо, отличающемся незначительной изрезанностью береговой линии, крайне мало. Случайно или нет, но в две из трех гаваней, определенных для строительства храмов, к тому моменту заходили европейские суда: в 1779 г. в Аккэси побывали члены российской экспедиции под руководством Д. Я. Шабалина, в 1792 г. там же недолго останавливался корабль миссии А. Лаксмана, а в 1796 г. вблизи Усу приставало британское судно «Провиденс» с экспедицией У. Броутона на борту. Все это косвенно указывает на то, что «контроль за вредными учениями», который вменялся новым храмам в качестве одной из основных задач, подразумевал более широкую деятельность, а именно взаимодействие с иностранцами в случае их прибытия в восточные земли айнов.

Особого внимания в этом смысле заслуживает также вопрос о выборе школ буддизма, которым *бакуфу* доверило управлять новыми храмами и направлять туда служителей. Наиболее ранним источником, где затрагивается вопрос о принадлежности будущих храмов к той или иной школе, стала запись устного предложения главного советника Макино Тадакиё, сделанная 17 марта 1803 г. уполномоченным по делам храмов. Согласно ей, главный советник, упомянув о передаче двух храмов в ведение Тэйдзан и Дзодзэдзи как об уже решенном деле, поинтересовался возможностью отдать оставшийся из трёх храмов под управление одного из храмов школы дзэн, ссы-

¹¹ Эдзоти дзин иккэнки. С. 32–36.

¹² Там же. С. 58–62.

¹³ Там же. С. 104–108.

лаясь на тесную связь с *бакуфу* храма Контиин¹⁴. 1 января 1804 г. уполномоченный по делам храмов написал наместникам в Хакодате, что для отправки служителей в новые храмы «были выбраны Уэно, Дзодзэдзи и Контиин»¹⁵.

Храм Дзодзэдзи был основан на территории современного Токио, как считается, учеником Кукая по имени Сюэй еще в IX в. как храм Комэйдзи школы Сингон, а в 1393 г. сменил название на Дзодзэдзи и стал относиться к школе Дзёдо. Существует легенда, согласно которой основатель последней династии сёгунов Токугава Иэясу после переноса своей ставки в Эдо в 1590 г. часто проезжал мимо этого храма, а встреча с его настоятелем привела в итоге к тому, что именно этот храм стал фамильным святилищем дома Токугава. На его территории находятся могилы шести из пятнадцати сёгунов Токугава.

Храм, фигурирующий в упомянутых выше источниках под названиями «Тэйдзан» и «Уэно», более известен как Канъэйдзи, расположенный в Уэно — одном из известнейших парков современного Токио. Он был основан приближенным Токугава Иэясу, монахом школы Тэндай по имени Тэнкай. Он обладал большим влиянием на первых трех сёгунов. Второй сёгун Хидэтада, узнав о желании Тэнкай основать в Эдо храм, который стал бы оплотом школы Тэндай в восточной Японии по аналогии с Энрякудзи (Хиэйдзан) в окрестностях Киото (отсюда его название в источнике — Тэйдзан), предоставил ему участок на территории современного парка Уэно. Сам храм был основан в правление третьего сёгуна Иэмицу во второй год под девизом Канъэй (1625), что и дало ему название Канъэйдзи. Этот храм также являлся фамильным святилищем дома Токугава, и на его территории, как и в Дзодзэдзи, покоится прах шести сёгунов.

Храм Контиин, подчиненный храму Нандзэндзи школы Риндзай, тесно связан с именем монаха Исин Судэн (1569–1633). Он был одним из ближайших сподвижников Токугава Иэясу и следующих двух сёгунов, выступая советником по религиозной политике и активно участвуя в составлении первых законодательных уложений. Однако более всего он был известен как фактический секретарь Иэясу по дипломатическим отношениям. Храм Контиин, основанный, как считается, в правление четвертого сёгуна Асикага на рубеже XIV–XV вв., был перенесен на современное место именно Судэном в 1605 г. Позже, когда Судэн переезжал на службу в Сумпу и Эдо, в этих городах открывались также филиалы Контиин, которые становились центрами деятельности монаха. В 1619 г. ба-

¹⁴ Танака Хидэкадзу. Указ. соч. С. 368.

¹⁵ Там же. С. 369.

куфу назначило Судэна регистратором настоятелей (яп. *со:року* 僧録) всех храмов школ дзэн, после чего этот пост всегда занимали настоятели храма Контиин.

Таким образом, все три храма, которым было предоставлено право управления тремя правительственными храмами в землях айнов, были тесно связаны с домом сёгунов Токугава. Это косвенно свидетельствует о том большом значении, которое *бакуфу* придавало вопросу основания новых храмов в землях айнов, и о той роли, которую новым храмам предстояло играть. Авторитет личности первого сёгуна Токугава Иэясу был призван освятить эти внешнеполитические начинания. Однако еще на этапе переписки относительно основания этих храмов внутри *бакуфу* вновь назрел раскол по вопросу о политике в отношении земель айнов. То, что три храма были в итоге построены, обязано позиции уполномоченного по делам храмов, поддерживавшего активное освоение перешедших под управление *бакуфу* земель. Однако уже после строительства верх взяли противники освоения, что привело к довольно пассивной деятельности храмов на протяжении их существования. После перехода под управление *бакуфу* западных земель айнов в 1807 г., что стало следствием нападений Хвостова и Давыдова на японские фактории на Сахалине и Курильских островах, там не было построено ни одного буддийского храма вплоть до середины XIX в. Практическое же отсутствие попыток западных судов подойти к берегам Хоккайдо на протяжении первой половины XIX в. не позволило увидеть правительственные храмы в роли центров внешнеполитической деятельности *бакуфу* в северных пределах Японии.

Философия и учение буддизма

Ю.В. БОЛТАЧ

**«Слово наставления людям,
впервые [обращающим] помыслы [к] учебе»
(*Ке чхо сим хак ин мун*) корейского буддийского
наставника Пуриль Почжо-хукса Чинуля
(1158–1210)**

Статья содержит исследование и комментированный перевод одного из важнейших текстов корейской сон-буддийской традиции, определившего уклад монастырской жизни в средневековой и современной Корее.

Ключевые слова: корейский буддизм, монашеская дисциплина, «Наставления людям, впервые [обратившим] помыслы [к] учебе», Чинуль (1158–1210)

Публикуемый памятник принадлежит к числу базовых текстов корейской буддийской традиции, изучаемых на самом первом этапе обучения в монашеских семинариях. Это произведение было составлено в 1205/1206 г. наставником Пуриль Почжо-хукса Чинулем 佛日普照國師知訥¹ (1158–1210).

К этому времени буддизм уже был известен в Корее почти тысячу лет. Его официальное признание тремя раннесредневековыми корейскими государствами — Когурё (37 до н. э. — 668), Пэкче (18 н. э. — 660) и Силла (57 до н. э. — 935) — относится соответствен-

¹ Пуриль Почжо 佛日普照 («Повсеместное сияние солнца Будды») — его посмертное почетное имя, хукса 國師 («Наставник государства») — титул, Чинуль 知訥 — прижизненное имя, по которому для краткости он и будет именоваться далее в этой статье.

но к 372, 384 и 529 гг.² Уже в первые столетия истории корейского буддизма в нем оформился ряд доктринальных (*Кё* 教) школ, аналогичных существовавшим в то время в Китае. Кроме того, после объединения страны под властью Силла (VII в.) в Корею проникла традиция *Сон* 禪 (кит. *Чань*), отрицавшая (по крайней мере, в теории) книжное учение и делавшая акцент исключительно на практике созерцания. Помимо направлений *Сон* и *Кё*, в Корею получил распространение также дальневосточный вариант тантрического буддизма — *Мильгё* (密教, букв. «Тайная доктрина»).

В эпоху Объединенного Силла (668–935) буддизм пользовался широким покровительством со стороны государства, видевшего в этом учении важное средство обеспечения мира в государстве и защиты его от врагов, и эта политика в отношении сангхи была унаследована последующей династией Корё (918–1392). Столь активная внешняя поддержка буддийской общины, как ни парадоксально, со временем повела к ее внутреннему упадку, поскольку монахи все более и более вовлекались в светские дела, а монастыри становились центрами притяжения для людей, интересы которых были далеки от поисков просветления. Особенно губительной такая ситуация была для направления *Сон*, ключевым условием практики которого было безусловное отречение от мирских дел ради полного погружения в созерцание.

Наметить пути к выходу из этого кризиса и было суждено наставнику Чинулю³. Сын чиновника, он в семилетнем возрасте был отдан в монастырь одной из школ направления *Сон* и вскоре достиг выдающихся успехов как в практике созерцания, так и (что было весьма необычно для *сон*-буддийского монаха того времени) в изучении канонических текстов. В 1182 г. он сдал монашеские экзамены по разряду *Сон*, но отказался от открывавшейся ему администра-

² Дата официального принятия буддизма в Силла указывается по «Жизнеописаниям достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» 海東高僧傳 (*Какхун*. Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря (Хэдон косын чон) / Исследование, перевод с ханмуна, комментарий и указатели Ю.В. Болтач. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. С. 100). Фактически корейцы узнали о буддизме гораздо раньше, поскольку население Корейского полуострова издревле поддерживало активные контакты с соседним Китаем, где буддизм был известен по меньшей мере с I в. н. э. В уже упоминавшихся «Жизнеописаниях...» зафиксирован факт переписки некоего когурёского монаха с китайским наставником Чжи Дунем 支遁 (314–366) (Там же. С. 58–61), что доказывает существование монашеской общины в Когурё уже в середине IV в.

³ Подробно о нем см.: *Buswell, Robert E., Jr.* Tracing Back the Radiance. Chinul's Korean Way of Zen. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992 (A Kuroda Institute Book).

тивной карьеры. Вместо этого он с несколькими единомышленниками дал обет основать общину для совместной практики *самадхи* (медитативного сосредоточения) и *праджни* (понимания). Этот обет был осуществлен в 1190 г., а в 1205 г. сильно увеличившаяся к тому времени в числе община учеников Чинуля окончательно обосновалась в монастыре, ныне известном под названием Сонгван-са 松廣寺. К концу этого же года Чинуль завершил написание своего «Слова...» — корпуса правил, призванных регулировать распорядок жизни вновь организованного монастыря.

Итогом жизни Чинуля было создание сильной и жизнеспособной общины, монахи которой интенсивно практиковали медитацию в новой для Кореи технике *хваду*⁴, опираясь при этом на рекомендации, содержащиеся в письменных канонических текстах. Деятельность Чинуля послужила катализатором становления национальной корейской традиции *Сон* и в дальнейшем обеспечила ее выживание во время гонений на буддизм, проводившихся неоконфуцианской династией Чосон (1392–1910) (два остальных направления корейского буддизма, *Кё* и *Мильгё*, этих гонений не пережили). Именно поэтому «Слово...», первоначально предназначенное только для общины монастыря Сонгван-са, со временем было принято во всех корейских монастырях и остается основой их жизненного уклада вплоть до нашего времени.

Сочинение Чинуля написано на литературном китайском языке. Текст сравнительно невелик по объему (924 иероглифа) и композиционно распадается на три части:

1. Наставления послушникам и новоначальным монахам («впервые [обратившим] помыслы [к учебе]»). После преамбулы, в которой подчеркивается необходимость принятия, изучения и соблюдения обетов Винаи, Чинуль подробно наставляет молодых учеников, какие основополагающие правила этикета им следует соблюдать при общении между собой, а также во время общемонашеских мероприятий — коллективных ритуализированных трапез и храмовых церемоний.

2. Наставления монахам полного посвящения («обитающим [в] помещении [для полноправных членов] общины»). Здесь Чинуль

⁴ *Хваду* 話頭 (букв. «пределный [смысл] высказывания») — кажущееся противоречие, содержащееся в высказывании какого-либо выдающегося наставника *Чань* (записи таких парадоксальных высказываний известны под названием *коньан* 公案 — «официальный протокол»). *Хваду* используется как объект медитации, целью которой является достижение интуитивного прорыва, «снимающего» это противоречие в сознании практикующего. Такой способ медитации был впервые введен в Корею Чинулем и остается общепринятым вплоть до настоящего времени.

вводит еще несколько правил, регламентирующих взаимоотношения членов сангхи, а также детально разъясняет, как монахи должны вести себя при посещении домов мирян, в частности, строго запрещая своим ученикам предаваться «несдержанному поведению».

3. Наставления монахам-созерцателям («проживающим [в] зале Союза [самадхи и праджни]»). Правила, включенные в этот раздел, призваны предотвратить вовлечение монахов-созерцателей в мирские дела и «[изучение] письменных знаков» и тем самым способствовать углублению их медитативного сосредоточения. Здесь же приводится детальное разъяснение, как ученикам следует слушать наставления учителя, чтобы его слова могли послужить катализатором прорыва в их духовной практике. Текст завершается общими рассуждениями и словами ободрения.

В сочинении Чинуля интересна не только та информация, которая в нем есть, но и та, которой в нем нет. Дело в том, что, хотя в «Слове...» содержатся самые подробные инструкции, касающиеся повседневного быта членов общины, их отношений с мирянами, трапез, храмовых церемоний и духовных практик, в тексте не сказано ни слова о таком стабильно ассоциирующемся со школой Чань/Сон занятии монахов, как повседневный физический труд. Это объясняется сразу двумя факторами. Во-первых, в эпоху Корё (когда создавался этот текст) корейские монастыри владели обширными земельными угодьями, обрабатывавшимися руками крестьян, и поэтому у монахов не было никакой необходимости работать самим. Во-вторых, углубленная медитативная практика мало совместима с посторонними занятиями. В современной корейской буддийской традиции, пережившей пятисотлетние гонения конфуцианских властей во многом за счет того, что сангха научилась сама обеспечивать себя всем необходимым, обитатели залов медитации практически полностью освобождены от рутинных хозяйственных дел. Даже к экстренным общемонастырским работам монахов-созерцателей привлекают лишь после того, как мобилизованы все прочие резервы монастыря, и то лишь на неполный день.

Кроме популярного мифа о физическом труде как неотъемлемой части практики Сон, «Слово...» также развенчивает представление о том, что общепринятым способом самовыражения для последователей Сон является эксцентричное «несдержанное поведение»: как уже упоминалось, Чинуль прямо предостерегает своих учеников от подражания подобным поступкам.

Отдельно следует остановиться на постулированном в третьем разделе «Слова...» запрете «жадно стремиться [к изучению] письменных знаков». С одной стороны, это правило подтверждает мнение о Сон как о школе, в принципе отрицающей книжную ученость, но,

с другой стороны, оно внутренне противоречиво: ведь этот запрет содержится в *письменном* тексте (причем написанном по-китайски), и, чтобы ознакомиться с ним, надо этот текст сначала *прочитать*. Это с виду парадоксальное правило может быть объяснено исходя из данных современной корейской сон-буддийской традиции, где изучение «письменных знаков» составляет начальный этап карьеры монаха, приходящего в зал медитации уже хорошо образованным человеком, полностью завершившим всю необходимую теоретическую подготовку. Не случайно этот запрет содержится именно в том разделе «Слова...», который адресован монахам-созерцателям.

Приводимый ниже перевод памятника выполнен по изданию в составе «Трипитаки, вновь отредактированной [в годы] Тайсё»⁵. Существует английский перевод этого текста, выполненный Р. Басвеллом⁶. На русский язык это сочинение переводится впервые.

Текст 誠初心學人文

夫初心之人。須遠離惡友親近賢善。受五戒十戒等。善知持犯開遮。但依金口聖言。莫順庸流妄說。既已出家參陪清衆。常念柔和善順不得我慢貢高。大者爲兄小者爲弟。儻有諍者兩說和合。但以慈心相向。不得惡語傷人。若也欺凌同伴論說是非。如此出家全無利益。財色之禍甚於毒蛇省己知非常須遠離。無緣事則不得入他房院。當屏處不得強知他事。非六日不得洗浣內衣。臨盥漱不得高聲涕唾。行益次不得搪揆越序。經行次不得開襟掉臂。言談次不得高聲戲笑。非要事不得出於門外。有病人須慈心守護。見賓客須欣然迎接。逢尊長須肅恭迴避。辦道具須儉約知足。齋食時飲啜不得作聲執放。要須安詳不得舉顏顧視。不得欣厭精麤。須默無言說。須防護雜念。須知受食但療形枯爲成道業。須念般若心經觀三輪清淨不違道用。赴焚修須早暮勤行自貴⁷懈怠。知衆行次不得雜亂。讚唄呪願須誦文觀義。不得但隨音聲。不得韻曲不調。瞻敬尊顏不得攀緣異境。須知自身罪障猶如山海。須知理懺事懺可以消除。深觀能禮所禮皆從眞性緣起。深信感應不虛影響相從。居衆寮須相讓不爭。須遞相扶護。慎詳論勝負。慎聚頭閑話。慎誤著他鞋。慎坐臥越次。對客言談不得揚於家醜。但讚院門佛事。不得詣庫房見聞雜事自生疑惑。非要事不得遊州獵縣。與俗交通令他憎嫉失自道情。儻有要事出行。告住持人及管衆者。令

⁵ Тайсё синсю дайзюкё 大正新修大藏經 (Трипитака, вновь отредактированная [в годы] Тайсё). Т. 48. Токио 東京: Тайсё синсю дайзюкё канко кай 大正新修大藏經刊行會, 1976. С. 1004–1005.

⁶ Buswell, Robert E., Jr. The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983. С. 135–139.

⁷ Вероятно, опечатка: иероглиф 貴 «ценить» употреблен ошибочно вместо 貴 «вызysкивать».

知去處。若入俗家切須堅持正念。慎勿見色聞聲流蕩邪心。又況披襟戲笑亂說雜事。非時酒食妄作無礙之行深乖佛戒。又處賢善人嫌疑之間。豈為有智慧人也。住社堂慎沙彌同行。慎人事往還。慎見他好惡。慎貪求文字。慎睡眠過度。慎散亂攀緣。若遇示師陞座說法。切不得於法作懸崖想生退屈心。或作串聞想生容易心。當須虛懷聞之。必有機發之時。不得隨學語者但取口辦。所謂蛇飲水成毒。牛飲水成乳。智學成菩提。愚學成生死是也。又不得於主法人生輕薄想。因之於道有障。不能進修切須慎之。論云。如人夜行罪人執炬當路。若以人惡故不受光明。墮坑落塹去矣。聞法之次如履薄冰。必須側耳目而聽玄音。肅情塵而賞幽致。下堂後默坐觀之。如有所疑博問先覺。夕惕朝詢不濫絲髮。如是乃可能生正信。以道為懷者歟。無始習熟愛欲恚癡纏綿意地。暫伏還起如隔日瘡。一切時中直須用加行方便智慧之力痛自遮護。豈可閑謾遊談無根虛喪天日。欲冀心宗而求出路哉。但堅志節責躬匪懈。知非遷善改悔調柔。勤修而觀力轉深。鍊磨而行門益淨。長起難遭之想道業恒新。常懷慶幸之心終不退轉。如是久久自然定慧圓明見自心性。用如幻悲智還度衆生。作人天大福田。切須勉之。泰和乙丑冬月。海東曹溪山老衲知訥誌

Перевод

Слово наставления людям, впервые [обращающим] помыслы [к] учебе

[I. Наставления послушникам и новоначальным монахам]

Ведь человеку, впервые [обратившему] помыслы [к учебе], следует удалиться прочь [от] дурных приятелей [и искать] дружеского сближения [с] мудрыми [и] благими [людьми]. Приняв пять обетов⁸, десять обетов⁹ [и] другие [обеты], [надо] хорошо уразуметь, [что есть их] соблюдение [и] нарушение, осуществление [и] пресечение. Полагаясь исключительно [на] речения Златоустого святого¹⁰, не-

⁸ Пять обетов мирян-*упасака*: обет воздержания [от] убийства живого (不殺生戒); обет воздержания [от] воровства [и] грабежа (不偷盜戒); обет воздержания [от] неподобающего совокупления (不婬戒); обет воздержания [от] лживых речей (不妄語戒); обет воздержания [от] питья вина (不飲酒戒).

⁹ Десять обетов новоначальных монахов-*шраманера*: обет воздержания [от] убийства живого (不殺生戒); обет воздержания [от] воровства [и] грабежа (不偷盜戒); обет воздержания [от] совокупления (不婬戒); обет воздержания [от] лживых речей (不妄語戒); обет воздержания [от] питья вина (不飲酒戒); обет воздержания [от] употребления косметики, украшений, благовоний [и] цветочных] гирлянд (不塗飾香鬘戒); обет воздержания [от] пения, танцев, [от] смотрения [и] слушания [их] (不歌舞觀聽戒); обет воздержания [от] сидения [на] высоком, широком [и] большом] седалище (不坐高廣大牀戒); обет воздержания [от] принятия] пищи [в] ненадлежащее время (不非時食戒); обет воздержания [от] накопления золота, серебра [и] драгоценностей (不蓄金銀寶戒).

¹⁰ Златоустый святой — Будда.

льзя следовать вульгарным, недостоверным [и] глупым суждениям [обычных людей].

[Тому], [кто] уже окончательно «покинул дом»¹¹ [и] полностью присоединился [к] чистой общине, [надлежит] постоянно памятовать [о] мягкости, согласии, доброте [и] уважительности; не подобает [проявлять] самомнение, нерадивость, высокомерие [и] заносчивость. Большие [да] будут старшими братьями, меньшие [да] будут младшими братьями. Если [между монахами] окажутся такие, которые ссорятся, [то] оба мнения [да будут] приведены [к] согласию. [Пусть члены общины] обращаются друг [к] другу лишь с дружелюбными помыслами; не подобает, [чтобы] злобные слова [одного собеседника] уязвляли другого. Если же [кто-либо] будет грубо [и] оскорбительно [относиться к] своим собратям, спорить [и] доказывать [свою] правоту [и чужую] неправоту, [то], [ведя себя] подобным образом, [такой] «покинувший дом» совершенно не [будет] иметь блага [и] пользы [от своего пребывания в монастыре].

[Такие] несчастья, [как] богатство [и] чувственные [наслаждения], страшнее [для монаха], чем ядовитые змеи. Познавая себя, исследуя [свои] ошибки, постоянно следует удалиться прочь [от них].

[Если] нет определенного дела, то не подобает входить [в] чужие кельи [и] залы.

Находясь [в] уединенном месте, не подобает навязчиво выводить чужие дела.

[Если это] не «шестой день»¹², не подобает мыть [и] полоскать исподние одежды.

Собравшись омыть [руки и] ополоснуть [рот], не подобает [издавать] громкие звуки, сморкаться [и] плевать.

При раздаче пищи не подобает отпихивать [других], проталкиваться [вперед и] нарушать очередь.

При пешей ходьбе не подобает распахивать полы [одежды и] размахивать руками.

При разговорах [и] беседах не подобает возвышать голос, высучивать [и] осмеивать [других].

[Если это] не важное дело, не подобает выходить вонне за ворота.

[Если рядом] окажется больной человек, следует, [исполнившись] дружелюбия [в] сердце, заботливо ухаживать [за ним].

¹¹ «Покинуть дом» — стать монахом.

¹² По распространенному среди корейских буддистов верованию, насекомые, которые погибли в «шестой» день месяца (то есть 6, 16 и 26 числа), перерождаются в Чистой земле будды Амитабхи.

Увидев бедного странника, следует с радостью приветствовать [и] принять [его].

Повстречав почитаемого старшего, следует [с] глубоким благоговением посторониться [и] уступить [ему дорогу].

Обеспечивая [себя] монашескими принадлежностями, следует [проявлять] скромность, сдержанность [и] знать меру.

[Во] время постной¹³ трапезы [при] питье [и] прихлебывании не подобает издавать звуки, беря [и] кладя [обратно столовые принадлежности]; обязательно следует [соблюдать] тишину [и] спокойствие¹⁴. Не подобает поднимать [вверх] лицо, оглядываться [и] смотреть [назад]; не подобает радоваться [пище или] отвращаться [от нее в зависимости от того], изысканная [она или] грубая. Следует [пребывать в] безмолвии [и] воздерживаться [от] разговоров [и] бесед, следует пресекать [и] сдерживать посторонние мысли. Следует знать, [что], принимая пищу, [монах] только восполняет [ею] истощение плоти ради [великого] дела обретения Пути; следует памятовать «Сутру сердца Праджня[парамиты]» [и] рассматривать «три колеса»¹⁵ [как] совершенно чистые.

Не отступая [от] практики Пути¹⁶, посвятив [себя] возжиганию [благовоний и духовному] совершенствованию, следует утром [и] вечером усердно осуществлять [это и] самому взыскивать [с себя за] лень [и] небрежение.

Зная порядок шествия общины¹⁷, не подобает [вносить в него] путаницу [и] смуту.

[В] славословиях, песнопениях, заклетьях [и благо]пожеланиях следует, возглашая текст, всматриваться [в его] смысл¹⁸; не подобает подражать только напевам [и] звукам, не подобает [в] созвучиях [и] мелодии [допускать] несогласие [со всеми остальными].

¹³ В корейских монастырях строго запрещено употребление мяса, рыбы и яиц, а также «пяти пряностей» (ассафетиды, чеснока и еще трех видов лука).

¹⁴ Возможен и другой вариант фразировки этого отрывка: «...не подобает издавать звуки; беря [и] кладя [обратно столовые принадлежности], обязательно следует [соблюдать] тишину [и] спокойствие».

¹⁵ «Три колеса» — субъект давания, объект давания и адресат давания.

¹⁶ Возможна и иная фразировка: «следует памятовать «Сутру сердца Праджня[парамиты]» [и] рассматривать «три колеса» [как] совершенно чистые, не отступая [от] практики Пути».

¹⁷ Монахи переходят из зала в зал (для поклонения, трапезы или медитации) в строгом порядке, по старшинству посвящения.

¹⁸ Интересно отметить, что в современной корейской обрядовой практике часто встречается и обратный вариант: текст сутры (написанный на практически не воспринимаемом на слух литературном китайском языке) рецитируется вообще без осмысления его содержания.

Благоговейно [воздавая] почести [перед] ликом Почитаемого, не подобает [дозволять своему уму] цепляться за посторонние предметы.

Следует знать, [что] свои собственные преграды, [обусловленные прошлыми] дурными [деяниями], совершенно подобны [величиной] горам [и] морям; следует знать, [что], [осуществляя] раскаяние умом [и] раскаяние делами¹⁹, можно посредством [этого] уничтожить [и] очистить [свои препоны].

[Если] глубоко всмотреться [в] «способного [воздавать] почитание» [и] «того, кого почитают»²⁰, [то окажется], [что] оба возникают [в силу] условий из истинной природы. [Надлежит] глубоко верить [в то], [что] чувство [почитающего и] отклик [почитаемого] не пустопорожний [звук]: [подобно] тени [или] эху, [отклик] следует за [чувством].

II. Наставления монахам полного посвящения

Обитающим [в] помещении [для полноправных членов] общины²¹ следует взаимно уступать [и] не ссориться; [всем] следует [в свой] черед помогать [и] заботиться друг [о] друге.

[Да] остерегаются [они при высказывании] толкований [и] мнений [добиваться своей] победы [и чужого] поражения.

[Да] остерегаются [они] собираться вместе [для] праздной болтовни.

[Да] остерегаются [они по] ошибке обувать чужие туфли²².

[Да] остерегаются [они], [занимая места для] сидения [или] лежания, нарушать порядок [старшинства].

Ведя беседу с гостями, не подобает вступать в [обсуждение] домашних неурядиц, [но следует] лишь хвалить дела Будды, [совершающиеся внутри] ворот [монастырских] залов.

Не подобает, посещая кладовые [и] кельи, высматривать [и] выслушивать посторонние дела, порождая [у] себя сомнения [и] колебания.

[Если это] не важное дело, не подобает скитаться [по] областям [и] ходить [по] уездам, вступать [в] общение с мирянами, побуж-

¹⁹ Раскаяние умом — устранение последствий своих прошлых недобродетельных деяний путем прямого постижения пустоты; раскаяние делами — совершение ритуалов, поклонений, начитывание мантр и так далее.

²⁰ «Способный [воздавать] почитание» — верующий, «тот, кого почитают» — Будда.

²¹ Обитатели корейских монастырей (за исключением самых старших) обычно не имеют отдельных келий. Послушники и младшие монахи ночуют все вместе в хозяйственных помещениях при кухне, а полностью посвященные монахи (о которых идет речь ниже) — в тех же залах, где они практикуют. Распределение мест определяется старшинством посвящения.

²² В Корее при входе в жилое помещение или храм принято снимать обувь.

дать других [испытывать] неприязнь [и] зависть [и] утрачивать собственное стремление [к] Пути. Если [же у монаха] случится важное дело [и понадобится] отправиться [из-за него в] путь, [ему следует] сообщить [об этом] человеку, «пребывающему [в] ведении [дел монастыря]»²³, и тому, кто управляет [монахами] общины, [и] дать [им] знать, куда [он] отлучается.

Если [монах] входит [в] мирское жилище, [ему] непременно следует твердо придерживаться правильного памятования. [Ему надлежит соблюдать] осторожность: [да] не [допустит он], [чтобы из-за] взирания [на] формы [и] слушания звуков [в его сознании зародились] вульгарные, неустойчивые [и] порочные помыслы. Кроме того, [не подобает] распускать полы [одежды], вышучивать [и] осмеивать [других], [вести] беспорядочные беседы [о] посторонних делах, [в] не[надлежащее] время [вкушать] вино²⁴ [и] пищу — [иными словами], [как] глупец, подражать «несдержанному поведению», грубо нарушая буддийские обеты²⁵. [А] также — находясь [в] числе [тех], [кто вызывает] неодобрение [и] сомнение [среди] мудрых [и] благих людей, разве [можно] считаться человеком, обладающим пониманием [и] мудростью?

[III. Наставления монахам-созерцателям]

Проживающие [в] зале Союза [*самадхи* и *праджни* да] остерегаются практиковать вместе [с] новоначальными монахами-*шраманера*.

[Да] остерегаются [они ради] людских дел²⁶ ходить туда-сюда.

[Да] остерегаются [они] взирать [на] чужие достоинства [и] недостатки.

[Да] остерегаются [они] жадно стремиться [к изучению] письменных знаков²⁷.

²³ «Пребывающий [в] ведении» — монастырская должность. В крупных монастырях так именуется глава администрации, в малых монастырях — настоятель.

²⁴ Строго говоря, вино для монахов запрещено вообще, вне зависимости от времени суток. Возможно, иероглиф 酒 «вино» использован здесь без учета его собственного значения — просто как элемент устойчивого словосочетания 酒食 «вино [и] пища» = «изысканная трапеза».

²⁵ Прямое опровержение популярного представления о *Чань*, обычно ассоциируемого именно с «несдержанным поведением».

²⁶ В оригинале 人事, буквально — «дела людей»; в корейском словоупотреблении может означать также «обмен приветствиями».

²⁷ С одной стороны, это правило подтверждает общепринятое мнение о *Чань* как буддийской школе, которая в принципе отвергает опору на «письменные знаки», но, с другой стороны, здесь уместно будет напомнить читателю, что это сочинение написано на чистейшем китайском языке — иными словами, чтобы ознакомиться с этим правилом, монахи по определению должны быть хорошо образованными людьми (каковым являлся и сам автор этого сочинения).

[Да] остерегаются [они] предаваться сну сверх меры²⁸.

[Да] остерегаются [они допускать] рассеянные [и] беспорядочные [мысли], цепляться [умом] за [посторонние объекты].

Если [ученики] присутствуют [при том], [как] указующий [Путь] наставник, взойдя [на] седалище, разъясняет Закон²⁹, [то им] совершенно не подобает придерживаться представления о Законе [как о] недоступной скале [и] порождать помыслы, [исполненные] уныния [и] отчаяния, или, [напротив], придерживаться представления [о словах наставника как о чем-то давно] привычном слуху [и] порождать помыслы, [исполненные] легковесного [и] несерьезного [отношения к практике]. Непременно следует, опустошив глубины [своего ума], внимать этим [речениям], [и] обязательно придет удобный [для] прорыва момент.

Не подобает, подражая тем, кто изучает слова, воспринимать только устное красноречие [наставника]. Речение: «Змея пьет воду, [и эта вода] становится ядом, [а] корова пьет воду, [и эта вода] становится молоком³⁰; мудрец учится [и] обретает пробуждение-*бодхи*, [а] глупец учится [и] обретает [еще худшую привязанность к кругу] рождений [и] смертей», — [об] этом [и] есть.

Также не подобает порождать легкомысленное [и] пренебрежительное отношение к людям, овладевшим [всей глубиной] Закона. [По] причине этого возникают препятствия на Пути, [из-за которых бывает] невозможно преуспеть [в] совершенствовании. Непременно следует остерегаться такого. Суждение³¹ гласит: «[Это] подобно [тому], [как если бы] некто путешествовал ночью, [а] недобродетельный человек, держа факел, [шел с ним] вместе [по] дороге; если по причине порочности [этого] человека [путешественник] не [согласится] воспользоваться озаряющим [путь] светом [его факела], [то] провалится [в] яму [или] упадет [в] канаву, и только».

При слушании Закона [ученикам] следует быть такими же внимательными], как [если бы они] ступали [по] тонкому льду. Непременно следует склонить [к речам наставника] уши [и] глаза и слушать

²⁸ В современных корейских монастырях на отдых обычно отводится шесть часов (21:00–3:00), но монахи-созерцатели часто сокращают это время до трех-четырех часов, а во время периодов интенсивной практики не спят по несколько дней подряд.

²⁹ Закон — китайская калька санскритского термина «Дхарма».

³⁰ Явно заимствованный образ — как известно, сами корейцы практически не употребляют молока в пищу.

³¹ Иероглиф 論 в буддийском контексте используется также для передачи слова «шастра», но установить источник цитирования (если он есть) здесь не представляется возможным.

сокровенные звуки, полностью очистить [свое сердце от мирской] пыли и проникаться глубокими наставлениями.

После [того], [как наставник] спустится [из] зала, [надлежит] безмолвно сидеть [и] всматриваться [в смысл] его [слов]. Если есть сомнения, [следует] обстоятельно расспросить ранее пробудившихся [к пониманию этого]. Вечером вникая [в слова наставника и] утром доискиваясь [их значения], не [следует допускать] небрежения [даже на] тончайший волосок. [Если поступать] подобным образом, то можно [обрести] возможность зародить правильную веру [и] сделать Путь тем, что проникло [в глубины сердца]!

Глубоко укоренившиеся [в сознании с] безначальных [времен] страстные желания, гнев [и] глупость крепко связывают сознание-опору, [и], ненадолго успокаиваясь, быстро поднимаются, подобно [повторяющимся] через день [приступам] лихорадки. Во всякий [и] каждый час непременно следует использовать силы ревностного старания, искусных средств, понимания [и] мудрости, усердно [стремясь] оградить [и] защитить себя [от воздействия этих трех ядов]. Разве можно, [предаваясь] праздному [и] бесцельному [времяпрепровождению], [за] прогулками [и] беседами бессмысленно [и] попусту растрачивая дни [за] днями, [при этом еще] желать обрести сердечную сущность [учения Чань] и найти дорогу выхода [из сансары]?

[Нужно] лишь [стремиться] укреплять волю [и нравственную] чистоту, [строго] взыскивать [с] себя, [быть] беспощадным [к] лени, познавать [собственные] ошибки, менять [свое поведение к] лучшему, исправлять [себя и] раскаиваться [в прошлых недобродетельных поступках], успокаивать [и] смягчать [свое сердце]. [Пусть ученик] усердно совершенствуется [на Пути]— и сила [его] прозрения станет глубокой; [пусть ученик] облагораживает [и] шлифует [свое сердце]— и [его] «врата практики»³² постепенно очистятся. [Если ученик будет] развивать [и] возвращать представление [о Дхарме как о том], [что] трудно встретить, [то его] дела Пути [будут] неизменно новы; [если он] постоянно [будет] лелеять радостные [и] счастливые помыслы [о Дхарме], [то он до] конца не отступит [и не] свернет [с избранного пути]. [Если он] таким образом [будет практиковать] долго-долго, [то в его уме] самопроизвольно [проявится] совершенное сияние сосредоточения [и] мудрости, [и он] узрит природу своего сердца. Используя подобное чуду сострадание [и] понимание, [он] быстро переправит [через море страданий] множество живых [существ и] станет великим «полем заслуг» [для] небожителей [и] людей. Непременно следует стараться [осуществить] это!

³² «Врата практики» — осуществление обетов телом, речью и умом.

Зимние месяцы [года] дерева-быка [эпохи правления под девизом] Тай-хэ [13 ноября 1205–10 февраля 1206].

Изложил престарелый черноризец Чинуль [с] горы Чоге-сан³³ [в Стране], [что к] востоку [от] моря³⁴.

С.А. БУРМИСТРОВ

Буддизм и веданта в философии Б.Д. Дандарона

В докладе рассматривается связь буддизма и учения адвайта-веданты в философии Б.Д. Дандарона (1914–1974). Веданта у Дандарона встречается с буддизмом как элемент концепции, центральным моментом которой автор ее полагал абсолютное Я.

Ключевые слова: Б.Д. Дандарон, веданта, буддизм, Атман, абсолютное Я

Во взглядах Бидии Дандаровича Дандарона (1914–1974), очевидно буддийских в своей основе, прослеживаются, тем не менее, заметные влияния и ортодоксальной индийской, и западной философской мысли, в которых он достаточно хорошо (для человека своего времени и такой непростой, как у него, судьбы) разбирался. Примечательной чертой его мировоззрения было то, что он пытался до известной степени примирить самые различные философские и религиозные учения— столь разные, как, например, веданта, буддизм и современная западная философия,— и найти в них нечто общее, что лежало бы в основе всех этих столь разных мировоззренческих систем. Такое же общее основание он пытался найти и между философией, религией и наукой, рассматривая эволюцию физического мира через призму буддийской махаянской философии. «Если проследить весь ход создания органической материи на земле, то мы можем представить великую и сложнейшую лабораторию, которой руководит гениальный разум,— писал он в своей работе «Мысли буддиста». — Безусловно, случайность образования этих элементов от изменения орбиты и спина электронов и случайность соединения этих элементов между собой, образующих органичес-

³³ Чоге-сан 曹溪山 — гора, на которой располагается монастырь Сонгван-са. В этом названии использованы те же иероглифы, что и в наименовании горы, где обитал Хуэй-нэн 慧能 (638–713)— шестой патриарх школы Чань в Китае.

³⁴ [Страна], [что к] востоку [от] моря 海東 — образное наименование Кореи (имеется в виду расположение Корейского полуострова относительно Китая — через Желтое море).

кую и неорганическую природу, невозможно представить. Во всей истории возникновения (Сансары) природы нам ясно видно неутомимое творческое искание великого закона совершенствования во имя полного совершенствования Алая-виджняны вплоть до слияния с Нирваной»¹. Сам физический мир рассматривается у него как проявление эволюции некоего «совершенного духа», отождествляемого им с алая-виджняной и Ади-буддой («изначальным Буддой»), который, «отделяясь и уходя от непросветленного вследствие необходимого творчества, создал движение, которое является одним из основных моментов созидания»². Картина эволюции материального мира у Дандарона в чем-то близка концепции А. Бергсона, у которого движущей силой развития природы является *élan vital*, «жизненный порыв», реализующийся в мире органической природы в виде инстинкта, а в человеческом сознании — как интуиция, дающая, с его точки зрения, картину мира более точную и полную, чем та, что рисует человеку разум. «Восходящая линия органической эволюции, переход от низших организмов к высшим, представляет собой активное проявление закона совершенствования в мире явлений. Она качественно отличается от способности материи к самосохранению. Активная органическая эволюция по восходящей линии действует как внутренняя энергия — Алая-виджняна, постоянно толкая организм вперед, направляя его по неведомой тропинке вверх, огибает препятствия, преодолевает, давит, уничтожает»³.

Пытается Дандарон сопоставлять буддийскую философию и с концепциями европейских философов. Так, он проводит аналогии между учением Будды и философией Мартина Хайдеггера, полагая, что все те вопросы, над которыми размышлял немецкий философ, уже ставились задолго до него буддистами⁴.

Однако ничуть не менее важны для него и неслучайные (с его точки зрения) черты сходства между ведантой и буддизмом, и мостик между этими столь несходными друг с другом на первый взгляд учениями он перекидывает, опираясь на учения неоплатоников и средневековых христианских мистиков. В неоплатонизме «слияние с Единым — акт мистический, не поддающийся никакому рациональному описанию, о котором можно говорить лишь намеками, образами, аналогиями. Это — состояние, выходящее за пределы созерцания, оно может быть только непосредственно испытано и из-

жито. Сознание здесь растворяется в том, что выше его самого»⁵. Индийскую и средневековую европейскую религиозные культуры роднит в значительной мере психотехническая практика, которая отличалась исключительной изощренностью и разработанностью в Индии, однако и в западной культуре использовалась в некоторых религиозных школах для преодоления страдания и растождествления себя со своим страдающим телом. Она, в соответствии с воззрениями Дандарона, ведет человека к постижению Абсолюта, создавшего сансару. Достоин внимания здесь уже сам тот факт, что Дандарон говорит не о *возникновении* эмпирического мира, как об этом говорится в буддийских текстах, а именно о *творении*, что позволяет поставить вопрос о том, насколько вообще сам Дандарон был буддистом (несомненно, сам себя он именно таковым и считал, однако важно, насколько его воззрения расходились с буддийским учением во всех его вариантах).

Обосновывая свою точку зрения, он обращается к данным физики (насколько она была ему знакома) и утверждает, что *sub specie* науки пространство и время конечны, а значит, когда-то имели начало⁶. Существует некое безусловное первоначало Вселенной, которое и дало толчок появлению физического мира и которое Дандарон прямо называет Богом. «Абсолют, или Бог, существование которого предполагают наше религиозное чувство и духовная интуиция, существовал в том пустом времени, в котором ничего не существовало и ничего не случалось. Этот период есть период до начала нашего времени. Так как ему первоначально не противостоял никакой объект, от которого он мог бы отличать себя, то он должен был быть ничем иным, как нирваной. Так как он не подвержен временному измерению, то должен остаться всегда нирваной. Этот дух находился первоначально в состоянии полного покоя, так что все его атрибуты, особенно воля, существовали в нем только потенциально, в состоянии возможности, но потом Абсолютное перешло в состояние деятельности», причем вопрос о причинах такого изменения Абсолюта не имеет и не может иметь ответа⁷.

Естественно, такая точка зрения имеет очень мало общего с учением буддизма. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (V в.) излагается, среди прочего, и буддийская космология, в которой космогенез имеет циклический характер и не имеет ни начала, ни конца. Возникновение Вселенной не является результатом сознательной деятельности какого бы то ни было творца

¹ Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб.: Алетейя, 1997. С. 4.

² Там же. С. 2.

³ Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. СПб.: Алетейя, 1997. С. 29.

⁶ Там же. С. 72.

⁷ Там же. С. 73.

и представляет собой следствие кармы, накопленной живыми существами за время существования прежней Вселенной. «Мир долгое время пребывает в состоянии такого рассеяния, когда остается лишь акаша; затем вновь благодаря энергии [совокупных] действий живых существ в акаше начинают веять очень легкие ветры как знаки, предвещающие будущее появление вместилищ. [...] Затем эти ветры, все более усиливаясь, образуют, как уже было сказано, круг ветра, после чего постепенно возникают в последовательности, уже рассмотренной [ранее], круг воды, Великая земля из золота, континенты, Сумеру и т.д.»⁸. Очевидно, ни о каком творении здесь речи не идет: возникновение мира — процесс естественный и не требующий вмешательства какой бы то ни было сознательной воли (тем более — божественной). Дандарон же говорит именно о *творении* сансары, которое «начинается с того, что *эхо* — *запах* (говоря человеческими понятиями) *этого Абсолюта* переходит из потенции в акт, т.е. двигается за уходящим Абсолютом и этим самым переходит из мира сверхбытия (небытия) в мир чувственного бытия. Оно (*эхо*) отделилось от Абсолюта, потому что оно лишь *эхо Абсолюта* и поэтому не обладает тем совершенством, каким обладает Абсолют, т.е. потому, что оно несовершенно. Но поскольку оно является *эхом Абсолюта*, то обладает одним из его атрибутов, а именно: *сознательной* (разумной) *волей*. Так как оно является только *эхом Абсолюта*, то оно несовершенно по отношению к Абсолюту. Его несовершенство проявляется как бессознательная воля к жизни так же, как у людей постоянно борются бессознательная воля к жизни с сознательной волей к сознательной цели»⁹. Это «*эхо Абсолюта*» Дандарон и называет *атманом* и само существование физического мира объясняет тем, что *атман* несовершенно и проявляет активность, стремясь двигаться вослед Абсолюту¹⁰.

Как видим, Дандарон постоянно пытается связать воедино данные современной физики и учение буддизма, от которого, однако, существенно отклоняется, признавая существование *атмана* и творение Вселенной волей Абсолюта. В этом его воззрения гораздо ближе к веданте, чем к буддизму. Более того, сам он, перечисляя основных авторов школы йогачара, называет не только Асангу, Васубандху, Падмасамбхаву и др., но и Шанкару¹¹ и сама отсылка

⁸ *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 183.

⁹ Там же. С. 74.

¹⁰ Там же. С. 75.

¹¹ Там же. С. 89.

именно к йогачаре многое объясняет в мировоззрении Дандарона. В классической абхидхармистской философии насчитывается семь видов сознания, йогачарины же вводят восьмое — «сознание-сокровищницу» (*ālaya-vijñāna*). «В процессе осознания индивидуального опыта происходит накопление „различающего знания“ (*виджняна*), сопряженного с притоком аффективности. Поэтому разум с неизбежностью несвободен от аффектов, пребывающих, однако, в скрытой форме (*биджа*, букв. „семена“). Хинаянская традиция утверждала необходимость устранения аффектов как в их „взрывном“, открытом проявлении, так и в их потенциальности.

Виджнянавада выдвинула контрположение, состоящее в том, что аффекты не могут быть уничтожены сами по себе, без радикального преобразования всего поля сознания. Поэтому путь преформирования сознания и есть единственный путь устранения аффектов. Именно восьмой вид сознания (*алая-виджняна*), содержащий в себе „семена“ аффективности, и должен подвергнуться полной трансформации (*паравритти*)»¹²

Итак, в «сознании-сокровищнице» хранятся семена (*bīja*) аффектов, которые следует устранить, чтобы обрести нирвану. Однако там же хранятся и так называемые *vāsanā* — «ментальные отпечатки», объясняющие механизм действия кармы и существования сансары. «Связь между ментальными состояниями и их моральными последствиями рассматривается как процесс, посредством которого намерения, волевые акты и их речевое и телесное воплощения создают латентные тенденции или предрасположенности к аналогичному действию (*васану* часто интерпретируют как буддийский аналог бессознательного), которые постепенно созревают (*випака*) и дают свой „плод“»¹³. Буквальное значение термина *vāsanā* — «аромат», и не случайно, видимо, Дандарон говорит именно о «запахе» Абсолюта: возможно, речь идет здесь о том, что Абсолют каким-то образом оставляет «след» (*vāsanā*) в «сознании-сокровищнице» и этот «след» затем становится тем, что мы обычно называем эмпирической личностью (хотя, прямо скажем, ясностью в этом отношении мысли Дандарона не отличаются).

Как бы там ни было, Дандарон говорит об *атмане* как о чем-то реально существующем, и это понятие укладывается у него в рамки

¹² *Рудой В.И.* Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 64.

¹³ *Лысенко В.Г.* Васана // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, Академический проект, Гаудеамус, 2009. С. 227–228.

буддийской философии (в его собственной интерпретации). «По буддийскому понятию, атман — это не индивидуальное Я, не сознание, не разум. Очень трудно из буддийской литературы вычерпать ясный и определенный ответ, что такое атман. Он разделяет *эмпирическое Я* и *Я трансцендентное*»¹⁴ В этом отношении Дандарон опирается на воззрения С. Радхакришнана, который, рассматривая учение раннего буддизма, старался продемонстрировать, что Будда все же прямо не отрицал существования неизменной и вечной души в том ее понимании, которое свойственно, например, адвайта-веданте. «Будда подчеркивает, что мы выходим за пределы опыта, утверждая, что за пределами явлений имеется постоянная душа. Соглашаясь с упанишадами, что мир появления, исчезновения и страдания не есть истинное убежище души, Будда умалчивает об Атмане, о котором говорят упанишады. Он не утверждает, что тот существует, но и не отрицает его существования. Пока мы остаемся в пределах чистой логики, мы не можем доказать действительность души как Атмана»¹⁵ Иначе говоря, Дандарон постоянно подчеркивает не просто сходство учений веданты и буддизма в некоторых частных аспектах, но их тождество в принципиальных для этих систем вопросах. Он пишет, что «в *санхье* и *адвайта-веданте* мы имеем исключение из Я всего, что принадлежит *Не-Я*, в духе упанишад и буддизма»¹⁶. Это очень показательная для него фраза, ибо в ней Дандарон говорит, по существу, о том, что во всех индийских философских системах речь идет об одном и том же — абсолютном Я, о котором Будда не говорил прямо, хотя и не отрицал его существование, отрицая лишь существование малого, относительного и преходящего человеческого я. Таким образом, Дандарон пытается примирить учение о Я, непосредственно и ясно выраженное, с буддийской философией, в результате чего формируется очень своеобразная картина мира, включающая в себя как понятие нирваны, так и учение об Абсолюте и творении им Вселенной как акте его собственной свободной воли, что делает Дандарона в данном случае *соре ведантистом*, чем буддистом.

В подтверждение своих взглядов Дандарон приводит слова Канта о необходимости самосознания, которое связывало бы все формы эмпирического сознания в единое целое и без которого «от опыта остались бы лишь обрывки различных восприятий, и он бы никогда не превратился в знание»¹⁷, и критику буддийской *анатмавады*

Шанкарой, который указывал, что, если принять буддийскую точку зрения на индивида как множество дхарм, не объединенных никаким самосознающим Я, станут невозможными ни воспоминание, ни какое бы то ни было самосознание, ибо дхармы, будучи мгновенными, не могут объединиться ни в какое постоянное целое¹⁸.

Схема личности у Дандарона в итоге получается такой: существует эмпирическое я, состоящее из отдельных дхарм, но оно может сохранять некоторое единство лишь потому, что в его основании лежит вечное *трансцендентное Я*, которое не может быть постигнуто нашим разумом и относительно которого можно сказать лишь, что ему присуща некая активность, благодаря коей и существуют и эмпирическое я, и Вселенная¹⁹. Естественно, она радикально отличается и от буддийской, и от адвайтистской картины мира, так как в буддизме не предполагается существования божественного трансцендентного Я, а в адвайте не может быть речи о какой бы то ни было активности Абсолюта, ибо в противном случае он оказывается вовлеченным в бытие эмпирического мира, который иллюзорен и хотя бы уже поэтому никак не может затрагивать подлинное Я²⁰.

Очевидны, думается, основания таких воззрений. Очень показателен тот факт, что Дандарон настойчиво проводит мысль о связи физических процессов с фундаментальными понятиями буддизма и адвайта-веданты. Для него и физика, и европейская философия, и буддийская философия говорят, в конечном счете, об одном и том же — об истинной реальности. Дандарону важно показать, что понятия современной физики совместимы с представлениями и буддизма, и адвайты, и европейской философии, что физика развивает те идеи, которые до того высказывались философами, опирающимися при этом на совершенно другое множество фактов, но делавшими из них выводы, не отличающиеся принципиально от выводов естественных наук.

Как и буддисты, и последователи адвайты, Дандарон говорит о необходимости отрицания индивидуального я, которое служит только почвой для страдания. «Индивидуальное Я — это есть воля к жизни, основа нашего существования. Ее отрицание — наше спасение. Индивидуальное Я, или воля к жизни, порождает жажду (или желание жить). Одновременно это означает усиление централизации не-

¹⁸ Там же. С. 112.

¹⁹ Там же. С. 113.

²⁰ Об этом см., напр.: A Thousand Teachings in Two Parts — Prose and Poetry of Śrī Sankarācārya / Transl. by Swāmi Jagadānanda. Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1949. С. 145.

¹⁴ Дандарон Б.Д. Ук. соч. С. 103.

¹⁵ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. СПб.: Стиск, 1994. С. 338.

¹⁶ Дандарон Б.Д. Ук. соч. С. 105.

¹⁷ Там же. С. 111.

рвной системы, а тем самым и всего внутреннего строя организма»²¹. Последняя фраза показательна, ибо свидетельствует сразу о двух источниках влияния — буддийской философии (что естественно) и взглядов А. Бергсона. В буддизме, как известно, сознание (*viññāna*) определяет, каким будет тело: оно само, будучи первичным по отношению к материи (*nāmaḥ rūpa*), формирует то будущее тело, в которое потом должно вместиться. Но и у Бергсона *élan vital* детерминирует структуру организма, который фактически оказывается проявлением этого «жизненного порыва». В то же время устранение того, что можно назвать *волей к индивидуальности*, — ключевой момент как в адвайта-веданте (заметим, что этого нет, например, в двайта-веданте Мадхвы, у которого различие между богом и индивидуальной душой неустранимо), так и в учении Шопенгауэра, у которого Воля — причина существования и мира, и субъекта — должна, в конце концов, погасить сама себя. «Если *слепая воля к жизни* предпочитает сама себя отрицать, то мы вступаем в „царство благодати“, как выражаются мистики, в мир действительно нравственный, в котором добродетель начинается с сострадания и милосердия, проходит через *аскетизм* и приводит к полному освобождению, к нирване»²².

Таким образом, веданта (под которой Дандарон, естественно, везде имеет в виду именно адвайта-веданту) оказывается в его концепции всего лишь одним из элементов — наряду с буддизмом, экзистенциализмом, учением Канта, философией Шопенгауэра, физикой и пр., — который включен в эту концепцию потому, что веданта со своих особых позиций, в рамках своей терминологической сетки рассматривает ту же самую реальность, что и другие элементы, и все они в чем-то дополняют друг друга. В своих немногочисленных трудах Дандарон пытался синтезировать концепции столь различные, что попытка примирить их неизбежно оборачивалась существенным их искажением. Как ни странно, более всего это коснулось именно буддизма, в который Дандарон привнес такой ключевой для адвайты элемент, как понятие *атмана*. Возможно, Будда и не отрицал существование абсолютного *Я*, однако отрицание индивидуального *я* выражено в буддийской доктрине достаточно ясно. Учитывая сравнительно неплохое знакомство Дандарона с западной философией, можно предположить, что и здесь он в какой-то мере находился под влиянием одной из современных западных философских систем — феноменологии. Конечно, нельзя отождествлять трансцендентальное *ego* феноменологии с *атманом* адвайта-веданты или абсолютным *Я*, о котором говорил Дандарон. У Эдмунда Гуссерля «трансценденталь-

ное *ego* (в параллельном психологическом исследовании — душа) есть то, что оно есть, только в своей связи с интенциональными предметностями»⁵⁷, и интенциональность — его ключевой момент. Естественно, ни ведантисты, ни Дандарон не описывают это *Я* в таких терминах. Однако можно предположить, что Дандарон, если был знаком с философией Бергсона и Хайдеггера (хотя со взглядами последнего был знаком, скорее всего, лишь через изложения их в советских работах по западной философии), мог знать кое-что и о феноменологии и до некоторой степени испытать ее влияние; впрочем, все это остается пока только предположением.

Как бы там ни было, веданта у Дандарона встречается с буддизмом как элемент концепции, центральным моментом которой автор ее полагал абсолютное *Я*. Именно об абсолютном *Я*, с его точки зрения, говорят прямо или косвенно все науки, все религии, все философские системы, и свою задачу, насколько об этом можно судить, Дандарон видел в том, чтобы ясно это проговорить и попытаться примирить на этом столь различные мировоззрения, как веданта и буддизм.

⁵⁷ Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001. С. 144.

Р.Н. КРАПИВИНА

Сознание, обращенное к пробуждению, и его формы в сочинении «Украшение из постижений» (Mngon-rtogs rgyan; скр.: Abhisamayālaṅkāra)

Статья посвящена объяснению термина «сознание, обращенное к пробуждению» и формам этого сознания на материале комментария «Золотые четки» достопочтенного Цзонхавы.

Ключевые слова: путь махаяны, «Абхисамаяаланкара», «Золотые четки», Майтрея, достопочтенный Цзонхава, порождение сознания, [обращенного к] пробуждению (*byang-chub-tu sems-bskyed / bodhicittotpādaḥ*)

«Абхисамаяаланкара» (*Abhisamayālaṅkāra*), «Украшение из постижений»¹, является одним из важнейших текстов буддизма ма-

¹ См.: *Abhisamayālaṅkāra-prajñāparamitā-upadeśa-śāstra*. The Work of Bodhisattva Maitreya / Ed., expl. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. I. Introduction, Sanskrit Text and Tibetan Translation. Leningrad, 1929. С. 1–32. Далее: АА.

²¹ Дандарон Б.Д. Ук. соч. С. 134.

²² Там же. С. 162.

хаяны. Текст представляет собой написанный в стихотворной форме краткий комментарий на сутры Праджняпарамиты и раскрывает их скрытый смысл — учение о пути. Составителем текста «Абхисамаяланкары» является святой Асанга, который получил его от Будды Майтреи. «Абхисамаяланкара» с санскрита и с тибетского переводится как «Украшение из постижений». Постижение (*abhisamaya*) — прямое полное постижение, и Праджняпарамита (совершенство понимания) — слова одного смысла. Украшение (*alaṅkāra*) понимается тройко: 1) украшение по природе или само по себе украшение (это весь корпус текстов Праджняпарамиты, имеющих глубокое содержание), 2) «предметное» украшение (это восемь главных предметов и семьдесят предметов, с помощью которых системно представлено содержание сутры Праджняпарамиты), и 3) украшение как отражение первого со вторым (это комментарии на «Украшение из постижений»)².

К «Украшению из постижений» известен двадцать один комментарий, написанный на санскрите (двенадцать из них проводят соответствие с сутрами Праджняпарамиты, а девять — не проводят). Традиционно наилучшими считаются комментарии Арья Вимуктисены и Харибхадры. Все тибетские комментаторы обращаются к последнему как к авторитетному источнику. Среди тибетских комментаторов выделяются комментарии Цзонхавы и его учеников³.

О структуре «Украшения из постижений». Путь достижения состояния Будды описывается с помощью восьми главных предметов, которые излагаются в восьми главных трактатах. В свою очередь, главные предметы излагаются с помощью семидесяти предметов. Три первых главы пространно излагают три типа всезнания: всезнание всех аспектов, присущее только Будде, всезнание путей, присущее как Буддам, так и бодхисаттвам, и всезнание основ, присущее всем святым (Буддам, бодхисаттвам и слушателям с буддами-для-себя). Для достижения всезнания всех аспектов необходимо знание путей (путей бодхисаттв, слушателей и будд-для-себя), а для достижения знания путей необходимо знание основ. Поэтому эти три главных предмета излагаются в таком порядке. В следующих четырех главных предметах пространно излагаются четыре способа освоения трех типов всезнания: 1) полное постижение всех аспектов трех типов всезнания, 2) постижение вершин, 3) последовательное постижение, и 4) одномоментное полное постижение. В последней, восьмой главе пространно излагается достигаемый с помощью этих тренировок результат — тело-Дхарма (*dharmakāya*).

В первой главе дается краткая характеристика всех восьми главных предметов и подробно излагается первый и ведущий среди них — всезнание всех аспектов всего познаваемого, всезнание, присущее лишь Буддам. Первая глава является самой объемной (семьдесят три стиха). Всезнание всех аспектов раскрывается с помощью десяти предметов, заключенных в три раздела. Первый раздел раскрывает природу пути махаяны и соответствует первому предмету: порождению сознания, обращенного к пробуждению (*bodhicitta*). Во втором разделе даются инструкции для осуществления сознания, обращенного к пробуждению (т.е. объясняется то, как породить это сознание), и это соответствует второму предмету: инструкциям. Третий раздел показывает осуществление этих инструкций (т.е. то, как правильно практиковать инструкции) и соответствует остальным восьми предметам: «звеньям проникновения», опоре, объектам и цели осуществления и четырем видам деятельности: осуществлению снаряжения, вступления, накопления и ухода.

Первый предмет: порождение сознания, обращенного к пробуждению. Порождение сознания — это желание достичь полного совершенного пробуждения (состояния Будды) ради блага всех живых существ. Полное совершенное пробуждение и благо всех живых существ излагаются кратко и пространно, после чего с помощью соответствующих примеров разъясняются двадцать две формы порождения сознания. Каждое порождение сознания соотносится с последовательно возрастающими уровнями буддийского пути: первые три формы охватываются тремя уровнями этапа накопления, четвертая — этапом подготовки, следующие десять, соответственно, десять ступенями пути бодхисаттвы, следующие пять — «особым путем», двадцатая — путем тренировки, вводящим на ступень Будды, и две последние — ступенью Будды.

Предмет «порождение сознания, обращенного к пробуждению» может быть обозначен кратким термином «порождение сознания» (*sems-bskyed-pa*; скр.: *cittotpādaḥ*) или «пространными» терминами — «порождение сознания, [обращенного к] пробуждению» (*byang-chub-tu sems-bskyed*; скр.: *bodhicittotpādaḥ*) и «порождение сознания великой колесницы» (*theg-chen sems-bskyed*; скр.: *mahāyāna cittotpādaḥ*).

Этот предмет излагается в трех стихах первой главы «Украшения из постижений».

Стих 18

sems-bskyed-pa ni gzhan-don-phyir
yang-dag-rdzogs-pa'i-byang-chub-'dod
de dang de ni mdo-bzhin-du
bsdus dang rgyas-pa'i sgo-nas-brjod

² См.: Украшение из постижений (1–III главы): Изучение пути махаяны в Гомандане тибетского монастыря Дрэпун / Пер. с тибетского, предисловие, введение и комм. Р.Н. Крапивинной. СПб.: Наука, 2010. С. 27–28.

³ Там же. С. 40–57.

Стих 19 de yang sa gser zla-ba me
dter dang rin-chen-'byung-gnas mtsho
rdo-rje ri sman bshes-gnyen-dang
yid-bzhin-nor-bu nyi-ma glu

Стих 20 rgyal-po mdzod dang lam-po che
bzhon-pa bkod-ma'i chu dang ni
sgra-snyan chu-bo sprin-rnams-kyi
nam-pa-nyi-shu-rtsa-gnyis-so

Стих 18. Перевод. Порождение сознания, [обращенного к пробуждению], — это желание полного совершенного пробуждения ради блага других. То⁴ и то⁵ излагается кратко и пространно в соответствии с сутрами⁶.

Этот стих является определением «сознания, обращенного к пробуждению».

Два последующих стиха представляют «примеры», т. е. сравнения с какими-либо реалиями, отражающими процесс развития сознания, обращенного к пробуждению, от его «порождения» до достижения пробуждения.

Стихи 19–20. Перевод. Имеется двадцать два примера [порождения сознания, обращенного к пробуждению], а именно: земля; золото; луна; огонь; сокровищница; источник драгоценностей; океан; алмаз; гора; лекарство; друг; драгоценность, исполняющая желания; солнце; песня; владыка-царь; хранилище; большая дорога; средство передвижения; фонтан; чудные звуки; река; облако.

Исчерпывающим комментарием к содержанию «Украшения из постижений» является для тибетской ученой традиции комментарий достопочтенного Цзонхавы (Rje Tson-kha-pa, 1357–1419). Этот комментарий включает источники «Украшения из постижений» — сутры Праджняпарамиты, первые комментарии к «Украшению из постижений» Арья Вимуктисены, Бхаданты Вимуктисены и учителя Харибхадры, а также другие важнейшие индийские и тибетские комментарии⁷.

⁴ Т. е. «полное совершенное пробуждение».

⁵ Т. е. «блага других».

⁶ Т. е. с тремя вариантами сутр Праджняпарамиты — пространными, средними и краткими. См.: Украшение из постижений (I–III главы): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Пер. с тибетского, предисловие, введение и комм. Р.Н. Крапивинной. СПб.: Наука, 2010. С. 662–663.

⁷ Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par rtogs-pa'i rgyan 'grel-ba dang bcas-pa'i rgya-cher bshad-pa'i legs-bshad Gser-phreng zhes-bya-ba. Lhasa gsung-'bum. Т. «Tsa». New Delhi: Ngawang Gelek Demo. 1977. Далее: Gser-phreng.

Обратимся к обзору предмета «сознание, обращенное к пробуждению», по комментарий достопочтенного Цзонхавы под кратким названием «Золотые четки».

После исследования индийских комментариев по предмету «сознание пробуждения» достопочтенный Цзонхава определяет два направления — последователей Арья Вимуктисены⁸ и т. д. и «не согласных с ними»⁹, относя себя к первым.

Полагая, что сознание, обращенное к пробуждению, — это «сознание, возникающее в связи с желанием конечного пробуждения ради блага других»¹⁰, достопочтенный Цзонхава далее исследует это сознание. При этом достопочтенный Цзонхава отмечает, что изложение предмета ведется по методике, принятой в сутрах совершенства понимания. В первую очередь эта методика заключается в кратком (*mdor-bstan*) и пространном (*rgyas-pa*) изложении предмета.

Краткое изложение предмета — порождение сознания, обращенного к пробуждению, — заключается в кратком ответе Будды Бхагавана на вопрос его ученика Шарипутры о том, как следует осваивать (практиковать) совершенство понимания: «Для этого, Шарипутра, бодхисаттве-махасаттве, желающему постичь все аспекты всех дхарм, следует усердствовать в осуществлении совершенства понимания»¹¹.

Следующий ответ Будды Бхагавана на вопрос Шарипутры представляет собой пространное изложение¹² предмета:

«Для этого, Шарипутра, бодхисаттва-махасаттва пребывает в совершенстве понимания посредством не-пребывания: поскольку [бодхисаттва-махасаттва] не воспринимает даяние, отдавание и принятие [как истинно существующие, он] доводит даяние до совершенства посредством отсутствия [истинно существующего] отдавания; поскольку [для него истинно] не существуют проступки и отсутствие проступков, доводит до совершенства нравственную дисциплину; поскольку отсутствует возмущение, доводит до совершенства терпение; поскольку отсутствует ослабление усердия тела и ума, доводит до завершения усердие; поскольку отсутствует вкус, доводит до совершенства сосредоточение; поскольку не воспринимает [как

⁸ Phags-pa rjes-'brangs dang bcas-pa (Gser-phreng. Л. 108 б 6).

⁹ De dang mi-mthun-pa'i lugs (Там же).

¹⁰ Gzhan don du rdzogs-pa'i byang-chub 'dod-pa dang mtshungs-ldan-du 'byung-ba'i sems (Gser-phreng. Л. 110 б 1–116 а).

¹¹ Sha-bu 'di la byang-chen chos thams-cad nam-pa thams-cad-du mngon-par rdzogs-par 'tshang-rgya-bar 'dod-pas sher-phyin la bsgrub-paer ram brtson-par bya'o (Gser-phreng. Л. 119 б 1–2).

¹² Rgyas-par bstan-pa.

истинно существующее] понимание и испорченное понимание, доводит до совершенства совершенство понимания»¹³.

Далее комментарии разъясняются примеры-сравнения из основного текста, объясняется их суть, представляются «реалии» — сравнения (*dpe*) и излагается их значение (*don*)¹⁴. Рассмотрим фрагменты текста.

1. Подобное земле:

«Порождение сознания, связанного со стремлением к пробуждению, подобно земле, поскольку создает основу для всех светлых дхарм Будды ...»¹⁵

2. Подобное золоту:

«Второе, связанное с установкой пребывания в потоке, подобно золоту, поскольку установка на пользу и благо [других] в виде шести совершенств остается неизменной в этой жизни, и в будущих [жизнях] вплоть до пробуждения»¹⁶.

3. Подобное новой луне:

«Третье, связанное с высшей установкой, в силу особого помысла [о доведении до пробуждения всех существ] подобно новой луне, поскольку все благие дхармы — тридцать семь факторов, соответствующие направлению к [пробуждению] и т. д., возрастают все более и более»¹⁷.

4. Подобное огню:

«Четвертое, связанное с тренировкой в знании трех „нерожденных“,¹⁸ подобно огню, поскольку сжигает топливо, [представля-

¹³Sha-ri-bu 'di la byang-chen-gyis gnas-pa med-pa'i tshul-du sher-phyin la gnas te / sbyin-pa dang gtong-ba dang yongs-su len-pa mi dmigs-pa'i phyir yongs-su gtong-ba med-pa'i tshul-gyis sbyin-pa dang / ltung-ba dang / mi ltung-ba'i bya-ba med-pa'i phyir / tshul-khrim dang / 'khrug-pa med-pa'i phyir bzod-pa dang / lus dang sems-kyi brtson-'grus nyams-pa med-pa'i phyir brtson-'grus dang / ro-myang-ba med-pa'i phyir bsam-gtan dang / shes-rab dang shes-rab 'chal-ba mi dmigs-pa'i phyir sher-phyin yongs-su rdzogs-par bya'o (Gser-phreng. Л. 119 б 4–120 а 1).

¹⁴Gser-phreng. Л. 124 б 6–125 а 1.

¹⁵Byang-chub la 'dun-pa dang mtshuns-par ldan-pa'i sems-bskyed-pa ni / sa lta-bu ste / sangs-rgyas dang de'i rgyen tshogs-kyi chos dkar-po thams-cad kyi gzhi'am rgyu'i dnos-po byed-pa-nyid-kyis so (Gser-phreng. Л. 125 а 1–2).

¹⁶Gnyis-pa rgyun gnas-pa'i bsam-pa dang ldan-pa ni / gser lta-bu ste / tshe 'di phyi la phyin drug-gis bsdu-pa'i phan bde'i bsam-pa byang-chub-kyi bar-du mi 'gyur-ba-nyid-kyis so (Gser-phreng. Л. 125 а 1–2).

¹⁷gsum-pa bsam-pa lhag-pas lhag-pa'i bsam-pa dang ldan-pa ni zla-ba tshe-pa lta-bu ste / phyogs mthun so-bdun sogs-kyi dge-ba'i chos mtha-dag gong nas gong-du 'phel-bar 'gyur-ba-nyid-kyis so (Gser-phreng. Л. 125 а 4–5).

¹⁸Т. е. «трех дверей освобождения»: пустоты, беззнаковости и отсутствию от-носительно результата.

ющее собой] препятствия, препятствующие познанию трех „нерожденных“ объектов трех [типов] знания»¹⁹.

5. Подобное сокровищнице:

«Пятое, связанное с совершенством даяния, подобно великой сокровищнице, поскольку приносит удовлетворение всем существам использованием Учения и материальных благ и не истощается»²⁰.

6. Подобное источнику драгоценностей:

«Шестое, связанное с совершенством нравственной дисциплины, подобно источнику драгоценностей, поскольку драгоценные качества — силы и другие — возникают при опоре на него»²¹.

7. Подобное великому океану:

«Седьмое, связанное с совершенством терпения, подобно великому океану, поскольку, что бы ни случилось нежелательного, ум не возмущается, [как не возмущается океан от попадания в него] огня, оружия и т. д.»²²

8. Подобное алмазу:

«Восьмое, связанное с совершенством усердия, подобно алмазу, поскольку несокрушимо Марой из-за стойкого доверия к несравненному пробуждению»²³.

«Девятое, связанное с совершенством сосредоточения, подобно царю гор, поскольку не отклоняется от сосредоточения из-за отвлечения на знаки»²⁴.

10. Подобное великому лекарству:

«Десятое, связанное с совершенством понимания, постигающим два [вида] отсутствия самостоятельного существования, подобно великому (сильному) лекарству, поскольку успокаивает болезни стра-

¹⁹Bzhi-pa skye-med gsum mkhyen-pa'i sbyor-ba dang ldan-pa ni / me lta-bu ste / mkhyen gsum-gyi yul skye-med gsum shes-pa la gegs-byed-pa'i sgrib-pa'i bud-shing sreg-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 125 а 6–б 1).

²⁰Lnga-pa sbyin-pa'i phar-phyin dang ldan-pa ni / gter chen-po lta-bu ste / chos dang zang-zing-gi longs-spyod-kyis sems-can thams-cad tshim-par byed kyang mi-zad-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 126 а 1–2).

²¹Drug-pa tshul-khrims-kyi phar-phyin dang ldan-pa ni / rin-po che'i 'byung-gnas lta-bu ste stobs la sogs-pa'i yon-tan rin-po-che skied-pa'i tren-gyi dngos-po-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 126 а 3–4).

²²Bdun-pa bzod-pa'i phar-phyin dang ldan-pa ni / rgya-mtsho chen-po lta-bu ste / me mtshon la sogs-pa'i mi 'dod-pa thams-cad thog-tu bab-pas yid mi 'khrug-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 126 а 4–5).

²³Brgyad-pa brtson-'grus-kyi phar-phyin dang ldan-pa ni / rdo-rje lta-bu ste / bla-na-med-pa'i byang-chub la yid-ches-pa brtan-pas bdud-kyis mi phyed-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 126 а 5–6). 9. Подобное царю гор:

²⁴Dgu-pa bsam-gtan-gyi phar-phyin dang ldan-pa ni / ri'i rgyal-po lta-bu ste / mtshan-mar dmigs-pa'i mnam-par gyeng-bas ting-nge-'dzin las mi bskyod-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 126 а 6–б 1).

ти и других аффектов, а также умопостроения относительно объекта и субъекта и другие препятствия познавательного характера»²⁵.

11. Подобное благому другу²⁶:

«Одиннадцатое, связанное с совершенством искусства в методе, подобно благому другу, поскольку при любых обстоятельствах, вплоть до обнищания, не отвергается благо существ благодаря состраданию и искусности в методе»²⁷.

12. Подобное драгоценности, исполняющей желания:

«Двенадцатое, связанное с совершенством молитвы, подобно драгоценности, исполняющей желания, поскольку результат [молитвы] осуществляется настолько, [насколько] ум подчинен состоянию [молитвы]»²⁸.

13. Подобное солнцу:

«Тринадцатое, связанное с совершенством силы, подобно солнцу, поскольку доводит до созревания урожай благого в потоке сознания подводимых»²⁹.

14. Подобное благозвучной песне небесного музыканта:³⁰

«Четырнадцатое, связанное с совершенством знания, подобно благозвучной песне небесного музыканта, имеющей гармонию Дхармы, поскольку учит Дхарме, развивая стремление [к пробуждению] в умах подводимых»³¹.

15. Подобное великому владыке-царю:

«Пятнадцатое, связанное со сверхзнаниями, подобно великому владыке-царю, поскольку благодаря беспрепятственному [йогическому] могуществу осуществляется благо других»³².

²⁵ Bcu-pa bdag-med gnyis rtogs-pa'i sher-phyin dang ldan-pa ni / sman chen-po lta-bu ste / chags sogs nyon-mongs-pa dang gzung-bar rtog-pa sogs shes-bya'i sgrib-pa'i nad rab-tu zhi-bar byed-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 126 б 1–2).

²⁶ Dge-ba'i bshes-gnyen.

²⁷ Bcu-gcig-pa thabs-kyi phar-phyin dang ldan-pa ni / dge-ba'i bshes-gnyen lta-bu ste / snying-rje dang thabs mkhas-pas 'byor rgud-kyi gnas-skabs thams-cad-du sems-can-gyi don yongs-su mi gtong-ba-nyid-kyis so (Gser-phreng. Л. 126 б 2–3).

²⁸ Bcu-gnyis-pa smon-lam-gyi phar-phyin dang ldan-pa ni / yid bzhin-gyi nor-bu lta-bu ste / gnas-kyi dbang-du byas-pa'i yid la ji ltar smon-pa'i 'bras-bu 'grub-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 127 а 1–2).

²⁹ Bcu-gsum-pa stobs-kyi phar-phyin dang ldan-pa ni / nyi-ma lta-bu ste / gdul-bya'i rgyud-kyi dge-ba'i lo-thog yongs-su smin-par byed-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 127 а 4–5).

³⁰ Dri-sa, gandharva.

³¹ Bcu-bzhi-ba ye-shes-kyi phar-phyin dang ldan-pa ni / chos-kyi sgra dbyangs snyan-pa dri-za'i glu lta-bu ste / gdul-bya yid 'dun-par byed-pa'i chos ston-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 127 б 1–2).

³² Bco-linga-pa mngon-par shes-pa dang ldan-pa ni / rgyal-po chen-po lta-bu ste / mthu thogs-pa med-pas gzhan-gyi don sgrub-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 127 б 3–4).

16. Подобное хранилищу:

«Шестнадцатое, связанное с собраниями добродетелей и знания, подобно хранилищу, поскольку является сокровищницей или местом [хранения] двух огромных собраний добродетелей и знания»³³.

17. Подобное большой дороге:

«Семнадцатое, связанное с тридцатью семью дхармами стороны пробуждения, подобно большой дороге, поскольку все святые идут и идут [по ней]»³⁴.

18. Подобное отличному средству передвижения:

«Восемнадцатое, связанное с состраданием, однонаправленно пребывающим на благе других, и со сверхвидением, постигающим отсутствие самостоятельного существования дхарм, подобно отличному средству передвижения, поскольку движется легко и не останавливаясь, благодаря тому, что не впадает в крайности сансары и нирваны»³⁵.

19. Подобное фонтану:

«Девятнадцатое, связанное с удерживанием, незабыванием слов и смысла и с уверенностью беспрепятственного изложения [их] другим, подобно фонтану, поскольку преподавание [Дхармы] не иссякает благодаря удерживанию Дхармы, слышанной ранее и не слышанной ранее, но становящейся слышанной... А что касается „фонтана“, то это вода, бьющая вверх»³⁶.

20. Подобное радостным чудесным звукам:

«Двадцатое, связанное с праздником Дхармы [в виде] понимания четверки: того, что все сделанное — невечно; все загрязненное — страдательно; все дхармы не имеют самостоятельного существования, и уход от страдания — покой, подобно радостным чудесным звукам, поскольку в стихах „все сделанное — невечно; все загрязненное — страдательно; все дхармы — бессущностны; уход от стра-

³³ Bcu-drug-pa bsod-nams dang ye-shes-kyi Tshogs dang ldan-pa ni / bang mdzod lta-bu ste / bsod-nams dang ye-shes-kyi Tshogs gnyis mang-po'i mdzod ste gnas lta-bu yin-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 128 а 3–4).

³⁴ Bcu-bdun-pa byang phyogs-kyi chos so bdun dang ldan-pa ni / lam-po che lta-bu ste / 'phags-pa thams-cad gshegs shing rje-su gshegs-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 128 а 6–128 б 1).

³⁵ Bco-brgyad-pa gzhan don la rtse gsig-tu gnas-pa'i snying-rje dang chos rang-bzhin med rtogs-kyi lha-g-mthong dang ldan-pa ni / bzhon-pa bzang-po lta-bu ste / 'khor-'das-kyi mtha' gang du yang mi lhung-bas mi gnas-pa'i sar bde-blag-tu 'gro-ba-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 128 б 3–4).

³⁶ Bcu-dgu-pa tshig don mi brjed-par 'dzin-pa'i gzungs dang gzhan la thogs-med-du 'chad-pa'i spobs-pa dang ldan-pa ni / bkod-ma'i chu lta-bu ste / sngar thos-pa dang ma thos-pa thos 'gyur-kyi chos 'dzin-pas mi zad-par ston-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 128 б 6–129 а 1).

дания — покой“ подводимые, жаждущие освобождения, [слышат] даруемую [им] чудную гармонию Дхармы». ³⁷

21. Подобное течению реки:

«Двадцать первое, связанное с путем единого движения, подобно течению реки, поскольку, благодаря достижению равности познающего и познаваемого, благодаря состраданию и пониманию, естественно происходит вовлечение в непрерывную деятельность на благо других (и без отклонения)» ³⁸.

22. Подобное облаку:

«Двадцать второе, связанное с телом-Дхармой, подобно облаку, поскольку возможна демонстрация [Учения] повсюду благодаря двенадцати деяниям: пребыванию в области Радости и другим, что зависит от созревшего урожая пользы и блага, [содеянных] для существ» ³⁹.

В индо-тибетской традиции сутры Праджняпарамиты заняли наивысшее место в иерархии сутр в силу указанной Буддой их важнейшей роли в освобождении от страданий.

Классификационной схемой — системой упорядочения «скрытого смысла» сутр Праджняпарамиты, который «не мог понять бодхисаттва третьей ступени» ⁴⁰, стали «постижения» ⁴¹ — последовательные познавательные действия в процессе преодоления пути, ведущего к высшему результату буддийского учения, к пробуждению.

Этот интерпретационный подход разрешал главную доктринальную проблему буддизма махаяны — учение о пути, т.е. учение о том, как развивать обыденное сознание в сознание пробужденного существа.

Этот интерпретационный подход представляет систему буддийского учения махаяны и функционирование этой системы с ее

³⁷ Gnyis shu-ba 'du-byed zag-bcas chos thams-cad myang-'das bzhi la mi-rtag sdug-bsnal bdag-med zhi-bar rtog-pa'i chos-kyi dga'-ston dang ldan-pa ni / kun-dga'-ba'i sgra snyan-pa lta-bu ste / thar-pa 'dod-pa'i gdul-bya la 'du-byed thams-cad ni mi-rtag-pa'o / zag-bcas thams-cad ni sdug-bsngal-lo / chos thams-cad ni bdag-med-pa'o / mya-ngan las 'das-pa ni zhi-ba'o zhes-pa'i sgo-nas chos-kyi sgra dbyangs snyan-par sgrogs-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 129 а 4–6).

³⁸ Gnyer gcig-pa bgrod-pa gcig-pa'i lam dang ldan-pa ni / chu-bo'i rgyun lta-bu ste / shes-pa dang shes-bya mnyam-pa-nyid du rtogs-pas snying-rje dang shes-rab-kyis rang-gi ngang-gis 'jug cing rgyun mi 'chad-par gzhan-gyi don-gyi bya-ba tha-mi-dad-pa ste ris-su ma chad-par 'jug-pa-nyid-kyis te (Gser-phreng. Л. 129 б 1–2).

³⁹ Nyer-gnyis-pa chos-kyi sku dang ldan-pa ni / sprin lta-bu ste / dga'-ldan-gyi gnas na bzhugs-pa dang sogs-pas mdzad-pa bcu-gnyis kun-du ston-par rung-ba ste sems-can-gyi phan-bde'i lo-thog smin-pa la rag-las-pa-nyid-kyis te (Там же).

⁴⁰ Т.е. Асанга.

⁴¹ Mngon-par rtogs-pa; abhisamaya.

центральной идеей сознания, обращенного к пробуждению, которое можно «породить» и развивать вплоть до пробуждения, конечной цели буддизма махаяны.

Таким образом, в сочинении «Украшение из постижений» представлены, систематизированы и разрешаются познавательные и сотериологические задачи буддизма махаяны, что определило значение и высокую авторитетность сочинения «Украшение из постижений» для многовековой традиции индийского и тибетского буддизма, а также для современных наук, занятых изучением буддизма и проблем сознания.

Н.В. ПУТЬШЕВА

Парадигмальные основания базовых различий буддийских и западных наук

Статья рассматривает базовые различия между западным мышлением и буддийским образом мыслей, которые заключаются в разной направленности познания на уровне изначальных субъектно-объектных отношений, которые, как некая матрица, формирует всю картину мира и всю парадигму наук этих разных цивилизаций.

Ключевые слова: парадигма, картина мира, западная цивилизация, буддизм

«Редьярд Киплинг однажды написал слова: „Запад есть Запад, Восток есть Восток, и они никогда не сойдутся“. В этой простой фразе чувствуется вся досада завоевателя, который понимает, что те, кого он считал побежденными и покоренными, носят в себе нечто такое, на что он не может иметь никакого влияния». Так начинается книга «Восток и Запад» Рене Генона — французского мыслителя, который поставил диагноз болезни западной цивилизации в 20-х годах, задолго до того, как признаки этой болезни стали очевидны, поставив весь мир на грань самоуничтожения. Рене Генон описывает процесс деградации человечества как раздробление и замутнение изначальной Единой Духовной Традиции.

Т.Б. Любимова в своем предисловии к книге Р.Генона пишет, что Генон усматривает причину повсеместной деградации в гораздо более глубоких и скрытых вещах, чем простые очевидные исторические факторы, наподобие разделения труда, разрушения локальных культур или увеличения рациональности в социальных отношениях. И такие скрытые от взора большинства современных философов

«вещи» суть метафизические принципы. Наука ориентируется, в основном, на физику; это ее образец знания; человек как предмет науки есть, прежде всего, тело, правда, отличающееся от просто физического тела тем, что оно наделено психикой и, к тому же, вступает в социальные отношения, которые имеют свою историю. Она абстрагируется от человека как духовного существа, сводя духовное начало к психике и ее объективациям в религии или искусстве¹.

Различия между западным мировоззрением и буддийским мировоззрением настолько глубоки, что все человеческие знания, все науки несут печать этих различий, то есть печать картины мира, с позиций которой рассматриваются те или иные феномены, как некоей матрицы. Многие западные ученые видели, чувствовали и анализировали недостаточность и противоречивость западной картины мира, видя фрагментарность ее физико-химического подхода к человеку. Крупнейшие западные психологи и философы, такие, как А. Шопенгауэр, К.Г. Юнг² и Э. Фромм³, обращались к буддийскому учению как к образцу целостного взгляда на человека и на мир.

Исследователи тибетской медицины сталкиваются с проблемой, связанной с невозможностью провести прямые параллели между нозологическими формами, принятыми в западной медицине, и нозологией тибетской медицины. Несмотря на большие успехи тибетской медицины на Западе, довольно трудно убедить западных ученых в достоверности подхода восточных медицинских традиций (китайской, индийской-аюрведической и тибетской медицин). В большой степени это происходит потому, что различия между этими нозологическими системами приводят исследователя к сопоставлению фундаментальных основ картин мира — западной (в основном материалистической) и буддийской.

Сопоставление достижений современной западной науки с истинами учения буддизма, которые уходят вглубь тысячелетий, но сохранились практически в неизменном виде, представляет большой интерес. Западные специалисты в области физики и математики констатируют недостаточность классической научной картины мира для объяснения объективных явлений, обнаруженных в последние годы. Об этом, например, рассказывает профессор Венского универ-

ситета Антон Зейлингер Далай Ламе XIV во время консультаций, организованных Его Святейшеством для западных ученых. Так, создание квантового компьютера связано с функционированием физических законов, которые разрушают устоявшиеся на Западе представления о научной картине мира. Это касается всей картины мира, понимания природы живого существа, в частности, человека, понимания пустоты и природы света, что в буддийском учении имеет базовое значение.

Интересное описание различий картин мира современной западной науки и восточных учений, к которым относится и буддизм, дает А.Г. Дугин в своей диссертации «Эволюция парадигмальных оснований науки»⁴. Ему принадлежит метод структурных парадигм, позволяющий выявить наиболее общие структурные черты мировоззрений, формирующие определенные черты и свойства картин мира разных социумов. По этой классификации, буддизм является традиционной *холистической* системой, в основе которой лежит *манифестационистская парадигма*, — так называемая *парадигма Сферы*. Принцип холизма — это утверждение примата *Целого* по отношению к части, когда *Целое* проявляется во всех своих частях, то есть Центр манифестируется в периферических феноменах, определяя, тем самым, изначальные субъектно-объектные отношения и гносеологию философских воззрений этих систем. Центр, имеющий измерение Света, единсущ с феноменами, что предполагает трансцендентную имманентность, когда «божественная» природа Света проявляется во всех кажущихся отдельными феноменах. Это принцип проявления «ex deo».

Так, тибетская медицина, являясь буддийской наукой, предполагает иную картину мира, принципиально отличающуюся от той, которая представляется естественной для европейски образованного человека. Структурной основой этой холистической модели мира является система *великих элементов*, на санскрите *махабхут*, что буквально переводится как «великие проявления» (то есть великие манифестации). Базовые понятия тибетской медицины, такие как система *великих элементов* (*земля, вода, воздух, огонь, пространство*) и *три начала* организма человека (*ветер, желчь и слизь*) являются частью этой иной картины мира, где внешний мир переживается личностью как ее часть по закону причин и следствий, то есть по закону кармы. Рождение человека происходит как «развертка» пяти элементов из *пустоты*, а смерть — как их «свертка» в *пустоту*. Моделью мира в буддизме, таким образом, является живое существо, человек, существующий вместе с переживаемым им внешним ми-

¹ Генон Р. Восток и Запад / Пер. с франц. Т. Любимовой. М.: Беловодье, 2005.

² Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. СПб.: Университетская книга, 1997.

³ Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ // По ту сторону порабощающих нас иллюзий. Дзен-буддизм и психоанализ. Москва: Аст, 2010; *его же*. Иметь или быть? (1976) / Пер. Э.М. Телятниковой. Москва: Аст, Астрель, 2010; *его же*. Анатомия человеческой деструктивности / Пер. П.С. Гуревич. Москва: Аст, Хранитель, Милгард, 2007.

⁴ Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2001.

ром; в нем проявляются все уровни реальности — уровень психики, уровень физиологии, уровень физический и уровень социальный. Если в буддийской модели мира центром миропонимания является живое существо, то отдельные живые существа являются друг для друга «параллельными вселенными». Такая модель мира дает пространство для развития логики гуманистического учения буддизма, отправной точкой которого является *страдание*, причиной которого признается *неведение* живого существа относительно собственной чистой, нирванической природы, природы Света.

Для этой, как и для других восточных традиций, по определению Эриха Фромма, весьма характерен *бытийный модус*, в то время как для западной цивилизации основным социально-психологическим модусом стал *модус обладания*⁵. Иными словами, познание в буддизме имеет, в основном, четкую субъектную направленность, тогда как западное мышление имеет объектную направленность, а западные науки признают своим объектом только «объективную реальность», пытаясь и «субъект» рассматривать как объект. Буддизм своей целью ставит *победу над собой*, тогда как западное мышление стремится к *победе над объектами*, то есть к доминированию над «другими». Эта разница в социально-психологических интенциях имеет далеко идущие цивилизационные последствия: а) глубокое проникновение в психологию человека при аскетическом развитии материального аспекта в буддийских культурах и б) общество потребления и развитие высоких технологий на Западе. Такое цивилизационное расхождение вытекает из разного решения дилеммы «быть или иметь», то есть из разного видения дихотомии «я» и «не я», субъект и объект, что является основой «гносеологической матрицы», формирующей познавательные особенности той или иной культуры.

Относительно буддийских культур, в этом контексте уместно говорить о понятии «недвойственности», достижение которой является целью буддийских медитативных практик, в частности методов Ваджраяны. Речь идет о снятии дихотомии субъекта и объекта, что достигается практикой отвлечения чувств от их объектов, что чрезвычайно трудно, просто невозможно для обычного человека, поскольку состояние двойственности является естественным для обычного живого существа. Деление реальности на «я» и «не я» проявляется на всех уровнях существования — от дыхания и обмена веществ до особенностей мышления, человеческой речи и эмоционально-оценочных реакций. Двойственность укоренена в физиологии и психике человека. Преодоление двойственности си-

⁵ Фромм Э. Иметь или быть? / Пер. Э.М.Телятниковой. Москва: Аст, Астрель, 2010.

нонимично полной реализации Нирваны. Ни одна иная культура не содержит такого последовательного философского обоснования этого, как мадхьямака-прасангика, и таких последовательных методов достижения этой цели, как Ваджраяна. В буддизме присутствует принцип иллюзорности индивидуального «я», что создает основу возможности снятия двойственности. В этом состоит уникальная особенность парадигмальной основы буддизма (гносеологические матрицы иных холистических культур Востока, например, индуизма, все же содержат основу двойственности — это Брахман и Атман и т.д.)

Западная наука имеет особую историю развития парадигмальной основы. Центр древней холистической модели мира в результате неких концептуальных построений еще в древности был отделен от феноменального мира, что породило так называемую *парадигму Луча*, унаследованную христианством и свойственную креационизму средневековой схоластики. Характерными чертами этой парадигмы являются принцип творения *ex nihilo* (из ничего) и *абсолютная трансцендентность* Творца. В креационистской модели Творец не является единосущим с сотворенным им миром, он полностью трансцендентен.

Результатом борьбы рационализма со средневековой схоластикой, в основе которой лежала креационистская модель, стала так называемая *парадигма Отрезка*. В этой парадигме Целое абстрагировано, а значит, присутствует представление о начале и конце мира и отдельных явлений, которые рассматриваются как объекты наблюдения и опыта. Интеллектуальная борьба с противоречиями *парадигмы Луча* привела к полному абстрагированию Творца и развитию исследований тварного мира как объектов опыта, что в период Новой истории дало толчок развитию на Западе позитивных наук, анатомирующих материальный аспект реальности. Интересно, что в западных науках Нового времени меняется *орган гносеологии*. Если в древней парадигме Сферы, то есть манифестационизма, в основе познания был *солярный принцип*, а органом познания являлось сердце, то в парадигме Отрезка — в западных науках Нового времени — это *лунарный принцип*, а орган познания — голова, рассудок отражающий реальность.

Западная медицина выросла и развилась как одна из позитивных наук. Современные технологии являются продуктом интеллектуального познания мира, свойственного *парадигме Отрезка*. Однако достижения физико-математических наук, таких как квантовая физика (Нильс Бор), а также достижения западной психологии и философии XIX и XX вв. сделали некий прорыв в более древние пласты представлений о мире, в холистические представления, свойственные

парадигме Сферы. Это Артур Шопенгауэр, Карл Густав Юнг и др., которые проявляли особый интерес к буддийскому учению.

На Западе *парадигма Сферы* была свойственна картине мира античности и эпохе Возрождения. В иудаизме Каббала также относится к древней холистической парадигме. Фрагменты этой древней парадигмы всегда сохранялись параллельно с официальной наукой в виде всевозможных мистических учений (герметизм, астрология, алхимия), а также народных верований, против которых западная наука боролась несколько веков. В последнее время такая борьба ослабела по нескольким причинам, связанным с процессами в современном Западно обществе, явившимися естественным результатом внутренних противоречий западной гносеологии, свойственной *парадигме Отрезка*:

1. Западная наука нашла противоречия в собственных представлениях о мире в связи с обнаружением базовой пустоты микромира материальных объектов (квантовая механика), когда материя все более сводится к свету.

2. Западная психология и философия постмодерна (Жиль Делёз⁶) обнаруживает пустоту индивидуального «я» человека, что порождает чрезвычайно пессимистический, суицидальный взгляд на реальность. Такой взгляд на человека порождает фактическое отрицание любых авторитетов прошлого, а вместе с ними и нравственные тормоза индивидуума, что является причиной современной агрессии и нравственного растрепания, идущих с Запада вместе с экспансией западных технологий. Стремление к самоуничтожению, к агрессии характерно для Запада, где живые существа рассматриваются как сотворенные ex nihilo (из ничто), то есть фактически как некие биороботы.

3. Социальные потрясения XX века, такие как геноцид целых народов, оружие массового уничтожения являются основой для отрицания нравственных авторитетов прошлого. Так, философ постмодерна Жан Франсуа Лиотар в известной работе «Состояние Постмодерна» (1979)⁷ утверждает, что наш век с его постсовременным состоянием отмечен «скептицизмом по отношению к мета-нарративам». Эти «мета-нарративы» — «великие повествования» — являются грандиозными, крупномасштабными доктринами и философиями мира, типа исторического прогресса, познаваемости всего наукой, или возможности абсолютной свободы.

⁶ Делёз Ж. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип: Специализированная информация по общеакадемической программе «Человек, наука, общество: комплекс. исслед.»: [Сокр. перевод-реферат] / Введ. М.К. Рыкина. М.: ИНИОН, 1990.

⁷ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с франц. Н.А. Шматко. М., 1998.

4. Фактически для западного постмодерна характерны признаки деонтологизации и дегносиологизации как некое признание пустоты индивидуального «я» и пустоты «объективного мира». Признание пустоты вовсе не предполагает становления на позиции буддизма, поскольку в буддизме, как и в других мировых религиях, центральным местом является нравственная чистота, базирующаяся на чувствах любви и сострадания. Это есть и на Западе, но только на уровне индивидуальных духовных достижений, в процессе которых людям приходится преодолевать инерцию общественного сознания цивилизационного уровня.

5. Для западного мировоззрения характерен разрыв традиций. Вся история западной мысли — это история реформаций — религиозных, научных, духовных и социальных. Разрыв традиций — это протест и борьба с устоявшимися нормами. Именно поэтому в настоящее время на Западе уже нет былого неприятия знаний, характерных для парадигмы Сферы. Отсюда и изобилие мистических учений, даже откровенно inferнального характера, которые, в условиях западного либерализма рассматриваются как имеющие право на существование.

Обнаружение пустоты индивидуального «я» и пустоты внешнего мира явилось для западной мысли неким мировоззренческим тупиком, в то время как для буддизма это основа всей буддийской философии, потому что в парадигме буддизма пустота является природой Света (Ясного Света), который переживается индивидом эмоционально как импульсы Безмерной Любви, Безмерного Сострадания, Безмерной Радости, Безмерного Равного Отношения ко всем, то есть как Блаженства. В буддизме центром Вселенной является сердце живого существа, природой которого является Свет. Лишь собственное неведение не позволяет живому существу быть счастливым, то есть осознавать свою собственную природу Света, чем и порождаются страдания живого существа. И так далее... Далай Лама XIV настаивает, что в современном мире самой насущной задачей воспитания стало эмоциональное воспитание, потому что современные технологии могут стать орудием гнева, что может погубить современную цивилизацию.

Для буддийского учения характерна тенденция к сохранению традиции, которая является корнем учения. Буддийское учение передается изустно от Учителя к ученику при непосредственном общении. Образ Учителя запечатлевается в сердце ученика и освещается чувством любви, сострадания, радости и равного отношения ко всем живым существам (традиция передачи учения от духовного наставника к ученику существовала и существует в христианской традиции исихазма). Начало традиции духовного Учения уходит, та-

ким образом, в глубь веков, к самым его истокам. Причем традиция имеет наднациональный характер, поскольку истинная духовность является универсальным свойством сознания человека. Поворот колеса буддийского Учения предполагает распространение его в среде разных этносов, что достигается через перерождения людей, несущих традицию, в иной культурной среде, что делает буддизм мировой религией. Буддизм есть там, где есть Будда.

Таким образом, вследствие принципиальных различий парадигм, отличий модели миропонимания, на которой основана тибетская медицина (*парадигма Сферы*), от модели миропонимания, на которой основана современная западная медицина (*парадигма Отрезка*), прямая аналогия базовых понятий этих медицинских невозможна. Однако для объективизации методов тибетской медицины, например, пульсовой диагностики, вполне можно идти эмпирическим путем, принимая понятийные схемы тибетской медицины за некие гипотетические модели, которые на поверку дают практический результат, поддаются измерениям, формализации, компьютеризации и являются эффективным диагностическим инструментом. Хотя невозможно полностью перевести язык тибетской медицины на язык современной науки, есть возможность применения ее методов в качестве методов комплиментарных, дополняющих арсенал современной западной медицины.

О. С. Хижняк

Значение принципа полиморфизма буддизма для изучения культовых памятников

В начале XX в. О.О. Розенберг сформулировал принцип различения двух уровней буддизма: философский и народный. Этот подход был принят не только академическими учеными, но и представителями бурятской интеллигенции и даже буддийского монашества. В советский период этот тезис был забыт, но в конце 1980-х гг. он был восстановлен группой буддологии Института Востоковедения во главе с В.И. Рудым. Им был введен термин «полиморфизм» и выделены уровни: доктринальный, философский и психотехнический; особняком поставлен уровень популярных религиозных верований. К обозначенным выше пластам мы добавляем еще два: уровень образности (иконография, скульптура), и уровень культовых действий. В трактовке этих двух уровней следует исходить из первых трех: религиозной практики, доктрины и философии, учитывая и народное понимание.

Ключевые слова: религия, буддизм, религиозная практика, доктрина, философия, образность, культ, народные верования, полиморфизм.

Изучение буддизма в Европе было во многом связано с колониальной политикой западных государств. Лидирующая роль принадлежала представителям крупнейшей колониальной державы — английским ученым, супругам Рис Дэвидс, положившим начало исследованию Палийского канона¹. Их вклад в развитие буддологии неоспорим и значим поныне, однако в свете последующего развития науки стало ясно, что изучение только книжного буддизма дает одностороннюю картину этого сложного исторического феномена. От этого подхода берут начало две ошибочные точки зрения на буддизм. Одно из утверждений состоит в том, что буддизм есть якобы «атеизм», другое — что он является только «учением» — доктриной и философией. Если первый тезис вызывал интерес в период антирелигиозных движений, то второй — в период распространения буддизма на нетрадиционных для него территориях².

Отечественные исследования бытования буддизма у бурят и калмыков также имели под собой практическую цель выработки эффективной национальной политики царского правительства. Изучение быта, этнических особенностей, разнообразия верований, ритуалов — все это давало более объемную картину действительности. Подробный анализ вклада российских ученых в мировую буддологию содержится в работе Т.В. Ермаковой³. Значительный вклад в развитие буддологических исследований внесли служители православия, изучавшие предмет для ведения миссионерской работы⁴. Бытование буддизма было доступно для непосредственного изучения российскими учеными, что способствовало формулированию важнейшего

¹ *Buddhist suttas* / Tr. From Pali by Rhys Davids. Oxford, 1881.

² *Хижняк О.С.* Мифы о буддизме // Сборник научных трудов ГМИР, 2012. С. 208–220. *Хижняк О.С.* Современные западные представления о буддизме // Пятые Доржиевские чтения. Сборник материалов научной конференции. СПб., 2013. С. 182–190.

³ *Ермакова Т.В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX в. СПб., 1998.

⁴ Нил, архиепископ. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПб., 1858; *Попов И.* Ламанизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Казань, 1898; Мефодий, иеромонах. Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его. СПб., 1902; *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1, 2. Пг., 1916; *Кожевников В.А.* Повести о перевоплощениях Готамо-Будды и их значение в истории развития буддизма // Вопросы философии. 1997, № 2. С. 119–145; *Иванов В.И.* Агинский дацан Забайкальской области. Дневник студента Казанской духовной академии, 1912 // Архив ГМИР. Ф 1. Оп. 1. Д. 103.

методологического принципа различения буддизма философского и народного.

Эта научная установка была сформулирована и обоснована О.О. Розенбергом в его научных трудах⁵. Санкт-Петербургская буддологическая школа была сосредоточена на изучении философского буддизма. Об этом свидетельствуют труды ее основоположника Ф.И. Щербатского⁶. В работах, посвященных буддийскому искусству, С.Ф. Ольденбург также стремился следовать этому принципу⁷. В это же время развивались полевые исследования буддизма. Монголоведу А.М. Поздневу принадлежит всестороннее, энциклопедическое издание «Описание быта буддийских монастырей Монголии...», в котором мы находим разнообразные сведения об основах веры, ритуалах и праздниках, культовых предметах, устройстве монастырей и церковной иерархии⁸. Здесь содержится более широкий и трезвый взгляд на буддизм как на живую, реальную религию.

В трудах бурятского ученого Б.Б. Барадийна, учившегося в Санкт-Петербургском университете на восточном факультете, встречается разделение буддизма на элитарный и народный⁹. В его дневниках путешествий содержится также указание на то, что подобных взглядов придерживался известный деятель буддизма, основатель буддийского храма в Санкт-Петербурге Агван Доржиев. Такой подход имел практическое значение в движении бурятской интеллигенции и части духовенства за очищение буддизма от народных суеверий и других исторических наслоений. Он был характерен и для другого бурятского ученого Г.Ц. Цыбикова¹⁰.

После революции 1917 г. характер буддологических исследований в корне изменился, он приобрел идеологическую направленность, был подчинен государственной антирелигиозной политике и утверждению атеистического мировоззрения. Исследования буддийской философии

⁵ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918; Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.

⁶ Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1903; Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

⁷ Ольденбург С.Ф. Буддийское искусство в Индии // ИРАН. 1901. Т. XIV. № 2; Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М., 1991.

⁸ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу // Записки ИРГО по отделу этнографии. СПб., 1887. Т. XVI. Репринт: Элиста, 1993.

⁹ Барадийн Б.Б. Амдо-Монголия. Дневник путешествия буддийского паломника-буряты по Халха-Монголии, Алашани и северо-восточной окраине Тибета — Амдо, 1905–1907 годы // Архив СПб. ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 28.

¹⁰ Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. Пг., 1918; Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. Т. 1, 2. Новосибирск, 1991.

не поддерживались. Лишь в конце 1980-х гг. в Институте Востоковедения АН СССР была создана группа буддологии, и появилась публикация, в которой возрождалась и развивалась методология Санкт-Петербургской школы¹¹. В.И. Рудой определял подход «к исследованию буддизма как полиморфного идеологического образования» и делал вывод: «Таким образом буддизм, будучи сложным идеологическим образованием, одновременно функционировал, как минимум, на трех уровнях: как религиозная доктрина, как совокупность философских школ и, наконец, как система религиозной психотехнической практики. Здесь важно подчеркнуть, что мы говорим о буддизме как об определенной религиозно-философской целостности, получившей развитие в индийских монашеских сообществах. Одновременно с этим буддизм функционировал и как популярная религия, последователи которой, как правило, имели очень смутное представление о философии и тонкостях религиозной догматики»¹².

Выполненный в группе перевод и исследование философского трактата Васубандху «Абхидхармакоша» (V в. н. э.) способствовали изучению обозначенных выше трех уровней¹³. Работы М.Е. Ермакова по китайскому буддизму решали задачу исследования народных форм буддизма.

Занимаясь исследованием культовых памятников буддизма, автор данной статьи опиралась на разработки названных выше российских ученых. Своей задачей я видела применение данной методологии к изучаемым вещественным объектам. За годы работы в Государственном музее истории религии мною был накоплен определенный опыт в данном направлении, сделан ряд публикаций по конкретным памятникам и предпринята попытка теоретического формулирования такого подхода в изучении культовых предметов¹⁴. Здесь хотелось

¹¹ Рудой В.И. Методологические проблемы исследования религиозно-философской мысли. Автореферат дисс. на соискание ученой степени доктора философских наук. Л., 1990; Рудой В.И. Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного толкования буддийских философских текстов // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.

¹² Рудой В.И. Формирование буддийского философского дискурса // Буддийский взгляд на мир. Введение. СПб., 1994. С. 6–7.

¹³ Васубандху. Абхидхармакоша. Перевод с санскрита, исследования и комментарии Е.П. Островской и В.И. Рудого в 8 томах; Введение в буддийскую философию // Ук. Соч. Т. 1–2: «Учение о классах элементов» и «Учение о факторах доминирования в психике». М., 1998. С. 11–113.

¹⁴ Хижняк О.С. Методы исследования предметов буддийского культа (на материалах ранней буддийской пластики) // Материалы конференции ГМИР «Вера и ритуал». СПб., 2001. Хижняк О.С. Буддийский культовый предмет в храме и в музее // Материалы конференции ГМИР «Музей. Общество. Религия». СПб., 2002.

бы кратко обобщить и расширить принцип полиморфизма, выведя его за рамки только буддизма.

Предметы религиозного культа чаще всего являются объектом исследования искусствоведов, что вполне справедливо, но явно недостаточно. Культовый предмет создается не для украшения храма, а для выражения тех же религиозных идей, которые в священных текстах выражены словом. Поэтому культовый предмет может быть связан с текстом, но далеко не всегда эту связь можно установить конкретно. Она может быть найдена опосредованно. Приведем в качестве примера мандалу для подношений — круглое металлическое блюдо на невысоком ободе, полое внутри. Его символику можно раскрыть на основе общеиндийской мифологии о горе Меру, находящейся в центре мира, и четырех континентах в мировом океане.

Обращаясь к третьему тому «Абхидхармакоши» — «Учение о мире»¹⁵, мы выходим за рамки мифологии и обращаемся к собственно буддийской космологической концепции Трех миров — чувственного, мира форм и мира не-форм. В свете этой картины мира семантика мандалы для подношений заметно расширяется, и становится понятным ритуал насыпания трех уровней мандалы и увенчание ее Дхармачакрой — Колесом Учения¹⁶. В этом объяснении символизм объединяется с функцией, осуществляемой в ритуале, и предмет вводит нас в область философии. Философские теории находят свое разнообразное воплощение в иконографии. Это можно видеть на примере отражения в иконографии концепции «Трех тел Будды» — теле явленном; теле блаженства (свечения); и космическом теле. Эти тела находят свое выражение в скульптурах и иконографии: Будда в одеянии монаха, Будда в «одеянии принца» и ступа¹⁷.

Предметный мир религии является носителем традиции не в меньшей мере, чем письменный текст, оба уровня (предмет и слово) соединяются и закрепляются в ритуале, неизменность которого гарантирует религиозный культ, как правило, не меняющийся веками. Культ является важнейшей составляющей религии, несущей в себе ее глубочайшее содержание, а не только внешней, «театральной» формой, как может показаться стороннему наблюдателю. Его действительность в сознании верующих определяется именно его содержа-

¹⁵ Васубандху. Абхидхармакоша. Перевод с санскрита, исследования и комментарии Е.П. Островской и В.И. Рудого. Т. 3. «Учение о мире». СПб., 1994.

¹⁶ Хижняк О.С. Буддийская мандала для подношений (из коллекции ГМИР) // Материалы конференции «Ювелирное искусство и материальная культура». СПб., ГЭ. 2006. С. 5–14.

¹⁷ Хижняк О.С. Три тела Будды // «Восточная коллекция», № 4 (7). М., осень, 2001.

нием, вытекающим из общей картины мира данной религии. Откуда же берется эта картина?

Ответ лежит в области духовных практик. Их основу составляют молитва и созерцание. В буддологии утвердился англоязычный термин «медитация», в русском языке ему соответствует слово «созерцание», определяющее важную монашескую практику в православии, связанную с традицией исихазма. В работах европейских авторов, увлеченных Востоком, часто упускается из виду, что любая буддийская медитация начинается и заканчивается молитвой. Она включает в себя формулу буддийского прибежища и обет бодхичитты, четыре безмерных (санскр. *чатвари брахмавихара*), поклонение и прощания, подношение цветов и воскурений, возжигание светильников, покаяние, сорадование добродетелям других, просьба к бодхисаттвам не уходить в нирвану, восхваление божества и благодарение, а также посвящение «заслуги» «благу всех живых существ». Указанные культовые действия являются «опорой» для практики созерцания; по мере совершенствования адепта потребность в этих действиях уменьшается, но не отменяется.

Медитация не сводится к «психотехнике», как кажется европейцам. Медитация — это религиозный акт, включающий в себя всю полноту переживания встречи и ожидания единства с божеством (просветленным существом). В этой связи представляется, что термин «психотехника» слишком узок и техничен, он вполне может быть заменен общим понятием «религиозная практика», или «духовная практика». Эти понятия включают в себя всю полноту действий и духовных переживаний, связанных с медитацией.

Те состояния, которые переживают в ходе практик подвижники веры, достигающие высоких ступеней на духовном пути, передаются их последователям, как в слове, так и в образе, а в дальнейшем закрепляются в ритуале и ритуальном предмете. Это можно показать на примере ваджры — ритуального жезла, размером около 18 см, имеющего по пять зубцов с каждой стороны, соединенных в одну точку. Происхождение этого предмета от трезубца не раскрывает его смысл в буддийской картине мира и, более того, не имеет к ней никакого отношения. Здесь мы должны опираться не на историю предмета, а на его связь с буддийским мировоззрением. Тогда мы увидим, что в этом «простом» предмете зашифрована та же картина, что и в сложной иконографической схеме — мандале для созерцания: преобразование пяти омрачений сознания в пять аспектов просветленного сознания¹⁸.

¹⁸ Хижняк О.С. Учение буддизма о пяти мудростях, выраженное в культовых предметах // Материалы конференции ГМИР «Вещь в контексте культуры». СПб., 1994.

Эта философская концепция выражает глубочайшие наблюдения буддийских мыслителей за внутренней жизнью человека. Таким образом, духовные практики служат основой всех других уровней буддизма (как и вообще любой религии). Содержание духовного опыта находит свое выражение в доктрине (сутрах), получает толкование в философии Абхидхармы (этот аспект получает свое развитие в процессе дискуссий с другими религиями), передается народу в форме мифов, образов, культовых действий.

Развивая принцип полиморфизма, мы бы предложили поставить на первое место духовный опыт выдающихся подвижников веры, и выделить пять основных уровней, или аспектов буддизма: 1) духовные практики; 2) доктрина и философия; 3) образный и предметный мир религии; 4) культовые, храмовые действия; 5) народные верования (включают в себя представления ранних религиозных верований). Необходимо учитывать, что данная классификация носит аналитический характер, и поэтому должна быть восполнена синтезом. В реальном бытии все уровни взаимодействуют. Носители высших уровней (ученые монахи-практики) никогда не отделяют себя от веры народа (за исключением грубых суеверий). Они выполняют ежедневную молитвенную практику и осуществляют храмовый культ не как внешние действия, предназначенные только для народа, но как выражение и подкрепление своей глубокой веры, хотя и более осмысленной, чем у рядовых верующих. Без этого невозможно было бы единство буддийской сангхи (как и любой другой церкви).

Важным следствием понимания полиморфизма является отвержение лозунга европейских членов дхарма-центров о том, что буддизм — это якобы только «учение» — доктрина и философия. Подобный узкий взгляд вырывает из общего контекста лишь один аспект буддизма, а именно тот, который, как кажется новообращенным, может быть понят ими рационально. Это сектантское заблуждение, отделяющее новые общины от целостного буддийского мировоззрения, основанного на подвижнической практике, начинающейся с требования обязательного выполнения норм нравственности, ежедневных молитв и ритуалов.

Учение содержит в себе любая из мировых религий, и правильнее было бы называть его вероучением. В буддизме вероучение основано на таких трансцендентных понятиях как «новые рождения», «карма», «паринирвана», не проверяемых эмпирически и выходящих за рамки научной картины мира. Что касается значения вероучения в каждой из религиозных систем, то главным является не оно само по себе, а его осуществление в жизни основоположника религиозной традиции и его преданных последователей. Этим религиозное учение отличается от светской философии, носящей отвлеченный характер.

Подводя итоги анализу многоуровневости буддизма, выскажем свое мнение о том, что подобный аналитический подход может быть применен и к другим мировым религиям. Но этот тезис мы предлагаем лишь как приглашение к дальнейшим размышлениям коллег-религиоведов. Можно заметить, что принцип полиморфизма буддизма не включает в себя социально-политический подход к изучению религии. Будучи никак не менее важным, чем изучение собственно содержания религии, социально-политический подход решает иные задачи, он больше относится к истории церкви, чем к изучению религии по существу.

Пытаясь воссоздать целостное представление, отметим, что изучение только книжного буддизма дает некую идеальную картину, которую мы никогда не находим в действительности. Ограничение буддизма описанием деятельности церкви и ее реального состояния может привести к полному разочарованию в книжных идеалах. Сведение всего к медитации или к внешним культовым действиям, лишило бы буддизм его духовно-нравственной основы. Описание только народных верований создает очень примитивное представление о данной религии.

Отсюда следует очевидный вывод о том, что обязателен синтез разных подходов, ибо только он может дать целостную картину истории буддизма, как и других мировых религий.

Ш.Ш. ЦЫБАНОВ

Буддийская парадигма равенства в индийской культуре

Буддизм — одна из религиозных систем, проповедующих идеологию равенства, толерантности и справедливости. Возникнув в лоне индийской культуры, буддизм тесно связан с древнейшими верованиями Индии.

Ключевые слова: Будда, Дхарма, Сангха, реинкарнация, равенство, толерантность, идеология

Буддизм — одна из религиозных систем, проповедующих идеологию равенства, толерантности и справедливости. Возникнув в лоне индийской культуры, буддизм тесно связан с древнейшими верованиями Индии.

Ядром почти всех религиозных систем служит представление о двойственности мира (посюсторонний и потусторонний) и са-

мостоятельном существовании души после смерти своей телесной оболочки. Это связано с представлениями о вечной жизни души в загробном мире или ее периодическом возвращением в новую земную оболочку.

Вера в будущую жизнь является стимулом к добру, надеждой, поддерживающей человека в страданиях и перед страхом смерти, ответом на вечный вопрос о столь неравномерном распределении счастья и несчастья в настоящем мире, ответом в виде ожидания другого мира, где будут улажены все несправедливости. В связи с этим возникает учение о переселении душ, реинкарнации.

Наиболее развитую форму учение о реинкарнации приобрело в древней Индии, составив существенную часть философии брахманизма, а позже — буддизма. В индуизме земная и посмертная судьба человека жестко предопределена его местом в кастовой организации общества. Посмертная судьба человека в системе индуистских представлений не является небытием или пребыванием в потустороннем мире — аду или раю, а представляет собой реинкарнацию — то есть бессмертная душа человека после смерти ее телесной материальной оболочки просто переходит в другую телесную оболочку и продолжает свое земное существование. А вот качество нового «посмертного» существования души может быть более высоким или низким, чем до этого. Это состояние для индуиста предопределено социальной организацией общества, принадлежностью человека к определенной касте. Личные качества человека, его земные заслуги не имеют при такой системе почти никакого значения.

В отличие от индуизма, буддизм провозглашает человеческую «свободу», способную на основе разумности, стремления избавиться от страданий, преодолеть оковы вечной непрерывности перерождений. В буддизме верующий получает личностные права и гарантии, так как от личного поведения и воззрений зависит дальнейшее существование его души. Человек начинает воспринимать себя как отдельную личность, лично ответственную перед другими людьми и перед самим собой. Верующий буддист может существенно улучшить посмертную судьбу своей души. Для своего спасения, улучшения новой доли при реинкарнации он может обратиться за помощью к учителю — монаху или бодхисаттве, нашедшему путь спасения, но для блага других людей оставшемуся среди них и помогающему найти путь спасения, и непосредственно к буддам, уже находящимся в состоянии нирваны, т. е. достигшим высшей формы существования.

В индуизме количество хороших и плохих поступков в предыдущем перерождении называется кармой. Принадлежность к определенной касте также подчинена ей. С судьбой не спорит никто.

Для индуиста призывы к социальному равенству или социальной справедливости звучат, по меньшей мере, странно. Самые высокие шансы вырваться за пределы сансары имеют представители высшей касты жрецов — брахманы. Буддизм исповедует принцип равенства всех в возможности постичь высшую благодать. Он не приветствует кастовое распределение общества, акцентируя внимание исключительно на личности и ее сознании.

В классическом индуизме идея кармы ближе к идее долга. Люди рождаются в различных жизненных и социальных условиях вследствие принадлежности к разным кастам (к касте воинов, правителей, слуг) или рождаются женщинами. Их карма, или долг, — в специфических жизненных ситуациях следовать классическим образцам поведения, описанным в «Махабхарате» и «Рамаяне», великих эпических произведениях индуистской Индии. Если кто-либо действует, например, как совершенная жена или совершенный слуга, тогда в будущих жизнях его положение, вероятно, будет лучше.

Буддийская идея кармы совершенно отлична от индуистской. В буддизме карма означает «импульсы», которые побуждают нас что-либо делать или думать. Эти импульсы возникают как результат предшествующих привычных действий или поведенческих моделей. Но поскольку нет необходимости следовать каждому импульсу, наше поведение не является строго детерминированным. Такова буддийская концепция кармы.

И в индуизме, и в буддизме содержится идея перерождения, но понимается она по-разному. В индуизме мы говорим об атмане, или «я», перманентном, неизменном, отдельном от тела и ума, всегда одном и том же и переходящем из жизни в жизнь; все эти «я», или атманы, едины со Вселенной, или Брахмой. Следовательно, многообразие, которое мы видим вокруг нас — иллюзия, ибо в реальности все мы едины. Буддизм трактует эту проблему иначе: не существует неизменное «я», или атман, переходящее из жизни в жизнь: «я» существует, но не как плод фантазии, не как нечто непрерывное и постоянное, переходящее из одной жизни в другую. В буддизме «я» можно уподобить изображению на киноленте, где существует непрерывность кадров, а не непрерывность переходящих из кадра в кадр объектов. Здесь неприемлема аналогия «я» со статуей, перемещающейся, как на конвейере, из одной жизни в другую.

Другое значительное отличие состоит в том, что в индуизме и буддизме особое значение придается разным видам деятельности, ведущим к освобождению от проблем и трудностей. В индуизме обычно подчеркиваются внешние физические аспекты и техники, например, различные асаны в хатха-йоге, в классическом индуизме — очищение путем омовения в Ганге, а также режим питания.

В буддизме большое значение придается не внешним, а внутренним техникам, воздействующим на ум и сердце. Это видно на примере таких выражений, как «развитие доброго сердца», «развитие мудрости для видения реальности» и т. д. Это различие проявляется также о подходе к произнесению мантр — особых санскритских слогов и фраз. В индуистском подходе акцент делается на воспроизведение звука. Со времени Вед считалось, что звук вечен и обладает своей собственной огромной силой. В противоположность этому в буддийском подходе к медитации, включающей мантры, особое внимание уделяется развитию способности к концентрации с помощью мантр, а не звуку как таковому.

«Деятельность», будучи специфически антропологической категорией буддийской культуры, характеризует человеческую уникальность в аспекте сознательного волеизъявления. Человек зависит от результатов действий сознания в прошлых — человеческих же — рождениях, но в своей нынешней жизни он волен избрать благие пути деятельности. Никакая участь, судьба, божественная инстанция или иной внешний по отношению к человеческому сознанию проект не довлеет над ним. В силу одного только этого человеческая форма существования признается драгоценной возможностью принять прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, т. е. сознательно избрать стезю религиозной жизни, ведущую к победе над страданием.

Категория «деятельность» позволяет адекватно осмыслить особенности буддийской картины общества в его социально-экономическом аспекте и взаимосвязи человека с окружающей средой.

Таким образом, индуизм и буддизм существенно отличаются в большинстве религиозных и культурных положений.

А.В. ЩЕРБИНА

Б.Д. Дандарон: опыт буддийской критики современного научного мировоззрения

Жизнь и творчество Б.Д. Дандарона, выдающегося бурятского религиозного деятеля XX в., содержит пример живейшего интереса носителя традиционной буддийской культуры и образованности к западной философии, естествознанию, истории, социологии. Представленные в опубликованных произведениях, в эпистолярном наследии и в рукописях Дандарона размышления о современной физике, неокантианской философии, эстетике, об исторических теориях де-

монстрируют буддийское отношение к современному научному мировоззрению. В докладе предпринимается анализ критического восприятия предметного содержания и объясняющих схем современной науки с позиции буддийского религиозного сознания. Предлагается реконструкция буддийской интерпретации некоторых основополагающих понятий экспериментального естествознания и гуманитарных наук. Специальное внимание уделяется понятию «общественная карма». Оно рассматривается как категория религиозного сознания и в качестве методологической категории, как возможная схема интерпретации гуманитарного знания.

Ключевые слова: Б.Д. Дандарон, научное мировоззрение, гуманитарные науки, буддийское религиозное сознание, общественная карма

Растущий интерес к буддийской культуре в современном мире, обусловленный наличием субъектов и каналов культурной глобализации, отчасти осмысляется, отчасти формируется полем гуманитарных наук, претендующих, наряду с естествознанием, на создание «научного мировоззрения». Буддология, в частности, оказывает значительное влияние на определенность интереса к буддийскому взгляду на мир. При этом наиболее вдумчивые буддологи демонстрируют озабоченность корректностью интерпретации буддийской доктрины, ее центральных понятий и концепций: дхармы, зависимо-го возникновения, кармы и т. п. Как избежать мнимых подобий, непозволительной «европеизации буддийской мысли»? Возможна ли «адекватная трансференция содержания инокультурных феноменов», осуществима ли задача «введения западного ума в буддийскую культуру в рамках присущих только ей особенностей ментальности»¹. Такого рода вопросы — частный случай герменевтической искушенности современного исследователя, осознающего проблему «круга предпонимания», принципиальную «неполноту объективации» традиции в текстах и языках культуры.

Жизнь и проповедь Б.Д. Дандарона, выдающегося бурятского религиозного деятеля двадцатого века, его творческое наследие: книги, статьи, письма, вероучительные тексты, написанные по-русски, дают уникальную возможность увидеть, как буддийский ум входит в поле современной науки, какие области современной науки являются предметом интереса, изучения и интерпретации буддиста, отстаивающего свою принадлежность к историко-культурной, религиозной, духовной буддийской традиции, в исторически своеобразных условиях Советской России.

¹ А.М. Донец. Учение об истине в философии школы мадхьямика-прасангика традиции Гелуг. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2012. С. 12 и след.

Экспериментальное естествознание, главным образом, физика, формируемая ею картина мира, интригует современного буддиста. Можно говорить о сложившейся исследовательской традиции, в нашей стране восходящей именно к Б.Д. Дандарону, в которой разворачивается дискурс, сближающий понятия буддийской доктрины и современной науки. Сегодня такой диалог активно поддерживает XIV Далай-лама. С конца 70-х гг. XX в. предпринимаются многочисленные исследования, позволяющие обнаружить значительное сходство в познании фундаментальных явлений природы современной физикой (квантово-релятивистской парадигмой) и буддийскими мыслителями. Квантовая теория опрокинула представления об объектах, обладающих независимостью друг от друга, понятие «наблюдатель» она заменила понятием «участник», показала неизбежность включения в описание мира человеческого сознания, представила вселенную в качестве сети физических и психических отношений, части которой могут быть определены только в их связи с целым. Но сходство не должно заслонять принципиальных различий. Последние состоят не только в методах познания: эксперимент и логическое мышление, с одной стороны, и мистическое созерцание, с другой, и не только в форме представления результата: физические теории и математический формализм и, соответственно, символизм. В основе современного научного мировоззрения лежат принципы эволюционизма и редукционизма, согласно которым высшая форма бытия возникает и может быть познана из низшей. Это фундаментальное заблуждение является оборотной стороной паралогизма («клешевой активности»), в котором миру (и индивиду) сообщается определение самобытия, что неприемлемо для буддиста.

Отношение Б.Д. Дандарона к эволюционной теории, представленное в книге «Мысли буддиста», является характерным примером критики современного научного мировоззрения с буддийской точки зрения. Картина эволюции живой природы в интерпретации Дандарона — подтверждение «совершенствующего движения Алая Виджняны». Такая интерпретация принципиально исключает возможность естественного происхождения высших видов из низших и не совместима с мировоззренческими выводами из дарвинизма.

Самостоятельный интерес представляет та часть наследия Дандарона, в которой отражены размышления буддиста об античной и западноевропейской философских традициях. Эпистемология, методология научного познания, кантовская проблематика: категориальный синтез, дедукция категорий, границы опытной науки и метафизики — вот круг тем, обсуждаемых Дандароном в «Письмах о буддийской этике». Сохранившаяся в рукописи «Эстетика», результат осмысления лекций, прочитанных в условиях заключения Василием

Сеземаном, другом и коллегой П. Карсавина по Каунасскому университету, содержит изложение истории эстетической мысли. Развитому в данной работе понятию «эстетическая интуиция» Дандарон, судя по переписке, придавал большое значение и использовал его в своих вероучительных текстах.

Собственно гуманитарные науки: языкознание, психология, антропология, культурология, социология вызвали живой интерес буддийского мыслителя. «Черная тетрадь. О четырех благородных истинах Будды (общественная карма и роль личности)» — рукопись, подготовленная к изданию и опубликованная В.М. Монтлевичем, учеником Б.Д. Дандарона, затрагивает широкий круг проблем, занимающих центральное место в поле современных гуманитарных наук². Созданная в лагерных условиях рукопись не имеет библиографических ссылок, что не мешает читателю опознавать в излагаемом материале хрестоматийные темы и те идеологические и методологические линии их интерпретаций, которые сложились в современных гуманитарных науках. Социальная эволюция, волновой характер социальных изменений, массовое общество, роль личности в истории, индивидуальный произвол и историческая необходимость, свобода как самоопределение личности и его границы, современность как проект. «Черная тетрадь» дает нам уникальную возможность увидеть, как буддист осмысляет ключевые проблемы гуманитарного знания, которое, начиная с XIX в., эмансипировалось от метафизики и стало претендовать на статус «науки». Прежде всего, речь идет о социологии. Ведь именно в этой дисциплине наиболее радикально был осмыслен вопрос о не-тождестве, не-совпадении, доходящем до чуждости и враждебности, социального и индивидуального, общества и личности. «Социальность», как что-то объективное, предпосланное, не зависящее от воли и сознания людей (социальные факты, структуры социального действия, институты), противостоит «жизненному миру» и осуществляет в него экспансию. Неклассическая социология XX в. и связанные с нею дискурсы, как леворадикального, так и консервативного толка, пытаются осмыслить этот разрыв, диагностируемый как утрата предметности, энтропия смысла, потребность в новых подходах, смене парадигмы и т. п. При этом представители неклассической социологии ставят под сомнение эффективность объективистской научной установки, отмечают исчерпанность противопоставления рационального и традиционного, говорят о необходимости обращения к историко-куль-

² Дандарон Б.Д. Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. «История Кукунора» Сумпы Кенпо / Научный редактор, автор-составитель В.М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006.

турным традициям, в том числе и не западным, как к некоторому ресурсу методологических идей и социальных технологий.

Буддийская критическая интерпретация базовых социологических понятий, осуществленная Дандароном, на наш взгляд, наглядно демонстрирует, что некоторые категории религиозного сознания могут выступать методологическими средствами, задающими направление для гуманитарных исследований. «Черная тетрадь» — это вероучительный текст, в котором Дандарон толкует учение Будды, — четыре благородные истины, для своих современников. Он ясно видит проблемы своего времени и проповедует Дхарму таким образом, чтобы разрешить эти проблемы, ответить на вопросы, волнующие современников, противостоять заблуждениям. Разумеется, четкие дефиниции в таком тексте не всегда возможны, что составляет неудобство для исследователей. Центральное место в толковании первой благородной истины занимает понятие «общественная карма». Общественная карма обнаруживает себя как взаимосвязь, как сходство, как зависимость от причин и условий, в которых действует «историческая индивидуальность». Общественная карма выполняет моделирующую функцию: задает поведенческие модели, привычки и установки сознания. Она проявляется в переживании причастности судьбе своего народа, как взаимная ответственность умерших, живущих и будущих поколений. Своими мыслями, словами и делами мы «вскармливаем» отпечатки, оставленные нам дедами и отцами. «Внешне, с точки зрения истории, это выглядит так: подрастающие поколения воспринимали самые разнообразные впечатления, зависевшие от внешних событий, происходивших перед их глазами; они чувствовали себя счастливыми или несчастными, поработанными или свободными, сытыми или голодными. Но весь запас опыта и знания, собранный их отцами и дедами, переходил к этим подрастающим поколениям, вызывая деятельность их мысли, формировал их взгляд на жизнь и обуславливал собою их отношение к религии, к науке, к правительству, к сословиям и к отдельной человеческой личности. В эту внутреннюю историю человечества в качестве ингредиентов входили всякого рода внешние события. Эти события производили определенное впечатление; ряд впечатлений вызывал идею, идея разрабатывалась, видоизменялась, доходила до полной ясности выражения и потом, в свою очередь, порождала события»³.

Общественная карма — это «настроение умов», определяющее, какие антропологические и культурные представления будут реализованы, распространены, закреплены, одним словом, «оестественле-

ны». Но они не естественны на манер природы. Они порождены общественной кармой.

Общественная карма — категория, охватывающая два взаимосвязанных процесса: занимаясь социальным конструированием, мы пытаемся соответствовать идеям и представлениям о себе (и делаем это тем успешнее, чем больше забываем о кармическом, конструктивном происхождении этих идей и представлений и чем больше полагаем их естественными, соответствующими «вещам»), а «вещи» видим сквозь призму понятий и отношений, сконструированных нами. Идея общественной кармы указывает на принципиальную несостоятельность социального конструирования, эмансипированного от идей и ориентиров практики работы над собой, т. е. религиозной, духовной практики. Указывая на историчность, социальность человека, она выводит за пределы всех антропогуманитарных идей и представлений к их основе, которая не может быть осмыслена объективно, средствами гуманитарных наук, но имеет вероисповедальное обоснование. раскрывается в вероучении.

Б.Д. Дандарон использует понятие общественной кармы в качестве категории религиозного сознания. В буддизме идея кармы выполняет функции религиозной антропологии. Наряду с категориями *сансара*, *дукха*, *клеша*, *анатма*, *анитья* и *дхарма* она конкретизируется в оригинальной концепции взаимозависимого возникновения и образует систему буддийского мировоззрения. Вписывается ли в эту систему «общественная» карма, традиционна ли такая интерпретация? С одной стороны, — вполне традиционна и для буддийской доктрины, и для связанного с ней философского дискурса. Карма (действие) — «категория, связующая в единое смысловое целое буддийские представления о живых существах, наделенных сознанием, о пространственной организации вселенной, о времени, о целях религиозной жизни и способах ее достижения»⁴. Настаивая на том, что, согласно буддийской традиции, карма индивидуальна, нельзя забывать о своеобразии буддийской трактовки «индивида»⁵. Экспликация понятия «общая карма» с позиций мадхьямики-прасангики, представленная в буддийской схоластической литературе, осуществлена А.М. Донцом⁶.

⁴ *Островская Е.А.-мл.* Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. С. 228.

⁵ *Островская Е.П., Рудой В.И.* Проблемы исследования буддийской космологии // Васубандху. Абхидхармакоша. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 22.

⁶ *Донец А.М.* О некоторых особенностях буддийской концепции кармы // Вестник Бурятского государственного университета, № 14. Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2011. С. 210–215.

³ Дандарон Б.Д. Указ. соч. С. 143–144.

Вместе с тем, понятие общественной кармы — включает в себе новаторство, создает прецедент развития традиции. Дандарон говорит об общественной карме применительно к современности, — результату рациональной модернизации социальных образований традиционного типа. В современном мире материалистическое мировоззрение и экономические взгляды стали господствующими, и люди увлеклись социальным конструированием. Его масштабы в современном глобальном мире так велики, а области, свободные от вторжения, настолько сжались, что религиозное сознание не может игнорировать «общество», «социум». Но в отличие от перспективы гуманитарных наук, которые под обществом понимают структуру, организацию, буддийский ум посредством категории «общественная карма» охватывает всю совокупность человеческих мыслей, действий, слов, из которых сплетается ткань социальной реальности, включая и части, регулируемые традицией, не поддающиеся рационализации. В перспективе религиозного сознания в самой социальности обнаруживаются абсолютное, нравственное, измерение и апофатическая глубина: «Общественная карма — явление трансцендентное, неопи- суемое, поразительное и непостижимое для ума человеческого»⁷.

Размышления Б.Д. Дандарона о проблемах, сформулированных в поле гуманитарных наук, ясно демонстрируют различие современного, претендующего на научность, и традиционного, религиозного видения реальности. Последнее, вопреки сложившейся в гуманитарных науках схеме интерпретации отношения современности и традиции, не отворачивается от современности, высвечивает ее проблемы. При этом оно определяет ценность социальной активности, исходя из ее смысла и значения для достижения главной цели — спасения, и задает вектор самоопределения человека: «Без бодхисаттовского альтруизма, переходящего в своей кульминации в самопожертвование ради спасения живых существ, ищущему не осуществить собственного спасения»⁸.

⁷ Дандарон Б.Д. Указ. соч. С. 148.

⁸ Дандарон Б.Д. Указ. соч. С. 179.

Буддийская культура

Язык и литература

А.А. БУРЫКИН

Из истории лексики, связанной с буддизмом, в русском литературном языке XVII—начала XXI в.

(позиции в буддийской церковной иерархии)

В статье рассматриваются источники, отражающие появление некоторых терминов, связанных с буддизмом, — названий разных представителей буддийской церковной иерархии в русском языке XVII—начала XXI в. Автор обзорекает письменные источники, содержащие термины *манджик*, *гецюль*, *гелюнг*.

Ключевые слова: буддизм, путешествия, документальные источники, церковная иерархия, лама

История знакомства с буддизмом и ее отражение в документальных источниках, а также в научных исследованиях, в литературе и культуре уже стала самостоятельной темой исследования¹. Лексика, связанная с буддизмом, в русском языке в ее исторической перспективе от первоначального времени появления ее в русских документах, отражающих знакомство русских (независимо от занятий и сословной принадлежности) с буддизмом, его основными понятиями и реалиями, примыкает к этому направлению в науке и представляет собой важный и интересный объект исследования. Источники ее изучения — разнообразные документы, описания путешественников, позднее — произведения художественной литературы на калмыцкие

¹ Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб., 1998.

или сибирские темы, отражают в хронологической перспективе разные периоды контактов русских казаков-землепроходцев, путешественников, ученых, писателей с носителями буддийского вероучения и их этнической культурой, при этом рассматриваемые источники отражают не только факты языка в виде номенклатуры персонажей, лиц, культовых предметов, но и аксиологические оценки или ценностные характеристики реалий и того культурного мира, к которому они принадлежат.

Возможность исчерпывающе полной выборки материала, которую предоставляет разрабатываемый нами проект — собрание электронных текстов «Библиотека лексикографа»² и в котором присутствуют почти все сочинения русских путешественников XIX — начала XX в., многие научные сочинения и деловые документы XVIII в. и образцы художественной литературы XVIII — начала XXI в., существенно расширяет возможности для использования собранного таким образом материала в этнографических исследованиях. Хотя сам проект направлен на изучение и описание русской лексики, но он успешно используется в исторических, географических и этнографических исследованиях, поскольку в нем присутствуют с достаточной степенью полноты различные описания путешествий и сочинения первых исследователей культуры и религии народов Востока, из массива которых делаются предметно-тематические выборки. Подобранные и обобщенные тексты, содержащие разнообразнейшие буддийские термины, являются важным источником для истории русской этнографии и религиоведения. Кроме этого, буддийская терминология привлекает к себе внимание как часть словарного состава русского языка, которая имеет свою историю и нуждается в адекватном описании и кодификации — как показывает практика, для некоторых слов мы не имеем ни нормативных

² Бурькин А.А. О создании электронной библиотеки для исследований в области русской лексикологии и лексикографии «Библиотека лексикографа» // Современные информационные технологии и письменное наследие: от древних текстов к электронным библиотекам. Е1'Manuscript-08. Материалы Международной научной конференции (Казань, 26–30 августа 2008 г.). Казань: Издательство КГУ, 2008. С. 52–55; Бурькин А.А. Электронная библиотека для исследований в области русской лексикологии и лексикографии: опыт работы, перспективы пополнения, возможности использования // Информационные технологии и письменное наследие. Е1'manuscript-10. Материалы Международной научной конференции (Уфа, 28–31 октября 2010 г.). Уфа: Ижевск, 2010. С. 36–41. Примеры из текстов, извлеченные из «Библиотеки лексикографа», не составляют научного аппарата статьи и ссылками на издания не оформляются, в то же время примеры из редких и малодоступных источников далее имеют при себе точные ссылки.

написаний, ни свода графических вариантов, в которых эти слова встречаются в разновременных текстах. Важную роль играет здесь и возможность установления примерного времени вхождения тех или иных буддийских терминов в научный и в обиходный русский язык.

Названия духовных лиц, непосредственно связанных с буддийской ритуальной практикой, собственно названия служителей буддийской церкви вошли в русский язык достаточно давно. Как свидетельствуют документы, иерархия буддийского духовенства была известна русским уже в последней трети XVIII в., хотя региональные документы второй половины XVII в. и первой половины XVIII в. здесь еще могут многое прояснить и уточнить.

Кажется, самое раннее свидетельство контактов русских с приверженцами буддизма представлено в документах, связанных с посольством И. Петлина в Китай в 1620-е гг.: «А Котухты у них, а по нашему Патриарх...»³. Примечание: «Известно, что Кутухта у монголов один и есть первенствующая после Далай-Ламы особа. ... Восточное высокомерие в звание кутухт возвысило пред несведущими козаками простых лам или гилунов»⁴.

Еще одно из первых упоминаний об иерархии ламаистского духовенства присутствует в анонимно опубликованном тексте с названием «Повествование о Сибири», где говорится «Татары суть магометане, калмыки же по видимому идолопоклонники. Обыкновенный жрец называется у них Мандза, старший жрец Лаба, первосвященник или первенствующий жрец Кутухта»⁵. К этому тексту его издатель Г.И. Спасский сделал примечание «Обыкновенный жрец называется у калмыков и монголов лама; местный начальник духовенства гылун; а первенствующий жрец гыген или хутухта». Источник, изданный Г.И. Спасским — не что иное, как русский перевод «Истории о Сибири» Ю. Крижанича (1617–1683), авторство которого отмечено в другом издании этого сочинения⁶. К сожалению, отрывочные сведения о буддийских храмах и храмовых службах, встречающиеся в источниках XVII — начала XVIII в. имеют отрывочный характер и в них часто отсутствуют и имена божеств, и имена духовных лиц, хотя

³ Путешествие в Китай сибирского козака Ивана Петлина в 1620 году // Сибирский вестник, 1818, № 2. С. 9 (219).

⁴ Там же. С. 32 (242).

⁵ Повествование о Сибири // Сибирский вестник, 1822, № 17–18. С. 35 (87). Текст сверен по более позднему изданию: Тумов А.А. Сибирь в XVII веке. М., 1891. С. 174–175.

⁶ Тумов А.А. Сибирь в XVII веке. М., 1891. С. VIII.

слово лама в форме Лаба было зафиксировано документами еще в первой половине XVII века. Так, указанный «Словарь русского языка XI–XVII вв.» сообщает нам, что слово лама как название буддийского монаха вошло в русский язык в последней четверти XVII в. и встречается в сочинениях Н. Спафария⁷, хотя в формах лаба, лоба оно встречается и в самом начале XVII в.⁸

В конце XVIII и в особенности в начале XIX в. в русских документальных источниках, среди которых есть как оригинальные, так и переводные сочинения, и разнообразных описаниях путешествий в Забайкалье и Монголию отражается и откладывается достаточно объемный материал по пантеону, ритуальной практике и конфессиональной иерархии буддистов.

Ф. Ланганс в своем сочинении «Об иноверцах, обитающих в восточной Сибири»⁹, части из которого под названием «Буряты, или братские», были опубликованы Г.И. Спасским, писал так: «Бурятское духовенство имеет три степени: гыцул, банди, и гылун. В первые два посвящает гылун, сам же избирается обществом старших лам. Посвящаемый называть его должен не иначе как бакши, т. е., наставник, а сам получает от него имя шаби т. е. ученик. ...из сих степеней избираются для кумирням для обрядов службы и благочиния, а именно Бандида-лама, Цорджи-лама, Дзасак-лама, Чандзас-лама, Далама, Гыпгой-лама, Нарба-лама, Тикиляй-лама и Дуганчи-лама»¹⁰. Здесь отмечены и ступени ламаистской иерархии, и различные храмовые и монастырские должности, занимаемые духовными лицами. Наименования храмовых и монастырских должностей, составляющие особую группу терминов, в интересующих нас источниках встречаются в единичных случаях. Мы здесь не будем давать их описания, поскольку они были уже неоднократно систематически представлены в специальной литературе. Так, А.М. Позднеев, назвав три степени иерархии лам — гэлун, гэцуль, и баньди¹¹ — писал: «Степенью гэлун

на оканчиваются посвящения лам и дальнейшая ламская иерархия обосновывается уже на занятии ламами тех или других должностей и на исполнении ими более или менее высших обязанностей в монастыре. Должностей в буддийских монастырях вообще сравнительно очень много...»¹².

Такое же объединение характеристик позиций в ламаистской иерархии и монастырских должностей присутствует и в сочинении А. Игумнова «Обозрение Монголии»: «Здесь живет *хутухта* в двух вместе соединенных кибитках, с соответственными украшениями. С ним пребывают обыкновенно духовные особы: Номон-хан, царь писания, Хамбу-лама, Ноён-Цорджи и Чан-Дзаба¹³. <...> Сверх того по обеим сторонам сделаны подобные же места для двух лам, называемых *Гепкоями*, благочинными кумирни...»¹⁴

Обратим внимание на ценнейший историко-этнографический источник по культуре калмыков — «Топографическое описание Симбирского наместничества», составленное Т.Г. Масленицким в 1785 г. Вот как описываются духовные лица у калмыков:

«Благословение **ЛАМЫ** в том состоит, что он налагает только руку. Он сам видел много литых истуканов **ДАЛАЙ ЛАМЫ**, которые изображены с таким же протяжением руки как **ЦОРДЖИ** или епископы обыкновенно благословляют. **ЛАМА** имеет свой собственный, из нескольких тысяч кибиток и притом по большей части из духовных состоящий улус. И сверх того еще получает от низшего духовенства ежегодно дань лошадьми или верблюдами.

Первый чин духовенства по **ЛАМЕ** считается **ЦОРДЖИ** и значит почти тоже, что у нас епископ. Такие **ЦОРДЖИ** обыкновенно носят одеяние желтого или красного цвета и низшее платье у них с рукавами. Однако они также, завсегда носят духовный простой орден, **АРКИМДЖИ** называемый и ходят без штанов для того чтобы при испражнении не прикасаться к телу и тем себя не опоганить. — 508 — Нижайшие духовные или нижний чин духовенства составляющие называется **ГЕЛЛУНГ** и живут, рассеявшись по всей орде так, что у одного геллунга считается прихожан 150 и до 200 кибиток. И каждый *геллунг* отправляет в своем аймаке божию службу. Сии *геллунги* живут только тем, что прихожане дают им небольшие подарки, а особливо по праздникам.

Впрочем сии духовные и самые нижние причетники уволены от всех светских податей. *Геллунг* поздравляет своего князя только

¹² Там же. С. 154 и след.

¹³ Игумнов А. Обозрение Монголии // Сибирский вестник, 1819, № 5. С. 34 (48).

¹⁴ Игумнов А. Обозрение Монголии // Сибирский вестник, 1819, № 6. С. 78 (142).

⁷ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 168.

⁸ Там же. С. 156.

⁹ Очевидно, имеется в виду труд Ф.И. Ланганса «Собрание сведений о начале и происхождении разных племен и иноверцев в Иркутской губернии обитающих, о преданиях между ними сохранившихся, о достопамятных происшествиях и о законе и обрядах их». Фрагменты его (без интересующих нас пассажей) были опубликованы в 1965 г. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/Burjatia/XVIII/1780-1800/Langans_F_1/text.htm (дата обращения: 20.09.2014).

¹⁰ Буряты, или Братские // Сибирский вестник, 1824, № 2. С. 85.

¹¹ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993 (Сер. «Наше наследие»). С. 110 и след., 115.

тем, что погладит по своему уссу, и сей знак почитается за отменное поздравление.

Каждый **геллунг** имеет у себя много учеников, **МИНДЖИ** называемых. Коих обучает он тангутскому языку и ламайской богословии. Должность учеников в том состоит, чтоб они во время идолослужения пели и знали употреблять потребные при том орудия.

Каждый геллунг обыкновенно имеет при себе помощника или диакона, по их **ГЯДЗЮЛ** называемого. Хотя геллунг может из своих учеников ставить в диаконы или **гядзули**, но из сих уже посвящаются в геллунги токмо в стану самого ламы, и притом бывают особливые церемонии.

Еще должно упомянуть о нижних причетниках, **ГЕПКЮ** называемых. Их можно их сравнить с нашими пономарями. Помянутые **гепкю** находятся только при знатном духовенстве, где для множества собранных бурханов обыкновенно расставлена бывает особливая великолепно украшенная кибитка, **БУРЛАН-ИРГЕ** называемая. Над которою такие причетники имеют смотрение.

Все сии нижние духовные, начиная с **геллунга**, платьем нимало не разнятся, от простых калмыков, только что всю голову бреют догола и не отращивают обыкновенного хохолка. Который с церемониею снимают у своих учеников во время их принятия в училище. Также они не носят кисти на шапке.

Впрочем, как знатные, так и все нижние духовные должны наблюдать чистоту и воздержание. Однако **Манджи**, или ученик, может с позволения **геллунга** оставить чин духовный и жениться.

Как идолослужение везде у калмыков отправляется на тангутском языке, которого ни один неученый калмык не понимает, то жрец, по крайней мере должен оный читать уметь и во время случайного служения наперед готовить потребные молитвы и песни.

Сверх того у всех духовных находится множество монгольских писем, в которых описаны церемонии идолослужения и другие обыкновения, как например при погребении, посещении болящего и проч.»¹⁵

Несколько позже иерархия духовенства у калмыков была освещена также в известной книге Н.И. Страхова, где автор пишет: «Самодовольство **ламов** достигло до такой степени, что они составили

¹⁵ Масленицкий Т.Г. Топографическое описание Симбирского наместничества [1785]. Симбирские губернские ведомости, 1853. С. 507–509. URL: <http://simbir-archeo.narod.ru/Russian/18vek/maslenizkiy/calmyki.htm> (дата обращения: 07.09.2014).

около себя целые полки постриженных в **геллунги** (попы), **гецули** (дьяконы) и **манджики** (ученики веры)»¹⁶.

По-видимому, знание иерархии буддийского духовенства и представление этого знания путешественникам было проявлением хорошего тона по отношению к гостям, потому что перечень духовных лиц у калмыков приведен и А. Дюма в его сочинении «Из Парижа в Астрахань»: *Калмыцкое духовенство подразделяется на четыре определенных класса: главные священники, или **БАКО**, рядовые, или **ГЕЛУНГИ**, дьяконы, или **ГЕТЦУЛЫ**, и музыканты, или **МАНЧИ** (Издательский комментарий: В этом перечне А. Дюма почти точен. «Высочайше утвержденное положение об управлении калмыцким народом» от 23 апреля 1847 года установило ранги калмыцких священнослужителей: Лама калмыцкого народа глава всего духовенства Калмыкии; бакша (а не бако) настоятель хурула; гелонг — высшая монашеская степень (после 25 лет обучения); гецуль — низшая монашеская степень (после 10 лет обучения); манджи — ученики, послушники, исполнившие в процессе обучения роль монастырской прислуги. — Примеч. научного ред.) (Дюма А. Из Парижа в Астрахань). К этому стоит добавить, что прочтение **гелунги** — издательская ошибка, французское и как раз и читается как **У** или как русское **у** после мягкого согласного.*

Вот еще один фрагмент повествования А. Дюма: *Все подчиняются верховному священнослужителю далай-ламской религии Тибета. Калмыцкое духовенство, может быть, самое счастливое и самое ленивое из всех; в последнем качестве берет верх даже над русским духовенством. Оно пользуется всеми возможными льготами: избавлено от всякой повинности, не платит ни одной подати. Народ обязан следить, чтобы оно не нарушало границ дозволенного; священники не имеют права быть собственниками, но этот запрет становится средством к тому, чтобы у них было все: что принадлежит другим, принадлежит им; они дают обет целомудрия, но женщины чтят их до такой степени, что ни в чем не осмеливаются отказать ни **гецулу**, ни даже **манчи** (Дюма А. Из Парижа в Астрахань).*

Любопытный фрагмент, содержащий описание почти всех духовных лиц у буддистов, присутствует в одной из рецензий Н.А. Добролюбова: «Совершителями священных обрядов у буддистов, как и везде, являются жрецы. Они составляют собою целую

¹⁶ Страхов Н.И. Нынешнее состояние калмыцкого народа, с присовокуплением Калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их Веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословиц и песни Савардин. СПб., 1810. С. 24.

иерархию, во главе которой стоят Далай-лама и Баньчень-богдо. К прочим членам ламской иерархии принадлежат: *убаши*, *ховарак*, *гецул*, *гелун*, *ширету*, *бандида-хамбо*, *шаваран*, *хубилган* и *хутукту*.

Убаши занимают средину между клириками и мирянами. Они не служат в капище, но все-таки принимают посвящение и новое имя. Как слабые и неопытные, они состоят обыкновенно под надзором пожилых лам. *Убаши* не что иное, как послушники. Должность причетников исправляют *ховараки*, или *баньди*. *Гецул*, по служебному значению, равняется с диаконом («Буддизм» арх. Нила, стр. 70–72). Ему дается помощник quasi иподиакон. В старину бывали и диаконы, но теперь это не допускается. *Гелуны* вполне соответствуют нашим священникам. Начальник капища называется *ширету*. Для почета при богослужении он имеет прислужников. *Ширету* имеет право посвящать во все низшие звания. Это лицо походит на наших архиереев. *Бандида-хамбо* занимает самое высшее место между духовными лицами из разряда смертных. За ним начинаются уже перерожденцы. Они живут между людьми для того только, чтобы исполнять предопределения высших существ»¹⁷.

Описание рангов буддийской церковной иерархии в цитируемой статье Н.А. Добролюбова настолько адекватно, что оно отвечает и современному уровню науки. Вот как излагает то же самое В.П. Андросов: *Калмыки сохраняли и элементы древнего шаманизма как в бытовой обрядности, так и в буддийских ритуальных праздниках Цаган Сар, Зул, Урюс и др. С конца XVIIв. хурулы возводятся на местности, в XVIIIв. их было 14, в 1836г. — 30 больших и 46 малых, в 1917г. — 92, а в 1936г. — 13. Некоторые из них превращались в крупные и средние монастырские комплексы, населенные ламским монашеством трех степеней: манджи (ученики-послушники), гецул и гелюнг (Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. 2000).*

В описаниях путешественников, что мы уже отмечали, весьма редко встречаются названия храмовых и монастырских должностей, вот один такой образец: *Все здесь живо помнилось, несмотря на то, что минуло более семи лет после нашего пребывания в этих местах. Нашлись старые знакомые: донир (настоятель), нираба (эконом) и еще один лама в кумирне, с которыми некогда мы шли сюда из Ала-шаня, а также монгол Джигджит, ходивший с нами в качестве проводника и переводчика по горам Северо-*

¹⁷ Добролюбов Н.А. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири // Добролюбов Н.А. Собрание сочинений в 9 тт. М.—Л., 1963. Т.3. С. 411.

Южно-Тэтунгским (Пржевальский Н.М. Путешествия к Лобнору и на Тибет).

В начале XXв. наименования буддийских духовных лиц появляются в художественной литературе, что характерно в равной мере для литераторов с прямо противоположными политическими взглядами, ср. — Ага, вот. *Вы над нашей верой смеялись. Хурул, мол, — пустяки, наши гелюны и манжиски вам как на театре казались, а мы своего бога не забыли. И теперь, скажи, где правда? Куда моим-то шести идти? За кого? Тоже искать, кто сильнее будет? Ах, как в степи живу, никогда того в степи не было, и не перенесет этого степь!* (Хурул — калмыцкий буддийский храм. Манжисик — священнослужитель, соответствующий православному дьякону, гелюнг — буддийский священник)¹⁸ (Краснов П.Н. Степь, 1918). Газеты задолго описывали предполагаемое зрелище, особенно богослужение, — настоящее, в настоящем хуруле, исполнителями духовных обрядов «гелюнами» и помощниками их, «гецуль» и «манжисик» (Шагинян М. Первая Всероссийская (Семья Ульяновых 2, 1982).

В рамках нашего исследования одной из целей работы оказалась необходимость проследить и определить время появления современной форме термина, обозначающего высшую степень иерархии лам — термина *гелюнг* в его современной форме. Как мы могли видеть, даже в первые десятилетия XXв. эта форма еще не используется ни в описаниях, ни в художественной литературе.

В 1920-е годы в язык научной литературы входит форма *гелонг*, отвечающая нормам тибетской транскрипции и транслитерации, ср. *Только что из Тибета пришел Геше Ларива — лама художник, гелонг из Таши-Лунпо. Он знает, как писать танку Шамбалы (Рерих Н.К. Сердце Азии, 1929).*

Форма *гелюнг*, ставшая привычной нам, впервые отмечается в книге Н.И. Страхова, но начинает активно использоваться в начале XXв., однако точнее определить время ее вхождения в русский язык мы не можем. Для указания на первые фиксации этой формы можно указать на книгу В.А. Рязановского: *Ламаизм знает три степени духовного сана — 1) Гелюнг, от которого требуется исполнение 253 предписаний и знание канонических книг, 2) Гэцул, от которого требуется исполнение 40 предписаний, умение переводить с тибетского на монгольский и знание какого нибудь искусства и 3) Банди, от которого требуется исполнение 9 предписаний*

¹⁸ Глоссы автора. — А.Б.

и знание ряда молитв и обрядов (Рязановский В.А. Монгольское право (преимущественно обычное), 1931). Источник, отражающий присутствие формы *гелюнг* в узусе — материалы, относящиеся к творческой биографии калмыцкого поэта С.К. Каляева, относящиеся к 1935 г. Прочитываем статью и далее, поскольку в ней указаны пункты, по которым и позже обвиняли поэта: «В ряде стихов Каляев допускает политические ошибки... он сатирически описывает пьянство, картежную игру, распущенность *гелюнга*, но социальную, классовую природу *гелюнга* не показывает... Получается так, что если *гелюнг* перестанет пить, играть в карты и пр., то будет невинным человеком. Стих этот написан образно, но идеологически не выдержан...»¹⁹. Позднее именно эта форма — *гелюнг* — входит в язык научной литературы и в обиходный региональный русский язык Калмыкии и Бурятии.

Таким образом, термин «*лама*» и названия позиций в ламаистской иерархии появляются в российских письменных источниках (не всегда русскоязычных) в XVII в., а источники и литературные материалы XVIII — начала XX в. говорят уже об основательном знакомстве русской читающей и пишущей публики со ступенями посвящения буддийского духовенства. Тем не менее названия, рассмотренные нами, практически не отражаются в словарях русского языка и некоторые из них не имеют кодификации написания. Слова *банди*, *манджи*, *манджик* стабилизировались по форме в устном и письменном узусе. Слово *гелюнг*, известное по крайней мере с рубежа XVIII — XIX вв., приобрело современный облик только в 1930-е гг., но даже в современной литературе встречаются варианты *гелюнг* ~ *гэлюнг*, а слово *гецюль* — мы считаем именно данную форму предпочтительной в статусе научного термина — имело почти десяток вариантов написания и до сих пор даже в специальной литературе²⁰. Отмечаются колебания *гецюль* ~ *гецуйль*. Данная проблема обязательно должна привлечь особое внимание специалистов по русской иноязычной лексике и по русской орфографии.

¹⁹ Каляев С.К. Письма Еве. Элиста, 2001. С. 25. Содержание и тон рассказа о поэме С. Каляева поразительно совпадает с известной цитатой: *Трудно сказать, что именно подвело Ивана Николаевича — изобразительная ли сила его таланта или полное незнание с вопросом, по которому он писал, — но Иисус у него получился ну совершенно живой, некогда существовавший Иисус, только, правда, снабженный всеми отрицательными чертами Иисус* (Булгаков М. Мастер и Маргарита).

²⁰ Жуковская Н.Л., Корнев В.И. Буддизм как культурно исторический феномен. М., 1992.

«Сутра Шестого Патриарха» — наиболее раннее *юйлу* школы чань (*dhyāna*)¹

В статье обсуждается «Сутра Шестого Патриарха» как с позиции сложной истории бытования текста, характеристики основных грамматических параметров памятника, так и с позиции «внутреннего мира» языка этого памятника, т.е. использования в нем различных приемов грамматической стилистики. В процессе анализа выяснилась неоднородность текста: частота использования фигур грамматической стилистики (инверсия, анафора, эпифора, антитеза и др.) не одинакова в разных его частях. При этом набор отмеченных приемов достаточно разнообразен.

Ключевые слова: Сутра Шестого Патриарха, аутентичность, две версии текста, параллелизм, грамматическая стилистика, инверсия, анафора, эпифора, антитеза

Трудно переоценить значение текста «Сутры Шестого Патриарха» (сокр. СШП), имея в виду его дуньхуанскую версию (ДХ-версия)² при выполнении любых исследований по исторической грамматике китайского языка. Это объясняется тем, что с одной стороны, хронологически он располагается между памятниками эпохи Лючао и эпохи Тан, с другой стороны, он является в жанровом отношении текстом *юйлу* (т.е. записями бесед и проповедей чаньских монахов-наставников), — при этом самым ранним образцом этого жанра, что позволяет проследить процесс становления жанра как такового и лучше понять особенности языкового строя

¹ Статья выполняется при финансовой поддержке РФНФ (грант № 12-04-00007).

² См. 南宗頓教最上乘摩訶般若波羅密經. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The Text of the TUN-HUANG Manuscript, Translated, with Notes by Philip B. Yampolsky. New York Columbia University Press, 1967. Цитируется ниже по дуньхуанскому тексту, помещенному на с. 1–30 данного издания (в круглых скобках знак «§» и его номер). Подробнее о тексте см. Гуревич И.С. Две версии «Сутры Шестого Патриарха» // XVI научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., «Наука», 1985. С. 112–116; Гуревич И.С. «Сутра Шестого Патриарха»: общее и особенное в языке памятника по сравнению с другими *юйлу* // ППИПИКНВ, XIX годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения), 1985. С. 203–207; Gurevich I.S. Dunhuang Manuscripts as Source-material for Studies on the Historical Grammar and Vernacular Literature (*bianwen*) of the Tang Epoch // Дуньхуанские документы как источник по истории, общественной жизни, культуре и религии Китая и Центральной Азии. СПб, 2012. С. 85–91.

текстов более поздних *юйлу*, таких, например, как «Линь-цзи лу», «Пан цзюйши юйлу» и др.

Упоминания и суждения о тексте «Сутры Шестого Патриарха» мы встречаем у таких маститых исследователей, как Масперо³ и Гао Мин-кай⁴: признавая, что обсуждаемый памятник был создан до IX в., оба именитых ученых склонны считать, что в более позднее время, а именно в XIII в., текст подвергся серьезной переделке, и по этой причине они никак не учитывают материал СШП в своих работах о танских *юйлу*.

С моей стороны было бы совершенно недопустимо пренебречь мнением столь высоких авторитетов. Тем не менее, при обращении к тексту СШП — здесь необходимо еще раз подчеркнуть — в его **ду-ньхуанской** версии, я не обнаружила в языке памятника ожидаемых анахронизмов в виде новокитайских служебных слов, необычных для времени создания памятника, то есть для периода, предшествовавшего IX в. Дело, как мне представляется, в том (и это я пыталась доказать в своих публикациях, посвященных данной теме)⁵, что мои весьма авторитетные предшественники имели дело с другой, **юаньской**, версией СШП.

Когда мы обращаемся к тексту означенного памятника, следует помнить о его особенностях как в части содержания, доктрины, так и структуры. Знаменитый исследователь этого текста Филипп Ямпольский в разделе своей книги «Содержательный анализ»⁶ справедливо и подробно перечисляет трудности при попытке поместить СШП в определенный исторический контекст, с теми же проблемами исследователь сталкивается при подходе к описанию структуры текста. Дело в том, что некоторые разделы текста были добавлены составителями, которые исходили из своих определенных целей. Так, в корпусе памятника явно выделяются два основных раздела: Проповедь в храме Дафаньсы 大梵寺, включая биографию Шестого Патриарха Хуэй-нэна 六祖惠能大師 (§§ 1–31; 34–37), и вся остальная часть текста. Эта вторая часть, зачастую мало связанная

³ Maspero H. Sur quelques texts anciens de chinois parlé // Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. T. 14, nr. 4. Hanoi, 1914. С. 9–10.

⁴ Gao Ming-kai. Tangdai Chanjia yulu suojiande yufa chengfen 高名凱. 唐代禪家語錄所見的語法成分 (Гао Мин-кай. Грамматические элементы, встречающиеся в юйлу школы чань (дхьяна) эпохи Тан) // Яньцзин сюэбао. Пекин, 1948. № 34. С. 53.

⁵ Подробно об этом в статье: Гуревич И.С. Две версии «Сутры Шестого Патриарха» // XVI научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., «Наука», 1985. С. 112–116.

⁶ Content Analysis. См. 南宗頓教最上乘摩訶般若波羅密經. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The Text of the TUN-HUANG Manuscript, Translated, with Notes by Philip B. Yampolsky. New York Columbia University Press, 1967. С. 111–121.

с Проповедью, служит для повтора и усиления определенных пунктов доктрины⁷, что не могло не отразиться на различиях в частоте и характере использования средств грамматической стилистики в разных разделах памятника.

Переходя непосредственно к вопросу об использовании приемов грамматической стилистики в обсуждаемом тексте, замечу, что как сюжет (описание возникновения ветви *чань*-буддизма и место наставника Хуэй-нэна 惠能 в развитии этого процесса), так и соответствующая манера повествования в обсуждаемом источнике таковы, что в самом начале работы над темой казалось, не было особой необходимости для составителей текста прибегать к частому использованию стилистических фигур. Тем не менее, оказалось, это не совсем так, а, вернее, совсем не так.

Как и в текстах эпохи Лючао, в рассматриваемом памятнике чаще других встречается прием *параллелизма*, характерный, впрочем, для любого китайского текста любого периода, иногда отмечается прием *инверсии*, но встречаются и другие стилистические фигуры. Иногда картина осложняется таким явлением, как избыточное использование некоторых служебных слов, скорее, в целях сохранения четырехсложной ритмической организации текста. Еще одна черта, характерная для разных частей текста (но не для всех!), — это короткие фразы, *очень экономно расходующие материальный ресурс языка*, в лучшем случае с единственным подлежащим (чаще — это 汝等 ‘вы’, которому может предшествовать обращение 善知識 ‘добрые друзья’) в самом начале:

無念者於念而不念。無住者爲人本性 (§ 17) ‘Отсутствие мысли [означает] не думать даже, когда [человек] вовлечен в мысль. Отсутствие постоянства является исконной природой человека’.

無者無何事 (§ 17) ‘Отсутствие — это отсутствие чего?’

善知識、定慧猶如何等。如燈光。有燈即有光。無燈即無光。燈是光之體、光是燈之用 (§ 15) ‘Добрые друзья, в чем подобны медитация и разум? [Они] подобны светильнику и свету, [который он дает]. Есть светильник, и свет есть. Нет светильника, и света нет. Светильник есть тело света, свет есть функция светильника’.

В приведенных примерах стремление к краткости выражения мысли сопровождается использованием приема параллелизма (無念者 и 無住者; 無者 и 無何事; 有燈 и 無燈; 燈是… …體 и 光是… …用).

Об инверсии. *Инверсия* — это нарушение обычного порядка слов в предложении для того, чтобы подчеркнуть определенное

⁷ К таковым, очевидно, можно отнести и приводимый ниже пассаж с перечислением «тридцати шести пар противопоставлений».

слово или выражение с целью придать фразе более эмоциональное звучание.

Обращаясь к фигуре инверсии в обсуждаемом тексте, замечу, что в нем содержится немало примеров с материально одними и теми же словами 衣法 (法衣) «облачение» и «Дхарма» («Дхарма» и «облачение»), среди которых одни случаи характеризуются обычным порядком слов — таких большинство, другие же — инверсированным.

吾看汝偈、若吾大意者、付汝衣法… (§ 4) ‘Я прочитаю твою гатху, если я буду удовлетворен, то передам тебе облачение и Дхарму’.

… …并書五祖大師傳授衣法… (§ 5) ‘… вместе с картиной, [где] Пятый Патриарх передает облачение и Дхарму’.

若是汝作、應得我法 (§ 7) ‘Если ты создашь [гатху], то удостоишься моей Дхармы’

便傳頓法及衣 (§ 9) ‘Затем [он] передал [мне] Дхарму Внезапного Озарения и облачение’.

能得衣法、三更發去 (§ 10) ‘В полночь, получив Дхарму и облачение, я двинулся в путь’.

若入得門、見自本姓 (性)、當付汝衣法 (§ 7) ‘Если будешь способен войти во врата [Учения] и увидеть свою собственную природу, [я] вручу тебе облачение и Дхарму’.

… …不知向後右有數百人來、欲擬害惠能、奪衣法 (§ 11) ‘… Несколько сот человек неизвестных, шедших позади, намеревались убить Хуэй-нэна и отнять облачение и Дхарму’.

惠能即還法衣、又不肯取 (§ 11) ‘Хуэй-нэн тут же [был готов] отдать [ему] Дхарму и облачение, но [тот] не захотел брать’.

我故遠來求法、不要其衣 (§ 11) ‘Я потому издалека пришел, что ищу Дхарму, а облачение мне не нужно’.

… …先代五祖傳衣付法… (§ 49) ‘… предшествующие пять Патриархов передавали облачение и вручали Дхарму’.

Во всех приведенных выше примерах мы имеем дело с обычным порядком слов, когда слова 衣法 или 法衣 (法… …衣, 衣… …法), являясь прямым дополнением, занимают позицию после глагола-сказуемого (傳法…衣, 得衣法, 付衣法, 奪衣法, 還法衣, 求法…衣).

Иначе обстоит дело с примерами, которые приводятся ниже: в них имеет место препозиция прямого дополнения без какого-либо маркера; можно лишь предположить, что определенную роль в этом случае играла интонация, поскольку речь идет о тексте беседы:

大師去後、衣法當付何 (§ 49) ‘После твоего ухода, Наставник, кому [ты] передашь облачение и Дхарму?’

法即付了 (§ 49) ‘Дхарму [я] уже вручил’.

衣不合傳 (§ 49) ‘Облачение не нужно передавать’.

(Любопытно, что буквально рядом отмечен вариант с обычным порядком слов: … …即不合傳衣 (§ 49) ‘… при этом нет необходимости передавать облачение’.)

衣將為信… …法以心傳心… … (§ 9) ‘… облачение является знаком… Дхарма же передается от разума к разуму’.

Обратим внимание, что параграф сорок девятый (§ 49), на который приходится большая часть примеров с инверсированными конструкциями, посвящен полемике с нападками на Северную ветвь чань и восхвалению доктрины «внезапности» в ущерб так называемому учению о «постепенности»⁸. Для придания большей силы звучания похвале и служит прием инверсии.

Как уже было замечено, структура памятника весьма неоднородна: так, объемный отрывок (мало понятного происхождения) обсуждаемого текста (§§ 45–46), толкующий о тридцати шести противопоставлениях, построен на приеме *антитезы*⁹.

Ясность, которая заключена в антитезе, позволяет использовать ее, когда возникает потребность в непосредственной убедительности, близкой к агитации или моралистической назидательности.

Ниже — отрывок текста, целиком построенный на *антитезах*.

外境無情對有五、天與地對、日與月對、暗與明對、陰與陽對、水與火對。語 (與) 言 (對) 法 (與) 相對有十二對、有為無為、有色無色對、有相無相對、有漏無漏對、色與空對、動與靜 (靜) 對、清與濁對、凡與性 (聖) 對、僧與俗對、老與少對、大大與少對、長與短對、高與下對。自性 (居) 起用對有十九對、邪與正對、癡與惠對、愚與智對、亂與定對、戒與非對、值與典 (曲) 對、實與虛對、峻與平對、煩惱與菩提對、慈與空 (害) 對、喜與嗔對、捨與慳對、進與退對、生與滅對、常與無常對、法身與色身對、體與用對、性與相 [對]、有清 (情) 無親 (情) 對。言語與法相有十二對、(內) 外境有無 [情] 五對、(三身有三對)、(自性起有十九對)、都合成三十六對法也。言語與法相有十二對、(內) 外境有無 [情] 五對、(三身有三對) (自性起有十九對)、都合成三十六對法也。此三十六對法、解用通一經、出入即離兩邊 (§ 46) ‘[Касательно] пар противопоставлений [среди] явлений природы внешнего мира, то их пять: пара неба и земли, пара солнца и луны, пара мрака и света, пара Инь и Ян, пара воды и огня. Двенадцать пар противопоставле-

⁸ 南宗頓教最上乘摩訶般若波羅密經。The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The Text of the TUN-HUANG Manuscript, Translated, with Notes by Philip B. Yampolsky. New York Columbia University Press, 1967. С. 120.

⁹ См. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. М., 2005. С. 49.

ний [существуют между] языком и словом, Дхармой [и] признаками явлений, деянием и недеянием, материальным и нематериальным, пара с наличием признаков и отсутствием признаков, пара между потоком [жизни и смерти] и отсутствием потока [между жизнью и смертью], между веществом и пустотой (sūnyatā), движением и покоем, чистотой и грязью, мирским и священным, монахом и мирянином, старым и молодым, большим и малым, длинным и коротким, высоким и низким. Девятнадцать пар противопоставлений между действиями, которые [вы] сами иницилируете: ложное и истинное, невежество и мудрость, глупость и знание, хаос и состояние созерцания (Samādhi), соблюдение правил и несоблюдение оных, прямота и кривизна, реальность и нереальность, крутизна и равнина, заблуждения и просветление, сочувствие и причинение вреда, радость и гнев, жертвенность и жадность, движение вперед и отступление, рождение и уничтожение, постоянство и непостоянство, дхармакая (Dharmakāya) и физическое тело, субстанция и функционирование, сущность и признаки (свойства), чувствительность и бесчувствие. Двенадцать пар противопоставлений между языком и характеристиками вещей; во внешних обстоятельствах пять пар противопоставлений в явлениях природы; (в трех телах [Будды заключены] три пары противопоставлений), (девятнадцать пар противопоставлений порождают сущность [дхармы]); собранные вместе, они составляют Закон тридцати шести пар противопоставлений. Если использовать Закон этих тридцати шести пар противопоставлений, то он будет пронизывать все (?) сутры, так что «входы и выходы» (?) [уберегут вас] от обеих крайностей’.

Приведенный пассаж, столь настойчиво нагнетающий идею тотального присутствия противоположностей путем перечисления их пар, пронизывающих собой вся и все, позволяет утверждать, что определенная заданность со стороны автора-составителя здесь налицо; таким образом «агитационная» цель отрывка успешно выполнена. И, пожалуй, ничто лучше, чем фигура *антитезы*, способна была так полно выразить важную для составителя мысль.

В анализируемом тексте используются также приемы *анафоры* и *эпифоры*¹⁰.

Так, весьма обычным выглядит использование приема *анафоры* синтаксической и лексической. Если обе совмещаются в одной фразе, они придают высказыванию особую выразительность, о чем свидетельствуют приводимые ниже примеры:

¹⁰ Гуревич И.С. Грамматическая стилистика буддийских текстов: синтаксические ресурсы (связка *是*; анафора и эпифора) // Письменные памятники Востока, № 18. М., 2013. С. 149–158.

… …依此修行、不隨三惡、依法修行、人有大利益 (§ 7) ‘Если практиковать в соответствии с этой [гатхой], то [они] не окажутся [на пути] трех зол; если практиковать в соответствии с Дхармой, то получают большую выгоду’.

心是菩提樹、身為明鏡臺 (§ 8) ‘Разум есть дерево *бодхи*, тело есть подставка под зеркало’.

… …即定是惠體、即惠是定用 (§13) ‘Медитация сама по себе и есть содержание разума; разум сам по себе и есть функция медитации’.

外離相曰禪、內不亂曰定 (§19) ‘Исключение форм снаружи именуется чань, отсутствие тревоги изнутри именуется медитацией’.

若不見佛、却無所歸。既無所歸、言却是妄 (§ 23) ‘Если некто не видит Будды, то не на кого опереться; если не на кого опереться, то [слова, которые он] произносит, являются заблуждением’.

經中只即言自歸依佛、不言歸他佛 (§ 23) ‘В сутрах лишь говорится, что следует искать опору на Будду в себе самих, но не сказано, что следует искать опору на Будду в других’.

何名無念。無念法者見一切法、不著一切法… … (§ 31) ‘Что называется отсутствием мысли? Дхарма отсутствия мысли — это: видеть все вещи и не привязываться ко всем вещам…’

… …惠如日、智如月 (§ 20) ‘Разум подобен солнцу, мудрость подобна луне’.

一念愚、即般若絕、一念智、即般若生 (§ 26) ‘Одна мгновенная мысль (kṣana), содержащая невежество, — и *Prajñā* обрывается; одна мгновенная мысль (kṣana), содержащая мудрость, — и *Prajñā* рождается’.

心即是地、性即是王。性在王在 (§ 35) ‘Разум — это земля, собственная природа — это царь. [Если] собственная природа есть, царь есть’.

自性迷佛即衆生、自性悟衆生即是佛 (§ 35) ‘Если собственная природа заблуждается, то Будда — это живая тварь; если собственная природа просветлена, то живая тварь и есть Будда’.

… …汝聽一佛乘、莫求二佛乘、迷却汝聖 (性) (§ 42) ‘…слушай одну Колесницу Будды, не ищи [еще] две Колесницы Будды, чтобы не была введена в заблуждение твоя природа’.

此法如何解、此法如何修 (§ 42) ‘Как вы приходите к пониманию этой Дхармы? Как вы практикуете эту Дхарму?’

分為四門、開覺知見、示覺知見、悟覺知見、入覺知見 (§ 42) ‘Отдельно существуют четыре [вида] ворот: открытие мудрости просветления, проявление мудрости просветления, пробуждение мудрости просветления, вхождение в мудрость просветления’.

… …元是龍王於江海中… …令一切衆生、一切草木、一切有情無情、悉皆像 (蒙) 潤… …却入大海… … (§ 28) ‘…вначале царь драко-

нов [с помощью] воды рек и морей... увлажнил всех живых тварей, все травы и деревья, все одушевленное и неодушевленное, удалился и погрузился в великое море...'

... ..除邪心, 海水竭, 煩惱無, 波浪滅, 毒害除, 魚龍絕 (§ 35) '...если отбросить извращенный разум, то иссякнет вода в морях; если исчезнут страсти заблуждений, то сойдут на нет волны; если с ядами и вредом будет покончено, то исчезнут рыбы и драконы'. (Особенность этого примера в том, что вместо обычной четырех- или пятисложной ритмической структуры, здесь представлена совсем непривычная — трехсложная.)

法即一宗、人有南北。因此便立南北 (§ 39) 'Дхарма является единым учением, а люди жили на юге и севере, поэтому и были установлены [школы] южная и северная'.

邪見出世間、正見出世間 (§ 36) 'Ложные точки зрения происходят из этого мира; правильные точки зрения происходят из этого мира'.

一念惡報却千年善心、一念善報却千年惡滅 (§ 20) 'Мгновенная мысль (kṣana) о зле имеет результатом [разрушение] добра, [которое длилось] тысячу лет; мгновенная [мысль] о добре компенсирует (досл. имеет результатом) тысячелетнее зло и разрушение'.

善知識一時逐惠能道。衆生無邊誓願度、煩惱無邊誓願斷、法門無邊誓願學... (§ 21) 'Добрые друзья, одновременно следуйте тому, что говорит Хуй-нэн: «Клянусь спасать повсеместно всех живых тварей; клянусь прекращать повсеместно тревожнения; клянусь изучать повсеместно [пути] к вратам знаний о Дхарме...»'

邪見正度、迷來悟度、愚來智度、惡來善度、煩惱來菩提度 (§ 21) 'От ложной позиции правильная [позиция] спасет; от заблуждения просветление спасет; от невежества мудрость спасет; от зла добро спасет; от страстей заблуждений бодхи спасет'.

Приведенные примеры свидетельствуют о сугубо назидательном характере зафиксированных в них текстов, которые требуют особой выразительности. В большинстве случаев это *анафора синтаксическая*, однако, в ряде случаев для еще более эмоционального восприятия к чисто синтаксической добавляются одинаковые лексические элементы.

Не столь часто, как *анафора*, в анализируемом тексте отмечается фигура *эпифоры*, также представляющая собой одну из разновидностей параллельных синтаксических конструкций.

若言歸佛、佛在何處 (§ 23) 'Если [некто] говорит, что [он] находит прибежище в Будде, то Будда этот где?'

大師言、善知識, 前念後念及今念。念《念》不被愚迷染。從前惡行一時《口》。自(姓)性若除即是懺(悔)。前念後念及今

念。念念《不》被愚癡染。除却從前矯誑心。永斷名為自性懺。前念後念及《今念》。念念不被疽疾染。除却從前疾妒心。自性若除即是懺 (§ 22) 'Наставник сказал: «Добрые друзья, если в прошлых мыслях, будущих мыслях и настоящих мыслях, мыслях, следующих одна за другой, вы не замараны заблуждениями, и вы мигом отказываетесь от присущих вашей собственной природе прежних дурных поступков, — это и есть покаяние; если в прошлых мыслях, будущих мыслях и настоящих мыслях, мыслях, следующих одна за другой, вы не замараны невежеством и искореняете мысли о прежних искажениях и заблуждениях и навсегда порываете связи [с ними], — это есть собственная природа покаяния; если в прошлых мыслях, будущих мыслях и настоящих мыслях, мыслях, следующих одна за другой, вы не замараны завистью и искореняете из своей природы имевшееся прежде чувство зависти, — это и есть покаяние'.

此法須行、不在口《念》。口念不行、如《幻》如化 (§ 24) 'Эту Дхарму следует практиковать, [она не предназначена для] устного <произнесения>, устное произнесение вне практики подобно иллюзии, подобно фантому'.

何名摩訶。摩訶者是大... (§ 24) 'Что есть «Мо-хэ» (mahā)? «Мо-хэ» — это великое...'

何名般若。般若者智慧... (§ 26) 'Что есть «Бо-жэ» (prajñā)? «Бо-жэ» есть мудрость...'

若下大雨、雨放(於)海、不曾不滅 (§ 28) 'Если идет сильный дождь, дождь падает в океан, [воды которого] не становится ни больше, ни меньше'.

何名無念。無念法者見一切法、不著一切法... (§ 31) 'Что называется отсутствием мысли? Дхарма отсутствия мысли — это видеть все дхармы и не привязываться ко всем дхармам...'

不可將福以為功德、《功德》在法身、非在於福田 (§ 34) 'Невозможно сделать творение добра благодеянием; творение добра [заключено] в «Теле Дхармы» (Dharmakāya), а не в области благодеяния'.

大師言、善知識、若欲修行、在家亦得、不由在寺。在寺不修、如西方心惡之人、在家若修行、如東方人修善 (§ 36) 'Наставник сказал: «Добрые друзья, если вы хотите практиковать, то это можно делать, и, не покидая дома (то есть будучи мирянами — И.Г.), это не зависит от нахождения в храме. Находясь в храме, не практикуя, вы уподобляетесь злонамеренным людям Запада. Если, не покинув дома, вы практикуете, то уподобляетесь людям Востока, практикуя добро»'.

六祖言曰、吾亦見亦不見... 何以亦見亦不見。大師言、吾亦見、常見自過患、故云亦見。亦不見者、不見天地(下)人過罪。所以亦見亦不(見)也 (§ 44) 'Шестой Патриарх сказал: «Я и вижу,

и не вижу»... Как это — «видеть и не видеть»? Наставник сказал: «[Когда] я вижу, то постоянно вижу свои собственные прегрешения, поэтому говорю, что вижу; а не вижу, — то не вижу преступлений людей в мире, поэтому-то «и вижу, и не вижу»'.

Наибольшая концентрация примеров с использованием приемов грамматической стилистики приходится на пассажи текста, где излагается сама проповедь как таковая (§§ 1–31; 34–37), для которой требуется подчеркнутая назидательность, что и достигается особыми языковыми средствами. В тех же разделах памятника, где излагается биография Наставника Хуэй-нэна, отношения между Хуэй-нэном и Шэнь-сю (神秀) подобные стилистические приемы встречаются значительно реже.

К частным случаям использования приемов грамматической стилистики, к которым прибегает автор-составитель обсуждаемого текста, можно отнести отмеченный единичными примерами прием удвоения:

若不同見解、無有志願、在在處處勿妄宣傳... 究究無益 (§ 32) 'Если [встречаются люди], взгляды которых не совпадают [с вашими], и отсутствует стремление, никогда и нигде не распространяйте зря [свои взгляды] ...причиняя вред и не принося пользы'. (Сочетание удвоений 在在處處, не зафиксированное в «Большом китайско-русском словаре»¹¹, используется для усиления высказывания).

Другой частный случай заключается в разделении единого слова, состоящего из двух именных корней 慈悲 (慈 'милосердие' 悲 'боль', 'страдание'), с помощью морфемы со значением качества 大 'большой' — 大慈大悲:

望意和尚、大慈大悲、為弟子說 (§ 34) 'Надеюсь, что вы [благодаря] великому милосердию [мне], ученику разъясните [вашу Дхарму]'.

Наряду с таким необычным употреблением в тексте памятника, в том числе и в следующем параграфе (§ 35) отмечены два примера, в которых 慈悲 выступает как единое слово:

慈悲即是觀音... (§ 35) 'Милосердие — это и есть Гуаньинь'.
...願和尚慈悲、為現西方、大善 (§ 35) '...прошу вашего милосердия, чтобы сделать Западную Землю явленной [для меня]. Это будет замечательно!'

...慈悲化為菩薩... (§ 20) '...[если вы думаете] о милосердии, то превратитесь в бодхисаттву...'

Вывод напрашивается сам собой: с помощью чисто грамматического приема — инкорпорирования в сочетание именных корней

морфемы со значением качества 大 'большой' достигается более эмоциональное восприятие слова, к тому же не без иронического оттенка.

Все изложенное выше говорит о том, что анализируемый текст дает образцы самых разных приемов и фигур грамматической стилистики — от обычно распространенного параллелизма до инверсии, антитезы, анафоры, эпифоры и других более частных приемов.

Э. Мунхцэцэг

Буддийские и шаманские термины в толковом словаре «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности» (1717)

С XVIII в. в Китае при маньчжурской династии Цин интенсивно велась деятельность по созданию словарей. Важное место среди них занимает словарь, изданный по высочайшему повелению, известный под названием «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности» в 1717 г. В нем в главах «Церемониал» и «Монахи» авторы поместили специальные разделы про религию (буддизм и шаманство). Эти разделы названы «Жертвоприношения», «Вещи для жертвоприношения» и «Божества». Доклад посвящен информации, содержащейся в этих разделах.

Ключевые слова: маньчжуро-монгольский словарь, буддизм, шаманство

С XVIII в. в Китае при маньчжурской династии Цин интенсивно велась деятельность по созданию словарей. Важное место среди них занимает словарь, изданный по высочайшему повелению, известный под названием «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности» (маньж. *Han-i araha manju monggo gisun-i buleku bithe*, монг. *Qayan-u bičigsen manju, mongyul ügen-ü toli bičig*). Этот двуязычный толковый словарь, изданный ксилографически в Пекине в 1717 г., представляет собой 21 тетрадь (поэтому в Монголии он известен под названием «Толковый словарь в 21 томе» (монг. «21-тийн толь бичиг»). Соотношение маньчжурского и монгольского текстов словаря очень строгое: каждое маньчжурское слово с толкованием сопровождается монгольским переводом как самого слова, так и его толкования. Построение словаря основано на базовом делении всего объема знаний на относящиеся к небу, земле и человеку, причем подавляющее большинство слов связано с че-

¹¹ Большой китайско-русский словарь / Под ред. И.М. Ошанина. Т. 1–4. М., 1983–1984.

ловеком. В словаре 21 тетрадь (маньчж. *debtelin*, монг. *debter*), 45 глав (маньчж. *šoŏohon*, монг. *quriyangyui*), 280 разделов (маньчж. *hacin*, монг. *jüil*) и 400 подразделов (маньчж. *meyen*, монг. *anggi*). Словарь включает в себя около 12000 слов. Тематика представленной в словаре лексики очень разнообразна, разделы охватывают все стороны жизни, начиная с устройства маньчжурской империи и кончая национальными играми.

В четырёх главах словаря авторы поместили специальные разделы про религию — буддизм и шаманство. В главе «Церемониал» (маньчж. *dorolon yangse-i ŏoŏohon*, монг. *yosulal yangjuyin quriyangyui*) помещены два раздела: «Жертвоприношения»¹ (маньчж. *wecere metere hacin*, монг. *tayiqu tabiyalaqu jüil*) и «Вещи для жертвоприношения» (маньчж. *wecere metere-de baitalara jaka-i hacin*, монг. *tayiqu tabiyalaqu-du kereglekü yaŏuman-u jüil*). В главах «Монахи», «Чудеса и удивительное» и «Врачи и шаманы» включены соответственно разделы «Божества» (маньчж. *fucihi enduri-i hacin*, монг. *burqan qubilyan-u jüil*), «Нечисть» (маньчж. *hutu ibagan-i hacin*, монг. *čidkür simnü-yin jüil*), «Лечение» (маньчж. *daifurame dasara hacin*, монг. *emčilen jasaqu jüil*).

Ниже речь пойдет только о двух разделах: «Жертвоприношения» и «Вещи для жертвоприношения», в которых собраны термины, связанные с шаманством. Для маньчжуров шаманство было не только народным верованием, оно считалось официальной государственной религией. Это видно из положения разделов в словаре: они включены в главу «Церемониал» (наряду с другими церемониями: «Собрание в министерстве», «Свадьба», «Горе и траур», «Поклонение»), которая, в свою очередь, примыкает к главам, посвященным императорской власти. Таким образом, обряды жертвоприношений считались одними из главных церемоний в государстве. Об этом также свидетельствует большое количество рукописей и ксилографов, специально посвященных теме шаманства, которые были изданы после 1717 г.²

Раздел «Жертвоприношения» по содержанию можно разделить на три части, которые формально не отмечены. Две из них связаны со словами, которые употреблены в названии раздела. То есть на-

¹ Для перевода на русский названия этого раздела было выбрано существительное, а не глагол, как в оригинале, в первую очередь из соображений компактности. В остальных случаях мы старались сохранять частичечную принадлежность слов в названиях, поскольку это важный сигнал о составе лексики, входящей в разделы.

² Например, рукопись 1747 года на маньчжурском языке и рукопись 1777 года на китайском языке под названием «Утвержденный императором устав маньчжурских жертвоприношений духам и Небу».

звание раздела — это всегда ключевые слова (понятия) для раздела, которые выражают содержание раздела. Если в название раздела входят глаголы, то очень часто первым словом раздела будет стоять существительное, от которого образован один или оба глагола. В этом разделе это существительное «жертвоприношение» (маньчж. *wecen*, монг. *tayily-a*)³, которое имеет следующее объяснение: «общее слово, которое обозначает жертвоприношение мандале, храму, хубилгану, онгонам»⁴. Глаголы, входящие в название раздела, включены в раздел и имеют следующие объяснения: «совершать жертвоприношение» (маньчж. *wecembi*, монг. *tayimui*)⁵ — «так называется совершение жертвоприношения онгонам. Так же называется совершение жертвоприношения гегену и храму»⁶; «приносить в жертву» (маньчж. *metere*, монг. *tabiyalaqu*) — «забив скот, приносить в жертву и совершать жертвоприношение Небу»⁷.

К первой части, которая начинается с глагола «совершать жертвоприношение» (маньчж. *wecembi*, монг. *tayimui*) можно отнести еще восемь глаголов, которые стоят за ним и по значению объединены общей темой, показывающей виды совершения жертвоприношений и действия, их сопровождающие. Это следующие семь глаголов: «снова молиться о благополучии (когда наступает ночь и гасят лампы)» (маньчж. *tuibumbi*, монг. *ösümüi*), «подносить жертвоприношение вещами» (маньчж. *ulin gidambi*, монг. *ed daramui*), «заранее готовить водку и масло из зерна для жертвоприношения» (маньчж. *amsun jafambi*, монг. *amusu barimui*), «совершать жертвоприношение подряд два дня» (маньчж. *uyun jafambi*, монг. *yisü barimui*), «совершать жертвоприношение перед ивой» (маньчж. *wodo wecembi*, монг. *uda tayimui*), «просить о счастье» (маньчж. *hüturi baimbi*, монг. *buyan yuyumui*), «сложить лучшее» (маньчж. *sori sahambi*, монг. *sor-a čoyčalamui*).

³ В данном случае только маньчжурский глагол (*wecere*) образован от маньчжурского существительного (*wecen*), для монгольских слов ситуация обратная — существительное (*tayily-a*) является производным от глагольной основы (*tayi-*).

⁴ Маньчж. *yaaya tan miyoo endure weceku-be juktere uheri gebu*, монг. *aliba mandal süm-e qubilyan onyud-i takiqu bügüde ner-e*.

⁵ Здесь и ниже глаголы, приведенные в перечнях слов (не в заголовках) стоят в финитной форме настоящего-будущего времени (маньчж. *-bi*, монг. *-mui*). Однако в переводе на русский язык мы используем инфинитив.

⁶ Маньчж. *weceku dobofi juktere-be wecembi sembi: jai mungga-de doboro miyoo-de juktere-be gemu wecembi sembi*, монг. *ongyud taqiyalaqu takiqu-yi tayimui kememüi: jiči gegen iŏayur-tu takiyalaqu süm-e-dür takiqu-yi čöm tayimui kememüi*.

⁷ Для глагола маньчж. *metembi*, монг. *tabiyalamui* также указано второе значение 'передать вперёд', как это обычно делается в словаре в тех случаях, когда у слова имеется еще одно значение.

Ко второй части, началом которой можно считать глагол «приносить в жертву» (маньчж. *metembi*, монг. *tabiyalamui*), можно отнести еще следующие двенадцать слов (в основном глаголов), обозначающих различные виды подношений жертв и некоторые жертвенные предметы: «приносить в жертву гахай борцок» (маньчж. *balhamb*, монг. *joliylamui*), «приносить в жертву борцок» (маньчж. *suwayan bumbi*, монг. *sir-a öggümüi*), «во время вечернего жертвоприношения приносить в жертву поросёнка» (маньчж. *gasan dulebumbi*, монг. *ulingqai ноцуйамуй*), «осенние жертвоприношения за благополучие лошадей» (маньчж. *morin-i jalin wecembi*, монг. *morin-u tula tayimui*), «совершать жертвоприношение Шэнши»⁸ (маньчж. *usin wecembi*, монг. *šengši tayimui*), «кропление места, где собрано зерно» (маньчж. *falan sombi*, монг. *ütürm-e sačumui*), «суп, который варят из мяса, взятого из разных частей скота, забитого для жертвоприношения» (маньчж. *amsun-i yali*, монг. *amusun-u miq-a*), «выбрать лучшее (о кусках мяса для жертвоприношения)» (маньчж. *oyo gaimbi*, монг. *oki abumui*), «куски мяса, взятые из разных частей скота, забитого для жертвоприношения» (маньчж. *sori yali*, монг. *sur-a-yin miq-a*), «сваренные кости, которые остались в избытке, после того как забрали мясо жертвенного скота» (маньчж. *amba yali*, монг. *yeke miq-a*), «зерно, которое разбрасывают при принесении в жертву» (маньчж. *soca*, монг. *sačuli*), «настойки и вода, которые льют в ухо свиньи при принесении в жертву» (маньчж. *jungšun*, монг. *čabdal*).

К третьей части можно отнести термины, обозначающие разные действия, которые совершаются непосредственно при жертвоприношении. Первым стоит «расставлять жертвенную снедь» (маньчж. *dobombi*, монг. *takiylamui*) — «расставить в ряд жертвенные вещи перед подставкой, на которой располагаются хубилган или онгон»⁹. Далее перечислены другие действия, которые сопровождают жертвоприношение: «поднимать бокал вина, поставленный на тарелке» (маньчж. *gingnemb*, монг. *degegsilemüi*), «брызгать водку палочкой» (маньчж. *hidhemb*, монг. *ösüglemüi*), «молиться хубилгану и онгону» (маньчж. *jalbarimbi*, монг. *jalbarimui*), «заклинать (о шаманах)» (маньчж. *worobumbi*, монг. *sibsimüi*), «говорить речитативом (о шаманах)» (маньчж. *jarimbi*, монг. *tamalumui*), «камлать» (маньчж. *samdambi*, монг. *bögelemüi*), «барабанить» (маньчж. *untušembi*, монг. *kenggergedemüi*), «бить в бубен» (маньчж. *imcišambi*, монг.

dünggürdemüi), «люди кричат, чтобы помочь начинающему шаману войти в экстаз» (маньчж. *alhamb*, монг. *toomui*), «камлать и гадать» (маньчж. *samašambi*, монг. *bögečilemüi*), «жертвоприношение» (маньчж. *jukten*, монг. *takil*), «совершать жертвоприношение» (маньчж. *juktembi*, монг. *takimui*), «верить» (маньчж. *jugembi*, монг. *sitügelemüi*).

Второй раздел в главе «Церемониал», «Вещи для жертвоприношения», содержит перечень и описание 29 различных принадлежностей, используемых во время тех шаманских обрядов, которые упомянуты в предыдущем разделе «Жертвоприношения»: «благовонная палочка» (маньчж. *hiyan*, монг. *küji*), «тарелочка для благовоний» (маньчж. *hiyan fila*, монг. *küji-yin pila*), «курильница и кадилница» (маньчж. *hiyan dabukü*, монг. *külis*), «занавеска» (маньчж. *mengse*, монг. *kösige*), «доска» (маньчж. *sendehen*, монг. *tabily-a*), «шесть (или дерево)» (маньчж. *somo*, монг. *šoru modu*), «ящик» (маньчж. *hiyase*, монг. *qayirčay*), «кожаный ящик» (маньчж. *wurgi*, монг. *ükeg*), «кость первого шейного позвонка» (маньчж. *ilduwun giranggi*, монг. *aman küjügü yasun*), «ива» (маньчж. *wodo*, монг. *uda*), «листок бумаги» (маньчж. *ilgari*, монг. *yalama*), «верёвка» (маньчж. *siren wuta*, монг. *čalm-a degesü*), «узел» (маньчж. *sorokü wuta*, монг. *janggiy-a*), «квадратный лоскут» (маньчж. *targa*, монг. *čegerlelge*), «стрела» (маньчж. *debse*, монг. *dalaly-a*), «бумажные листки, привязанные к древку» (маньчж. *suru*, монг. *tormusu*), «посох шамана» (маньчж. *halmari*, монг. *sorbi*), «колокольчик» (маньчж. *honggon*, монг. *qongqu*), «бубен» (маньчж. *tungka*, монг. *kenggerge*), «одноручный бубен» (маньчж. *untun*, монг. *keltekei kenggerge*), «бубен» (маньчж. *imcin*, монг. *dünggür*), «палочка» (маньчж. *gisun*, монг. *doqiyur*), «кастаньеты» (маньчж. *cargi*, монг. *čargil*), «шаманский головной убор» (маньчж. *yekse*, монг. *oryui*), «ленты» (маньчж. *girdan*, монг. *ögedesü*), «поясные бубенчики» (маньчж. *siša*, монг. *nulq-a*), «зеркало» (маньчж. *toli*, монг. *toli*), «ленты, привешиваемые к скоту, посвящённому духам» (маньчж. *soriha*, монг. *seter*), «привешивать ленты к скоту» (маньчж. *sorihalambi*, монг. *seterlemüi*).

Если собрать вместе объяснения, которые сопровождают слова из первого и второго разделов, то можно получить более полное описание некоторых обрядов. Толкования большинства слов, которые даны в этих двух разделах, даются с помощью двух глаголов, вынесенных в заголовок первого раздела: «совершать жертвоприношение» (маньчж. *wecere*, монг. *tayiqu*) и «приносить в жертву» (маньчж. *metere*, монг. *tabiylaqu*). Иными словами, значения большинства слов в этих двух разделах группируются вокруг смыслового стержня «жертвоприношение», реализуемого через два вида действий, занимающих центральное место в данной церемонии. Использование этих гла-

⁸ Маньчжурское словосочетание переводится как «жертвоприношение посевам».

⁹ Маньчж. *endure weceku-i soorin-i juleri juktere jaka-be faidame sindara-be dobombi sembi*, монг. *qubilyan ongyud-un sayurin-u urtuda takiqu yaγum-a-yi jiγsayan talbiqiy-takiylamui kememüi*.

голов в толковании слов помогает определить остальные понятия, перечисленные в двух разделах — какие обряды, где, как, кем выполняются, и какие предметы при этом используются. В разделе «Жертвоприношения» упоминаются четыре следующих обряда:

1) совершать жертвоприношение перед ивой (маньчж. *wodo wecembī*, монг. *uda tayimui*),

2) совершать жертвоприношение Шэнши (маньчж. *usin wecembī*, монг. *šengsi tayimui*),

3) совершать жертвоприношение в месте, где складывают собранное зерно (маньчж. *falan sombi*, монг. *ütürm-e sačumui*),

4) совершать жертвоприношение для благополучия лошадей (маньчж. *morin-i jalin wecembī*, монг. *morin-u tula tayimui*).

В названии трех из них прямо употребляется глагол «совершать жертвоприношение» (маньчж. *wecembī*, монг. *tayimui*), а для одного используется другой глагол — «кропить» (маньчж. *sombi*, монг. *sačumui*), однако в толковании используется первый («совершать жертвоприношение»).

Совершать жертвоприношение дереву Шэнши — это шаманский обряд, посвященный одному или двум деревьям, растущим одиноко в степи. В книге «Энциклопедия монгольских обычаев», изданной во Внутренней Монголии, этот обряд описан так: «Монголы, которые живут на востоке (хорчины) называют его Шэнши, а монголы, которые живут на западе, называют его «развесистое дерево» (монг. *saylayar modu*). Дерево Шэнши — это одинокое дерево в широкой степи, где нет других деревьев. Иногда деревья растут парой, и тогда их называют «женский и мужской Шэнши». Каждый год 13 мая местные люди совершают жертвоприношение Шэнши. Кроме этого обряд Шэнши совершают специально в случаях, когда нужен дождь, если случается большая засуха, или когда среди скота эпизоотия или на урожай нападают вредители. Крестьяне из Ордоса называют это дерево «защитник урожая» (монг. *tariyan-u saqiyusu* или *ɣajar-un sakiyusu*) и совершают жертвоприношение защитнику урожая. Во время жертвоприношения дерево украшают хадаком и буддийскими флажками с молитвами. Потом воскуряют можжевельник и ароматные палочки и зажигают лампадку. После этого приносят жертву мясом, молочными продуктами, водкой, фруктами и пятью видами зерна. Все молятся, поют и танцуют вокруг дерева Шэнши»¹⁰. В нашем словаре тоже есть объяснение этого обряда (маньчж. *usin wecembī*, монг. *šengsi tayimui*), которое, совпадая в общем, отличается

¹⁰ *Norjin (Норджин)*. Mongyul-un jang üile-yin nebtorekei toli. Oyun-u boti (Энциклопедия монгольских обычаев. Том «Знание»). Көке qota: Öbür mongyul-un sinjilekü uqayan-u teknik mergejil-ün qoriy-a, 1999. С. 1018–1020.

в деталях: «Когда на растущие посевы нападают насекомые или они сохнут, люди отправляются на поле и втыкают тонкий деревянный шест с полоской бумаги как знамя, делают борцоги и приносят их на поле, где и совершают жертвоприношение»¹¹. По нашему объяснению, этот обряд совершается, когда посевы растут. Кроме того, он выглядит значительно более утилитарным и практичным, его совершение не выходит за пределы поля, нет необходимости отправляться в широкую степь. Еще один обряд совершают осенью, после того, как урожай собран — это обряд «кропления места, где собрано зерно» (маньчж. *falan sombi*, монг. *ütürm-e sačumui*): «сделав борцоги, приносят их к месту собранного зерна и совершают жертвоприношение»¹². Таким образом, в словаре есть два обряда, связанных с посевами и урожаем.

Кроме этих двух обрядов, есть еще один обряд, в котором используется дерево. Это обряд «совершение жертвоприношения перед ивой» (маньчж. *wodo wecembī*, монг. *uda tayimui*). В двух разделах словаря есть девять слов, которые связаны с этим обрядом. В первый из них включены слова «совершать жертвоприношение перед ивой» (маньчж. *wodo wecembī*, монг. *uda tayimui*), «просить о счастье», (маньчж. *hüturi baimbi*, монг. *buyan ɣuyumui*), «сложить лучшее» (маньчж. *sori sahambi*, монг. *sor-a čoɣčalamui*). Во второй раздел: «ива» (маньчж. *wodo*, монг. *uda*), «листок бумаги» (маньчж. *ilgari*, монг. *yalama*), «верёвка» (маньчж. *siren wuta*, монг. *čalm-a degesü*), «узел» (маньчж. *sorokū wuta*, монг. *janggiy-a*), «квадратный лоскут» (маньчж. *targa*, монг. *čegerlelge*), «стрела» (маньчж. *debse*, монг. *dalaly-a*). Из этих слов только два, по одному в каждом разделе, точно указывают на данный обряд: «совершать жертвоприношение перед ивой» и «ива». Остальные слова и словосочетания, взятые вне контекста этих разделов словаря, с данным обрядом прямой связи не имеют, и даже в объяснении большинства из них, приведенном в словаре, нет прямого указания на то, что они связаны с жертвоприношением перед ивой. Однако порядок расположения этих слов и, главное, то, как построено их толкование, образуют цепочку значений, свойственных только данному контексту, а именно обряду совершения жертвоприношения перед ивой.

¹¹ Маньчж. *jeku mutuha erinde umiyahalara hiyaribure-de usin-de genefti justan hoošan-be kiru-i adali narhün moo-de hawirafti efen lala arafti usin-de gamafti wecembī: erebe usin wecembī sembi*, монг. *tariy-a ösügsen čaɣ-tur qoruqayiduqu ɣangdaqu-dur tariyalang-dur odču: jurbus čaɣasu-yi kikiri (kiru) adali narin modun-dur qabčiyulju boɣursuɣ lala kijü: tariyalang-dur abačiju tayimui: egün-i šengši tayimui kememüi*.

¹² Маньчж. *bolori jeku bargiyame wajiha manggi efen arafti je falan-de gamafti wecere-be falan sombi sembi*, монг. *namur tariy-a quriyan baraysan qoyin-a: boɣursuɣ kijü ütürmen-dür abačiju tayiqi-yi ütürm-e sačumui kememüi*.

В первом разделе сначала объясняется, что такое «совершать жертвоприношение перед ивой» — «ставят иву, привязывают к ней верёвку и совершают жертвоприношение»¹³. Следующее словосочетание «просить о счастье» — это «совершение жертвоприношения перед ивой, обертывая волосяную верёвку вокруг шеи маленьких детей»¹⁴. Из этого объяснения следует, что «просить о счастье» входит составным элементом в «совершение жертвоприношения перед ивой» и что в этом обряде участвуют дети (последний момент будет важен ниже). Третье словосочетание «сложить лучшее» — это «сложить друг на друга по девять продуктов на столе, когда просят о счастье»¹⁵. При толковании третьего словосочетания нет прямого упоминания жертвоприношения перед ивой, но через второе словосочетание («просить о счастье») становится понятным, что речь идет именно об одном из действий, входящем в совершение жертвоприношения перед ивой.

Во втором разделе сначала объясняется, что такое «ива» — это «ива, которую втыкают, чтобы просить о счастье»¹⁶. Следующее слово «листок бумаги» — это «бумажный листок, который привязывают к иве»¹⁷. «Верёвка» — это «обрезки ткани разных цветов, нанизанные на верёвку, которые одним концом привязывают к иве, а другим — к доске с онгонами, и потом совершают жертвоприношение перед ивой»¹⁸. «Узел» — это «скрученные нитки разных цветов, которые привешивают детям на шею, когда просят счастье»¹⁹.

¹³ Маньчж. *wodo ilibufi siren wuta hūwayitafi wecere-be wodo wecemi sembi*, монг. *uda bosyaju calm-a degesü uyaju tayiqu-yi uda tayimui kememüi*.

¹⁴ Маньчж. *buya juse-de siren wuda monggolibume wudu wecere-be hūhuri baimbi sembi*, монг. *bay-a keüked-tür čalm-a degesü küjübcilegülin uda tayiqui-yi buyan guyumui kememüi*.

¹⁵ Маньчж. *hūhuri baire-de toholiyo éfen-be dere-de uyun uyun-i jibsihime sahara-be sori sahambi sembi*, монг. *buyan yuyiqu-dur joy-a boyursuy-i siregen-dür yisü yisün-iyer dabqučan čoqčalaqui-yi sor-a çoqčalamui kememüi*.

¹⁶ Маньчж. *hūhuri baime wecere-de ilibuha burga-be wodo sembi*, монг. *buyan yuyun tayiqu-dur bosyuqsan buryasu-yi uda kememüi*.

¹⁷ Маньчж. *wodo-de hūwayitara hoošan-i justan-be ilgari sembi*, монг. *udan-dur uyaqu čayasan-u jurbus-i yalama kememüi*.

¹⁸ Маньчж. *wodo wecere-de hacingga boco-i girdan-be wuta-de ulifi emu ujen-be wodo-de emu ujen-be weceku-i sendehen-i hanci hūwayitarangge-be siren wuta sembi*, монг. *uda tayiqui-dur jüil büri öngge-yin ögedesü-yi degesün-dür kelkiyü nige jiq-a-yi udan-dur: nige jiq-a-yi ongyud-un tabily-a-yin oyir-a uyaqu-yi-inu čalm-a degesü kememüi*.

¹⁹ Маньчж. *hūhuri baime wecere-de hacingga bocoi tonggo-be sibereme arafi: juse-de monggoliburengge-be sorokü wuta sembi*, монг. *buyan yuyun tayiqui-dur jüil büri öngge-yin utasu-yi imerün kijü: keüked-tür küjübcilegülküi-yi-intü janggiy-a kememüi*.

В объяснении этих четырех слов употребляются ключевые слова «ива», «жертвоприношение перед ивой» и «просить о счастье», которые показывают, к какому обряду относятся слова. Однако, объяснение для пятого слова «квадратный лоскут»²⁰ не содержит ни одного из них: это «маленький квадратный лоскут ткани, который пришивают на заднюю сторону дэли маленьких детей при совершении жертвоприношения»²¹. Точное название жертвоприношения в объяснении не дано, и здесь на связь именно с жертвоприношением перед ивой указывает слово «дети», которое входит в толкования предыдущего слова «узел» и сочетания слов «просить о счастье». Последнее слово «стрела» — это «стрела, которой привязывают монгольскую веревку и используют, когда просят о счастье». В объяснении говорится также, что в некоторых местах эту стрелу называют другим словом (маньчж. *desiku*, монг. *dalalda*), то есть указан диалектный вариант.

Если собрать все объяснения вместе, в результате получается описание всех сторон обряда «совершения жертвоприношения перед ивой». Цель этого обряда — просить о счастье, в этом обряде участвуют дети. Устанавливают иву и к ней привязывают бумажные листочки и веревку с нанизанными флажками — обрезками ткани разных цветов. При совершении обряда детям вокруг шеи обматывают волосяную веревку.

О последнем обряде, «совершать жертвоприношение для благополучия лошадей», нет подробной информации, о нем сказано только, что его «совершают весной и осенью после жертвоприношения с поднятием флагов»²².

Внимательное рассмотрение лексики в двух разделах словаря показывает, что составители словаря очень аккуратно строили порядок слов и сохраняли тематическое единство определенных групп даже тогда, когда это формально никак не выделено. Кроме того, объяснения, которые даются при каждом слове, собранные вместе, складываются в целостную картинку описания некоторых обрядов.

²⁰ Маньчж. *wecere-de buya jusei etuku-i wisa ergi-de hadara durbejengge ajije niyecen-be targa sembi: geli niyalma-be dosimburakü duka-de lakiyara orho-i baksa-be inu targa sembi*, монг. *tayiqui-dur bay-a keüked-ün debel-ün aru eteged-tür qadaqu dörbeljiken bičiqan nökügesü-yi čegerlelge kememüi: basa kümün-i oruyulqu ügei qayalyan-dur elgügsen ebесün-ü bay-i mön čegerlelge kememüi*.

²¹ Интересно, что такой маленький квадратный лоскут и сейчас в Монголии пришивают сзади на дэли маленьких детей.

²² Маньчж. *niyengniyeri bolori siltan tukiyeme wecehe amala encu geli morin-i jalin wecemi*, монг. *qabur namur šorog ergün tayiysan qoyin-a öger-e basa morin-u tula tayumui*.

Буддийские элементы в монгольской народной несказочной прозе

В докладе предпринята попытка выявления степени влияния буддийской мифологии на образные системы мифологических и этимологических рассказов монголов. Для этого были привлечены неизданные материалы из архивов Санкт-Петербурга и Улан-Батора, которые позволили частично реконструировать сюжетный состав несказочной прозы, бытовавшей среди населения Монголии в первой четверти XX в.

Ключевые слова: монгольский фольклор, несказочная проза, образная система, буддийская мифология

На протяжении всей истории изучения фольклора монголов ученые и собиратели фиксировали устные тексты, относящиеся к обширному классу несказочной прозы.

В отечественной фольклористике под несказочной прозой понимаются нарративы разного рода, которые широко распространены среди многих этносов. Принцип их выделения из всего корпуса фольклора описан Е.М. Мелетинским: «главное различие здесь идёт по линии сакральность—несакральность»¹. Это, в первую очередь, так называемые «этимологические» и «мифологические» рассказы.

Будучи, в отличие от сказки и эпоса, лишённой художественного характера, несказочная проза играла роль средства трансляции народных представлений об окружающем и потустороннем мире. Именно поэтому важно постараться определить роль буддийских элементов в ней, так как это позволит выяснить, насколько глубоко буддизм проник в подлинно народную культуру.

Особенности этимологических рассказов монголов позволяют сделать предположение об их переходном положении между текстами сакрального и профанного характера. Это было отражено в главном научном своде монгольских сказок, подготовленном Д. Цэрэнсодномом, в котором группа текстов, именуемая *домо-г-үлгэр* (букв.: «сказка-легенда»), была все же отнесена к сказкам². Эта парадигма продолжается в работах монгольских и европейских исследователей фольклора³.

¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2006. С. 262.

² Монгол ардын үлгэр. УБ., 1982 (Д. Цэрэнсодном эмхтгэв). С. 17.

³ См.: Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies on the Basis of Gabor Balint of Szentkatolna's Kalmyk Texts. By Agnes Birtalan. Budapest, 2011.

Под рассказами «этимологического характера»⁴ в отечественной науке об устном народном творчестве подразумевают повествования «о происхождении вселенной, земли и всего, что есть на земле»⁵. Распространенность этимологических рассказов среди множества этносов ярко отражена в работах фольклористов. С. Томпсон приводит названия для этого типа повествования на трех европейских языках: *explanatory tale*, *Natursage*, *pourquois story*, относя их, как и монголоведы, к сказкам⁶. В отличие от него В.Я. Пропп считал такие рассказы у русских рудиментами мифологического мышления, строго отнеся их к текстам, «в действительность которых верят»⁷.

Наличие подобных нарративов в культурах различных народов мира позволяет использовать для их исследования методики, разработанные на материале других этносов.

Обратимся к доступным нам текстам монгольских народных этимологических рассказов. Д. Цэрэнсодномом было опубликовано 20 повествований данного типа, которые фиксировались по всей территории МНР с 1936 по 1976 гг. Об устойчивом бытовании приведенных исследователем сюжетов свидетельствуют параллели к ним, присутствующие в сборниках Г.Н. Потанина⁸ и А.П. Беннингсена⁹. Эти собиратели осуществляли свою деятельность во второй половине XIX — начале XX в.

Лишь в 9 из 20 текстов этимологических рассказов халха-монголов мы встретили элементы, которые можно назвать буддийскими. Это всего четыре устойчивых образа, связанных с буддийской мифологией¹⁰.

Первый — образ Будды, что по-монгольски звучит как «*Бурхан багш*» или просто «*Бурхан*». Он встречается в текстах «*Тарваганы тухай / О тарбагане*», «*Хүн нүцгэн, нохой үстэй болсон учир / Отчего человек лысый, а собака волосатая*», «*Буга, тэмээ хоёр / Бык и верблюд*», «*Ухрийн бөөрний учир / История коровьей почки*» и

⁴ Пропп В.Я. Жанровый состав русского фольклора // Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 50.

⁵ Пропп В.Я. Жанровый состав русского фольклора // Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 50.

⁶ Thompson, Stith. The Folktale. University of California Press, 1977. С. 9.

⁷ Пропп В.Я. Жанровый состав русского фольклора // Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 50.

⁸ См.: Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2. СПб., 1881; Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4 (Материалы этнографические). СПб., 1883; Потанин Г.Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия (Путешествие 1884—1886). СПб., 1893. Т. 2.

⁹ См.: Беннингсен А.П. Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912.

¹⁰ Монгол ардын үлгэр. УБ., 1982 (Д. Цэрэнсодном эмхтгэв). С. 28—47.

«Тэмээ үнсэнд хөрвөөх болсны учир / Отчего верблюды стал копаться в пепле». Во всех случаях Будда выступает как демиург, раздающий органы животным или изготавливающий людей из глины. При этом он ведет себя как бог-творец, зачастую гневный и нетерпеливый, а не как пробудившийся от сна неведения адепт учения. Стоит отметить, что в других текстах, кроме рассмотренных четырех, образ демиурга отсутствует, что позволяет нам предположить факт заимствования наименования из буддийской мифологии в народную монгольскую.

Второй образ — «Хангарьд хаан» (букв.: «Хаган-Гаруда», «Хан-Гаруди» или «Хангарьд-хаган») изображает повелителя всех тех, кто обладает крыльями («жигүүртний хан»), враждебно настроенного по отношению к человеческому роду. Он присутствует в текстах «Хараацай хэдгэнэ хоёр / Ласточка и шмель» и «Шар шувуу хэрээ хоёр / Филин и ворон».

Третий образ — «рашаан» (рашияна) отражает идею живой воды в прямом, а не переносном смысле. Он присутствует в текстах «Хүн нүцгэн, нохой үстэй болсон учир / Отчего человек лысый, а собака волосатая» и «Нарс, хуш, зээргэнэ мөнх ногоон болсон учир / Отчего сосна, кедр и эфедра стали вечнозелеными».

Четвертый образ был заимствован из буддийской космологии в инициальную формулу монгольского этиологического рассказа в виде грамматической параллели. В тексте «Хүн нүцгэн, нохой үстэй болсон учир / Отчего человек лысый а собака волосатая» в сложную стихотворную инициальную формулу включены следующие строки:

... Сүн далайг шалбаг байхад
Сүмбэр уулыг довцог байхад...

Когда море Сун было лужицей,
Когда гора Меру была бугорком...

В тексте «Өвөл зун яагаад ээлжилдэг вэ? / Отчего чередуются лето и зима?» присутствует следующая инициальная формула: «Сүн далайг шалбаг байхад, сүмбэр уулыг толгод тодий байхад... / Когда море Сун было всего лишь лужей, а гора Сумеру была всего лишь множеством мелких холмиков...»

Отсутствие ярких признаков буддийского влияния в приведенных Д. Цэрэнсодномом текстах дало возможность предположить древнее происхождение данных текстов и их возможный сакральный характер для монгольской культуры, но ряд других факторов заставил в этом усомниться.

Во-первых, у 16 из 20 текстов присутствует стандартная сказочная инициальная формула (*Эрт урьд цагт; Урьд балар цагт; Урьд*

*дээр цагт; Урьд цагт; Урьд эрт цагт; Эрт нэгэн цагт*¹¹). Следовательно, образные системы этиологического рассказа требуют внимательного сравнения с другими жанрами сказочной прозы. Данный факт ставит под сомнение высказанную В.Я. Проппом мысль о том, что эстетические нормы сказочной и несказочной прозы «глубоко различны»¹².

Во-вторых, многие *домогу-үлгэр* носят откровенно сатирический характер, что редко встречается в сакральных текстах.

Несмотря на значимость приведенных Д. Цэрэнсодномом текстов этиологических рассказов, они трудны для всестороннего фольклористического анализа, так как исследователь решал задачу по выделению эталонных текстов фольклорных произведений для чего подвергал их редактуре¹³. Вероятно, определенным изменениям подвергались и использовавшиеся им тексты, собранные Г.Н. Потаниным и А.П. Беннингсенем. Путешественники, не обладавшие знанием монгольских языков, записывали сказки по-русски через переводчиков.

Учитывая возможность редактирования фольклорных текстов при их публикации, я решил обратиться к оригинальным материалам собирателей и путешественников. Для примера я привлек экспедиционные материалы русского монголоведа В.А. Казакевича (1896–1937), который в середине 1920-х гг. работал в Ученом Комитете МНР¹⁴. В архиве Института Истории Академии Наук Монголии хранится составленный им отчет о поездке на юг Монголии в 1924 г.

Всего путешественником в его отчете содержится 15 текстов фольклорных произведений, из которых 6 — записи рассказов этиологического содержания. Хотя все они приведены на русском языке, ряд терминов зафиксирован по-монгольски в академической транскрипции на базе кириллицы, для трех таких рассказов известны информант, место, время и условия записи.

Первый же устный нарратив, приведенный В.А. Казакевичем, носит этиологический характер. 27 июля 1924 г. от продавцов верблюдов в управлении хошуна Дэлгэр-хангай-ула¹⁵ им было услышано объяснение причины неправильного обозначения сторон света в

¹¹ Смысл данных выражений соответствует инициальной формуле, характерной для русской сказки «Давным-давно».

¹² Пропп В.Я. Жанровый состав русского фольклора // Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 50.

¹³ См.: Монгол ардын үлгэр. УБ., 1982 (Д. Цэрэнсодном эмхтгэв).

¹⁴ Ученый комитет МНР (монг. *Судар бичгийн хүрээлэн*) — орган правительства Монголии по управлению наукой, созданный 9 ноября 1921 г., в 1930 г. он был преобразован в Комитет наук, а в 1961 г. в Академию наук МНР.

¹⁵ ТХ Архив, X-7, Д-3, ХН-1в. Л. 26.

Монголии¹⁶: «Шиджир-батур при постройке монастыря Эрдэни-дзу¹⁷, обратился к Ундур-гэгэну¹⁸ с вопросом, где север. Гэгэн показал на запад и с тех пор западные ворота монастыря называются северными, а северные восточными, откуда такое понимание разошлось по всей Монголии»¹⁹.

Это небольшое повествование носит характер «хронологической правды»²⁰, но относится к этиологическим рассказам. Решающую роль в нем играет иерарх буддийской церкви, что указывает на буддийское влияние не только на уровне образности, но и на уровне тематики. К сожалению, не приведен монгольский текст предания в том виде, в каком оно было исполнено. Также нет данных ни об информанте, ни об условиях исполнения произведения. Самим автором отчета отмечено, что это лишь один, наиболее интересный из слышанных им рассказов²¹.

О роли буддийской культуры в формировании народных представлений о «хронологической правде» свидетельствует запись «предания»²², повествующего о появлении стены в гобийской местности Йихе-хонгордже, сделанная В.А. Казакевичем от неизвестного информанта 6 сентября 1924 г.:

«В те древние времена, когда не было религии /ном үгѣи цактѣ/ жил в Халхе Батор-хара-джанджин. Один раз, на охоте, он упал с коня и произнес слова: „Бурхан“, „Далай-лама“, „Банчен-богдо“ и “Гурбан-эрдэни”, сам не понимая их смысла. Удивившись этим чудным словам, он просил своих приближенных разъяснить ему их смысл, но приближенные сами не знали его и не могли ответить. Так прошло несколько дней. Однажды является к князю молодой юноша из его свиты и вызывается объяснить таинственные слова затосковавшему владыке. Дело в том, что в то время существовал жестокий обычай убивать родителей по достижении ими преклонного возраста. Когда наступал этот срок, дети запикивали в рот родителей жирный бараний курдюк посредством бедренной кости овцы и этим душили их. Но молодой приближенный настолько любил своего отца, что тайно от всех вырыл глубокую яму, где и скрыл старика, принося

¹⁶ Здесь и далее сохранена авторская орфография и пунктуация В.А. Казакевича.

¹⁷ Эрдэни-Дзу (монг. *Эрдэнэ-зуу*) — первый буддийский монастырь в Монголии, построенный в 1586 г. около развалин столицы Монгольской империи — Хархорума.

¹⁸ Ундур-гэгэн (монг. *Өндөр-гэгээн*) — глава ламаистской церкви Монголии.

¹⁹ ТХ Архив, X-7, Д-3, ХН-1в. Л. 26.

²⁰ *Ben-Amos D. Toward a Definition of Folklore in Context // The Journal of American Folklore. 84 (1971). С. 11.*

²¹ ТХ Архив, X-7, Д-3, ХН-1в. Л. 26.

²² ТХ Архив, X-7, Д-3, ХН-1в. Л. 63.

ему пищу по ночам. Отец то и объяснил ему таинственные слова, о чем молодой человек сообщил Батор-хара-джанджину. Последний, недолго думая собрался в Тибет, где ходил по всем монастырям и поклонялся всем великим ламам. В обратный путь он взял с собой одного живого бурхана /хубилгана/, Джэбзун-дамба-гэгэна²³ и одну статую Будды, для распространения религии в Халхе. Несмотря на величину бурхана в человеческий рост, Батор-хара-джанджин нес его на своих руках, однако, еще в Тибете, сильно устав, он остановился отдохнуть и поставил бурхана на землю. Когда, после отдыха он стал собираться в дальнейший путь, то никак не мог оторвать приросшего к земле бурхана. Рассердившись, князь выхватил саблю и разрубил его в поясной части пополам, причем верхний кусок вдруг сделался золотым, а нижний серебряным. Золотой верх, с грудью и головой, Батор-хара-джанджин привез в Ургу²⁴, где она имеется в монастыре Дзун-хуре /храм Шара-хуре/, а серебряная осталась в Тибете. Предварительно же, перед поездкой в Тибет, князь выстроил Юншобу-хэрим²⁵, в котором собрал и хранил нужную в пути воду»²⁶.

Следует отметить, что этиологический рассказ буддийского содержания предваряет специальная инициальная формула: ном үгѣи цактѣ (монг.: *номгуй цагт* — в те времена, когда не было религии: в те времена, когда не было учения). Ее структура типично сказочная, но для обозначения древности описываемых событий используется не образ *цаг* (время), а образ *ном* (буддийское учение).

К этиологическим повествованиям буддийской тематики также можно отнести рассказ, записанный В.А. Казакевичем во время вечерней стоянки 5 августа 1924 г. от проводника экспедиционной партии по имени Сосор:

«... в те времена, когда жил великий Бурхан-гэгэн²⁷, был у него великопный конь /хүлгѣ/. Подземные жители долго просили у гэгэна этого коня, пока он не отдал им его со словами: „Если будете ездить, то берегите коня, и за это приносите пользу живым существам, распространяя мою веру. Если же не будете ездить, то пасите коня на хорошей, жирной траве“. Но подземные жители, шолмос’ы (монг. *рl. от шулам* — демон, ведьма — Д.Н.) и чүйтхур’ы (монг. *чөтгөр* — черт, бес, демон — Д.Н.), на коне ездить-то, много ездили, а кормить то не кормили, пользы живым существам не приносили и буддийской веры

²³ Джебцун-дамба-гэгэн (монг. *Жавцан-дамба-гэгээн*) — один из титулов главы ламаистской церкви Монголии.

²⁴ Урга (монг. *Өргөө*) — до 1924 г. название столицы Монголии.

²⁵ Рассматриваемая стена в местности Йихе-хонгордже.

²⁶ ТХ Архив, X-7, Д-3, ХН-1в. Л. 63–64.

²⁷ Бурхан-гэгэн (монг. *бурхан-гэгээн*) — зд.: Будда.

не распространяли. Житье коню было самое тяжелое и мучительное. Бурхан-гэгэн, узнав об этом сильно разгневался и в наказание превратил подземных жителей в мулов, чтобы они за свои грехи все свое существование таскали тяжелые телеги»²⁸.

Интересно, что сам путешественник охарактеризовал данное произведение как «сказка»²⁹, что может косвенно свидетельствовать о его взглядах на место этиологических рассказов в жанровой системе монгольского фольклора.

Этот дидактико-сатирический рассказ этиологического содержания показывает, насколько глубоко буддийские элементы могли проникать в народную культуру монголов.

Необходимо отметить также, что три других произведения подобного характера, зафиксированные В.А. Казакевичем в 1924 г. в Гоби, не обнаруживают в себе каких-либо элементов буддийской образности. Эти три текста имеют различную тематику, повествуя о возникновении названия местности, физических особенностях верблюда и появлении стены в степи.

Этот факт позволяет предположить, что буддийское влияние на тематику и образную систему монгольского народного этиологического рассказа носило значительный, но не абсолютный характер.

Как было показано выше, *дамог-үлгэр* являются очень сложным явлением, включающим в себя тематически различные тексты. Также среди них могут быть выделены общемонгольские и локальные сюжеты, связанные с особенностями определенной местности. Тем не менее, буддийские элементы включались как в первые, так и во вторые.

Более ярко выраженный «сакральный» характер носят произведения другого жанра несказочной прозы — «былички», отражающие народную демонологию и именуемые в отечественной литературе по фольклору «мифологическими рассказами»³⁰. Также как и повествования этиологического содержания, они встречаются у разных народов, поэтому к монгольским произведениям данного жанра могут быть применены методологические подходы, разработанные на материале других этносов.

В.А. Казакевичем в ходе его путешествия был зафиксирован один мифологический рассказ во время ночной стоянки 4 августа 1924 г. от проводника по имени Сосор. К сожалению, он приведен на русском языке:

«Он (*проводник Сосор—Д.Н.*) уверял, что к юго-западу от местности Цохо и на запад от колодца Билютэй, есть одиноко стоящая среди черных скал — белая горка Мэргэн-дэль, имеющая форму юрты. Проезжающие возле нее люди, видят иногда бегающую вокруг нее человеческую тень, или вернее, половину ее — талá хуң (*монг. тал хун—половина человека—Д.Н.*), охраняющую в этом месте соковище. Эта тень при жизни убивала без разбора все живые существа, которые ей навстречу попадались и поэтому, после смерти не могло ни войти в нирвану, ни заново перевоплотиться, а вынуждено пребывать в таком гнусном состоянии. Такие тени часто встречаются, пугая по ночам своим криком и огоньками, появляющимися с разных сторон, а имеют свое пребывание обычно возле человеческих костей или трупов. Если человек чистой жизни санцá һукла /майдриң жірwл—тарническое сочинение/, поставив около себя чашку с водкой, не дотрагиваясь до нее, то талá хуң обязательно появится возле него. Нужно дать тени напиток водки до опьянения и тогда, когда она ослабеет, начать стегать ее ремнем. Тень, взмолившись о пощаде, пообещает достать, что угодно. Этим можно воспользоваться и сделав тень верным слугой, получить от нее все что ни потребуется. Но, конечно, подобное волшебство доступно лишь человеку чистой жизни. ... Иной раз они, по словам рассказчика, так похожи на живых людей, что отличить талá хуң'а можно лишь благодаря отсутствию какой бы то ни было тени, обычно находящейся возле каждого человека, стоящего перед светом. Кроме того талá хуң появляется в виде вихрей или смерчей, частых в Гоби»³¹.

Сам В.А. Казакевич назвал это рассказом о джинах, считая его подтверждением широкого распространения «сказочных элементов по всему материка Европы»³², а персонаж талá хуң он безусловно воспринимал «как біріт—существо подземного мира буддийской космогонии»³³. С моей точки зрения, мы имеем дело с особой формой мифологического рассказа, включающей в себя повествование о поверье. Как и в приведенных выше примерах нарративов этиологического характера, в которых присутствуют буддийские элементы, влияние обнаруживается на уровнях образности и тематики.

К сожалению, В.А. Казакевичем помимо этого рассказа было зафиксировано лишь одно описание мифологического персонажа, которое не содержит буддийских элементов, поэтому сделанные мною предположения о характере проникновения буддийских элементов в

²⁸ТХ Архив, X-7, Д-3, ХН-1в. Л. 33.

²⁹Там же. Л. 33.

³⁰См.: Ефимова Е.С. Поэтика страшного в народной культуре: мифологические истоки. М., 1997.

³¹ТХ Архив, X-7, Д-3, ХН-1в. Л. 31–32.

³²Там же. Л. 32.

³³Там же. Л. 32.

монгольский народный мифологический рассказ не являются окончательными.

Проанализировав опубликованные Д. Цэрэнсодномом и записанные В.А. Казакевичем тексты можно сделать предварительные выводы о характере буддийского влияния на монгольскую народную несказочную прозу.

Первое: буддийские элементы в несказочной прозе монголов встречаются как на уровне художественной образности, так и на уровне тематики. При этом тематика рассказов носит определяющий характер по отношению к их образной системе.

Второе: буддийское влияние на несказочную прозу монголов не носит абсолютного характера. Тем не менее, приведенные примеры убедительно показывают, что буддизм проник в народную культуру монголов не только на уровне простых речевых образов, но и на уровне идеологии, создавая народные рассказы буддийской тематики.

А.А. Сизова

Рассказ о птицах *калавинках* в комментарии к ламриму, написанном Кьюра Йондзином

Комментарий к ламриму, написанный Кьюра Йондзином, иллюстрирует учение о трех типах личности посредством рассказов, заимствованных из устной традиции и письменных источников. Целью настоящей статьи является публикация критического текста одного из таких рассказов, содержащего упоминания о Далай-ламе Х Цултим Гьяцо (1816–1837), а также публикации перевода этого рассказа на европейский язык, осуществляемого впервые.

Ключевые слова: тибетская литература, ламрим, Кьюра Йондзин, Цултим Гьяцо, калавинка

Сочинение Кьюра Йондзина¹ (skyu ra yongs 'dzin; конец XVIII — начало XIX в.) «Драгоценная сердцевина — тайные наставления, вводящие сознание [ученика] в духовную практику посредством ступеней пути бодхи» (byang chub lam rim gyi sgo nas rang sems dge sbyor la 'jug pa'i man ngag rin chen snying po; время составления

¹ Написание тибетских имен на русском языке приводится в соответствии с изданием «Синей летописи»: *Гой-лоцава Шоннупэл*. Синяя летопись Debther sNgon-ro: История буддизма в Тибете, VI–XV вв. / Пер. с тиб. Ю.Н. Рериха, пер. с англ. О.В. Альбедилы и Е.Ю. Харьковской. СПб.: Евразия, 2001.

неизвестно) принадлежит к обширному классу комментаторской литературы, посвященной учению ламрим².

Сочинение представляет собой сборник рассказов, иллюстрирующих то или иное положение ламрима, и имеющих зачастую светское содержание, что сближает его с «Книгой притч» (dpe chos) Потовы (po to ba). Сходство распространяется и на такие особенности рассказов, как конкретность описания (указание определенных географических названий или имен персонажей, отсылающих к реалиям той среды, в которой жил автор, и событиям, современным ему или случившимся в недавнем прошлом) и эффект внезапности, или удивления (нем. *Überraschung*), для воспринимающего (слушателя проповеди или читателя книги), способствующий лучшему пониманию и запоминанию положений буддийского учения³.

Памятник практически не привлекал внимание исследователей. Большой вклад в его изучение внес монгольский ученый Д. Ёндон, впервые обратившийся к нему еще в годы написания своей кандидатской диссертации⁴, на основе которой впоследствии была опубликована монография⁵. Д. Ёндону удалось рассмотреть сочинение «Драгоценная сердцевина...» в контексте литературных связей Тибета и Монголии, привести сведения, касающиеся атрибуции и датировки источников, а также составить перечень всех рассказов, дав им собственные наименования (в самом сочинении рассказы заголовков не имеют).

² Ламрим — учение о трех типах личности (низшей, средней и высшей), изложенное в сочинении Цзонхавы (tsong kha pa) «Ламрим Ченмо» (lam rim chen mo). См.: mNyam med tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim che ba bzhugs so ([Сочинение] «Великие ступени пути бодхи», написанное несравненным Цзонхавой) // [rJe tsong kha pa'i gsung 'bum (bKra shis lhun po par rnying) (Собрание сочинений досточтимого Цзонхавы (старое ксилографическое [издание] Таши Лхунпо)]. [Dharamsala]: Bod gzhung shes rig dpar khang, 1996. [Т. pa (13)]. TBRC #W29193–5135. С. 33–1073. Л. 1a–521a.

³ Roesler U. Frühe Quellen zum buddhistischen Stufenweg in Tibet: indische und tibetische Traditionen im dPe chos des Po-to-ba Rin-chen-gsal. Wiesbaden: Reichert Verlag Wiesbaden, 2011. (Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie; Bd. 20). С. 218–219.

⁴ Ёндон Д. Төвд монгол мөрийн зэргийн тайлбарууд (Комментарии к ламриму Тибета [и] Монголии) / ШУА, Хэл зохиолын хүрээлэн (Академия наук Монголии, Институт языка и литературы). Улаанбаатар, 1976. Хранится в Национальной библиотеке Монголии (шифр Д 89/Мон Е 534).

⁵ Ёндон Д. Төвд монголын уран зохиолын харилцааны асуудалд (Төвд монгол мөрийн зэргийн хоёр тайлбар) (К вопросу о литературных связях Тибета и Монголии (Два комментария к ламриму Тибета [и] Монголии)). Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1980.

Определенный исследовательский интерес представляет один из рассказов, входящих в это сочинение, который содержит упоминание о Далай-Ламе Х Цултим Гьяцо (1816–1837). Дело в том, что Далай-Лама Х является хронологически последней из упоминаемых в тексте исторических фигур, что позволило Д. Ёндону датировать сочинение «Драгоценная сердцевина...» первой половиной XIX в.⁶ Целью настоящей статьи является научная публикация критического текста этого рассказа, сопровождаемая необходимым справочным и текстологическим аппаратом. В основу критического издания положены все известные источники текста (таковых на настоящий момент исследователями выявлено два): факсимильное издание недатированной рукописи сочинения⁷, хранящейся в частной коллекции в Монголии⁸, и два бурятских ксилографических издания Агинского дацана, первое из которых воспроизводит первую часть сочинения, а второе, соответственно, вторую (год печати не указан)⁹. Кроме этого, впервые публикуется комментированный перевод этого рассказа на европейский язык.

* * *

Исследуемый рассказ содержится в первой части сочинения «Драгоценная сердцевина...» и в перечне Д. Ёндона озаглавлен следующим образом: «[О том, как] монах Лобсан¹⁰ Цултим пос-

⁶ Ёндон Д. Төвд монголын уран зохиолын харилцааны асуудалд (Төвд монгол мөрийн зэргийн хоёр тайлбар) (К вопросу о литературных связях Тибета и Монголии (Два комментария к ламриму Тибета [и] Монголии)). С. 202.

⁷ Вуаң чуб лам рим гиі сго нас раң семс дге сбыор ла 'jug pa'i man ñag rin chen sñiñ po. Practical Instructions and Parables Illustrating the Various Approaches to Buddhist Life through the Practice of the Lam rim Precepts / By Skyu-ra Yoñs-'dzin Byams-pa-kun-knyab with a preface by Ts. Damdinsüren. New Delhi: Published by Mongolian Lama Gurudeva, 1977. Т. I–III.

⁸ В предисловии к изданию рукописи 1977 г. место ее хранения и происхождение не указаны. Данная информация почерпнута мной из монографии Д. Ёндона: «Энэ бол Завхан аймгийн Сонгино сумын ард Гончигийн хувийн ном болно» (Ёндон Д. Төвд монголын уран... С. 178, примеч. 2).

⁹ Несколько экземпляров этих ксилографов хранится в тибетском фонде Института восточных рукописей РАН (далее — ИВР РАН). Первая часть сочинения (696 л.) — 12 экз. (шифры: В7820/1, В10378/2, В10524/1, В10817/1, В10970/1, В11157/1, В11209/1, В11650/1, В12057/1, В12354/1, В12384/1, В13563/1); вторая часть (137 л.) — 3 экз. (шифры: В7818/1, В11209/2, В12755/2). Мне неизвестно, было ли осуществлено издание последней — третьей части сочинения.

¹⁰ В тексте «Синей летописи» (см. примеч. 431) тибетское имя blo bzang транскрибируется на русский язык двумя способами: как 'Лобсан' и 'Лосан'. Из двух вариантов я выбрала первый условно.

редством пения двух птиц *калавинок*¹¹ добывал у людей [себе на] пропитание»¹².

Для публикации рассказа в качестве основного текста выбрана редакция бурятского ксилографического издания первой части сочинения (рассказ занимает в нем л. 20b–22a, на странице 6 строк), по которому и приводится пагинация. К основному тексту подведены разночтения по рукописи (л. 16a–17b, стк. 33–36, на странице 8 строк). Хотя текст рукописи является более ранним, чем текст ксилографического издания, на что указывают многочисленные ошибки, исправленные при подготовке последнего, мой выбор основывается именно на этом — текст бурятского издания более понятен.

Разночтения ксилографического издания и рукописи обозначены подчеркиванием в тексте и отражены в подстрочных примечаниях (условное обозначение рукописного текста в примечаниях — Ms, при нем указана пагинация рукописи, далее в скобках — собственная пагинация факсимильного издания 1977 г., и, через двоеточие, — номер строки на странице).

[О том, как] монах Лобсан Цултим посредством пения двух птиц *калавинок* добывал у людей [себе на] пропитание

Транслитерация

(20b1) <...> dper na rgya gar dang lho mon phyogs su 'dab chags ka la ping+ka zhes pa bong tshad rang re bod kyi bya phug ron las chung tsam dang spu mdog kyang de las cung zad nag byas pa skad (20b2) phra la ring ba¹³ shin tu snyan pa 'gro ba gang gis thos kyang sems la¹⁴ dga' ba skye ba zhig yod/_rgyun par mi nmams kyis ches 'dzin dka' bas bya de 'dzin par 'dod na sngon la bya gag zer ba'i bya lus bong bya (20b3) de po tsam zhig yod/_de nyid shin tu 'dzin sla bas de nyid 'dzin dgos/_bya de nyid 'dzin pa'i rjes su bya de nyid kyi gzugs brnyan 'char ba'i me long g.ya' dag pa sgrub nas de gnyis khyer nas ka la ping+ka (20b4) yod pa'i

¹¹ См. примеч. 7 на с. 49.

¹² «17a. Тойн Лувсанцүлтим, хоёр галабинга шувуу донгодуулж хүмүүсээс хоол хүнс олсон нь» (Ёндон Д. Төвд монголын уран зохиолын харилцааны асуудалд (Төвд монгол мөрийн зэргийн хоёр тайлбар) (К вопросу о литературных связях Тибета и Монголии (Два комментария к ламриму Тибета [и] Монголии)). Улаанбаатар: Шижлэх ухааны академийн хэвлэл, 1980 С. 36). Указанная Д. Ёндоном пагинация (17a) соотносится с тибетской пагинацией прописью в рукописи. Отмечу, что в данном случае исследователь не соотносит вступительное слово, которое начинается на л. 16a, с повествованием, начинающимся на л. 17a, хотя они связаны тематически и, по моему мнению, представляют собой единое целое.

¹³ Ms: ring ba sung la [16a(33):6]

¹⁴ В тексте Ms отсутствует [16a(33):6].

nags tshal rnams kyi nye 'dab su¹⁵ phyin nas bya gag de'i mdun du me long de legs par bstan kho rang gi gzugs brnyan me long du 'char ba mthong nas rgyun gyi skad dang mi 'dra ba'i skyo ba'i skad (20b5) shugs drag po zhid sgrogs pas de nyid ka la ping+kas thos pa na rang dbang med par bya gag de'i drung du mi sogs la yang shes snang med par babs nas sdod pa yin/_de'i tshe mis gang 'dod du 'dzin (20b6) thub pa yin/_ 'di'i bya gag zer ba'i bya 'di gsung rab 'ga' zhid tu rang re'i bod kyi bya de po zer ba'i khyim bya la ngos 'dzin pa 'dug kyang/_bya gag la de po zer pa'i skabs zhig¹⁶ (21a1) yod na ma gtogs/_bya gag ni de po las gzhan pa'i bya gzhan zhid yod par mngon/_de ltar gong du bshad pa'i dpe de bzhin du¹⁷ 'o skol rnams kyang ka la ping+ka lta bu'i skyes (21a2) bu chen po'i lam rnams rang rgyud la skyes par 'dod na dang por ches bzung sla ba'i bya gag lta bu'i mi rtag pa la sogs pa'i skyes bu chung ngu dang thun mong gi¹⁸ lam rnams la nyams len rnal ma zhid (21a3) byas te/_de yang bya gag yod pa tsam gyis ka la ping+ka 'dzin mi thub pas de rjes bya gag gi gzugs brnyan 'char ba'i me long dgos pa ltar me long¹⁹ lta bu'i 'khor ba'i nyes dmigs la sogs (21a4) pa'i 'bring dang thun mong ba'i lam rnams rang rgyud la skyes par byed/_de rjes bya gag dang me long gnyis la brten nas ka la ping+ka rang dbang med par 'khor ba bzhin du chung 'bring gnyis dang thun mong gi²⁰ (21a5) lam rnams la bcos min gyi myong ba legs par thon pa na de gnyis la brten nas 'bad rtsol cher ma ltos²¹ par byams snying rje'i dmigs rnam bskyangs pa tsam nas rim gyis ka la ping+ka lta bu'i chen po'i (21a6) lam gyi rtogs pa rnams mngon du byas nas ka la ping+ka'i dbyangs lta bu'i rnam pa thams cad mkhyen pa'i ye shes kyis 'gro ba sems can rnams kyis²² snying la dga' ba skyed par byed pa yin no/_ka la ping+ka (21b1) de yang shin tu snyan pa'i skad de nyid rgyun par gtan du sgrogs pa²³ min/_sos ga'i²⁴ dus 'brug gi sgra byung nas dbyar gyi ring dang de yang dus khyad par can rnams su sgrogs pa yin/_sngar rgyud smad na mon pa'i (21b2) btsun pa blo bzang tshul khirms zhes bya ba zhid yod/_de nyid mon du shin tu dbul ba lags pas kho rang las smon gyis rgyud par zhugs 'dod che ba zhid yod kyang yo byad ma rnyed pa'i tshe nam zhig na²⁵ (21b3) ka la ping+ka gnyis 'dzin thub nas

¹⁵ Ms: tu [16a(33):8]

¹⁶ Ms: shig [16b(34):2]

¹⁷ В тексте Ms отсутствует [16b(34):3].

¹⁸ Ms: ba'i [16b(34):4]

¹⁹ В тексте Ms отсутствует [16b(34):5].

²⁰ Ms: ba'i [16b(34):6]

²¹ Ms: mi bltos [16b(34):6]

²² Ms: kyi [16b(34):8]

²³ Ms: par [16b(34):8], r зачеркнуто

²⁴ В тексте Ms отсутствует [16b(34):8].

²⁵ В тексте Ms отсутствует [17a(35):2].

de nyid khyer te bod du 'ongs pas bsam yas su sleb pa na ka la ping+ka gnyis so so nas yun ring po'i bar skad shin tu snyan pa zhid sgrogs pas skad de bsam yas kyi (21b4) mi thams cad kyis thos pas dga' nas kho'i sar 'ongs nas ja dang tsam pa²⁶ dang kha zas sogs ster mkhan mang po byung/²⁷ bsam yas lta bu'i²⁸ gnas bzang ba gzhan²⁹ ji ltar yang bod du skad (21b5) bsam yas ma gtogs gzhan bod du skad ma rgyab pa³⁰ red/_de nas lha sar yongs nas de dus rgyal ba tshul khirms rgya mtsho gser³¹ khir mnga' gsol ba'i dus su yong pas khos kyang mnga' gsol gyi³² (21b6) zhog pa mjal kha 'ong du re nas/_po ta lar phyin pas gzhan sdod sa ma byung nas bde vangs³³ shar du sdod³⁴ pas mgron gnyer zhid gis thams cad la 'bul ba khyad tshar³⁵ ji 'dra yod rtsad gcod³⁶ (22a1) bebs par khos³⁷ nas ka la ping+ka yod zhus pas/_'o na khyod rang shog gsung nas gzhang gi zhal sro 'bul tshan³⁸ sogs phul nas phvis kyi³⁹ ma phul bar/_der rten 'brel gyi ched (22a2) du kho ba⁴⁰ mjal kha btang bas khos ka la ping+ka phul bar gsol ras kyang legs po⁴¹ gnang bas de dang/⁴² ka la ping+ka gcig khri 'jam dpal tshul khirms de dus byang rtse mkhan po gnang bas khong la phul bas (22a3) ja sogs gsol ras gnang bas/_gsol ras snga phyi gnyis kyis rgvud⁴³ pa'i lhung bzed kyi rin dngul srang bcu gsum sogs yo byad rnams rnyed nas rgyud par zhugs pa yin/_rang res⁴⁴ kho ba'i⁴⁵ ngag (22a4) las dngos su thos/⁴⁶ yang 'o skol rnams skyes bu gsum gyi lam gyi⁴⁷ rim pa la⁴⁸ 'jug dgos pa ni <...>

²⁶ Ms: rtsam pa [17a(35):3]

²⁷ В тексте Ms знак *шад* отсутствует [17a(35):3].

²⁸ В тексте Ms отсутствует [17a(35):4].

²⁹ Ms: bas bsam [17a(35):4]

³⁰ В тексте Ms отсутствует [17a(35):4].

³¹ Ms: ser [17a(35):4]

³² Ms: kyang [17a(35):5]

³³ Ms: de yang [17a(35):5]

³⁴ Ms: sdad [17a(35):5]

³⁵ Ms: mtshar [17a(35):6]

³⁶ Ms: dpyod [17a(35):6]

³⁷ Ms: kho sa [17a(35):6]

³⁸ Ms: mtshan [17a(35):6]

³⁹ Ms: byi gyi [17a(35):6]

⁴⁰ Ms: pa [17a(35):7]

⁴¹ Ms: pa [17a(35):7]

⁴² В тексте Ms знак *шад* отсутствует [17a(35):7].

⁴³ Ms: brgyud [17a(35):8]

⁴⁴ Ms: zhes [17a(35):8]

⁴⁵ Ms: bo'i [17a(35):8]

⁴⁶ В тексте Ms знак *шад* отсутствует [17b(36):1].

⁴⁷ Ms: la [17b(36):1]

⁴⁸ Ms: bzhin du [17b(36):1]

Перевод

(20b 1) <...> Например, в индийских и бутанских краях есть птица под названием *калавинка*⁴⁹ размером чуть меньше наших ти-

⁴⁹ Санскр. *kalaviṅka*, тиб. *ka la ping+ka*. Х. Керн отмечает, что санскритское слово *kalaviṅka* обычно обозначает воробья. В то же время его палийский эквивалент — *kuṛaviṅka* — относится к птице козль, представителю семейства кукушковых, оперение самцов которой окрашено в черный цвет (The Saddharma-pundarīka or the Lotus of the True Law / Translated by H. Kern. Oxford: At the Clarendon Press, 1884. (The Sacred Books of the East, XXI). С. 165, примеч. 1). Эдвард Шефер, опираясь на данные китайских источников, идентифицирует *калавинку* как райского дронго. См.: Шефер Э. Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан / Пер. с англ. Е.В. Зеймала и Е.И. Лубо-Лесниченко; Стихотворные переводы Л.Н. Меньшикова; Ред. и предисл. Л.Н. Меньшикова. М.: Наука, ГРВЛ, 1981. (Культура народов Востока: материалы и исследования). С. 144–146, 404–405 (примеч. 110–120). На листе 1 «Атласа тибетской медицины» (лист 1 — иллюстрации к главе 1 «Повествование о граде „Прекрасном“» первой книги «Четверокнижия», называемой «Книгой основ») имеется три изображения *калавинки* (все три сопровождаются подписью на тиб. яз.: *ka la ping+ka*). В русскоязычном издании памятника название птицы переведено как «калавинка» (дронго). См.: Атлас тибетской медицины. Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века «Голубой берилл» / Науч. ред. изд. Ю.М. Парфионович; Вступ. ст. Н.Д. Болсохоевой и др.; Пер. текста атласа Т.А. Асеевой и др.; Пояснительный текст к листам атласа сост. Ю.М. Парфионович. М.: Межд. изд-во «Галактика»; Галарт, 1994. С. 54–61 (л. 1); С. 60–61, № 47, 68, 84. В монгольской части рукописного словаря «Махавьютпати» (Рукописный фонд Библиотеки Восточного факультета СПбГУ, шифр Plg. 62, инв. № 1612/71; известен в литературе также под № 25147, иногда ошибочно относим к коллекции ЛО ИВ АН — ИВР РАН) приводится слово *galabingga-a sibayun* «птица *калавинка*», однако в версии этого словаря, включенного в Данджур, на указанном месте дан монгольский перевод *keriy-e* «ворона» (см.: A Buddhist Terminological Dictionary: the Mongolian Mahāvūyutpatti / Ed. by Alice Sárkőzi; In collab. with János Szerb. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995. (Asiatische Forschungen; Bd. 130). С. 339, № 4868). Видимо, это ошибка переводчика на монгольский: ворона тоже имеет схожий окрас, но отличается по голосу от описания в тексте Кьюра Йондзина. О разборе этого слова на материале раннесредневековых тюркских письменных памятников см.: *Zieme P.* Die Preisung des Lichtreichs nach einem alttürkischen Fragment in London // *Exegisti monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams* / Ed. by Werner Sundermann, Almut Hintze and François de Blois. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. (Iranica; Bd. 17). С. 592. Там же приводится цитата из статьи Д. Кары о монгольском эквиваленте — *galabingga* — и его этимологии: «*galabingga* Mvy [т. е. Mahāvūyutpatti. — А. С.] ‘name of a bird, the Indian cuckoo’, *esrua kiged kalabingka-yin dayun* AQ [т. е. Burqan bayši-yin arban qoyar nokiyangyui. Univ. of St. Petersburg MS. — А. С.] IX 61b, < Uyğ. *kalavink* Suv [т. е. Suvarṇaprabhāsaśūtra = altun öñlüg yaruq yaltrıqlıy qoṛta kötrülmiš nom iligi atlıy nom bitig, 646/6. — А. С.] << Skr. *kalaviṅka*; it may have also come via Tibetan». См. также: Indo-Scythian Studies being Khotanese Texts. Vol. VI: Prolexis to the Book of Zambasta / Ed. by H.W. Bailey. Cambridge: At the University Press, 1967. С. 41, karavīrai

бетских голубей и цветом оперения немного чернее, голос [у нее] (20b 2) тонкий и протяжный, очень мелодичный, какое существо ни слышит [этот голос, у него] на душе появляется радость. Так как поймать [*калавинку*] людям обычно трудно, [то] если хочется добыть эту птицу, сперва [нужна] утка (**bya gag**⁵⁰) размером (20b 3) точь-в-точь [как домашний] петух (**bya de po**⁵¹). Прежде нужно поймать её, поскольку [сделать] это очень легко. После того, как эта птица поймана, [нужно] добыть зеркало [с] чистой [поверхностью, в котором] отразится [утка], взять то и другое [и] (20b 4) отправиться в окрестности роши, где водится *калавинка*⁵². [Затем поставить] зеркало перед птицей [так, чтобы оно] хорошо [ее] показывало, [и когда она] увидит свое отражение, появившееся в зеркале, [то] (20b 5) издаст не похожий на [ее] обычный голос громкий горестный крик⁵³. Вследствие [этого] *калавинка*, когда услышит [его], будет вынуждена опуститься и сидеть возле утки, не обращая внимания на людей [и] что-либо другое. В это время человек может [совершенно] свободно [ее] схватить (20b 6).

Эта птица, которая называется **bya gag**, в некоторых источниках отождествляется с домашней птицей (**khyim bya**), тибетское название которой — [домашний] петух (**bya de po**). Однако, за исключением того случая, когда **bya gag** называют **de po**, [имея в виду лишь

⁵⁰ «Большой тибетско-китайский словарь» поясняет значение этого слова как ‘домашняя птица’ (*khyim bya*) и ‘род водо[плавающих] птиц [с] плоским клювом, короткими ногами [и] когтями, соединенными перепонками’ (*mchu leb cing rkang pa thung ba / sder mo skyi mos sbrel ba’i chu bya’i rigs shig*). См.: *Bod rgya tshig mdzod chen mo* = 藏漢大辭典 (Большой тибетско-китайский словарь). Bar cha (T. 2). Beijing: Mi rig dpe skrun khang = 民族出版社, 1985. С. 1856. Данное слово также может обозначать ‘белую водо[плавающую] птицу’ (*chu bya dkar po*) или ‘домашнего петуха’ (*khyim bya de po*). См.: *Dung dkar tshig mdzod chen mo* = 东噶藏学大辞典 (Большой тибетологический словарь Дункар) / *Dung dkar blo bzang ‘phrin las kyis rtsom sgrig mdzod* = 东噶·洛桑赤列 编纂 (Сост. Дункар Лобсан Принлэ). Beijing: Krung go’i bod rig pa dpe skrun khang = 中国藏学出版社, 2002. С. 1465. Поскольку в контексте предложения **bya gag** противопоставляется слову ‘[домашний] петух’ (**bya de po**), я условно перевожу его как ‘утка’.

⁵¹ Данная словоформа не найдена в словарях, мой перевод слова *bya de po* основан на значениях схожих слов *bya de* (‘домашняя птица’) и *bya de po* (‘петух’), приведенных в «Большом тибетско-китайском словаре». См.: *Bod rgya tshig mdzod chen mo* = 藏漢大辭典 (Большой тибетско-китайский словарь). Bar cha (T. 2). Beijing: Mi rig dpe skrun khang = 民族出版社, 1985. С. 1859. Там же указывается, что *bya de po* (‘петух’) и *khyim bya de po* (‘домашний петух’) эквивалентны (Там же. С. 1859).

⁵² В тибетском тексте слово ‘*калавинка*’ (**ka la ping+ka**) заканчивает строку 20b 3, что невозможно воссоздать в переводе.

⁵³ В тибетском тексте слово ‘крик’ (**skad**) заканчивает строку 20b 4.

одно из значений этого слова, представляется] (21a 1) очевидным, что существует иная птица **bya gag**, отличающаяся от **de po**.

Таким образом, в соответствии [с] изложенным выше примером, мы, если желаем зародить в потоке своего [сознания] пути высшей личности⁵⁴, подобной *калавинке* (21a 2), [то] сперва осуществляем основополагающую практику общих [с] низшей личностью путей, [которые включают в себя размышление о] непостоянстве и прочее, [они] подобны утке, которую легко поймать (21a 3). При этом, так же, [как при помощи] одной только утки нельзя поймать *калавинку*, [и] затем [еще] нужно зеркало, [в котором] появляется отражение утки, [так и мы] зарождаем⁵⁵ в потоке своего [сознания] подобные зеркалу общие [со] средней личностью пути, [включающие в себя размышление об] изъянах сансары и прочее (21a 4). Затем, когда [у нас] благодаря утке и зеркалу благополучно возникает действительный опыт путей, общих [для] низшей [и] средней личности, подобный невольному пребыванию *калавинки* рядом (21a 5), [то мы], опираясь на них обоих, без особых усилий культивировав восприятие⁵⁶, [основанное на] любви [и] сострадании, постепенно (21a 6) осуществляем постижения высшего⁵⁷ пути, подобного *калавинке*, [и] мудрость знания всех феноменов, подобная песне *калавинки*, рождает радость в сердцах живых существ.

Что касается *калавинки* (21b 1), [то] этот весьма мелодичный голос [ее] раздаётся не всегда. [Он] звучит в определенное время: поздней весной, [когда] начинается гром, и еще в течение лета.

Прежде был в Гьюмэ⁵⁸ один бутанский (21b 2) монах по имени Лобсан Цултим. В Бутане этот самый [монах] очень бедствовал, хотя было [у] него сильное желание поступить [учиться] тантре [в силу] кармы [и прошлых] благопожеланий. Когда однажды [он] не [мог] добыть средств [к существованию, то] (21b 3) сумел поймать двух *калавинок*, взял их [и] отправился в Тибет. По прибытию в Самье обе *калавинки* оглашали [окрестности] очень мелодичным пением, [которое слышалось] на большом расстоянии (21b 4). Все

люди, [живущие в] Самье⁵⁹, услышав эти звуки, обрадовались [и] пришли к [тому] месту, [где находился монах]. Появилось много [таких, кто] дал ему чай, цампу и прочую пищу. Какими бы ни были другие прекрасные места, подобные Самье (21b 5), кроме как [о] Самье, [ни о каких] других [больше] не сообщалось. Оттуда [монах] отправился в Лхасу, [и] пришел [туда] ко времени возведения Победоносного [Далай-Ламы] того времени — Цултим Гьяцо — на золотой престол (21b 6). [На] утро проведения [церемонии] интронизации⁶⁰ он надеялся прийти [на] аудиенцию, прибыл в Поталу, [и поскольку] других мест, [где можно было бы] находиться, не оказалось, [то] оставался в восточном дворе. Случилось [так, что] некий служитель осведомлялся у всех [о том], какие [у них] есть удивительные дары, [и монах] (22a 1) сообщил, [что у него] есть *калавинки*. [Ему] сказали: «Тогда ты ступай!». <...>⁶¹ В силу причинно-следственной [взаимосвязи] ему (22a 2) была дарована аудиенция [для обмена] дарами, он поднес *калавинку* [и] был щедро осыпан подарками. Вместе с тем одна *калавинка* была поднесена [держателю] трона⁶² (**khri**) Чжампэл Цултиму, главе [дацана] Чанцэ того времени. [Благодаря] подношению, [сделанному] ему (22a 3), [монаху] подарили чай [и] другие подарки. Посредством даров, [полученных в] обоих [случаях], [в] чаше для подаяний [студента]-тантрика появилось тринадцать монет [и] другие средства [к существованию], [и он] поступил [учиться] тантре. Мы слышали [это] напрямую с его [собственных] слов (22a 4). Так же [и] нам необходимо вступить на ступени пути трех типов личности <...>.

⁵⁹ В тибетском тексте слово 'Самье' с частицей *kyi* (**bsam yas kyi**) заканчивает строку 21b 3.

⁶⁰ В тибетском тексте слово 'интронизация' с частицей *gyi* (**mnga' gsol gyi**) заканчивает строку 21b 3.

⁶¹ Фрагмент (*gzhung gi zhal sro 'bul tshan sogs phul nas physis kyi ma phul bar/*) мной не понят и оставлен без перевода. Подстрочный перевод: «коренной ритуал (освящение), дары [и] прочее поднеся, поздний (*physis '1*. стирать, удалять; 2. позже, в будущем' с частицей *genitiva kyi*. — А. С.) не поднеся (без того, чтобы поднести)».

⁶² **khri** [pa] — '[держатель] трона'. В данном случае имеется ввиду титул *dga' ldan khri pa* '[держатель] трона [монастыря] Гандэн', т. е. глава школы Гэ-луг. Этот титул получали согласно определенному порядку главы дацана Чанцэ, являющиеся, в свою очередь, бывшими настоятелями дацана Гьюмэ (*Powers J., Templeman D. Historical dictionary of Tibet. Lanham; Toronto; Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc., 2012. (Historical dictionaries of Asia, Oceania, and the Middle East). С. 127).*

⁵⁴ В тибетском тексте слово 'личность' (**skyes bu**) заканчивает строку 21a 1.

⁵⁵ Сказуемое находится на строке 21a 4.

⁵⁶ В тибетском тексте буквально — 'воспринимаемые феномены' (**dmigs rnam**).

⁵⁷ В тибетском тексте слово 'высший' с частицей 'i (**chen po'i**) заканчивает строку 21a 5.

⁵⁸ Гьюмэ (**rgyud smad**) — букв. 'нижний тантрический [дацан]', название объясняется его местонахождением в нижнем течении реки Лхасы.

Внутренняя форма названия обряда *милаан* в бурятском языке

Статья посвящена рассмотрению семантики глагола *milaya-* на основе монголоязычных словарей и письменных памятников. Лексема *милаан(гууд)* обозначала обмазывание друг друга маслом и сажой с целью призывания счастья или избавления от бесплодия.

Ключевые слова: семантика, этимология, словарь, контекст, обряд

Название праздника *милаан*, ставшего в последние годы распространённым среди городских бурят, ныне обозначает первый день рождения ребёнка, на который собирается большое количество гостей. Согласно материалам газеты «Номер один», «вместе с оплатой аренды ресторана, еды, всевозможных представлений и ведущих некоторые миланы обходятся в сотни тысяч рублей. Особенно шикарно театрализованные мероприятия с фейерверком, огненным и лазерным шоу, выступлением известных артистов и привлечением аниматоров выливаются и вовсе в баснословные суммы... Бурятскую традицию щедро праздновать годовщину малышей переняли и семьи других национальностей. По словам аниматоров, теперь милан стал всеобщей традицией»¹. При этом для современных носителей бурятского языка этимология слова, вызывающего порой ассоциации с Италией, либо остаётся затемнённой, либо связывается, например, с прилагательным *малаан* 'лысый' (поскольку в этот день ребёнку впервые стригут волосы) и пр.

С этнографической точки зрения обряд *милаангууд*, *милаага*, *милаагад* у бурят подробно описан К.Д. Басаевой, Т.Т. Бадашкеевой, Г.Р. Галдановой и др. Как пишет К.Д. Басаева, этот праздник отмечался различными локальными группами бурят по достижению детьми разного возраста: хоринскими бурятами в 1 год, кудинскими и ольхонскими — от 2 до 7 лет, баргузинскими — между 10 и 20 годами, агинскими, закаменскими, унгинскими, аларскими, тункинскими — вместе с обрядом пеленания ребёнка². В монголоязычных словарях находим следующие формы названия обряда: п.-монг. *milayud qurim*, *miliyayud qurim*, *miliyay-un qurim* 'праздество по случаю рождения дитяти'³, *milayud qurim* 'праздник, отмечаемый по случаю

рождения ребёнка'⁴, монг. *мялаах хурим* 'пир по случаю рождения ребёнка', бур. *милаангууд* 'день рождения, который справляли только один раз, когда ребёнку исполнялся год', калм. *малыһуд*, *миләһуд* 'день рождения', ойр. Синьцз. *миләэл* 'поздравления и пожелания по случаю чего-л.'

Форма *milaya(n)* представляет собой существительное, восходящее к глаголу *milaya-* 'мазать, обмазывать, напр. маслом, жиром', не сохранившему данное значение в современных монгольских языках. В них представлены лишь результаты дальнейшего развития значения: монг. *мялаа-* 'угощать, дарить что-л. за обновку; устроить угощение по случаю обновки', калм. *мелә-* 'приветствовать, поздравлять; вознаграждать, дарить', ойр. Синьцз. *миләэ-* 'поздравлять и высказывать благопожелание'. В современном бурятском языке глагол *милаа-* не функционирует. Производящая форма в первоначальном значении зафиксирована в виде п.-монг. *milaya-* 'мазать маслом; выполнять ритуал по случаю рождения ребёнка, нового жилья и других новых предметов мазанием маслом, молоком и т. д., призывая счастье'⁵, п.-монг. *ongyud-un köriig milaya-* 'намазывать маслом и сметаной изображения онгонов'⁶, орд. *milā-* 'совершать обряд мазания, натирания'⁷.

Глагол *maliya-* (*milaya-*) встречается дважды в тексте средневекового памятника «Тайная история монголов». В §103: *bi burqan-qaldun-i manaqar büri maliyasuqai, üdür büri öcüsügei*⁸, опираясь на форму орд. *milā-* 'совершать обряд мазания, натирания', И. де Рахевильц переводит как: «Every morning I will sacrifice to Burqan Qaldun, everyday I will pray to it»⁹ 'Каждое утро я буду делать подношение Бурхан-Халдуну, каждый день я буду молиться ему'. С.А. Козин даёт следующую интерпретацию: «Будем же каждое утро поклоняться (ползком взбираясь) ей и каждодневно возносить молитвы», при этом отметив в глоссарии форму *maliyaqu* 'приносить жертву'¹⁰.

⁴ Lessing F.D. Mongolian-English dictionary. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1960. С. 539.

⁵ Lessing F.D. Mongolian-English dictionary. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1960. С. 538.

⁶ Kowalewski J.E. Dictionnaire mongol-russe-français. T. I–III. Kasan: Imprimerie de l'Université, 1849. С. 2025.

⁷ Dictionnaire Ordos par Antoine Mostaert, C.I.C.M. Ulaanbaatar: New Polygraph Co., Ltd., 2009. С. 464.

⁸ Rachewiltz I. Index to The Secret History of the Mongols. Bloomington: Indiana University, 1972. С. 40.

⁹ Rachewiltz I. The Secret History of the Mongols. Leiden; Boston: Brill, 2004. С. 33.

¹⁰ Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.-Л., 1941. С. 98, 535.

¹ Шишукина В. Милан за миллион // Номер один. 2013, 9 окт. С. 4.

² Басаева К.Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1980. С. 84–89.

³ Kowalewski J.E. Dictionnaire mongol-russe-français. T. I–III. Kasan: Imprimerie de l'Université, 1849. С. 2025.

В переложении на халха-монгольский язык Ц. Дамдинсурэна предложение звучит: *Бурхан халдун чамайг өглөө бүр мялааж байя, өдөр бүр тахиж байя!* В связи с отсутствием глагола *милаа-* в бурятском языке при переводе Г.Г. Чимитовым использовано глагольное сочетание *үргэл үргэн мүргэ-* ‘поклоняться, делая подношения’: *Үндэр Бурхан-Халдандаа үдэр бүри гаража, үргэл үргэн мүргэхэб, үри бээдээ дуулгахаб!* В калмыцком варианте фигурирует глагол *мөрг-* ‘молиться, поклоняться’: *Буркан-Калдунд өрүн болһн мөргсэ, өдр болһн ачлса*¹¹.

Второй раз форма *mali'a-* фигурирует в § 204: *Tere tusa sedkijü edö'e sa'uri ene nu'u hujä'ur-a sa'ülju hon-tur sara-tur sataju öklige soyurqal cимada öksüi mali'an asuqai*¹², в халха-монгольском варианте Ц. Дамдинсурэна глагол остаётся без изменения: *Тэр тусы чинь санаж, энэ эрхэм суудалд суулгаж он бүр осолдохгүй, сар бүр саатахгүй сайшаал шагналыг өгч, үрийн үрд хүртэл үүрд мялааж байя!* ‘Помня о той твоей услуге, посадив тебя на это почётное место, ежегодно и ежемесячно буду оказывать уважение и почести, буду поклоняться до потомков твоих потомков’. М.-Д. Эвен и Р. Поп *mali'an asuqai* приближенно перевели на французский как *Je te bénirai* ‘я тебя благословляю’¹³.

Согласно мнению И. де Рахевильца, в данном контексте глагол *mali'a-* требует иного перевода: ‘Recalling that service, I will henceforth let you occupy the seat at the very beginning of the side [in my tent]. Yearly and monthly I shall consult with you, and I shall give you gifts and favours. I shall be **attending** on you, until the offspring of your offspring!’¹⁴ ‘В память об этой услуге я впредь позволяю тебе занимать самое почётное место [в моей юрте]. Ежегодно и ежемесячно я буду советоваться с тобой, одаривая подарками и своей милостью. Я буду **служить** тебе и твоим потомкам’. Перевод *mali'an asuqai* как *I shall be attending on you* ‘я буду служить тебе’ И. де Рахевильц подкрепляет китайским толкованием *shì fēng* ‘ухаживать, прислуживать’. Кроме того, по его мнению, значение ‘служить’ сохранилось в форме *milayur* ‘с подобострастием, почтительно’, приведённой в словаре О.М. Ковалевского¹⁵. Похожий перевод находим у Ф. Кливза: *I shall be serving [thee]*¹⁶ ‘я буду служить тебе’.

¹¹ Сокровенное сказание монголов: Анонимная монгольская хроника 1240г. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1990. С. 50.

¹² *Rachewiltz I. Index to The Secret History of the Mongols. Bloomington: Indiana University, 1972. С. 116.*

¹³ *Even M.-D. Histoire secrete des Mongols. Chronique mongole du XIII^e siècle / M.-D. Even, R. Pop. Paris, 1994. С. 173.*

¹⁴ *Rachewiltz I. The Secret History of the Mongols. Leiden; Boston: Brill, 2004. С. 136.*

¹⁵ Там же. С. 778.

¹⁶ *Cleaves F.W. The Secret History of the Mongols. London, 1982. С. 145.*

С.А. Козин интерпретирует *mali'an asuqai* как ‘усердно думать’: «В память этой-то заслуги буду сажать тебя на самом высоком месте, вот в этом углу, и усердно буду думать о том, какую бы милостью или наградой взискать тебя сообразно времени года или месяца», также приводя в глоссарии форму *maliyaqai* в значении ‘прислуживать’¹⁷. В бурятском варианте слово вовсе опущено: *Тэрэ туһыешину сэдхэжэ, хоймртоо үндэр хуурида хуулгажа, хара жэл бүхэндэ үрийн үри хүрэтэр шамда бэлэг барюулжа байхаб*¹⁸ ‘Помня о той заслуге, посажу тебя на почётное место, каждый год и месяц буду дарить подарки тебе и потомкам твоих потомков’.

Форма *milayur* ‘с подобострастием, почтительно’ контаминирует с целым рядом лексем с инициальными согласными *b, n, j, y*: ср.-монг. *bildü'ür, bilji'ür*¹⁹, монг. *бялдуур, бялдууч, бур. билдагууша, билдууша* ‘льстец’; бур. *нилтагар* ‘угодливый, подобострастный’; калм. *жылвэд-* ‘подлаживаться; лебезить’, калм. *жилһн* ‘лицемерие’, ойр. Синьцз. *жилһеде-* ‘притворяться, лицемерить’; монг. *ялбагар* ‘льстивый’, бур. *ялтагануур* ‘заискивающий, подобострастный’ и др. Поэтому в глаголе *milaya-* восстановимо утраченное значение ‘льстить, относиться с подобострастием, прислуживать’. Ср. рус. *мазать* ‘равномерно распределять по поверхности’ → *подмазаться* ‘снискать расположение лестью и подобострастием’.

Следует отметить, что звонкий ртовый переднеязычный смычный боковой сонант *l* представлен в корневых морфемах монгольских слов с семантикой ‘мазать; клеить’: монг. *бял-* ‘мазать, намазывать, размазывать; расплываться (*о масле*), пропитываться’, *бялд-* ‘намазывать; засалить, замаслить’, бур. *бялаа-* ‘капнуть и размазать’, бур. *била-* ‘малевать, мазать, пачкать, грязнить’; монг. *нял-* ‘размазывать, намазывать’, бур. *нилаа-* ‘размазывать’; бур. *жэлэ-* ‘обмазать (*напр. печку глиной*)’; монг. *чилий-* ‘крепко приставить, плотно приставить’ и пр. Это связано с такой артикуляционной характеристикой согласного *l*, как плотное прилегание кончика языка к нёбу. В приведённых выше словах движение языка, как бы «приклеивающегося» к нёбу, переносится на движения рук. В русском языке звук *l* передаёт идентичные значения в словах *липнуть, лепить, льнуть, клеить*.

Данная характеристика сонанта *l* обусловила развитие в корневых морфемах двух основных признаков: 1) ‘липкий, склизкий, сли-

¹⁷ *Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240г. М.-Л., 1941. С. 160, 558.*

¹⁸ Сокровенное сказание монголов: Анонимная монгольская хроника 1240г. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1990. С. 177.

¹⁹ *Rachewiltz I. Index to The Secret History of the Mongols. Bloomington: Indiana University, 1972. С. 196.*

зистый' и 2) 'сплющенный, плоский'. Первый признак реализуется в большом количестве лексем: бур. *нилдагар* 'липкий; тягучий', монг. *нялбагар* 'студенистый', бур. *нулхагар* 'слизистый', монг. *нялцгар* 'липкий, клейкий', монг. *залхаг*, бур. *залхаг* 'слизистый, тягучий'; монг. *шулхий* 'клейкий', п.-монг. *iljarqai* 'гнилой, сгнивший'²⁰, монг. *илжирхий*, *ялзархай* 'гнилой, тухлый', монг. *ялхгар*, *ялцгар* 'слизистый, студенистый' и др. Второй признак прослеживается в таких словах, как монг. *бялтгар* 'неглубокий, сплющенный', бур. *билсагар*, калм. *билхр* 'приплюснутый'; бур. *галбагай* 'плоский', монг. *жалгар*, бур. *жалагар* 'мелкий, неглубокий', монг. *ялгай* 'плоский', *ялтгар* 'плоский, неглубокий', п.-монг. *чалгар* 'плоский, неглубокий, немного выдолбленный'²¹, п.-монг. *милтагар* 'плосконосый'²², монг. *мялтгар* 'неглубокий, широкий (о сосуде); сплюснутый, приплюснутый', монг. *налгар* 'плоский, приплюснутый', монг. *халбагар*, бур. *халбагар* 'плоский, приплюснутый', монг. *халбигар* 'неравномерно сплющенный', бур. *халбигар*, *хальмагар* 'плоский и тонкий' и др.

Рассматриваемый в данной работе глагол *милага*- в словаре О.М. Ковалевского выступает ещё в одном значении 'наполнить'²³, которое этимологически не связано с 'мазать': его можно сблизить с монг. *мэлэлз*- 'плескаться, расплещиваться (о воде)', п.-монг. *melmeyitele* 'до краёв'²⁴, монг. *мэлмий*-, калм. *мелмэ*-, *мелтэ*- 'быть полным, наполняться до краёв', монг. *мэлтгэр*, калм. *мелтһр* 'наполненный до краёв'. Эти формы, скорее, имеют звукоподражательную основу, которая явно ощутима в калм. *мелд-мелд* 'капля'. Итак, согласно источникам, глагол *милага*- обладал значениями: 1) мазать; 2) прислуживать, лицемерить; 3) наполнить водой. Первые два мотивированы плотным прилеганием кончиком языка к нёбу в момент артикуляции сонанта *l*.

Как пишет Г.Н. Потанин, в 1880-е гг. у аларских бурят через несколько дней после рождения ребёнка назначался пир, «около места рождения ребёнка разжигали огонь, все садились вокруг него и брызгали в огонь масло изо рта (элемент обряда захоронения последа), сопровождая свои действия молением-просьбой, обращённой к покровителям огня. Все сидевшие вокруг огня в один голос трижды повторяли: «Дай больше счастья!» После этого мазали друг друга маслом, сажей, причем женщины старались превзойти мужчин»²⁵.

У унгинских бурят в кульминации праздника женщины брали особую посуду, клали туда масло и сажу и мешали; получалась чёрная мазь. Сначала мазали лицо самой старой старухе... потом макали в эту мазь руки, бросались на отца новорожденного и мазали ему лицо и тело. Если кто из мужчин не успевал удалиться, они мазали всех без разбора... Присутствующие на обряде захоронения последа старались дышать дымом костра, мазали друг друга сажей, много смеялись и просили «дать еще сына». Особенно бесплодные женщины старались приобщиться к „благодати“, они расстёгивали пуговицы одежды, мазали живот сажей»²⁶.

У баргузинских бурят (выходцев из Западной Бурятии из верхоленских и ольхонских родов) на обряд «бездетные супруги приходили сами или их приглашали, поскольку участие в этом обряде могло „исцелить“ их от бесплодия. Исполнителем обряда была повитуха... Затем все участники обряда мазали лицо маслом, а бездетного супруга обмазывали ещё и сажей, и все, как и повивальная бабка, похлёстывали его сухожилиями»²⁷. У хоринских и еравнинских бурят «когда ураса (маленький чум), установленный над тоонто, догорал, женщины начинали неистово хохотать, мазать друг друга чёрными от сажи прихватками для котла. Говорят, это для того, чтобы огонь очага новорожденного никогда не угасал»²⁸. По сведениям С. Ешисамбуева, словом *милаангууд* у агинских бурят назывались участники обряда *тоонто тайлган*, проводившегося через день или два после рождения ребёнка. При этом лишь «опоздавших обмазывали копотью, сажей, устраивали всевозможные потехи»²⁹. Как видно из описания обрядов, обмазывание друг друга маслом и сажей происходило с целью призывания счастья или избавления от бесплодия.

По свидетельству Р. Болда, у монголов в XX в. на третий день после рождения ребёнка проводился обряд его купания, в котором принимают участие мать, женщина, принявшая роды, а также почётные гости. Ребёнка окропляют бульоном, сваренном из бараньего шейного позвонка или голенной кости. У баргутов Монголии также проводится обряд окропления ребёнка бараньим бульоном, в котором принимают участие женщины³⁰. В данном контексте интересно значение: бур. *милаангад* 'суп, варившийся для роженицы', а также

²⁰ Kowalewski J.E. Dictionnaire mongol-russe-français. T.I-III. Kasan: Imprimerie de l'Université, 1849. С. 308.

²¹ Там же. С. 2099.

²² Там же. С. 2025.

²³ Там же. С. 2025.

²⁴ Там же. С. 2013.

²⁵ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Т. IV. СПб., 1883. С. 27–28.

²⁶ Бадашкеева Т.Т. Тоонто тахиу: символика и значение // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 4. Улан-Удэ, 2000. С. 160.

²⁷ Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. 2-е изд. Улан-Удэ, 1991. С. 67.

²⁸ Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Ч. I. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 1995. С. 34.

²⁹ Ешисамбуев С. Алханай—мир великого блага. Чита: Принт-Мысль, 2003. С. 39.

³⁰ Болд Р. Чингис хааны мэндэлсэн огноо, төрсөн газрыг зарлигаар ёсчилно. URL: <http://www.president.mn/mongolian/node/890> (дата обращения: 04.03.2014).

то, что «у аларских бурят термин *милаага* сохранился для обозначения скотины (барана или бычка), которого резали для роженицы»³¹. Обычай мазать лоб детей каплей спиртного до сих пор широко распространён у различных локальных групп бурят.

Если у бурят действие *милааха* в основном относилось к сфере родильной обрядности, то у халха-монголов эта сфера намного шире. Известны такие обряды, как: *гэр мялаа*- 'устроить обряд по поводу новой квартиры', *хөгнө мялаа*- 'обмазывать маслом верёвку с петлями для привязывания ягнят, козлят', *тэрэг мялаа*- 'обмазывать маслом телегу', *бууны мялаалга* 'обмазывание маслом ружья', *үтрэм мялаа*- 'обмазывать маслом ток, гумно', *шинэ дээл мялаа*- 'устроить обряд по поводу нового детского дэли'. Также проводится праздник *цолны мялаалга* по поводу получения высокого титула борцами, стрелками из лука и пр.

Таким образом, лексема *милаан* образована с помощью словообразовательного суффикса *-аан*, придающего значение 'процесс действия'. В дальнейшем изучение внутренней формы лексики, претерпевающей процесс деархаизации, позволит не только выявить особенности мыслительной деятельности в процессе номинации, но в определённой степени будет способствовать возрождению части духовных реалий, культурных ценностей и общественных реалий, утраченных в ходе истории.

Искусство

Е.В. АСАХАНОВА

Мастер Санкт-Петербургского дацана Гэлэк-Чжамцо Цэбэгийн (1869–1940) и его рукопись «Повесть о Молон-тойне»

Доклад посвящен исследованию биографии и творчества одного из мастеров Петербургского буддийского храма, выдающегося бурятского философа, математика, астронома, переводчика, художника, высокоученого ламы Г-Ч. Цэбэгийн. Подчеркивается роль Г-Ч. Цэбэгийн в создании храмовой декорации дацана Гунзэчойнэй в Пе-

³¹ *Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят (вторая половина XIX—начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1980. С. 88.

тербурге, как знатока религиозно-философской системы Калачакра, символы которой играют столь значительную роль в декоре храма. Также автор исследует рукописную книгу Г-Ч. Цэбэгийн «Повесть о Молон-тойне» — шедевр буддийского искусства первой половины XX в. — из коллекции Государственного музея истории религии. Анализируются особенности композиции, цветового и графического решения листов манускрипта. Подчеркивается воспитательная роль традиционных канонических сочинений.

Ключевые слова: Тибет, Бурятия, буддизм, Санкт-Петербургский дацан

Исследования жизненного пути Г-Ч. Цэбэгийн (до 1924 года) впервые были опубликованы С.Д. Цыбыктаровой¹, сведения о дальнейших событиях его жизни дает статья Д.Т. Менжигийна и Е.Л. Бадмаева в сборнике «Выдающиеся бурятские деятели XVII—начала XX веков»² и энциклопедический справочник «Монгольский исторический словарь» А.С. Гатапова³. Следует отметить, что в источниках встречаются разночтения, о которых будет сказано ниже. В своей статье мы хотим обозначить роль Г-Ч. Цэбэгийн в создании храмовой декорации дацана Гунзэчойнэй в Петербурге, а также выполнить художественный анализ его иллюстрированной рукописи «Повесть о Молон-тойне», которая в настоящее время хранится в фондах Государственного музея истории религии в Петербурге. В данной статье мы постарались уточнить и дополнить опубликованные нами ранее сведения⁴.

Гэлэк-Чжамцо Цэбэгийн родился в 1869 году в джидинской долине Бурят-Монголии, в с. Верхний Торей⁵, в семье Мархаа Раднаева, крупного знатока монгольской литературы⁶. Гэлэк-Чжамцо был четвертым из семи сыновей, в семилетнем возрасте он поступил в шко-

¹ *Цыбыктарова С.Д.* Осор Будаев — мастер Петроградского буддийского храма // *Orient: Альманах.* СПб.: Утпала, 1992. Вып. 1: Буддизм и Россия. С. 38–50.

² *Менжигийн Д.Т., Бадмаев Е.Л.* Гэлэг-Жамсо Цэбэгэй (Мархаа дороомбо) // *Выдающиеся бурятские деятели.* Т. I (Вып. 1, 2, 3, 4). Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство. 2009. С. 109–111.

³ *Гатапов А.С.* Монгольский исторический словарь: Энциклопедический справочник. Улан-Удэ, 2008.

⁴ *Асаханова Е.В.* Малоизвестные страницы биографии Г-Ч. Цэбэгийн — мастера петербургского буддийского храма // *Вестник Санкт-Петербургского университета.* Сер. 15. Вып. 2. СПб., 2013. С. 93–101.

⁵ По сведениям С.Д. Цыбыктаровой, Г-Ч. Цэбэгийн родился в бурятском хошуне Хэнтэйского аймака Монголии (*Цыбыктарова С.Д.* Осор Будаев — мастер Петроградского буддийского храма // *Orient: Альманах.* СПб.: Утпала, 1992. Вып. 1: Буддизм и Россия. С. 45).

⁶ *Менжигийн Д.Т., Бадмаев Е.Л.* Гэлэг-Жамсо Цэбэгэй (Мархаа дороомбо) // *Выдающиеся бурятские деятели.* Т. I (Вып. 1, 2, 3, 4). Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство. 2009. С. 109.

лу чойра⁷ Сартульского дацана⁸, по истечении 14 лет учебы получил звание гэбши⁹. С 1890 года в течение двух лет учился в школе чойра Гусиноозерского дацана, в 1892 году для продолжения образования отправился в Лхасу, где учился и служил в дацане Гоман монастыря Брайбун¹⁰. В этом же монастыре учился Агван Доржиев, который по окончании обучения в 1888 году был назначен одним из наставников юного XIII Далай-ламы Тубтена Гьятцо (1876–1933); и на протяжении десяти лет безвыездно служил при нем. Вероятно, знакомство Доржиева с Цэбэгийном состоялось в эти годы. В течение 10 лет жизни в Лхасе Г-Ч. Цэбэгийн изучал философию, математику, геометрию, астрологию, теорию архитектуры и в результате в 34 года получил ученую степень доромбы¹¹. Г-Ч. Цэбэгийн побывал также в Индии, Китае, с огромным интересом изучал архитектуру буддийских храмов. Его современники отмечали, что он привез большое количество рисунков-эскизов¹². Возвращаясь в 1903 году на родину, он на некоторое время остановился в Урге, посетил основные буддийские дацаны и принял участие в проходивших в то время религиозных диспутах, показав глубокую эрудицию¹³. По возвращении с 1903 по 1914 год Цэбэгийн служил гелонг¹⁴-ламой Сартульского дацана.

⁷ Чойра (тиб. *chos-ra*) или цанит (тиб. *mtshan-nyid*, букв. «истинное свойство») — философско-богословский факультет при монастырях, где ламы изучают систему буддийской философии в ее реалистическом направлении (в противоположность символическому). Изучаются пять следующих разделов: парамита, мадхьямика, абхидхарма, виная и логика.

⁸ Сартул-Булакский дацан «Галдан Пхунцоглинг» основан в 1769 г. В начале XX века разделился на два дацана — Гэгэтуйский и Сартульский, которые были закрыты в 1938 г. Восстановлен в 1991 г. как Сартул-Гэгэтуйский дацан.

⁹ Гэбши (тиб. *dge bshes*, монг. *buyan-u sadun*, букв. «друзья добродетели») — ученое звание ламы, присваиваемое после завершения изучения первых четырех курсов дацанской школы чойра (цанит), после чего он может приступить к изучению цанита посредством диспутов.

¹⁰ *Гатапов А.С.* Монгольский исторический словарь: Энциклопедический справочник. Улан-Удэ, 2008. С. 336.

¹¹ *Доромбо* — вторая ученая степень у буддийских философов школы гелугпа после *лхарамбы*. Обладателями степени становятся занявшие второе место после победителя в философских диспутах между соискателями от трех крупнейших монастырей Тибета: Гандан, Сэра и Дрепунг, которые проводятся ежегодно на новогоднем празднике Монлам в присутствии представителей всех монастырей страны.

¹² *Менжигийн Д.Т., Бадмаев Е.Л.* Гэлэг-Жамсо Цэбэгэй (Мархаа дороомбо) // Выдающиеся бурятские деятели. Т. I (Вып. 1, 2, 3, 4). Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство. 2009. С. 109.

¹³ *Гатапов А.С.* Монгольский исторический словарь: Энциклопедический справочник. Улан-Удэ, 2008. С. 336.

¹⁴ Гелонг (тиб. *dge-slong*) — духовное звание, третья, высшая ступень монашеского посвящения. Гелонг принимает все 253 обета.

В 1914 г. Агван Доржиев, инициатор и руководитель строительства буддийского храма в Петербурге, приглашает Г-Ч. Цэбэгийна в столицу, так как для выполнения работ в строящемся храме требовались квалифицированные консультанты. Сохранился документ, в котором говорится, что Г-Ч. Цэбэгийн командирован в Петербург приказом Иркутского генерал-губернатора как знаток геометрии и архитектуры, оформления алтаря, украшения интерьера, системы ритуалов и постановки разных украшений буддийских храмов. Вместе с ним прибыли бурятские специалисты по буддийской архитектуре и искусству Осор Будаев, Цырен-Даши Жамбалдоржиев и др.¹⁵

В 1914–1915 гг. работами по художественному оформлению буддийского храма руководил Н.К. Рерих. По словам петербургского исследователя А.И. Андреева, согласно сведениям, обнаруженным им в Российском государственном историческом архиве, его консультантами и помощниками были приглашенные из Бурятии А. Доржиевым знатоки и практики буддийского искусства Осор Будаев и Гэлэг-Чжамцо Цэбэгийн, а также выполнявший столярные работы Ринчин Занхатов¹⁶. Существует также важное свидетельство внучатого племянника Агвана Доржиева профессора С.Д. Дылыкова, на которое ссылалась в своих статьях бурятская исследовательница С.Д. Цыбыктарова¹⁷. Из его слов мы узнаем, что отделкой помещений и главного зала храма руководил Н.К. Рерих, обращавшийся при создании эскизов за помощью к бурятским ламам, которые в начале XX века являлись одними из наиболее крупных и авторитетных специалистов в области буддийского искусства и системы ритуалов. В своих воспоминаниях старейший житель п. Иволга в Бурятии Б. Цыбиков приводит слова буддийской молитвы на бурятском языке и пишет, что «эту молитву сложил знаменитый тогда на всю Бурятию и Монголию буддийский астроном и математик дорамба лама Сартульского дацана Гэлэг-Чжамцо Цэвэгийн, участвовавший в возведении Петербургского буддийского храма как главный консультант архитектора Барановского и художника Рериха»¹⁸.

Г-Ч. Цэбэгийн, философ, писатель, научный переводчик, автор трудов по буддийской астрономии и математике, выдающийся буддийский художник, являлся знатоком религиозно-философской систе-

¹⁵ *Менжигийн Д.Т., Бадмаев Е.Л.* Гэлэг-Жамсо Цэбэгэй (Мархаа дороомбо) // Выдающиеся бурятские деятели. Т. I (Вып. 1, 2, 3, 4). Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство. 2009. С. 110.

¹⁶ *Андреев А.И.* Храм Будды в Северной столице. СПб., 2004. С. 70.

¹⁷ *Цыбыктарова С.Д.* Осор Будаев — мастер Петроградского буддийского храма // Orient: Альманах. СПб.: Утпала, 1992. Вып. 1: Буддизм и Россия. С. 38–50.

¹⁸ *Цыбиков Б.* Благословите небо и человечество... // Священный Байкал. Улан-Удэ, 1995. С. 6–7.

мы Калачакра, символы которой играют столь значительную роль в декоре храма. В 1914–1915 гг. Г-Ч. Цэбэгийн занимался росписью и устройством алтаря храма. Вместе с А. Доржиевым в числе видных буддийских деятелей он выезжал в Калмыкию, принимая активное участие в создании хурулов (дацанов) и буддийских учебных заведений¹⁹. 2 мая 1914 г. власти утвердили штат духовенства для служения в храме в составе девяти бурятских и калмыцких лам, среди них упоминается Гылык-Чжамцо Цыбаков (по русским документам так звучало имя Г-Ч. Цэбэгийна)²⁰.

Известны переводы Г-Ч. Цэбэгийна с тибетского языка на монгольский язык более десяти крупных буддийских сочинений по философии, астрономии и другим наукам. На основании источников на санскрите, тибетском и монгольском языках он также писал художественные сочинения, в числе которых иллюстрированная рукопись «Повесть о Молон-тойне (Маудгальяне)». Находясь в Петербурге, Г-Ч. Цэбэгийн завершил работу над этой рукописью в 1915 г. Авторами иллюстраций были сам Г-Ч. Цэбэгийн, а также Цырен-Даши Жамбалдоржиев, бывший староста-урядник из Верхнего Тороя, самодельный художник²¹.

Среди историй о путешествиях в буддийский ад старейшей является индийская легенда о Маудгальяне, одном из ближайших учеников Будды Шакьямуни. Он прославился как «глава мастеров сверхъестественных сил (сиддхи)». Он часто посещал небеса и другие миры, ведал применением буддийских практик в качестве чудодейства²². Легенда повествует, что однажды Маудгальяна обратился к Будде с вопросом, в каком из шести миров получила новое рождение его матушка. Будда ответил, что она «переродилась в великом злом и грозном аду». Выслушав слова Победоносно прошедшего Будды, Молон-тойн упал без чувств. Придя в себя, он поднялся и, вспомнив о своей матушке, заплакал. Сложив ладони, испросил предсказание судьбы, поклонился и отправился на поиски своей матушки в восемнадцать адов²³.

¹⁹ Гатапов А.С. Монгольский исторический словарь: Энциклопедический справочник. Улан-Удэ, 2008. С. 337.

²⁰ Андреев А.И. Санкт-Петербургский дацан / St. Petersburg Datsan (русско-английское издание). СПб.: Нестор-История, 2007. С. 22.

²¹ Менжигийн Д.Т., Бадмаев Е.Л. Гэлэг-Жамсо Цэбэгэй (Мархаа дороомбо) // Выдающиеся бурятские деятели. Т.1 (Вып. 1, 2, 3, 4). Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство. 2009. С. 110.

²² Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 127.

²³ Сазыкин А.Г. Видения буддийского ада: Антология. СПб.: Нартанг, 2004. С. 31.

После освобождения матери, посетив все области буддийского мира, Маудгальяна явился к Будде и рассказал обо всем, чему стал свидетелем. Будда, желая сохранить этот рассказ в назидание верующим, приказал ему изобразить все увиденное на пятистороннем цилиндре, который установили таким образом, чтобы каждый проходящий к Будде мог рассматривать рисунки. Для пояснения изображенного возле цилиндра постоянно находился один из учеников Будды, слышавший рассказ Маудгальяны. Позднее изображения на пятистороннем цилиндре были преобразованы в известную композицию «Колесо сансары».

Уже в III в. «Повесть о Молон-тойне» была переведена с санскрита на китайский, а в IX в. появился тибетский перевод сочинения²⁴. Сочинение представляет собой образец повествовательных сюжетов литературы «народного буддизма», получивших широкое распространение в Китае и Тибете, как в живописи, так и в литературе, отсюда сюжеты попадают в Монголию и Бурятию. Изображения сцен ада с назидательной установкой получили чрезвычайную популярность. Впервые с тибетского на старомонгольский язык она была переведена в начале XVII в. южно-монгольским переводчиком Ширэгэту-гуши Цорджи. Этот перевод получил наибольшее распространение среди монгольских народов, его дважды издавали ксилографическим способом в Пекине (в 1686 и 1708 году). Во второй половине XIX в. «Повесть о Молон-тойне» в переводе Ширэгэту-гуши Цорджи была напечатана в Агинском дацане²⁵. В отличие от перевода Ширэгэту-гуши Цорджи, все известные ныне переводы повести никогда не издавались ксилографическим способом и дошли до нас в немногочисленных рукописных экземплярах²⁶.

Петербургский исследователь А.Г. Сазыкин перевел и опубликовал одну из иллюстрированных рукописей «Повести о Молон-тойне» (из частной коллекции А.А. Терентьева). По мнению исследователя, рукопись, вероятнее всего, бурятского происхождения, появилась не ранее конца XIX — начала XX в.²⁷ Ее «содержание... в значительной степени отлично от классических текстов сочинения. ...В нем опущены или существенно сокращены многочисленные пространные

²⁴ Сазыкин А.Г. Видения буддийского ада: Антология. СПб.: Нартанг, 2004. С. 8.

²⁵ Изобразительное искусство Бурятии (Из собрания Национального музея Республики Бурятия: коллекции Бурятского республиканского художественного музея им. Ц.С. Сампилова, Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова, Музея Бурятского научного центра СО РАН, Кяхтинского краеведческого музея им. В.А. Обручева, частных коллекций). Улан-Удэ: ООО «Новаяпечать», 2011. С. 58–59.

²⁶ Сазыкин А.Г. Указ. соч. С. 10.

²⁷ Там же. С. 13.

поучения и наставления, столь характерные для классических версий, как тибетской, так и монгольской. В то же время значительно расширена infernalная часть сочинения. Описание странствий по аду занимает две трети всего текста... и составлено оно совершенно так же, как это сделано в остальных историях о хождениях в подземное царство Эрлик-хана. Подобное обстоятельство дает все основания предположить, что... перед нами не перевод, а еще одна, остающаяся пока анонимной, монгольская переработка повести, существенно адаптированная и сокращенная»²⁸.

Нами было просмотрено 36 листов рукописи «Повести о Молон-тойне»²⁹, хранящейся в Государственном музее истории религии в Петербурге. По словам хранителя фонда отдела Востока ГМИР В.Н. Мазуриной, рукопись поступила в фонды в результате частной закупки. Рукопись выполнена на листах пожелтевшей плотной бумаги. Композиция листа традиционно делится пополам: в верхней части — иллюстрации, в нижней — текст, написанный пером, черными чернилами. Текст и рисунки помещены в обведенные тушью рамочки. Изящная каллиграфия старомонгольского письма соотносится с тонким линейным рисунком изображений. Линии рисунка свободные, легкие, естественные. Линейный рисунок слегка подцветен акварелью. Письмо свободное, пятна краски выходят порой за границы линейных контуров.

В иллюстрациях одну треть композиции большей части листов занимает изображение Маудгальяны, две трети — сцены ада. Как правило, слева находится изображение фигуры Маудгальяны, стоящего на облаке, справа — фигура демона и мученики в аду (иногда встречается изображение двух демонов)³⁰.

Маудгальяна изображен в одежде буддийского монаха (красного цвета), вокруг головы — нимб бледно-голубого цвета. Тело (руки, ноги, голова) не тонированы, только волосы. Характерна передача душевного состояния Маудгальяны благодаря выразительной мимике лица, выражающей ужас³¹.

Великолепны фигуры демонов. Virtuозными линиями передана экспрессия их движений, особенно значителен образ демона с головой быка, с темным телом, объем передан затемнением тона³². Отдельные фигуры обозначены легкой тонировкой серых и зеленых тонов.

Следует отметить, что листы разнятся между собой по степени мастерства, владения линией, знания пластической анатомии и т. п. Возможно, это объясняется тем, что их авторами были два человека: Г-Ч. Цэбэгийн и Ц-Д. Жамбалдоржиев. Последний, вероятно, уступал по степени мастерства Г-Ч. Цэбэгийн.

С.Д. Цыбыктарова считала, что «Г-Ч. Цэбэгийн, буддийский астроном, математик, научный переводчик, известный своими трудами по астрономии, математике, прежде всего, является выдающимся буддийским художником. Его графические листы 1915 г. к «Повести о Молон-тойне», своеобразная восточная параллель Боттичеллиевому аду «Божественной комедии» Данте, принадлежат к шедеврам мировой графики»³³.

В Музее истории Бурятии хранится вариант «Повести о Молон-тойне», считающийся копией рукописи Г-Ч. Цэбэгийн, выполненный Ц-Д. Жамбалдоржиевым и найденный в Курумканском районе Бурятии³⁴. Об этом манускрипте бурятская исследовательница Т.А. Боронова писала следующее: «Великолепные иллюстрации к рукописи в изысканной акварели исполнены на чуть сероватой акварельной бумаге. Каждая страница являет собой органическое единство текста и изображения. Тонкость и изящество рисунка соотносится в нижней части листа со стройностью рядов монгольской графики текста. В изображении архитектуры и элементов пейзажа заметно влияние китайской графики. Но в рисунке облаков, лиц главных персонажей, деталей одежды ясно читается рука местного бурятского мастера». По сюжету и композиционному построению эти иллюстрации перекликаются с изображениями сцен ада в иконе «Сансарын хурдэ» О. Будаева. Ссылаясь на исследование С.Д. Цыбыктаровой, Т.А. Боронова подчеркивает прослеживающуюся в работе бурятских мастеров связь между иконой и рукописью и пишет далее, что эта связь «имеет отношение к идеологии обновленческого движения, к просветительской идее доступности буддизма для широких масс. По мастерству исполнения, продуманности и изяществу колористической трактовки эти иллюстра-

³³ Цыбыктарова С.Д. Осор Будаев — мастер Петроградского буддийского храма // *Orient: Альманах*. СПб.: Утпала, 1992. Вып. 1: Буддизм и Россия. С. 38–50. С. 46.

³⁴ Изобразительное искусство Бурятии (Из собрания Национального музея Республики Бурятия: коллекции Бурятского республиканского художественного музея им. Ц.С. Сампилова, Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова, Музея Бурятского научного центра СО РАН, Кяхтинского краеведческого музея им. В.А. Обручева, частных коллекций). Улан-Удэ: ООО «Новаяпечать», 2011. С. 58.

²⁸ Сазыкин А.Г. Видения буддийского ада: Антология. СПб.: Нартанг, 2004. С. 14.

²⁹ Цэбэгийн Г-Ч. Повесть о Молон-тойне // ГМИР, инв. № Л-5572.

³⁰ Там же. Л. 28.

³¹ Там же. Л. 27.

³² Там же. Л. 33.

ции могут быть поставлены в ряд лучших образцов буддийской книжной графики»³⁵.

При всем сходстве этих двух рукописей наблюдаются и отличия. Прежде всего, бросается в глаза отличие этих листов от петербургских, при их сходстве на первый взгляд: дело в том, что на них фигура Маудгальяны почти везде изображена сидящей, а в петербургских листах Маудгальяна в полный рост возвышается среди облаков. Логично предположить, что бурятская рукопись является свободной копией петербургской.

В целом, иллюстрации к «Повести о Молон-тойне» Г-Ч. Цэбэгийн и его учеников выделяются простотой и лаконичностью композиции.

Как свидетельствуют архивные документы, Г-Ч. Цэбэгийн из Петербурга «выбыл 26 июля 1915 г. вследствие расстройства здоровья, не перенося местный климат»³⁶. По возвращении Г-Ч. Цэбэгийн с 1915 года по 1923 год служил гелонг-ламой Сартульского дацана в Бурятии, занимался подготовкой и обучением буддийских служителей; организовал школу в селе Верхний Бургалтай (в местности Добо). Он ездил по хошунам с целью охватить учебой талантливую молодежь, побывал во всех действовавших в то время дацанах, давал советы по вопросам архитектуры, проведения ритуалов, установления божеств, организовывал диспуты. Продолжал переводческую и исследовательскую работу по математике, астрономии. К сожалению, пока не удалось выяснить, занимался ли Г-Ч. Цэбэгийн в дальнейшем изобразительным творчеством. Хорошо владевший знанием «пяти больших наук» буддизма Гэлэг-Чжамцо Цэбэгийн глубоко изучил астрономию. Опираясь на приобретенные знания, он совершенствовал трактаты, сочиненные предшественниками.

Им было написано «Руководство по схеме семи Планет согласно принципам желтой астрономии», в котором он изложил принципы и методы идей «Книги координат небесных тел» — фундаментального труда XVIII в. Заново составил методы быстрого исчисления координат и взаиморасположения Солнца, Луны и пяти планет: Марса, Меркурия, Юпитера, Венеры и Сатурна применительно к территории Монголии. Книга заканчивается словами: «Пусть составленное будет содействовать развитию у астрономов умственных способностей и пусть принесет им пользу».

В 1923 году Мархаа Дооромбо был приглашен на работу в Монгольский ученый комитет «Эрдэнин хүрээлэн» как знаток «пяти

больших наук». Монгольский ученый Л. Тэрбиш пишет, что Г-Ч. Цэбэгийн стоял у истоков создания академической науки в Монголии в начале 1920-х гг. 23 августа 1923 г. решением первой сессии Монгольского Ученого Комитета он был избран его членом как «знаток пяти больших наук». С 1924 г. работал в отделе геометрии, затем был назначен заведующим отделом вычислительной науки. Вел исследования, научные изыскания в области философии, филологии и научно-переводческую работу. Здесь он продолжил работу по конкретизации и развитию основных идей математико-астрологического труда «Книга координат небесных тел». Продолжая изучение астрономии, усовершенствовал трактаты, сочиненные предшественниками, составил новые методы быстрого исчисления движения Солнца, Луны и пяти планет. В Монголии им были написаны труды: «Открывающая глаза новообучающимся» (1927). В этой работе автор предложил метод вычисления координат небесных тел. В качестве исходного взят год огненного зайца 16-го рабжуна (1927 г.). Гэлэг-Чжамцо Цэбэгийн пишет об исчислении совершаемости и несовершаемости солнечного и лунного затмения, о 24-х состояниях погоды в году и их признаках, о предварительном прогнозировании атмосферных явлений, о методе вычисления погодных изменений в течение года; «Пространная таблица по космическим периодам, согласно устоявшимся принципам астрономического исчисления» (1927). Таблица применяется при исчислении движения Солнца и Луны, повторяющегося каждые 13 лет; «Таблица 5565 суток». Эта таблица в прошлом не была распространена в Индии, Тибете и Монголии. Она составлена с целью быстрого астрономического исчисления в соответствии с правилами движения Солнца, повторяющегося каждые 5565 суток; «Таблица, свободная от недостатков по безошибочному определению последствий года» (1927). Г-Ч. Цэбэгийн разрешил в ней вопросы определения смены погодных явлений в течение года в условиях Монголии, бывшие предметом спора среди астрономов.

В конце 20-х гг. XX в. в Улан-Баторе стали «выявлять» так называемых «правых уклонистов». Началась тайная слежка за представителями старой интеллигенции, навешивание ярлыков «враг народа», «контрреволюционер» и т. п. Подобная обстановка исключала возможность нормальной научной работы, поэтому Цэбэгийн был вынужден уехать из Улан-Батора, в 1928 г. он поселился в местности Жимгэр сомона Батшэрээт Хэнтэйского аймака в верховьях Керулена и Онона, где основное население состояло из хори-бурят и сартуул-бурят. Там он основал буддийскую астрологическую школу «Зурхай», занимался обучением молодежи, пригласив на преподавательскую работу бурятских и монгольских астрологов. Ученый вел изыскания в области филологической и исторической наук, где в центре его внимания

³⁵ *Боронова Т.А.* Графика Бурятии. Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, БНЦ СО РАН, 1997. С. 29.

³⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 448. Л. 247.

был поиск старинных рукописей и произведений культуры прошлых эпох. В эти годы он осуществил перевод с тибетского на монгольский язык крупных исторических трудов: «История завоевания Тибета монгольскими ханами», «Биография Галдан-Цэвэна, сына монгольского нойона Далай хунтайджи», «История Хухэ-нора».

По одним источникам, в 1937 г. Г-Ч.Цэбэгийн был арестован и репрессирован вместе с тысячами бурят Хэнтэйского и других аймаков МНР³⁷. Однако, по свидетельству ученика Г-Ч.Цэбэгийн Самбу-ламы, (который в 1932 г. из Сартульского дацана нелегально пробрался в Батшэрээт к своему учителю), когда в 1937 г. начались массовые репрессии Г-Ч.Цэбэгийн выехал из Батшэрээта, затем поселился в Улан-Баторе, вновь вернулся к востоковедческим исследованиям, работал сотрудником научной библиотеки Монгольского университета. Самбу-лама жил вместе с ним до его кончины в Улан-Баторе в 1940 г.³⁸.

Таков был жизненный и творческий путь Г-Ч.Цэбэгийн — философа, переводчика, писателя, художника, выдающегося духовного деятеля Бурятии, одного из создателей дацана Гунзэчойнэй в Петербурге.

В.В. ДЕМЕНОВА

Истоки формирования коллекций буддийского искусства на Урале (Ирбит, Екатеринбург, Челябинск)

Доклад посвящен основным собраниям буддийского искусства Екатеринбурга, Челябинска, Ирбита. Преимущественно данные коллекции не входят в основные экспозиции и экспонируются очень редко. В связи с этим тема представляется актуальной.

Ключевые слова: буддийское искусство, Урал, Екатеринбург, металлическая скульптура, тханка

Рождение частных и музейных восточных коллекций на территории России складывалось различными, порой непредсказуемыми

³⁷ Гатапов А.С. Монгольский исторический словарь: Энциклопедический справочник. Улан-Удэ, 2008. С. 337.

³⁸ Менжигийн Д.Т., Бадмаев Е.Л. Гэлэг-Жамсо Цэбэгэй (Мархаа дороомбо) // Выдающиеся бурятские деятели. Т.1 (Вып. 1, 2, 3, 4). Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство. 2009. С. 111.

путями. За пределами Москвы и Санкт-Петербурга истоки собирательской деятельности предметов Востока уходят корнями к концу XVIII — началу XIX в. и связаны с целым пластом малоизученных региональных исторических событий и человеческих судеб.

В отличие от собраний столичного Петербурга, где, как известно, коллекции по преимуществу формировались и пополнялись благодаря деятельности исследователей, ученых и экспедиций (коллекция Г.Ф. Миллера в Кунсткамере, В.А. Казакевича в Государственном музее истории религии, коллекции Э.Э. Ухтомского, П.К. Козлова, А.М. Позднеева и многих других), на территорию Урала и Сибири предметы из Китая, Японии, Монголии попадали вследствие активной деятельности купечества и отчасти промышленников.

Для Урала XIX в. особой нитью, связывающей горный край с восточной культурой, стала разросшаяся и знаменитая Ирбитская ярмарка, куда через Троицкосавск (Кяхту), кроме чая и прочих восточных товаров, попадали в качестве сувениров и забавных безделиц предметы декоративно-прикладного искусства и вскрытая буддийская металлическая скульптура массового производства. Схожие процессы происходили в сибирских городах. Так, например, коллекция буддийской бронзы Бийского краеведческого музея им. В.В. Бианки сложилась во многом благодаря вещам, которые были подарены местными купцами М.П. Потарским и А.Д. Васеневым¹. Однако для Ирбита и располагавшегося еще севернее Туринска этот процесс не был фрагментарным или стихийным, так как воплотился в жизни и судьбе конкретного человека — купца первой гильдии, миллионера и мецената Семёна Андреевича Чиркова (?–1911). В художественную коллекцию С.А. Чиркова входили редкие крупные китайские вазы, которые фактически контрабандно перевозились в тюках с чаем (сам меценат имел собственные чайные склады в Китае), коллекция японского фарфора, предметы мебели, сделанной в Китае, коллекция нэцкэ XIX в., более 30 работ лучших русских живописцев, со многими из которых коллекционер был знаком лично, и другие экспонаты. За год до смерти в 1910 г. С.А. Чирков передал это собрание в дар городу Туринску. К сожалению, до сих пор полноценного исследования, посвященного этому меценату, не существует. По сути, единственной статьей, посвященной С.А. Чиркову, является публикация в «Уральском следопыте» № 8, 1998 г. краеведа Юрия Ивановича Ключникова, где он указывает, что лично держал в руках поименный список экспонатов, составленных ее владельцем 17 сентября 1910 г., находившийся в

¹ Аитипова Е.А. Формирование и специфика воплощения буддийского художественного канона в скульптуре Монголии. Дисс... к. иск. Екатеринбург, 2010.

числе «дарственных документов» в архиве Туринской городской управы за 1911 г. В списке, кроме живописных полотен Репина, Сурикова, Поленова, Куинджи, Васильева, находились фрагменты фигуры стража из Непала (XIV в.), бронзовая голова Будды из Тайланда, скульптура из Шри-Ланки и Цейлона. Нужно отметить, что даже после Октябрьской революции и гражданской войны, прихода колчаковцев и многих других событий, во время которых собрание оставалось фактически бесхозным, среди двенадцати отделов Туринского уездного музея им. А. Луначарского, большинство которых были созданы на основе коллекций С.А. Чиркова (Минералогический, Геологический, Палеонтологический, Естественно-научный, Ремесла и промыслы, Военный, Отдел нумизматики, Древности, Архивных дел польских ссыльных, Художественный, Школьный), был и Восточный отдел. В отделе, согласно документу, составленному в самом начале 1920-х годов П.А. Россомахиным, заведующим отделом культуры и образования в Туринске, насчитывалось 500 единиц хранения. Описание его в списке Россомахина, к сожалению, очень краткое: «китайские вазы, японские и изделия из слоновой кости»². На данный момент в экспозиции Историко-этнографического музея в г. Ирбите среди китайских ваз и японских предметов декоративно-прикладного искусства из этой коллекции можно увидеть лишь несколько буддийских изображений из Китая, датируемых XIX в.: бронзовое и фарфоровое изображения Гуаньинь, также бронзовое и фарфоровое изображения особого иконографического варианта Майтреи, установившегося в китайской традиции в виде толстяка, расположившегося на троне, в монашеском одеянии, с лысой головой, широким благодушным лицом, расплывшимся в радостной улыбке, и огромным животом — знаком довольства, и изображение воина, предположительно из свиты Гуань-ди.

Несмотря на скудность буддийской части восточной коллекции Ирбитского историко-этнографического музея, эпизод, связанный с собранием и личностью С.А. Чиркова, представляется важным и даже в определенной степени показательным, так как, во-первых, часть его собрания могла попасть через несколько музейных инстанций в Свердловский областной краеведческий музей, и это в какой-то степени могло бы объяснить наличие в его фондах так называемой «массовой» китайской буддийской металлической скульптуры конца XIX в.; во-вторых, личность С.А. Чиркова определенно является олицетворением общей ситуации собирательской деятельности предметов Востока на Урале этого времени.

² Этот документ хранится в Музее декабристов в г. Туринске и был предоставлен для данной статьи директором музея Зинаидой Федоровной Мачихиной.

В Екатеринбурге предметы искусства Востока и, в частности, буддийская бронза, входят в состав собрания Свердловского областного краеведческого музея (87 единиц хранения) и в фонды Екатеринбургского музея изобразительных искусств (8 единиц хранения), куда они попали также из СОКМ по акту передачи от 30 декабря 1959 г.

Ядро современной коллекции буддийской бронзы Свердловского областного краеведческого музея формировалось на основе собрания музея Уральского общества любителей естествознания, существовавшего в Екатеринбурге с 1870 г. по 1929 г. В дальнейшем эта коллекция попала в Свердловский антирелигиозный музей. Как свидетельствуют архивные документы, в 1946 г. антирелигиозный музей передал в фонды краеведческого музея пятьдесят одну бронзовую скульптуру из «буддийской ламаистской кумирни (храм-коллекция ламаистских божков и предметов ламаистского культа, медных и бронзовых, вывезенных из Монголии и Тибета бывшим царским посланником Козел-Поклевским)». Речь идет о Станиславе Альфонсовиче Поклевском-Козелл (1868–1939(?)), действительном статском советнике, чиновнике Министерства иностранных дел, сотруднике ряда дипломатических миссий царской России (Персия, Япония), сыне известного золотопромышленника, одного из основателей асбестовой промышленности на Урале, мецената Альфонса Фомича Поклевского-Козелл (1809–1890). После революции 1917 г. Станислав Альфонсович Поклевский-Козелл остался в Румынии.³ В доме Поклевских-Козелл сейчас располагается одно из зданий Свердловского областного краеведческого музея. Мы предполагаем, что лучшие произведения из коллекции СОКМ принадлежат именно этому источнику.

Само Уральское общество любителей естествознания заслуживает в свете заявленной темы небольшого отступления, так как именно Онисиму Егоровичу Клеру, основателю УОЛЕ, принадлежит первое описание восточной скульптуры, найденной на Урале. В «Записках уральского общества любителей естествознания» (том VII, выпуск 4 за 1884 год), в рубрике «Заметки о некоторых доисторических предметах, найденных в Уральском крае», существует любопытная заметка О.Е. Клера об одном индуистском изображении, предположительно богине Дурге: *«Буддийский идол, найденный лет тридцать тому назад (т. е. в 1850-е годы) на глубине 20 аршин при добывании золотоносных песков около Троицка Оренбургской губернии. Идол это был приобретен г-ном Малявиным, по смерти которого, сын его Михаил Павлович передал его мне. Размеры его*

³ Мосунова Т.П. Дворянский род уральских промышленников Поклевских-Козелл // Уральский родовед. Вып. 1. Екатеринбург, 1996. С. 74–86.

в миллиметрах: высота 158, ширина основания сзади 78,5, спереди 80,5, ширина у боковых выступов рамки 90, высота пьедестала 21,5, ширина его спереди 61,3, высота самой фигуры 97,5, Пьедестал и рамка не вполне симметричны. Химический состав по разложению А.И. Дрездова: меди 68,86%, цинка 31,11%, железа — следы. Статуэтка эта была отлита, а затем отделана резцом; на лицевой стороне много инкрустаций, по-видимому, серебряных. Заметны следы золочения. Нетолстый слой патины придает ей цвет бронзы. Покойный действительный член Общества Иван Акинфиевич Терехов пожертвовал сделанный им фотографический снимок этого идола. Как видно <....> выражение идола доброе, веселое. На лбу вырезана пластинка из серебра от волос до уровня бровей. На голове митра с тремя лучеобразно расходящимися серебряными инкрустациями; сверху небольшая кольчатая шишка. Грудь очень выпуклые, вместо сосцов инкрустации; на шее и груди висит ожерелье — серебряная узорчатая инкрустация...». И далее: «...идол этот был в числе предметов выставки, устроенной в Санкт-Петербурге во время съезда Ориенталистов в 1876 году, куда он был доставлен благодаря любезности моего ученого друга И.А. Слоцова, ныне директора Тюменского реального училища». Нахождение данной скульптуры в настоящее время неизвестно. Однако публикация в дальнейшем ее фотографии, сделанной И.А. Тереховым и размещенной в этом же номере «Записок уральского общества любителей естествознания», могло бы в дальнейшем помочь ее обнаружению в какой-либо из современных коллекций.

История вещей, входящих в упомянутую 51 единицу из УОЛЕ, переданную из антирелигиозного музея в Свердловский областной краеведческий музей, очень разрознена. Кроме упоминаемого в документах С.А. Поклевского-Козелл, это могут быть вещи, собранные во время путешествий екатеринбургским священником Георгием Игнатьевичем Левитским (1849–1908) и также завещанные Музею Уральского общества любителей естествознания. В середине 1890-х гг., став флотским священником на крейсере «Саратов», Г.И. Левитский совершил кругосветное путешествие, побывав во многих странах Ближнего и Дальнего Востока (Китае, Японии, Сингапуре, Египте и др.). А в 1896 г. в Екатеринбурге состоялась выставка, представлявшая вещи из этого путешествия.

Состав коллекции СОКМ отражает все указанные пути формирования региональных восточных коллекций. Основную часть представляет китайская скульптура XVIII–XIX в. (как позолоченные, так и незолоченные образцы этого времени). Также в собрание входят образцы приграничной китайской школы XIX в. из Долоннора, созданные характерной для нее техникой выколотки. Непальская школа

представлена немногочисленными, но изящными работами XVI и XVIII вв. Монголия и Тибет также немногочисленны, однако представляют собой высокохудожественные образцы.

Последняя составляющая коллекции СОКМ и ЕМИИ — это индивидуальные дары, которые были осуществлены с 1946 по 1958 г. Вещи эти в основном без определенного или подтвержденного провенанса, однако заслуживают особого внимания, так как обобщенно представляют собой «вторую волну» вхождения буддийских металлических скульптур на Урал.

В годы Великой Отечественной войны на уральские заводы на переплавку с востока (предположительно из Бурятии и Монголии) пришло несколько эшелонов металлической пластики. Скульптура эта наряду с огромным количеством самоваров и православных крестов долгое время оставалась бесхозной на пунктах сдачи металлолома при заводах Вторчермет. По словам очевидцев, в голодное послевоенное время нередко мальчишки из соседних с заводами районов по ночам воровали и самовары и скульптуру, а утром вновь сдавали на пункт металлолома. Что-то терялось, что-то попадало в семьи, а потом сдавалось в музей. Дары в Свердловский областной краеведческий музей и Екатеринбургский музей изобразительных искусств в 50-х годах подтверждают этот факт.

До сих пор на Урале, в частности, в Екатеринбурге, единичные старые вещи иногда буквально всплывают из небытия на поверхность современной реальности, так до конца и не раскрыв своей подлинной истории, своего путешествия в горный металлургический край. Такой оказалась находка С.А. Мушкетова, жителя г. Сухой Лог Свердловской области. В 2003 г. им была куплена «по случаю» в пункте металлоприема, а затем передана в фонды Государственного Эрмитажа хорошо сохранившаяся буддийская позолоченная китайская скульптура Вайшраваны начала XVIII в., предположительно школы Утайшань. Подобные находки до наших дней, но особенно в поздний советский период, обнаруживались на свалках металлолома, вызывая исследовательское недоумение и оставляя за собой след путаных историй очевидцев послевоенного времени.

Ряд металлических скульптур из «второй волны» попал в литейную лабораторию кафедры литья Уральского политехнического института (ныне УрФУ) в качестве эталонных образцов для студентов. Своеобразная экспозиция, в которой были представлены пятнадцать скульптур, просуществовала до 2000 г., дальнейшая ее судьба неизвестна⁴.

⁴ Хазов А.А. Бронза буддийских реликвий и уральский металл победы // Буддизм Ваджраяны в России. М., 2013. С. 460–465.

Что касается современной ситуации в области частного коллекционирования и собирательства предметов Востока на Урале, интересно отметить, что, возрожденная после долгого перерыва, она отчасти напоминает ситуацию конца XIX в. В наши дни в городах Свердловской и Челябинской областей можно обнаружить как значительные по объему коллекции, например, собрание японской гравюры *укиё-э* конца XIX — начала XX в. челябинского коллекционера Олега Петровича Малахова, так и небольшие домашние коллекции, такие, как любительская коллекция восточного фарфора Е.В. Грибова⁵ из Екатеринбурга.

Дары из частных коллекций сформировали и «буддийскую коллекцию» Челябинской областной картинной галереи, где на данный момент находится около 20 бронзовых скульптур и 30 тханок. По замечанию старшего научного сотрудника галереи Елены Акрамовны Шипицыной, занимающейся коллекцией «Искусство Востока», куда входят и буддийские экспонаты, коллекция формировалась в основном благодаря дарам двух коллекционеров Челябинска — Олега Петровича Малахова и Олега Борисовича Булыгина, поступавших в фонды музея с 1992 г. Исключение составляет скульптура Зеленой Тары, которая первой и фактически случайно попала в коллекцию — была принесена мальчишками со складов металлолома Челябинского Вторчермета и впервые демонстрировалась публике в 1975 г. в рамках выставки «Спасенные картины», посвященной реставраторской работе сотрудника галереи П.Г. Панова⁶. Это свидетельствует об общих процессах, происходивших на Урале во время войны или сразу после ее окончания — эшелоны с буддийской скульптурой, отправленные для переплавки на уральские заводы действительно существовали. Об этом свидетельствуют и единичные экземпляры, и найденные в пункте металлолома в г. Сухой Лог, и упомянутая коллекция скульптуры литейной лаборатории кафедры литья Уральского политехнического института (ныне УрФУ) и многочисленные единичные скульптуры, хранящиеся в екатеринбургских семьях.

Касаясь скульптуры из собрания Челябинской областной картинной галереи, нужно отметить определенную цельность этой коллекции — в основном это очень качественные вещи Долоннорской школы XVIII века, сделанные методом выколотки, размером от 20 до 40 см. В отличие от многих региональных собраний, буддийские

⁵ Более подробно см.: Юмина А.В. Любительская коллекция Восточного фарфора Е.В. Грибова (г. Екатеринбург). Диплом, выполненный на каф. истории искусств УрГУ, 2010 г.

⁶ Эта информация была любезно предоставлена главным хранителем Челябинской областной картинной галереи Сереем Михайловичем Шабалиным.

экспонаты Челябинска не раз экспонировались, за последние годы было 6 крупных выставок, которые включали в себя как собрание самой картинной галереи, так и частное собрание буддийской пластики О.П. Малахова. Первая крупная выставка коллекции О.П. Малахова состоялась в Челябинске еще в 1994 году (Искусство России, Западной Европы, Востока XVI — начала XX в.), в каталог которой также вошло описание буддийской части этого собрания, сделанное Е.А. Шипицыной.

В целом процесс формирования частных и музейных коллекций буддийской скульптуры на Урале представляет собой до конца не изученный, интересный исследовательский материал, требующий дальнейших уточнений.

О.П. ДЕШПАНД

Буддийское паломничество и скульптура буддизма тхеравады: тенденции развития буддийской иконографии стран Индокитая

Появление и развитие буддийской скульптуры было обусловлено во многом формированием традиций паломничества к священным местам Индии, притягивавшим к себе паломников как из самой Индии, так и из всей буддийской Азии. Буддизм тхеравады привлекает к себе мало внимания в России; равным образом, ещё меньше известно буддийское искусство Индокитая. Оно сконцентрировано почти исключительно на образе Будды Шакьямуни, и его иконография, действительно, значительно менее широка и разнообразна, нежели иконография изображений, создаваемых в Тибете, Бурятии или Монголии. И, тем не менее, она также интенсивно развивалась на протяжении двух тысячелетий, особенно в XX в. В докладе показано, как акцент с почитания священных мест постепенно переносился на почитание и культ изображений, отражающих событие, связанное с тем или иным местом, и как концентрированность почти исключительно на образе основателя Учения «компенсируется» в искусстве тхеравады большим вниманием к эпизодам из его жизни, что особенно активно проявляется в XX в.

Ключевые слова: буддизм тхеравады, скульптура, иконография, жизнь Будды

О паломничестве к священным местам как одном из путей очищения от грехов упоминалось уже в одном из текстов Ригведы, составленном не позднее X в. до н.э. Сам Будда Шакьямуни, как

известно из «Махапариниббаны», настоятельно советовал посещать места, связанные с важнейшими событиями его жизни, видя в этом одну из форм духовной практики¹. Уже ко времени правления царя Ашоки паломничество к четырём главным буддийским местам (Лумбини — рождение, Бодхгая — Просветление, Сарнатх — первая проповедь и Кушинагара — уход в нирвану) стало очень популярным, и эти места были отмечены Ашокой ступами и колоннами-*стамбха*. В сочетании с четырьмя местами, добавленными традицией позднее (Санкасья — нисхождение с неба Тушита, Шравасты — «двойное чудо», Вайшали — подношение обезьяны и Раджагрихи — усмирение слона Налагири) они образовали своеобразный утвердившийся маршрут — путь буддийских паломников по Восточной Индии, отмечавший некую священную географию буддизма.

Интересно, что на самых ранних сохранившихся рельефах изображено почитание не события жизни Будды, а священного места, с ним связанного². Хорошо известны два рельефа из Бхархута: воспроизведение места Просветления в Бодхгае (*ваджрасана* и дерево *бодхи*, окружённые невысокой оградой), и изображение спуска Будды в Санкасья на землю после проповеди на небе своей умершей матери и обитающим там 33 богам³.

Традиция изображения земной жизни Будды претерпела своеобразную эволюцию.

В древнеиндийском искусстве (например, рельефы Гандхары⁴ и Амараваты⁵) композиции наполнены большим количеством участников, и выбор сюжетов широк и ничем не регламентирован. Можно условно говорить о «реалистической манере» передачи. Но постепенно отбор сцен становится более избирательным, а диапазон уже; на смену «реалистическому подходу» постепенно приходит символический, и в ходе интенсивного развития буддийской скульптуры акцент всё заметнее переносится с почитания священного места на почитание самого события.

Формируются каноны изображения того или иного эпизода, что превращает его в формулу, в клише, и постепенно складываются

определённые схемы расположения эпизодов и разные комбинации их сочетания. В Сарнатхе периода Гуптов мы встречаем лаконичные и статичные изображения; ранние построены более хаотично, более поздние — более уравновешены; здесь можно встретить группы и из четырех, и из восьми эпизодов⁶. К периоду Палов сложилась хорошо известная схема распределения восьми эпизодов на плоскости вертикального рельефа, где в центре обычно Просветление, над ним — Паринирвана, по сторонам по три в ряд — остальные сцены.

Таким образом, акцент с почитания священных мест неуклонно переносился на почитание и культ изображений, отражающих событие, связанное с тем или иным местом. Начиная с классического периода, Бодхгаю, например, обычно символизировало изображение Будды, сидящего в позе *бхумиспарша-мудра* — Призывания Земли в свидетели⁷.

Традиции паломничества усиливались и расширялись по мере распространения буддизма за пределы Индии. Исторически менялась и география происхождения паломников. В первом тысячелетии новой эры это были преимущественно китайские паломники, но к священным буддийским местам шли пилигримы и из Кхмерской империи, и из Дваравати в Центральном Таиланде, и из Нижней Бирмы, и из Шривиджайя. Нужно ли говорить о том, что в те времена этот путь был долог, сложен, опасен, очень труден. Мы знаем имена только самых знаменитых — Фа Сянь, Сюань Цзан и нескольких других, но были их тысячи. Известно, что не более двух процентов всех китайских паломников вернулись целыми и невредимыми домой в Китай. Любое паломничество преследует две цели: зарядиться энергией священного места и благодаря этому излечиться или очиститься от скверны, и совершить богоугодный поступок в надежде на будущее вознаграждение. Помимо этого, верующий обычно увозил с собой *memento*, святые сувениры, напоминавшие о проделанном путешествии, о самом месте, которое он посетил, и о том событии из жизни Будды, которое там когда-то происходило. Это могли быть небольшие, слегка обожжённые и подсушенные на солнце глиняные вотивные таблички или резные каменные рельефы.

Такое массовое паломничество оказывало огромное стимулирующее воздействие на развитие национальных художественных школ в странах за пределами Индии. Хорошо известен пример, хоть и не относящийся к конкретному священному месту, когда на территории

¹ Махапариниббана-сутта, V // [Электронный ресурс]: http://dhamma.ru/canon/dn/dn16.htm#_Тoc42753369 (дата обращения: 20.09.2014).

² Huntington S. The Art of Ancient India. Boston—Leiden, 2000. С. 65.

³ Geri Malandra. The Mahabodhi Temple // Marg, 1988. Т. XXXX, № 1. Visions of Enlightenment. The Heritage of Bodhgaya. Илл. 5; Susan L. Huntington. Указ. соч. Илл. 5.17.

⁴ Например, Zwalf W. A Catalogue of the Gandhāra Sculpture in the British Museum. London, 1996. Т. II. Илл. 217, 228.

⁵ Например, Knox R. Amaravati, Buddhist sculpture from the Great Stūpa. London, 1992. Илл. 70.

⁶ Williams J. Sārnāth Gupta Steles of the Buddha's Life // Ars Orientalis, 1975. Т. X. С. 171—174. Илл. 1—3, 5.

⁷ Geri Malandra. Указ. соч. С. 16.

Центрального Таиланда были найдены миниатюрная скульптура и вотивная табличка местного производства с изображением стоящего Будды с опущенной правой рукой, которые полностью повторяли индийский образец, созданный в Сарнатхе периода Гуптов во второй половине VI в. (ныне в Бангкоке в Национальном музее)⁸. Взаимосвязь индийского оригинала и местных повторений очевидна.

С XI в. буддийские правители Бирмы и Таиланда обращались к Шри Ланке, тогдашнему центру буддизма тхеравады, в стремлении получить «чистый буддизм», получить «истинные тексты» и / или привезти к себе монахов, получивших должное посвящение. В результате в большинстве стран Индокитая стал распространяться буддизм тхеравады в той форме, которая сложилась там к XIII в. Эта последняя мощная волна распространения буддизма, предшествовавшая мусульманскому завоеванию Бихара в конце XII в. и разрыву непосредственных физических контактов паломников Индокитая с Бодхгаей, оказала огромное, кардинальное воздействие на формирование искусства стран Индокитая.

Для буддиста самым притягательным, наиболее значимым и важным из всех священных мест Индии была всегда, естественно, Бодхгая — место, где произошли сразу два события жизни Учителя — победа над Марой и Просветление. Разделённые во времени, но неразделяемые семантически, они были увековечены храмом Махабодхи и статуей Будды в позе *бхумиспарша-мудра*, установленной в нём⁹.

В искусстве всех стран тхеравады в центре внимания стоит образ Учителя, образ Будды Шакьямуни, и событие каждого из восьми священных мест имеет свою сложившуюся иконографию. И не случайно доминирующим типом иконографии в пластическом искусстве Бирмы (Мьянмы), Сиамы, Камбоджи, Лаоса стал Будда, сидящий в положении *бхумиспарша-мудра*, «Будда, призывающий землю в свидетели», при котором Будда кончиками пальцев опущенной правой руки касается земли, обращаясь к ней за поддержкой: эта иконография отражает важнейший, краеугольный момент в процессе становления Сиддхартхи Гаутамы Буддой, Просветлённым.

Именно подобная скульптура (увы, утраченная), известная как «Лев Шакиев», «Лев Закона», созданная, по легенде, самим Май-

⁸ Piriya Krairiksh. The roots of Thai Art. Bangkok, 2012. Илл. 1.18 (Sarnath sculpture); илл. 1.17 (local image); илл. 1.20 (local votive tablet).

⁹ Нужно подчеркнуть, что только Бодхгая как символ величайшего из священных событий удостоилась чести иметь архитектурный эквивалент — храм Махабодхи, равноценный его скульптурной параллели — скульптуре сидящего Будды в позе «призывания земли в свидетели». Все остальные семь священных мест и связанные с ними события получили в искусстве только пластическое выражение.

треей и находившаяся внутри индийского храма Махабодхи, стала символом, «знаком» этого события. Понятно, что вслед за Бодхгаей этот же образ стал центральным, даже доминирующим и в искусстве стран, принявших буддизм тхеравады. Акцент на этом образе, его явное преобладание в иконографическом словаре последователей тхеравады сказывается, однако, в известном однообразии, порой даже монотонности пластических решений. Это касается не только отдельно стоящей скульптуры, но и декоративного решения культовой постройки в целом. Например, в позднем искусстве тайского государства Аюттия (1350–1767) часто в галереях вдоль внешних стен храма выстраивались ряды скульптур Будда *бхумиспарша-мудра* — совершенно одинаковых и по иконографии, и стилистически. И в наши дни в одном из самых знаменитых храмов Бангкока Ват По (Ват Четупон) собрано около пяти сотен скульптур, подавляющее большинство из них представляет одну и ту же иконографию — Будда *бхумиспарша-мудра*.

Интересно отметить, что в искусстве стран Индокитая иконография этой сцены утвердилась не сразу. Так, в искусстве Бирмы, например, встречаются изображения, на которых Будда касается земли не правой, а левой рукой. Это можно увидеть не только в до-паганском искусстве, но и в искусстве Пагана, среди скульптур храма Ананды второй половины XI в.¹⁰

Однако концентрированность почти исключительно на образе основателя Учения оборачивается иной стороной: словно стремясь компенсировать известное однообразие и даже монотонность, искусство тхеравады уделяет довольно большое внимание эпизодам из жизни Будды, что в искусстве ваджраяны занимает более чем скромное место.

Выше упоминалась тенденция индийского искусства к ограничению числа отбираемых эпизодов жизни Будды: в искусстве Палов оно уменьшилось до восьми. А в Индокитае число скульптурных сюжетов начинает вновь расширяться, увеличиваться. Более того, если в искусстве Палов эпизоды из жизни Будды изображались только на стелах и табличках, вне связи с монументальной архитектурой, то в Индокитае такие рельефы становятся неотъемлемым элементом архитектурного декора. Искусство полуострова знаменито храмами, украшенными большими циклами изображений, освещающими события жизни Будды. Наиболее известные примеры — храмы Пагана XI–XII вв.: храм Чаук-Ку-Он-Мин (середина XI в.)¹¹, храм Нагайон

¹⁰ Gordon L. Old Burma—Early Pagan. London, 1969–1970. T.I. С. 15, 133, 367, 378; Т. III. Илл. 316 а–с.

¹¹ Там же. Т. III. Илл. 132–134.

(вторая половина XI в.)¹² и самый яркий пример, разумеется — храм Ананды, на котором иллюстрируются 80 событий из жизни Будды¹³. Очевидно, что подобные широкие циклы далеко выходят за пределы непосредственных восьми великих мест.

Не менее важно то обстоятельство, что по мере развития национальных культур в агиографический цикл добавляются эпизоды, известные только в странах Индокитая или даже только в одной из его стран. Мудры, символическое положение кистей и пальцев рук, в искусстве тхеравады не несут той магической функции, которую они имеют в махаяне и ваджраяне. В тхераваде жест — указание на эпизод из жизни Будды. В этом контексте нельзя не упомянуть «Патхамасамбодхи», жизнеописание Будды, сложившееся в Индокитае, скорее всего — в Северном Таиланде. С XVI в. оно бытовало в устных версиях и получило письменную фиксацию не ранее XVII в.¹⁴

В нем присутствуют некоторые эпизоды, не встречающиеся за пределами материковой ЮВА. Так, только в искусстве Индокитая в сцене Победы над Марой богиня Земли, которую Будда призвал подтвердить заслуженное им право постичь Высшее Знание, выжимает свои длинные волосы, с которых стекают потоки воды, накопившиеся в ней за все предыдущие рождения Будды от его бесчисленных приношений. Её маленькая фигурка изображается обычно у подножия престола, на котором восседает Будда¹⁵.

Равным образом только в Бирме и в Таиланде встречается эпизод «Сакка, предлагающий срединный путь»: Сакка (Индра) играет перед Сиддхартхой, предающимся аскетизму, на арфе, чтобы продемонстрировать все преимущества «срединного пути». Если струны натянуты слишком туго, они рвутся; если они слабо натянуты — арфа фальшивит. Только адекватное натяжение струн позволяет извлекать нормальные, качественные звуки. Этот эпизод, зародившийся в среде народов *тхай кхун* в пограничных районах королевства Ланна (Северный Таиланд) и Штатов Шан (Бирма), был зафиксирован письменно не ранее XVII в.¹⁶

Как известно, канон позволяет изображать Будду лишь в рамках *ирьяпатха* («четыре позы») — стоящий, сидящий, лежащий и идущий. Только в искусстве Индокитая можно найти в круглой скульптуре произведения всех четырех *ирьяпатха*. Но только в скульптуре Ланна конца XV в. можно встретить такую трактовку, когда Будда оставляет отпечаток ступни на земле в том же месте, где его уже оставляли один за другим три предшествовавших будды, и каждый последующий отпечаток меньше предыдущего¹⁷.

В Индокитае появляются новые толкования известных, привычных поз. В Сиаме уже в период поздней Аюттии «классическая» *абхая-мудра* (жест, совершаемый кистью правой руки, поднятой на уровень груди, при этом ладонь обращена к зрителю) переосмысливается в зависимости от того, какой рукой она совершается. Если поднята правая рука — это Будда, «успокаивающий родственников», поссорившихся из-за прав на пользование водами реки; если левая рука — это Будда, «останавливающий сандаловую статую»¹⁸. Если в этом жесте подняты обе руки — это Будда, «успокаивающий воды разбушевавшейся реки».

Наиболее активно этот процесс происходил в Сиаме XIX века, когда после полного разрушения бирманцами в 1767 г. государства Аюттии тайцам пришлось как бы заново возрождать и собирать по крупицам старую культуру. В 1845 г., с целью упорядочить иконографию, сиамский король Рама III Нанклоа (1824–1851) поручил своему брату принцу Параманучиту, главе буддийской монашеской общины Сиама (1790–1853), собрать в единый перечень все известные позы Будды, встречающиеся в то время в искусстве Центрального и Южного Сиама.

В результате получился список из 40 иконографических типов (сочетания положений тела и ног и жестов рук), расположенных в «хронологическом» порядке. Они охватывали жизнь основателя буддизма от рождения царевича Сиддхартхи до ухода Будды в нирвану¹⁹.

¹² *Griswold A.* Dated Buddha Images of Northern Siam. 1959. С. 56, 80; Илл. VI, № 8; *Brown R.* God on Earth: The Walking Buddha in the Art of South and Southeast Asia // *Artibus Asiae* 1990. Т. 50, № 1/2. С. 102. примеч. 58.

¹³ Эпизод, произошедший после возвращения Будды на землю с неба Таватимса: в его отсутствие царь Прасенаджит, правитель страны Кошала и почитатель Будды, повелел сделать из сандалового дерева изображение Будды, лицемерие которого облегло бы царю разлуку с ним. Увидев возвратившегося Будду, статуя двинулась ему навстречу, дабы приветствовать его; но тот жестом поднятой руки остановил её, с тем, чтобы она служила моделью будущим поколениям.

¹⁴ *Damrong Rajanubhab, Prince.* Monuments of the Buddha in Siam. Bangkok, 1973. С. 35–38; *Boisselier J.* The Heritage of Thai Sculpture. New York–Tokyo, 1975. С. 206–207.

¹² *Gordon L.* Old Burma—Early Pagan. London, 1969–1970. Т. III. Илл. 184–306.

¹³ Там же. Т. III. Илл. 277–319.

¹⁴ *Anant Laulertvorakul.* Pathamasambodhi in Nine Languages: Their Relation and Evolution // *Manusya: Journal of Humanities* 2003. Т. 6, № 1. С. 11–34; *Coedès G.* La vie indochinoise du Buddha: la Pathamasambodhi // *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou.* Paris, 1968. С. 217–227; *Green A.* From Gold Leaf to Buddhist Hagiographies: Contact with Regions to the East Seen in Late Burmese Murals // *The Journal of Burma Studies*, 2011. Т. 15. No. 2. С. 318–326.

¹⁵ *Green A.* Указ. соч. Илл. 2.

¹⁶ Там же. Илл. 3.

Однако известно, что принц сам изменил трактовку отдельных поз, а некоторые, не существовавшие ранее, добавил лично от себя.

Спустя почти 140 лет, в 1979 г. в Таиланде был создан ещё один перечень поз, составленный преподобным монахом Пхра Пхимолдхамом. Он включает 66 поз, соответствующих 66 событиям жизни Будды Шакьямуни — от Великого ухода из дома до ухода в нирвану; на основе этого перечня в 1983–1984 гг. были созданы 66 статуй, установленных в галерее храма Ват Патхом Чеди в Након Патхом, Южный Таиланд²⁰. Этот второй расширенный перечень в полтора раза превышает тот, что был составлен в XIX в. принцем Параманучитом.

Надо ли говорить, что оба перечня далеко не во всём согласуются друг с другом; более того, второй список по-прежнему базируется, по всей видимости, на искусстве только Центрального и Южного Таиланда, не включая северную традицию. Это можно показать на двух простых примерах. Первый пример касается позы стоящей фигуры с правой рукой с *абхая-мудра*.

В перечне иконографических типов, составленном принцем Параманучитом, эта поза, под номером 19, трактуется как «Будда, примиряющий родственников». Однако в новом перечне XX в. этот сюжет, под номером 23, имеет другую иконографию — обе кисти подняты перед грудью в жесте *абхая-мудра*. А поза с одной *абхая-мудра* правой рукой, под номером 27, объясняется как «Будда, прекращающий эпидемию» — когда Будда в Вайшали остановил развитие эпидемии, вызванной сильным голодом²¹. В то же время в списке принца Параманучита эпизод с прекращением эпидемии отсутствует — очевидно, что он был добавлен в эту традицию за последние сто с лишним лет.

Второй пример — поза стоящего Будды с руками, опущенными вдоль тела; в списке принца Параманучита (№ 26) она называлась просто «стоящий Будда», вне связи с конкретным эпизодом. А ещё одна стоячая поза, с кистями, разведёнными немного в стороны, именовалась «Будда, (про)являющий три мира» (№ 40). В списке Кхайсри эти позы представлены под номерами 39 и 34 соответственно; причём поза «стоящий Будда» по-прежнему не имеет за собой никакой истории из жизни Будды.

²⁰ *Khaisri Sri-Aroon*. Les statues du Buddha de la galerie de Phra Pathom Chedi. Bangkok, 1996.

²¹ *Damrong Rajanubhab*, Prince. Указ. соч. С. 36; *Khaisri Sri-Aroon*. Указ. соч. С. 28.

Эпизод «Будда, (про)являющий три мира», произошёл при спуске Будды с неба Таватимса, когда он свершил чудо, явив всем собравшимся внизу людям одновременно «три мира». Будда поднял вверх руки, чтобы «проявить» небеса, затем вытянул их перед собой, чтобы «проявить» землю, и, наконец, опустил их вдоль тела, чтобы «проявить» ад, подземный мир²². Этот туманный эпизод явно довольно позднего происхождения, Любопытно, что не существуют изображений, иллюстрирующих первые два «проявления». Очевидно, что эта история не была известна в Бангкоке середины XIX в., так как не отражена в списке Параманучита; в последующем искусстве Бангкока она также практически не встречается.

В искусстве Северного Таиланда, однако, история «проявления трёх миров» довольно популярна среди населения. Но ей соответствует стоячая поза с прижатыми к телу ладонями, а не с отведёнными в стороны, как это отмечалось в иконографических перечнях²³ — т. е. два иконографических типа и их толкования слились воедино. Подобная поза Будды была действительно известна на Крайнем Севере уже, по крайней мере, с первой половины XVI в.²⁴; но нет ни одной скульптуры с такой иконографией из Центральной или Южной частей страны. Некоторые исследователи считают этот тип иконографии Будды (стоящий с руками, опущенными вдоль тела) «вкладом искусства Северного Таиланда в культуру ЮВА»²⁵. Не исключено, что и сам толкующий её рассказ тоже был изначально известен только в Ланна и лишь значительно позже распространился по всей стране.

Тем самым мы видим, что по мере ослабления, а потом и прекращения контактов буддистов тхеравады с Индией почитание восьми священных мест всё больше оттеснялось фактически на задний план. Добавляемые всё новые и новые эпизоды из жизни Будды уже давно не имеют никакого отношения к тем историческим восьми священным местам, с которых две тысячи лет назад начиналась эта традиция. В современной реальной буддийской практике их давно заменило почитание священных изображений. Более того, в локальных текстах и в локальных художественных центрах жизнь Будды обрастает всё новыми и новыми подробностями, и как следствие — появляются всё новые иконграфические комбинации, отражающие это событие.

²² *Khaisri Sri-Aroon*. Указ. соч. С. 30; *Stratton C.* Buddhist sculpture of Northern Thailand. Bangkok, 2008. С. 44.

²³ *Stratton C.* Указ. соч. С. 217–218.

²⁴ *Griswold A.* Указ. соч. Илл. XLI, № 73; илл. XVII, № 83.

²⁵ *Stratton C.* Указ. соч. С. 217.

Одна живописная работа О. Будаева из коллекции Государственного Эрмитажа

В технике традиционной живописи выполнена одна подписная работа О.Д. Будаева, хранящаяся в Эрмитаже. На ней представлена сцена сражения времен борьбы с басмачеством, происходящая где-то в Средней Азии. Это произведение, вероятно, было написано в период работы художника в Музее революции. Оно демонстрирует еще одну грань его творчества, неизвестную исследователям.

Ключевые слова: О.Д. Будаев, традиционная живопись, батальная сцена, подписная работа

В коллекции Государственного Эрмитажа находится одна подписная работа Осора Дугаровича Будаева (1887–1937) (инв. № КО-430, размер 142×82 см), известного бурятского художника и буддийского ламы. Подпись находится в нижнем левом углу произведения. Согласно записи в инвентарной книге Государственного Эрмитажа, работа называется «Сражение в Средней Азии»¹.

К сожалению, творчество этого мастера еще не было подробно изучено. Он родился в местности Судунтуй Читинского округа Забайкальской области (в окрестностях Аги). С 11 лет был послушником Агинского дацана. В 1904 г. ушел пешком в Ургу (современный Улан-Батор), где находился в это время Далай-лама, учиться у сопровождавших Далай-ламу знаменитых тибетских художников. Затем Агван Доржиев определил его в мастерскую известного китайского мастера. В годы обучения О. Будаев общался в Урге с востоковедами Ф.И. Щербатским, Б.Б. Барадийном, Ц.Ж. Жамцарано, Г.Ц. Цыбиковым. В Бурятию О. Будаев вернулся признанным мастером. В 1912 г. А. Доржиев пригласил О. Будаева в Санкт-Петербург для участия в оформлении убранства буддийского храма. Вместе с другим ламой-художником он помогал Н.К. Рериху в оформлении буддийского храма². Еще он участвовал в подготовке издания иконографических материалов, привезенных П.К. Козловым из Хара-Хото³. В 1915 г. вернулся в Бурятию, откуда был призван в армию. По возвращении домой до 1930 г. жил и

работал в Агинском дацане, сотрудничал с Буручкомом. В 1927 г. участвовал в первой советской бурятской художественной выставке в Верхнеудинске (современный Улан-Удэ). В творчестве О. Будаева нашли художественное воплощение идеи буддийского обновленческого движения, во главе которого стоял А. Доржиев. О. Будаев участвовал в историко-этнологических экспедициях Буручкама, делал зарисовки быта бурят. В 1930 г. О. Будаев был вызван А. Доржиевым в Ленинград, написал восемь больших танка с изображением шестнадцати архатов и сделал копию со своей ранней работы «Колесо сансары» для алтаря буддийского храма, в это время он жил в общежитии при храме. Одновременно (с 1932 г.) работал в Музее истории религии, где вместе с востоковедами из Индо-тибетского кабинета Института Востоковедения и МАЭ АН СССР создал экспозицию отдела «Буддизм-ламаизм». В частности, в 1933 г. он при содействии А.И. Вострикова и В.А. Казакевича отреставрировал и установил макет чистой земли Сукхавати (привезенный в начале века из Бурятии князем Э.Э. Ухтомским); создал картину-триптих «Быт дацана» (в экспозиции музея фигурировавшую как «Взимание церковных податей»). Неоднократно выезжал в командировки МИР в Бурятию для сбора буддийских культовых предметов. В настоящее время в МИР хранится более 30 работ художника и около 120 культовых предметов, собранных им в Бурятии⁴. Через несколько дней после смерти покровительствовавшего художнику директора музея, профессора В.Г. Богораз-Тана (10 мая 1936 г.), уволен из МИР. Некоторое время работал художником в Музее революции. Арестован 22 (23) февраля 1937 г.; обвинен по ст. 58-1а, 8, 9, 11 УК РСФСР. 29 августа 1937 г. приговорен к расстрелу. В тот же день приговор был приведен в исполнение. Реабилитирован О. Будаев в 1959 г.⁵

О. Будаев создавал разные произведения: миниатюры с изображением быта кочевников, «Освящение знамени», «Пришествие Ойратхана на Алтай» и «Возлияние молока». По заказу МАЭ художник делал копии джайнской миниатюры, китайской живописи и «Медвежий танец у айнов»⁶.

Его работы также имеются в Улан-Удэнском художественном музее им. Ц. Сампилова, Музее истории Бурятии, Читинском областном краеведческом музее, Агинском дацане и у частных лиц.

¹ Инв. № 1977 от 03.02.1950. Шифр «КО». Т. 1. С. 145.

² Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. СПб.: Нартанг, 2012. С. 61, 115, 173.

³ Цибиктарова С.Д. Осор Будаев — мастер Петроградского буддийского храма // Ориент: Альманах. СПб., 1992. Вып. 1: Буддизм и Россия. С. 39.

⁴ Мазурина В.Н. О коллекции Осора Будаева в собрании Государственного музея истории религии // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Третьи Доржиевские чтения. СПб.: Нестор-История, 2009. С. 202.

⁵ Цибиктарова С.Д. Ук. соч. С. 38–50.

⁶ Мазурина В.Н. Ук. соч. С. 205.

Роль дзэн-буддийских искусств в духовном совершенствовании адепта

Живописное произведение О. Будаева, хранящееся в Государственном Эрмитаже, выполнено в технике тибетской традиционной живописи танка (тиб. *thang-ka*), т.е. минеральными красками на грунтованном полотне, свернутое в горизонтальный свиток. Достаточно необычным является его сюжет: он представляет собой батальную сцену времен борьбы с басмачеством, происходящую где-то в Средней Азии.

По композиционному построению произведение представляет собой многофигурную композицию в сочетании с элементами пейзажа. Батальная сцена изображает с правой стороны спешившихся солдат внутренних войск, вооруженных пушкой⁷, пулеметами и винтовками, и всадников с саблями в длинных халатах и головных уборах, отороченных мехом. Изображения всадников занимают две трети полотна. Художник постарался показать их количество, уходящее почти до горных цепей. Всадников так много, что порой вместо них изображены клубы пыли. На горизонте изображены горы: пологие и со снежными вершинами на фоне яркого голубого неба. У подножия гор протекает река. За войском белогвардейцев находится поселение, обнесенное глиняной стеной, виднеются белые глинобитные домики с соломенными крышами и островерхие тополя. Дома напоминают больше украинские мазанки. Вдалеке виднеется православная церковь.

Только элементы пейзажа очень близки к манере письма буддийских художников: горы, река, облака и степь. Все остальные детали не имеют отношения к традиционной живописи.

Таким образом, это произведение, вероятно, было написано в период работы художника в Музее революции⁸. Этот музей занимал некоторые залы Зимнего дворца. Вероятно, эта работа сохранилась и позднее была передана в Отдел Востока в 1939 г.⁹ Она попала в буддийский отдел из-за имени художника, который был хорошо известен специалистам того времени. Определить точную дату его создания нам пока не представляется возможным. Работа демонстрирует еще одну грань творчества мастера, неизвестную исследователям.

⁷ Вооружение представлено трехдюймовым орудием образца 1916 г., модернизированного в 1927 г., пулеметами «Максим» образца 1910 г., винтовками Мосина образца 1891 г. Автор выражает благодарность за определение видов вооружения А.С. Елихину.

⁸ Музей революции (ныне Музей политической истории России) был создан 9 октября 1919 г. по постановлению Петроградского Совета рабочих и красноармейских депутатов. Официальное открытие музея состоялось 11 января 1920 г., он располагался до 1955 г. в залах первого и второго этажей Зимнего дворца.

⁹ Акт № 119 от 27.01.1939 г., поступление из музейного фонда.

В статье рассматривается, какими средствами дзэн-буддийские искусства воздействуют на адепта, как именно они регламентируют его поведение, и как это способствует его духовному совершенствованию. Философия дзэн-буддизма находит свое воплощение в японских искусствах, которые понимаются, в свою очередь, как Путь к постижению, к схватыванию этой философии. Регламентированная форма в дзэнских искусствах является определенной знаковой системой, которая хранит базовые идеи дзэн. С другой стороны, будучи сакрализованными, дзэнские искусства являются образцом социального и индивидуального поведения для адепта. Они на невербальном подготавливают человека к открытию сути дзэн.

Ключевые слова: дзэн, сакральное, социальное, индивидуальное, дзэнские искусства, японская чайная церемония

Сознательно выбирая путь адепта того или иного религиозно-философского учения, человек оказывается в ситуации, когда он должен изменить свой привычный образ бытия. Само соблюдение правил, регламентированных учением, предполагает трансформирование мышления, как бы перевод его в иное русло, что соответствует переменам и в поведении. Переход на иной образ бытия — это сложнейшая задача, решение которой осуществляется за счет колоссальной работы над собой. В каждом религиозно-философском учении имеются средства помогающие облегчить эту работу, достичь результата испытанным путем и, вероятно, наиболее оптимальным.

Школа японского буддизма Дзэн в качестве средств для достижения своей основной цели — просветления, использует разнообразные искусства: живопись, каллиграфию, стрельбу из лука, фехтование, рукопашный бой, чайную церемонию и т.п. По сути, дзэнские искусства есть воплощение философии дзэн-буддизма, на этом основании их можно считать сакральными.

В сакральном искусстве пересекается мирское (форма, материал) и священное (наполнение), последнее играет в нем более важную роль. Сакральное искусство можно сравнить с текстом: в символической форме записана определенная информация, и считываться она должна однозначно, в отличие от светского искусства, где богатство смыслов и интерпретаций вполне допустимы. Прочсть этот текст может только тот, кто владеет знанием данной символической системы, т.е. посвященный, адепт. Информация, кото-

рую несет сакральное искусство, сомнению не подлежит, поскольку она исходит от высшего, божественного источника, истинность ее несомненна. Акт творения сакрального искусства, как и написание любого текста, происходит согласно определенным правилам, а сам процесс ритуализирован. Таким образом, сакральное искусство представляет собой важный и многогранный инструмент религиозно-философского учения, использовать который можно на разных этапах воспитания адепта.

Включение адепта в сакральное бытие является одним из важных и наиболее сложных процессов. Жизнь человека протекает в сфере мирского (профанного) бытия, его окружение, природное и созданное людьми, естественным образом формирует его поведение и мышление. Человек становится таким, какой он есть, как бы стихийно, не прилагая особых усилий. Но, становясь на путь адепта религиозно-философского учения, человек должен собственными усилиями создать себя по идеальному образцу — сакральному.

Можно выделить два основных варианта взаимодействия с сакральным образом. Первый, назовем его «временный», когда адепт в основном пребывает в мирском состоянии, лишь время от времени он соприкасается с сакральным, подпитывается его силой, а затем растрчивает ее до следующей встречи с сакральным. К примеру, верующий с некоторой периодичностью посещает храм, святые места, читает священные тексты и т. п. — таким образом он подновляет, укрепляет свою веру, сверяется с идеальным образцом, а затем вновь возвращается к обыденной жизни.

Во втором варианте, «постоянном», адепт стремится постепенно погрузиться в сакральное бытие и остаться в нем. Обретенная сакральная сила не растрчивается, но сохраняется и приумножается. В идеале бытие сакральное должно слиться с профанным, граница между ними должна исчезнуть, но не в смысле замещения одного другим, а обретения принципиально нового состояния. «До того, как я практиковал Путь, облако было просто облаком, а гора была просто горой. После того, как я изучил Путь, облако перестало быть облаком, а гора перестала быть горой. Но сейчас, когда я познал Путь, облако вновь стало просто облаком, а гора стала просто горой»¹. В данном афоризме речь идет не о возвращении на прежнюю точку, здесь описано состояние на новом этапе, следующем витке спирали после переворота в сознании, вызванного проникновением в сакральное бытие, пока еще чужое, стоящее по ту сторону от обыденного, привычного, т. е. профанного. После полного освоения сакрального

¹ Слова принадлежат знаменитому Брюсу Ли. URL: <http://www.famousaphorism.ru/li.html> (дата обращения: 05.10.2014).

бытия, все снова становится на свои места, то, что первоначально казалось чуждым, стало привычным, но это не означает, что сакральное растворилось в мирском, скорее наоборот.

Дзэнские искусства есть не что иное, как практика второго варианта. Они не только указывают направление, в котором адепт должен вести духовную работу над собой, но сами по себе представляют Путь к просветлению. Совершенствование в искусстве приравнивается к духовному совершенствованию.

Подготовка и постепенное, плавное погружение в сферу сакрального осуществляется во время творческого акта. Под творческим актом понимается не только создание, к примеру, живописного произведения или каллиграфической надписи, но и занятие боевым искусством, чайное действо. Занимаясь деятельностью, которая, на первый взгляд, больше напоминает мирское занятие, адепт, незаметно для самого себя, естественно воспринимает и усваивает нормы, транслируемые через сакральное искусство. Он подобен ребенку, который естественным образом, не отдавая себе в этом отчета, впитывает всю доступную ему вербальную и невербальную информацию, и играя, развивается и усваивает культурные нормы общества.

Учение, передаваемое на вербальном уровне, встречает больше сопротивления в сознании адепта, поскольку сталкивается с уже готовыми установками. Благодаря практике дзэнских искусств непривычное, воспринимаемое как нечто искусственное, усваивается естественно.

Подобно тому, как ребенок пробует в игре модель социального поведения, адепт воспроизводит и репетирует во время постоянных занятий дзэнскими искусствами модель своего поведения — индивидуального и социального.

Так, чайная церемония — это ритуализированное действо, в котором каждое движение имеет смысл, а потому регламентировано. Каждый участник во время действия практикует самодисциплину на духовном и физическом уровне. Постоянно практикуя чайную церемонию, адепт с каждым разом оттачивает движения, очищает сознание. Стереотип поведения, вырабатываемый искусством чайной церемонии, со временем становится привычным, затем «привычка становится натурой». Это поведение на индивидуальном и социальном уровне воспроизводится и в повседневной жизни. Принципы Чаю: простота, естественность, гармония, почтительность, чистота, спокойствие — становятся принципами обыденной жизни.

Таким образом, дзэн-буддийские искусства играют роль проводника на пути становления адепта, они помогают ему совершить переход от мирского бытия к сакральному постепенно и плавно. Переход этот осуществляется на невербальном уровне, часто неосознанно,

воспринимаемый как естественный процесс. Когда учение передается только на вербальном уровне, тело со всеми его привычками «сопротивляется» уму, который тянет его за собой. Благодаря дзэнским искусствам духовное совершенствование адепта происходит гармонично.

Медицина

Э.Э. БАДМАЕВА

Актуальные вопросы подготовки специалистов тибетской медицины

В Забайкальском крае существует уникальное учебное заведение — Агинский медицинский колледж им. В.Л. Чимитдоржиева, где будущие медики изучают основы тибетской медицины. Колледж тесно сотрудничает с Агинской Буддийской Академией. Таким образом продолжают традиции Агинской школы эмчи лам. Преподавание построено по классической системе тибетского медицинского образования на основе Чжуд-ши. Практическую стажировку студенты проходят в Китае. При колледже создана плантация лекарственных растений тибетской медицины.

Ключевые слова: медицинский колледж, тибетская медицина, лекарственные растения

Тибетская медицина, пришедшая в Агинскую степь вместе с буддизмом, сформированная как единая система исцеления людей, быстро завоевала доверие народа. Основными центрами сосредоточения знаний по тибетской медицине стали Агинский и Цугольский дацаны. В дацанах практиковали ламы, получившие образование в Монголии и Тибете. Постепенно сложилась бурятская школа тибетской медицины. Наивысший пик тибетской медицины в Забайкалье приходится на середину XIX — начало XX в., когда дацаны превратились в центры духовной и культурной жизни бурятского народа. Дацаны также были центрами образования, при них работали школы, в том числе и по медицине — Манба-дацаны. Динамичное развитие тибетской медицины было прервано с приходом новой власти, накопленные веками бесценные знания были уничтожены, безвозвратно исчезли многие труды и сочинения.

В настоящее время тибетская медицина вновь начинает занимать достойное положение в жизни общества. В 1993 г. была открыта Школа тибетской медицины при Агинском дацане. Основатель школы Бабу Лама (Чимитдоржиев Владимир Лхамаевич) — первый её ректор. В настоящее время — это Агинская Буддийская Академия, где осуществляется подготовка по буддийской философии, буддийской живописи и тибетской медицине. За 20 лет работы полностью восстановлена классическая система образования по индо-тибетской и монголо-тибетской медицине. Агинская Буддийская Академия, единственное в своем роде духовное профессиональное образовательное учреждение в буддийском мире России, реализует концепцию синтеза знаний европейской и восточной медицинской практик, стремится к сохранению богатого наследия монголо-тибетской медицины.

С целью социальной защищенности выпускников Агинской Буддийской Академии в 2003 г. был создан Агинский филиал Читинского медицинского колледжа. Филиал был создан по инициативе ректора Агинской Буддийской Академии Бабу Ламы. В настоящее время — это Государственное автономное образовательное учреждение среднего профессионального образования Агинский медицинский колледж имени Чимитдоржиева В.Л. Агинский медицинский колледж нацелен на интеграцию научной, образовательной и инновационной деятельности при активном взаимодействии с лечебно-профилактическими учреждениями края. Колледж реализует инновационный образовательный проект «Разработка и апробация учебно-методического обеспечения для формирования интегративной модели медицинского образования». Департамент образования и молодёжной политики Агинского Бурятского автономного округа в 2008 г. рекомендовал данный проект для участия в конкурсной программе Международного конгресса-выставки «Образование без границ» в г. Москва. Конкурсная комиссия отметила социальную значимость и инновационную ценность проекта и присвоила ГОУ СПО «Агинское медицинское училище» звание лауреата. В 2009 г. данный образовательный проект повторно стал лауреатом Международного конгресса-выставки «Образование без границ». В этом же году в рамках Российского образовательного Форума проект Агинского медицинского училища «Интегративная модель медицинского образования» был признан победителем всероссийского конкурса «Инноватика в образовании» и удостоен главного приза — «Большой Жемчужины Российского образования». Основной сутью данной инновации является преподавание основ традиционной восточной медицины в рамках Государственного образовательного стандарта среднего медицинского образования. В рамках вариативной части

учебного плана проводится изучение методов лечения, диагностики и профилактики восточной медицины. Функционируют элективные курсы по этим дисциплинам, где осуществляются углубленное практическое обучение. Изучение этнической фитотерапии, лечебного массажа с элементами мануальной терапии входит в основную образовательную программу. На изучение дисциплин данного профиля отводится 16% учебного времени. Научно-исследовательская работа преподавателей и студентов направлена на практическую апробацию методов традиционной восточной медицины. Изучение восточной медицины строится по принципам классической модели медицинского образования тибетской медицины на основе «Чжуд-ши». Образовательная программа по интегративной медицине строится не по принципу дополнительности, а по принципу интеграции, т. е. по принципу взаимопроникновения и взаимодополнения двух медицинских систем. Научно-исследовательская работа преподавателей и студентов направлена на практическую апробацию методов традиционной восточной медицины. Уникальными являются методологические подходы к проведению производственной практики студентов: создана научная станция по изучению использования оздоровительных методов восточной медицины на территории национального парка «Алханай». На очно-заочном отделении колледжа обучаются студенты факультета тибетской медицины Агинской Буддийской Академии. За 4 года обучения они осваивают две образовательные программы: классического образования по тибетской медицине и среднего медицинского образования. С целью практического обучения студентов достигнута договорённость о стажировке на базе больницы китайско-монгольской медицины г. Маньчжурия (КНР). Это современное многопрофильное лечебное учреждение, где в лечении используются методы традиционной медицины. Студенты смогут овладеть методами иглоукалывания, прижигания, кровопускания, массажа.

Еще одно важное направление работы колледжа — совместно с Буддийской Академией, при участии сотрудников Института общей и экспериментальной биологии планируется создание коллекции лекарственных растений, применявшихся в практике тибетской медицины бурятских лам. В настоящее время в забайкальских степях проводится неконтролируемая заготовка ценных лекарственных растений, и некоторые их виды значительно сокращают ареал или уже находятся под угрозой исчезновения. Студентами Агинской Буддийской Академии и Агинского медицинского колледжа проводится практическая работа по сбору лекарственных растений и сырья для лекарств. Но из года в год лекарственных растений становится все меньше, поэтому было решено провести коллекционную работу по выращиванию некоторых лекарственных растений на территориях Агинского медицинского кол-

леджа, Агинской Буддийской Академии и индивидуального предпринимателя «ИП Балбаров». В настоящее время создан коллекционный участок, где высажены 19 видов лекарственных растений: шлемник байкальский, родиола розовая, молочай Палласа, вздутоплодник сибирский, софора уральская, пион белоцветковый, роза байкальская и т. д. Создаваемая коллекция будет служить для просветительской природоохранной работы. В то же время, получаемые на коллекционных участках семена позволят сохранить генофонд и приступить в Агинском Бурятском округе к опытам по выращиванию ценных лекарственных растений на базе индивидуальных хозяйств.

В Забайкальском крае создана некоммерческая общественная организация «Ассоциация целителей тибетско-монгольской медицины». Основными целями её являются защита прав целителей; содействие комплексному развитию тибетской медицины на территории Российской Федерации; проведение научных исследований в области тибетской медицины; проведение проверочных квалификационных испытаний по теории и практике тибетской медицины при выдаче диплома народного целителя.

Медицина в буддийской практике являлась тайным учением, проповеданным самим Буддой Шакьямуни. Поэтому к изучению медицины допускались люди, длительное время изучавшие теоретические и практические основы буддизма. Это являлось естественной преградой, оберегающей медицинские знания от недобросовестного использования. Поэтому обучение тибетской медицине предполагает, в первую очередь, духовно-нравственное воспитание и обучение ответственному отношению к своей деятельности.

Н.Д. Болсохоева

Тибетские медицинские иллюстрации Д. Ендонова — важный компонент образования в Ацагатском манба дацане

На основе письменных документов из коллекции Национального Музея Бурятии дана краткая биография выдающегося бурятского эмчи-ламы Д. Ендонова (1870–1937) и определен его вклад в составление тибетских медицинских иллюстраций. Эти наглядные учебные пособия считались одним из важных компонентов в образовательном процессе Ацагатской медицинской школы.

Ключевые слова: Ацагатский манба-дацан, тибетская медицина, тибетские медицинские тексты, тибетское медицинское образование, медицинские иллюстрации, анатомические таблицы, наглядные пособия

Ацагатский манба-дацан (тиб. *sman ba grwa tshang*)¹ был основан в 1913 году по инициативе геше-лхарамбы, одного из Учителей Далай-ламы XIII (1876–1933), политического деятеля и дипломата Агвана Доржиева (1853/54–1938) и бывшего (тиб. *mkhan zur*) кхамбо-ламы, буддийского корифея и традиционного тибетского доктора (*эмчи*) Чойцзин Дордже Иролтуева (1843–1918). В прошлом году научная общественность и буддийское духовенство Бурятии отметили столетие образования медицинской школы Ацагатского дацана, внесшей весомый вклад в развитие медицинского образования и подготовку традиционных тибетских врачей (*эмчи*) на территории этнической Бурятии. Этому важному событию была посвящена международная научно-практическая конференция «Ацагатский манба дацан в медицинской традиции Забайкалья», проходившая 12–13 сентября 2013 г. в селе Ацагат Заиграевского района Республики Бурятия.

К сожалению, биографические сведения о Дондуб Эндонове (1870–1937?) весьма ограничены. Не совсем ясны даты его рождения и смерти. Известно, что он родился в деревне Курба Заиграевского района Бурятии. В документах по истории медицинской школы Ацагатского дацана, хранящихся в богатой коллекции Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова (ныне Национальный музей Бурятии), имеется личное дело доктора Д. Эндонова, включающее его личные и командировочные документы, переписку Д. Эндонова и финансовые документы². Они в определенной степени могут служить косвенными источниками по биографии Д. Эндонова и истории тибетской медицины первой половины XX века в Забайкалье. Согласно музейным материалам, в истории тибетской медицины этнической Бурятии традиционный тибетский доктор Д. Эндонов известен под именами Дондуб, Дондоп, Дондок, Дондуб Эндонович, Лопон³ Дондок или Лопон

¹ *Bolsokhoeva N.* Buryat Prominent Personalities of the Atshagat Tibetan Medical School // Collection of Abstracts of Beijing Seminar on Tibetan Studies. 13–17 October, 2008. Beijing, 2008. С. 197–201; *Шаглахаев В.А. (Даши лама), Болсохоева Н.Д.* «Атлас тибетской медицины» в культурном пространстве Центральной Азии. Улан-Удэ: Издательство ГУЗ ЗЦМП МЗ РБ, 2010. С. 57; см. также: *Ch. Iroltuev (1843–1918)*—Pandita Khambo-Lama, Philosopher, Founder of the Atsagat Manba Datsang // IV International Conference ‘Buddhism and Nordland’. Tallinn, 23–25 September, 2010. URL: <http://www.budcon.com/index.php/2013-03-14-08-21-28/2013-03-15-11-40-47/articles/126-ch-d-iroltuev-pandita-khambo-lama-philosopher-founder-of-the-ashagat-manba-datsang-and-emchi-by-natalya-bolsokhoeva> (дата обращения: 20.09.2014); *Митынова Г.С.* Ацагатский дацан. Улан-Удэ, 1995. С. 22–23.

² Шифры хранения Музея истории Бурятии: ОФ 18408, ОФ 18409, ОФ 18410, ОФ 18411.

³ Лопон (*slob dpon*)—тибетское слово, означающее «ачарья», то есть Учитель Дхармы высочайшего уровня.

Дондуб. Мы не располагаем достоверными свидетельствами, чтобы объяснить, почему он имел разные имена. Кроме того, в литературе он упоминается под тремя фамилиями: Эндонов, Мункуев и Эндонов-Мункуев. Традиционно буряты давали фамилии по имени отца. Отец Дондуба Эндонова был Эндон Мункуев, поэтому вновь рожденный сын получил фамилию Эндонов. В настоящее время невозможно доказать, когда Дондуб Эндонов стал фигурировать как Дондок Мункуев.

Документ, датированный 1929 г., удостоверяет, что Дондок Мункуев (Д. Эндонов — *Н.Б.*) является председателем комитета объединенной школы тибетской медицины всех дацанов в Ацагате⁴. Он подписан представителем Тибета Агваном Доржиевым 28 февраля 1929 года⁵. В истории тибетской медицины Бурятии Д. Эндонов широко известен как талантливый ученый, автор адаптированного учебника по тибетской медицине с элементами современной европейской медицины⁶, лексикограф, Учитель, художник, администратор и высококвалифицированный эмчи-лама.

Свое первоначальное образование он получил в Ацагатском буддийском монастыре Тубтендаргьялинг, крупном центре буддийской учености, образования, культуры и книгопечатания⁷. Не исключено,

⁴ Надо отметить, что в литературе нет унификации в названии этой медицинской школы. В документах встречаются следующие названия: Ацагатский манба дацан, Ацагатская манба школа тибетской медицины, тибетская школа манба при Наран-Ацагатском аршане, Ацагатская школа тибетской медицины, Тибетская медицинская школа при Ацагатском аршане, Объединенная школа тибетской медицины всех дацанов в Ацагате и Ацагатский Тибетско-Медицинский комитет. Следует обратить внимание, что все официальные документы школы заверялись круглой печатью Ацагатского Тибетско-Медицинского комитета.

⁵ *Очирова Ц.-Х.* Реконструкция биографии Дондуба Эндонова — руководителя тибетской медицинской школы при Ацагатском аршане (по материалам музея истории Бурятии) // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 6. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2004. С. 131.

⁶ Подробнее см.: *Болсохоева Н.Д.* Образование в манба дацанах этнической Бурятии // Буддийская культура. История, источниковедение, языкознание и искусство. Вторые Доржиевские Чтения. Санкт-Петербург. 9–11 ноября 2006 г. СПб., 2008. С. 167. Важно заметить, что учебник снабжен богатым иллюстративным материалом.

⁷ Ацагатский дацан был известен ксилографическими изданиями литературы на тибетском и старо-монгольском языках. Особое место занимали издания учебной литературы. Дацан располагал комплектом матриц для печатания обязательной учебной литературы для факультетов цаннид и манба. По инициативе Агвана Доржиева была открыта новая типография европейского образца с подвижным шрифтом. Наборы монгольского и тибетского шрифтов были куплены в Санкт-Петербурге. Подобная типография работала при издательстве «Наран» в Санкт-Петербурге, где печаталась литература на тибетском и старо-монгольском языках (*Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др.* Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Новосибирск: Наука, 1983. С. 77, 78–79; *Гармаева Х.Ж.* Книгопечатание в дацанах // Буряты. М.: Наука, 2004. С. 441, 450).

что молодой послушник завершил классическое буддийское образование под руководством буддийских корифеев в этом же дацане. Известно, что в то время в Ацагатском дацане преподавали буддийские авторитеты из знаменитых монастырей Тибета и Монголии. Они приезжали по приглашению прославленного бурятского буддийского интеллектуала Агвана Доржиева⁸. Будучи великими Учителями, они обучали бурятских студентов, многие из которых продолжили классическое тибетское образование в престижных центрах буддийской учености Тибета и Монголии. Приглашенные Учителя внесли огромный вклад в развитие и трансформацию буддийского образования во многих дацанах Бурятии⁹, и в этом плане Ацагатский дацан не составлял исключения.

Вероятно, в Ацагатском буддийском монастыре Тубтендаргьялинг Д. Ендонов участвовал в финальном философском диспуте на получение престижной степени геше (*dge bshes*), доктора в области буддийской философии. Нет сомнения в том, что он продемонстрировал высокое искусство философского диспута, которое считается основным методом познания материала. В документе, хранящемся в фонде Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова, говорится, что в 1924 г. Д. Ендонов занимал должность габчжи-ламы Ацагатского буддийского монастыря, но не указано, сколько лет он числился в этой должности.

Впоследствии Д. Ендонов продолжил свое образование в Их Хуре (прежнее название Улан-Батора) под руководством высокообразованных монгольских авторитетов. Он прославился как один из самых тонких знатоков всех аспектов тибетской науки исцеления (*gso ba rig pa*). Завершив образование в Монголии, возвратился в свою родную деревню. В 1897 г., в возрасте двадцати семи лет Д. Ендонов начал частную медицинскую практику. За короткое время практической работы он завоевал большой авторитет у местных жителей и жителей соседних территорий, благодаря успешному лечению самых серьезных заболеваний, широко распространенных в то время среди русского и бурятского населения региона.

В течение двадцати семи лет он успешно занимался медицинской практикой и стал поистине экспертом в этой сложной области медицинских знаний. Он внес заметный вклад в изучение и идентификацию эффективного лекарственного сырья Забайкалья и его сравнительного изучения с оригинальными тибетскими

⁸ Болсохоева Н.Д. Выдающиеся буддийские философы и эмчи Ацагатского дацана Тубтендаргьялинг // Материалы Международной научной конференции «Человек, культура и общество в изменяющемся мире». Ч. 2. Улан-Удэ, 2011. С. 149.

⁹ Там же. С. 149.

и монгольскими, а порой индийскими аналогами. Кроме того, Д. Ендонову принадлежит заслуга в разработке собственных правил сбора, сушки и хранения местного лекарственного сырья. Многолетняя медицинская практика помогла традиционному бурятскому медику внедрить инновационные методы в изготовление многокомпонентных тибетских препаратов, с учетом большого набора заменителей богатейшей забайкальской флоры. Согласно компетентному мнению бурятского эмчи, заменители, обладающие теми же целебными свойствами, что и оригинальное сырье, приближают или даже улучшают действие полученного лекарства к первоначальному рецепту.

В апреле 1931 г. доктор Д. Ендонов принимал участие в работе совещания по изучению лекарственных растений тибетской медицины, организованного по инициативе Ботанического сада Академии Наук СССР. Правила, разработанные бурятским медиком, использовались в Ацагатской медицинской школе вплоть до ее закрытия в 1936 или 1937 гг.¹⁰

Д. Ендонов тратил огромные суммы собственных денег на приобретение импортного сырья, для которого не удавалось найти заменителей из местной флоры и фауны. Согласно этике тибетского врача, детально описанной в фундаментальном трактате «Чжуд-ши», он, испытывая чувство большого сострадания, лечил бесплатно малоимущих и сирот. Эмчи приобрел репутацию компетентного доктора в области практической тибетской медицины и ежегодно вылечивал не менее 2000 пациентов¹¹.

Начиная с 1925 г., деятельность Ендонова неразрывно связана с Ацагатским маңба дацаном, его развитием и трансформацией глобального медицинского образования в рамках этого престижного учебного заведения. Одновременно он занимал пост Учителя на медицинском факультете в Ацагате. Он организовал тренинг традиционных бурятских врачей, основанный на углубленном изучении тибетских медицинских трактатов, включенных в программу классического медицинского образования в колледже Чагпори (*lcags po ri*, букв. «Железный холм») близ Лхасы. Этот колледж основан корифеем тибетской науки, регентом Далай-ламы V и искусным политиком тибетского государства Деси Сангье Гьятцо (1653–1705)

¹⁰ В письменных документах не указывается точная дата закрытия этой медицинской школы.

¹¹ См.: Очирова Ц.-Х. Реконструкция биографии Дондуба Ендонова — руководителя тибетской медицинской школы при Ацагатском аршане (по материалам музея истории Бурятии // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 6. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2004. С. 129.

в 1696 г.¹² Он явился первым государственным медицинским учреждением на территории Тибета, который финансировался из казны тибетского правительства. Более, чем за 260 лет своего существования он подготовил целую плеяду высококвалифицированных традиционных тибетских врачей, которые становились личными докторами (*bla sman*) Далай-лам, Панчен-лам, высокопоставленных чиновников тибетского феодально-теократического государства, высоких перерожденцев и многих членов тибетских аристократических кланов. К сожалению, во времена «культурной революции» этот уникальный медицинский образовательный центр был полностью разрушен.

Заслуга Д. Ендонова заключается в том, что учебный процесс в медицинской школе Ацагатского дацана базировался на инновационных принципах образования. Кроме интенсивного теоретического курса в программу были инкорпорированы: анатомия, физиология и патология. Преподавание этих предметов велось по методике, хорошо разработанной в современной европейской медицине, с использованием богатого опыта исцеления больных. Практическое руководство, составленное эмчи-ламой Д. Ендоновым на старо-монгольском языке, основано на ключевых положениях четырехтомного трактата «Чжуд-ши», его исследовательском комментарии «Вайдурья-онбо», тексте по терапии и клинике «Лхантабе» и наглядных пособиях, к которым, прежде всего, следует отнести «Атлас тибетской медицины». Попутно заметим, что Музей истории Бурятии располагает копией этого раритета. С 1926 г. по 1936 г. по указанию Агвана Доржиева этот уникальный памятник тибетской средневековой культуры хранился в Ацагатской медицинской школе и использовался в качестве наглядного учебного пособия для всестороннего освоения теории и практики тибетской медицинской системы. После закрытия медицинской школы в Ацагате он был передан в Антирелигиозный музей, открытый в г. Улан-Удэ 8 ноября 1937 г.¹³

Эмчи-лама Д. Ендонов уделял основное внимание подготовке высококвалифицированных медицинских кадров, которые могли успешно практиковать тибетскую медицину в разных географических зонах этнической Бурятии. Он составил руководство для бурятских студентов по полному курсу тибетской медицинской системы с элементами современной европейской медицины, где ключевое место

¹² *Bolsokhoyeva Natalia*. Tibetan Medical Schools of the Aga Area (Chita Region) // *Asian Medicine. Tradition and Modernity*. Leiden: Brill. Т. 3. No. 2. 2008. С. 339–340.

¹³ *Тугутов Г.Ф.* К истории музеев в Бурят-Монголии // *Записки Бурят-Монгольского Государственного Научно-исследовательского Института языка, литературы и истории*. Вып. V–VI. Улан-Удэ: Бургиз, 1941. С. 146.

занимала анатомия. Пособие было включено в обязательную программу обучения в Ацагатской медицинской школе. Оно осталось в рукописном виде и написано удивительно красивым почерком черными чернилами европейского производства на старо-монгольском языке, который до 1931 г. был официальным литературным языком бурят. Рукопись хранится в фондах Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. Д. Ендонов как человек высокой энциклопедической культуры и опытный преподаватель понимал трудности в освоении сложных по содержанию тибетских медицинских источников бурятскими студентами-медиками. Он прилагал немалые усилия, чтобы облегчить учебный процесс в руководимой им школе, и поэтому составил адаптированное учебное пособие на старо-монгольском языке, который легко понимался бурятами.

Д. Ендонов слыл прекрасным лексикографом и в течение ряда лет серьезно занимался составлением русско-монгольского словаря анатомических терминов, куда включил немало технических терминов из анатомического атласа Д. Хаймана. К сожалению, составителю не удалось завершить эту трудоемкую работу. Словарь, видимо, предназначался для перевода медицинской литературы на монгольский язык по различным разделам современной европейской медицины, включенной в учебную программу обучения. Рукопись также хранится в коллекции Музея истории Бурятии.

Еще в начале прошлого столетия у Д. Ендонова появился повышенный интерес к современной европейской медицине. Имеются данные, что в 1915 г. Д. Ендонов прослушал специальный курс по ряду предметов европейской медицины под руководством хорошо известного в то время доктора, первого главного врача Верхнеудинской общественной больницы Михаила Владимировича Танского (1869–1962). В этой же больнице ему удалось познакомиться с отдельными патологиями и способами их лечения¹⁴. Благодаря своим незаурядным способностям, бурятский эмчи за короткое время познал многие аспекты анатомии, физиологии, терапии и освоил совокупность методов лечения определенного набора болезней и фармакопеи современной медицины. Глубокие знания явились блистательным дополнением в практике традиционного тибетского медика.

В 1929 г. Д. Ендонов с ассистентом Яндыком Цырендоржиевым лечили пациентов с потерей слуха в Саратовской клинике уха, горла, носа. В это же время они плодотворно работали в тесном сотрудни-

¹⁴ *Очирова Ц.-Х.* Реконструкция биографии Дондуба Ендонова — руководителя тибетской медицинской школы при Ацагатском аршане (по материалам музея истории Бурятии // *Культура Центральной Азии: письменные источники*. Вып. 6. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2004. С. 132.

честве со специалистами из научно-исследовательского Института физиологии верхне-дыхательного тракта в Саратове. Бурятские специалисты, используя эффективные методы лечения тибетской медицины, излечили большое количество больных, страдающих раком горла. Следует обратить внимание, что уже в тридцатые годы прошлого столетия начался продуктивный диалог между представителями европейской медицины и альтернативной медицинской системы, куда разумно отнести тибетскую медицину.

Директор Института проф. М.Цытович убедительно просил Д.Ендонова нарисовать 28 таблиц медицинского содержания. Однако из информации М.Цытовича не совсем ясно, эти 28 таблиц должны быть копиями отдельных таблиц «Атласа тибетской медицины», или же ему следовало подготовить копии таблиц, которые были созданы прославленным доктором и его учениками для использования в качестве наглядных пособий в учебном процессе в Ацагатском манба дацане. Проф. М.Цытович не указал содержания таблиц и их размеры. В настоящее время мы не располагаем свидетельствами о наличии таблиц и месте их хранения. Необходимо заметить, что только одна таблица из 65 таблиц имеет примечание: «Таблица нарисована Д.Ендоновым во время работы в хирургическом отделении клиники Саратовского университета в 1931 г. Здесь изображены голубые каналы, связанные с элементом огонь. Автор замечает, что в русской традиции они называются венами». Текст написан на тибетском и старо-монгольском языках. Названия вен и артерий даны на русском языке.

Важно найти достоверную информацию о создании 28 таблиц медицинского содержания. Если принять во внимание факт, что Д.Ендонов выполнил рисунки для Саратовского Института, то разумно заняться их поиском. В том случае, если они будут обнаружены, то следует провести сравнительно-сопоставительный анализ, с целью определения количества таблиц и выявления принципов и особенностей их иллюстрирования. В случае их обнаружения они могли бы стать добротным практическим материалом для студентов и специалистов, занимающихся изучением восточных медицинских систем в разных регионах нашей страны.

В коллекции Музея истории Бурятии хранятся 65 таблиц медицинского содержания разного формата, нарисованных Д.Ендоновым и его учениками. Эти медицинские рисунки, созданные в бурятском этнокультурном регионе, являются единственным образцом подобного жанра. Они имеют значительную ценность как важный источник для изучения содержания изобразительных рядов и определения стиля и манеры изображений. Кроме того, они дают исключительно ценный наглядный материал для аналитического анализа принципов

рисования, разработанных бурятскими художниками, получивших образование в области буддийской живописи.

17 одноформатных таблиц из 65 представляют собой хорошо сделанные копии из «Атласа тибетской медицины», заказчиком которого был выдающийся бурятский ученый, цаннид-кхамбо Агван Доржиев. 25 таблиц являются иллюстрациями к отдельным главам и разделам коренного текста «Чжуд-ши», что служит свидетельством глубокого знания фундаментального текста, который положен в основу классического тибетского медицинского образования. Три таблицы представляют собой синтез тибетской и европейской анатомии. Здесь изображены вены, артерии, сонные артерии и артерии водных путей верхних и нижних конечностей. На отдельной таблице представлен рисунок подкожной водянки головы ребенка. С моей точки зрения, эта патология не была широко распространена в Забайкалье, эмчи Д.Ендонов в своем практическом руководстве детально описывает симптомы водянки, сопровождая описание иллюстрацией ребенка, страдающего этим заболеванием. Бросается в глаза непропорциональность головы и туловища, даже внешний вид говорит о сложной патологии. Последняя таблица содержит рисунки с описанием санитарных норм, которые необходимо соблюдать при приеме ванн и лекарственных средств.

В корпус Ацагатских медицинских иллюстраций входят 29 анатомических таблиц¹⁵. Эта группа изображений является самой большой по объему, что служит свидетельством того, что эмчи Д.Ендонов уделял особое внимание анатомии человека: строению организма, расположению и функциям внутренних и наружных органов. Он был глубоко убежден, что без понимания анатомии, одного из ключевых разделов практической медицины, невозможно назначить правильное лечение больному, страдающему той или иной патологией. Анатомические рисунки служили важным компонентом образовательного процесса в медицинской школе Ацагатского дацана. Они представляли собой своеобразное учебное пособие, направленное на усвоение дисциплинарного, в данном случае, медицинского знания. Аннотации и подписи к изображениям написаны на тибетском и старо-монгольском языках, редко на старо-монгольском языке.

Необходимо отметить, что медицинские иллюстрации использовались не только как наглядные пособия в учебном процессе, по ним студенты-медики сдавали экзамены. Эта традиция возникла в Тибете и живет в наши дни. Студент садился перед Учителем и, согласно

¹⁵ *Bolsokhoeva Natalia*. Anatomical Paintings from Atsagat Medical School // Transforming Tibetan Anatomy. Institute for Social Anthropology at the Austrian Academy of Sciences. Book of Abstracts. Symposium: 12th and 13th of June 2014. Vienna, 2014. С. 1.

заданному вопросу, должен был ясно и четко объяснить содержание и значение каждого рисунка в изобразительном ряду конкретной таблицы. Кроме того, студент был обязан указать, к какой главе или главам четырехтомного собрания коренного текста («Чжуд-ши») относятся изображения. Такой принцип служил хорошим ориентиром для определения уровня приобретенных студентами знаний. Считалось, что эта часть экзаменов была одной из самых сложных, так как студенту приходилось демонстрировать огромный объем усвоенного материала по всему курсу тибетской медицины.

На отдельных таблицах, нарисованных хувараками (учениками) Ацагатской медицинской школы, имеются заметки на русском языке с указаниями, кем они нарисованы. Они, как правило, представляют собой ученические рефераты по пройденному курсу. Студенческие работы в значительной степени относятся к практическим разделам тибетской медицины, знание которых необходимо для будущих традиционных врачей.

В Ацагатском комплекте имеются отдельные таблицы, нарисованные Д. Ендоновым, где отмечено: «Директор Ендонов рисовал», он руководил медицинской школой в Ацагате с 1926 г. по 1936 г. Школа была самой большой по количеству обучавшихся в ней студентов¹⁶ и отличалась высокими образовательными стандартами.

В доступных документах не указана дата смерти Д. Ендонова. Возможно, вероятнее всего, он был арестован в 1937 г. и разделил судьбу не в чем неповинных людей в годы репрессий.

В заключении хотелось бы отметить, что выдающийся бурятский медицинский авторитет Д. Ендонов внес неопределимый вклад в развитие и трансформацию медицинского образования в Ацагатском манба дацане. Он явился инициатором и идейным руководителем крупного проекта по созданию оригинального иллюстративного материала и копированию отдельных таблиц «Атласа тибетской медицины». Именно в медицинской школе Ацагатского дацана в учебном процессе широко использовались инновационные методы преподавания, которые положили начало изучению современной европейской медицины при подготовке традиционных тибетских медиков. Заслуга эмчи-ламы Д. Ендонова заключается в том, что благодаря его деятельности был начат плодотворный диалог между представителями альтернативных медицинских систем. Следует обратить внимание, что этот диалог активно продолжается в быстро изменяющемся мире. Эмчи-лама Д. Ендонов первым в истории тибетской медицины этнической Бурятии поставил вопрос о трансформации тибетской анатомии.

¹⁶ Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Новосибирск: Наука, 1983. С. 64.

Буддизм в этнокультурных традициях

Э.П. БАКАЕВА, К.В. ОРЛОВА

Обряд «отрезания черного языка» в свете буддийской письменной традиции калмыков России и ойратов Монголии¹

В докладе освещается обряд отрезания черного языка, зафиксированный в письменных источниках на ойратском языке. Этот обряд ни у монголов, ни у бурят, судя по письменным текстам, на данный момент не сохранился.

Ключевые слова: обряд, калмыки, ойраты, письменная традиция, Калмыкия, Монголия

Одним из наименее изученных калмыцких фольклорных жанров являются *харалы* (проклятия), запись которых весьма затруднена в виду традиционных представлений о возможном негативном воздействии при их произнесении и даже письменной фиксации. Однако в письменной традиции сохранились образцы текстов противодействия *харалам* (проклятиям), которые чаще всего называются «Отрезание черного языка». В обыденной жизни калмыки старались не произносить вслух проклятия. Если это происходило в адрес конкретного лица, то обязательно приглашали священнослужителя, который проводил специальный обряд. По сведениям исследователей, работавших в 1970–1980-х гг., этот обряд состоял в следующем: читалась молитва ‘Хара келени биџиқ’ человеку, на кого было послано проклятие, в это время он «прикусывал зубами один конец заранее приготовленной веревочки из сплетенных воедино черных и белой нитей (или просто две швейные нитки, длиной до метра)». По мере прочтения частей молитвы гелюнг² отрезал по кусочку нити (нить

¹ Исследование проведено при поддержке РГНФ, проект № 12-21-03-003.

² В период отсутствия религиозных общин и храмов калмыки называли буддийских священнослужителей «гелюнг», хотя большинство их сняли монашеские саны в период активной антирелигиозной политики.

символизировала «черный язык»). Все отрезанные куски складывались вместе, и после того, как участники обряда плевали на них, гелюнг повторял то же самое трижды. Затем вместе с одеждой человека, для которого собственно и предназначался обряд, и отрезанные нити либо закапывали, либо сжигали вместе с солью. Обычно обряд проводился, если возникали основания или подозрения на действие харала, причем считалось, что, если произносилось на восходе или закате солнца, оно было особенно действенным³.

В 1909 г. тогда еще студент Санкт-Петербургского университета Номто Очиров во время экспедиции в Астраханскую губернию описал этот обряд следующим образом: «По прочтении на тибетском языке общей вступительной молитвы, приступают к исполнению самого обряда. Один из священников берет заранее приготовленную для обряда веревку, сплетенную из шерсти черного и белого цветов. Один конец этой веревки помещается во рту главы семейства, а другой — в руке священника, который отрезывает веревку, начиная от своей руки. В это время другой священник читает краткую молитву *хара келни бичиг* — (письмо черного языка) — весьма распространенную среди народа в рукописном виде. Сила этой молитвы направлена против проклятья, ненависти, зависти, недоброжелания различных духов и злых людей. Веревка отрезывается столько раз, сколько вполне законченных по смыслу предложений заключается в молитве, и отрезывание производится тотчас вслед за чтением каждого предложения. Обрезки веревки, собранные священником, кладут на куски кошмы, куда плюют все члены данной семьи; вслед за этим старший из священников произносит трехкратное заклинание и трижды плюет на кошму. После этого обрезки выносятся на двор и зарываются вместе какой-нибудь одеждой хозяина. Как только возвращается человек, вышедший зарывать обрезки, старший священник произносит *йорэл*, согласно которому семья данного калмыка, освобождаясь от бедствий, несчастий и проклятий врагов и завистников, находит счастье и благополучие»⁴.

В культуре других монгольских народов образцы *харалов* исследователи обнаруживают в шаманских текстах: так, в шаманских бурятских текстах ученые выделяют подгруппы, среди которых присутствует и «проклятие» (бур. *хараал*, *зүхэл*)⁵.

³ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1994. С. 113.

⁴ Очиров Н. Йорелы, харалы и связанный со вторым обряд «хара келе утулган» у калмыков // Избранные труды Номто Очирова. Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 34–35.

⁵ Дамтилова Л.С. Шаманские песнопения бурят. Поэтика и символика. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2012. С. 35.

В научном архиве Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (КИГИ РАН) зафиксировано 15 образцов заклинаний против злословия на «ясном письме»⁶. В рукописном фонде Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН) подобные тексты на ойратском языке входят в коллекции рукописей (IV, II), привезенные Б.Я. Владимирцовым из Северо-Западной Монголии⁷. Как правило, они небольшие по объему (от 3 до 5 листов), многие переписаны дарителями или их родственниками. На это указывают обычные тетрадные листы, чернила (черные, чаще фиолетовые). Встречаются разные названия этого сочинения — «Отрезание дурного черного языка» (*'xamuq mou xara keleyigi utulmu'*), «Сутра отрезания черного языка» (*'xara keleni urbaxu sudur'*), «Воздаяние за язык» (*'kelen amani xariulyan'*), «Черный язык» (*'xara kelen'*), «Отрезание языка у человека с черными мыслями» (*'xara sanatu kümüni keleyigi utulmu'*), «Письмо черного языка» (*'xara keleni biçiq'*).

В том же 1909 г. Номто Очиров во время экспедиции в Астраханскую губернию наряду с обрядом записал также текст молитвы⁸. В ней составителем (автором) указан Зая-пандита Намкайджамцо (1599–1662), известный ойратский политический деятель, просветитель, переводчик⁹. Хотя, судя по его биографии «Лунный свет. История рабджамбы Зая-пандиты» (1691), он только переводчик с тибетского языка «*Qara kelen*»¹⁰.

Приведем текст молитвы против злословия, записанный Н. Очировым: «Поклоняюсь Будде, его учению и сонму духовенства! Отрезаю веревку, уничтожая зависть людей! Отрезаю, искореняя зло случайных недоброжелателей, прекращая бедствия от враждебных хадов! Да распространятся йорелы мудрых и праведных людей! От-

⁶ Орлова К.В. Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // Бюллетень Общества востоковедов (Newsletter). Вып. 5. М.: ИВ РАН, 2002. С. 24, 27, 28, 33, 34, 52, 53, 61, 67, 69.

⁷ Сазыкин А.Г. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от Б.Я. Владимирцова // *Mongolica*. Памяти академика Б.Я. Владимирцова. 1884–1931. М.: ГРВЛ, 1986. С. 289, 292; Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. 2. СПб.: Издательская фирма «Восточная литература», 2001. С. 199. № 3273, 3274.

⁸ Очиров Н. Йорелы, харалы и связанный со вторым обряд «хара келе утулган» у калмыков // Избранные труды Номто Очирова. Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 33–36.

⁹ Очиров Н. Указ. соч. С. 36.

¹⁰ Ратнабхадра. Лунный свет. История рабджам Зая пандиты. Факсимиле рукописи / Пер. с ойр. Г.Н. Румянцева и А.Г. Сазыкина. Транслитерация текста, предисловие, комментарий, указатели и примечания А.Г. Сазыкина. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 21, 62; Норбо Ш. Зая-пандита (Материалы к биографии). Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1999. С. 54.

резаю, разрушая план и умысел злых и завистливых существ! Отрезаю, рассеивая и уничтожая намерения врагов священного обета! Отрезаю язык того, кто со злобою и завистью говорит „он сделался сановником, господином и богачом“, язык того, кто клеветает, говоря „он присвоил чужое“. Отрезаю, уничтожая зло всех сущих на земле; отрезаю, пресекая месть небожителей; отрезаю, устраняя всякие последствия от дурных слов. Да замрет и застынет все грубое и злое! Да распространится любовь и добродетель! Отрезаю, устраняя проклятье отца и матери; отрезаю, устраняя проклятье братьев и сестер; отрезаю, устраняя брань родственников, товарищей, соседей, знакомых и прочих недоброжелателей; отрезаю зло от всех дурных знамений; отрезаю, побеждая все проклятья, направленные на меня врагами, подобно остриям пик и штыков. Да проблуждают твои проклятья в бесконечном мировом пространстве, да вернутся к тебе и закружат твою голову, подобно голове круженной овцы!»¹¹.

Необходимо отметить, что ни у монголов, ни у бурят обряд отрезания «черного языка» не сохранился. У западных монголов сохранилась молитва о противодействии (возвращении) «белого — более опасного, льстивого — языка»¹², не обнаруженная нами в российских рукописных фондах. Ойратская рукопись ‘ᠰᠠᠭᠠᠨ ᠠᠮᠠᠨ ᠵᠡᠯᠡ ᠬᠠᠷᠢᠯᠠᠭᠦᠴᠢ ᠰᠤᠳᠤᠷ ᠣᠭᠣᠰᠢᠪᠠᠢ’ хранится в рукописном фонде Института языка и литературы АН Монголии и описана научным сотрудником Института Г. Гэрэлмой: «ойратская рукопись, 5 л., сутра, бумага русская, 22×8,5 (17,5×6,5) см, 18 стк., чернила черные, помет на рукописи нет, рукопись описана 06.02.2004. Раздел 2 „Тогтноол тарни — Mantra“, № 63»¹³. Благодаря содействию директора Института языка и литературы АН Монголии академика Л. Болда и ученого секретаря Института, PhD Б. Тувшинтогса нам была предоставлена возможность ознакомиться с этой редкой рукописью¹⁴.

В рукописи указаны санскритское и тибетское названия сочинения в ойратской транскрипции, заказчик (или донатор) сочинения (л. 3а) — ‘ахай ᠸᠳᠦᠬᠢᠷ’ (Ахай Чуукур) и переводчик, в данном случае титул, — ‘pandi rab gbyam sorji’ (панди[да] рабджам[ба] цорджи). Как считает один из авторитетных исследователей и знатоков ойратских

рукописей и ксилографов Х. Лувсанбалдан, наличие этого титула в тексте указывает на Зая-пандиту Намкайджамцо как переводчика, что наиболее характерно как раз для его переводов¹⁵. В своих переводных сочинениях Зая-пандита использовал 23 варианта титулования, в том числе и вышеприведенный¹⁶. Заметим, что в двух ойратских рукописях из коллекции Б.Я. Владимирцова (ИВР РАН: IV, II) — ‘očir kilingteni yeke xān xara ama kele xariuluqči toqtōl’ и ‘xutuqtu xara ama kele amurlilun üiledüqči toqtōl orošiba’ — указаны санскритские и тибетские названия сочинений в ойратской транскрипции, а также переводчик — пандита рабджам Зая (‘pandida rabbyam Za ya’) и инициатор перевода — Ахай Чокур (‘Ахай cökör’)¹⁷. В отношении Ахай Чокура выяснилось, что в 1650 г. Зая-пандита отправился в Тибет вместе с Чуукуром-Убаши, Таргун Эрдэни хунтайджи, а также с одним из высших монгольских лам Алтату-цорджи. Все они вместе прошли церемонию поклонения Далай-ламе, и Зая-пандита преподнес в дар Далай-ламе 50 тысяч ланов серебра. Чуукур-Убаши — это брат Батура-хунтайджи. У Батура хунтайджи было два брата: Чокур-Убаши и Мерген Дайчин. У Мергена Дайчина был сын Ахай, но вряд ли в тексте рукописи речь идет об Ахае, сыне Мергена Дайчинга, потому что указано имя Чокур. Скорее всего, в «Сутре о прекращении [воздействия] белого языка» упоминается Чуукур-Убаши, потому что его часто называли просто Чуукуром, а Ахай — это уважительное обращение к старшему. Известно, что среди ойратских князей, направивших своих сыновей в Тибет вместе с Зая-пандитой, был и Чуукур Убаши¹⁸.

Таким образом, воздействие как черного (злого), так и белого (льстивого) языков считались у ойратов одинаково опасными, и необходимость в их отвращении требовала проведения определенных обрядов и чтения молитвы.

Особенности предметного кода калмыцкого обряда «Отрезания черного языка» свидетельствует, что в прошлом и в культуре калмыков бытовало представление о вредоносности «белого языка». В данном обряде, как отмечалось, использовались именно две нити — черного и белого цвета, — и произнесение молитвы со-

¹¹ Очиров Н. Йорелы, харалы и связанный со вторым обряд «хара келе утулган» у калмыков // Избранные труды Номто Очирова. Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 35–36.

¹² Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1994. С. 113.

¹³ Gerelmaa G. Brief Catalog of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature // Corpus Scriptorum Mongolorum. Ulaanbaatar: Instituti Linguae Et Literarum Academiae Scientiarum Rublicae Populi Mongolici, 2005. Т. XXVII. Fasc. I. С. 145.

¹⁴ Выражаем глубокую благодарность монгольским коллегам.

¹⁵ Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар: ШУАХ, 1960. С. 146–147.

¹⁶ Кара Д. Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М.: ГРВЛ, 1975. С. 129–131.

¹⁷ Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. 2. СПб.: Издательская фирма «Восточная литература», 2001. С. 199.

¹⁸ Норбо Ш. Зая пандита (Материалы к биографии). Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1999. С. 217–218.

проводилось отрезанием и черной и белой нити. В современной буддийской традиции данный обряд постепенно утрачивает акциональную часть, связанную с реальным использованием черной и белой нитей и их постепенным уничтожением. Однако архаические компоненты обряда «Отрезания черного языка» все еще сохраняются в среде «знающих» (*медлегчи*). Анализ показывает, что, несмотря на то, что у калмыков пока не зафиксированы тексты ‘*čayān aman kelē xariuluqči sudur ogošibui*’ («Сутра о прекращении [воздействия] белого языка»), фольклорная традиция подтверждает, что в их среде, как и у ойратов Монголии, существовали тексты отращения «белого, льстивого языка» — тем более, что переводы Зая-пандиты были доступны всем ойратским по происхождению народам, а в калмыцкие кочевья Зая-пандита лично приезжал дважды¹⁹. Но исследование содержания ойратского текста дает основание предположить, что текст, названный «Противодействие белому языку», в содержательной части направлен на предотвращение действия «черного языка». Тибетское название ойратской «Сутры о прекращении [воздействия] белого языка» — «Алмазный (ваджрный) великий повелитель, превосходный спаситель от черного языка» (л. 1b). В тексте говорится: «Окончено действие черного языка. Сутру, усмиряющую черный язык, перевел пандита рабджам цорджи» (л. 3а).

Таким образом, «Сутра о прекращении [воздействия] белого языка», бытовавшая у ойратов Монголии, и тексты «Отрезание черного языка», сохранившиеся у калмыков России, относятся к единой традиции, использовались при проведении типологически сходного обряда и свидетельствуют о неразрывности представлений о вредности «черного и белого языков».

čayān aman kelē xariuluqči sudur orošibui:

(л. 1b): *enedkegiyin keledü: bazar maxa grong dza: töbödiyin keledü: rdo rje krji rgyal po: cen po ka mcu naqpo glog pui bcogs: mongoliyin keledü: očir kilingteni yeke xān aman kelē xariuluqči toqtol: kiling-teni xān xuraqsani čuulyan du mür-gümüi: om bazar ri maha grong ranzā bamn grudhi sadv bazar gili gili ya maha yakha tha la ru pha garma om ram la om ram hum pad pad: xor üyile-düqči dayisun todxor ma ra ya hum pad: namo burxani zarliq ünen: xuvaragiin zarliq ünen kigēd: ilayun tögüsün üleqseni manjuširi beyeyin burxani čuulyan (л. 2a) nököd selteyin zarliq ünen: pad-man zarligiyn burxani*

¹⁹ *Тепкеев В.Т.* Русские источники о пребывании хутугты Зая-пандиты у волжских калмыков в 1645–1646 гг. (по материалам РГАДА) // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Материалы Международной научно-практической конференции (Москва, 25–26 ноября 2010 г.). М.: РГГУ, 2011. С. 258.

čuulyan nö-köd selteyin zarliq ünen: ünen sedhiliyin burxani čuulyan nököd selteyin zarliq ünen: aršan er-demiiyin burxani čuulyan nököd selteyin zarliq ünen yaqsun zakā üyileyin burxani čuulyan nököd selteyin zarliq ünen ragini bulazan nükeni burxani čuulyan nököd selteyin zarliq ünen uxān bariqči blamayin zarliq ünen: yer-tonču takiliyin šütēni burxani čuulyan nököd selteyin zarliq ünen: tamlayān doqšin tarniyn buruyu-ni čuulyan nököd selteyin zarliq ünen: yeke ünēni adistid yēr bida takil ögligü nököd (л. 2b) selteyin dayisuni emel taraxān üyilēd: todxoriyin emel öü-den üyilēd: šumnušiyin emel kemkelün üyilēd: xör üyile-düqči dayisun todxor ebderel temecel xariulun urbulun mou zödün kigēd mou iro belge bügüdeyi xariulun: urbuul: nayiman ayuul šan tig guru ye suu ha: öbörö zuryan yabudal buš dim guru ye suu ha: iri yurban oroni va šam guru ye suu ha: aman kele ögüüleliyin oron kümüni aman ebderel dayi-sun xorumči ülü zokilduxu-yin zük bügüdeyi amurlulun šandan guru ye suu ha: lha gung ebderel ma ra ye suu ha: (л. 3a) ebderel ilxu boltuyai: buštīm guru ye suu ha: xara aman kele xariuluqči toqtöl dousbai: xara aman kele mou iro büküni amurluluqči sudur öüni: amitani udu-riduqči talaqči: axai čöü-kür durduqsan du: pandi rab gbyam corji orčiu-luqsan yēr batura dörbön šumnuši ötür daruxu boltuyai: : :: sarva ma ga lam: namo buddha ya: namo dharma ya: namo sangha ya: xamuq burxan boddhi sadv nariyin xutuqtu du mürgümüi: eyin ke- (л. 3b) mēn mini sonosuqsan nigen caqtu ilaju tögüs nöqčiq-sön burxan yeke tümen nayiman mingyan dayisuni uxān bili-giyn ösgeqsen yeke su-dur doqšin nertü yeke ayixu metü axuruyin yar-yaqsan sükē nertü bičig xurдан zāni unuqsan yurban tan cabčibasü ülü dāqda-xu yučin tan xarubasü ülü tustuxu yeke boqdo kü-čütü čimayi youyan šütüji zalbiribasü xān ezen dü xalou bēr üzülüqči xa-yirxan xutuqtu boqdo mini xamuq dayisuni daruxui yartan doqšini abuqsan xa- (л. 4a) rangyuyin gegeni zulan boluq-san xaš xaddu šatu boluqsan xutuqtuni šütēn boluqsan xoyino yēn ezen boluqsan xabčixui uulyani kölgön boluqsan xān tenggeriyn dou bēr dourisxaqči xamuq ulu-šiyin yeke boluqsan xamuq dayisu-ni čibači jibči bazar gili-gili pad pad xamuq dayisuni yarxui zoun bičiq ene bui: ere kümün xalsutai bögösü ene nomi ungsiiji šülüsü ösörbü-sü edegekü boloyu: xatun kümün törön yadabasu turbil ügei tö-rökü boloyu: öüni ungsibasü aryan bui: amini mini urtu bol-yoji arsutu beyedü altan xu-raq (л. 4b) boluqsan yurban zoun jiren zuryan abišiqtu tarni ene bui: om sadi sa ma ya: maxa ka la ya mava gi sa dari om vari om: xura xamuq yool züreki abun šuryuqči boqdo bičigi zoubasü ungsibasü abubasü üzüü-besü baribasü sonosbasü: xamuq dayisundu ülü ilyadxu day-sundu ülü daruqduxu: xamuq zedgertü ülü ilya-txu enetü yeke kölgöni sudur ungsibasü söni bögösü zödēn dü oro-xu ödör bögösü sed- (л. 5a) kil du oroxu: yambar zuyil xangxu boltuyai: man ga la:

: :: om zandan maха ruba nu hum pad:: ene tarni nigen ten ungšixula tabun zabsar ügei üyiledüqsen xamuq kilince arilxu::

Перевод:

Сутра о предотвращении [воздействия] (букв.: «возвращении») белого языка

(л. 1а): На санскрите [сочинение называется]: *базар маха ронг дза*, на тибетском языке — «ваджра — великий повелитель, отвратитель от черного языка», на монгольском языке — «великий хан гневной ваджры — отвратитель языка (букв.: «возвращающий [действие] языка)». Поклоняюсь собранию гневного хана. *Ом базар ри маха ронг ранза рудхи садв базар гили гили я маха якха тха ла ру ха гарма ом рам ла ом рам ом рам хум пад пад*: враг, причиняющий вред, довольно ясен. *Ма ра я хум пад*. Поклоняюсь. Поучения Будды — истинны. Поучения хувараков — истинны. Поучения сонма бурханов (л. 2а), имеющих тело Победоносного наставника Манджушри и других его помощников²⁰, — истинны. Поучения собрания будд и их помощников, [наполненных] лотосовым учением, — истинны. Поучения собрания будд и их помощников, обладающих чистыми помыслами, — истинны. Поучения собрания будд и их помощников, [наполненных] нектаром мудрости, — истинны. Поучения собрания будд и их помощников, [от которых] исходят законы, которые они устанавливают во внешнем мире — истинны. Поучения собрания будд и их помощников, [находящихся рядом с] местопребыванием дагинь, — истинны. Поучения мудрых лам — истинны. Поучения собрания будд и их помощников, которые являются объектами жертвоприношений, приносимых во всей вселенной, — истинны. Поучения всех других помощников, [считающих] неверными грозные тарни, — истинны. Благословением совершенной (великой) истины мы рассеиваем страхи от недругов, совершая подношения и жертвоприношения; мы открываем врата, рассеивая страхи от препятствий, разрушаем страхи от шимнусов. Недруг, совершающий зло, — препятствие, и мы предотвращаем разрушения, борьбу и препятствия, [а также предотвращаем] плохие сны и вещи предзнаменования. Гуру Шандинг, [способный подавить] восемь [видов] зла, — божество высшего уровня. Гуру Буштим, совершающий шесть его деяний, — божество высшего уровня. Гуру Вангша трех миров [верхнего, среднего и нижнего] — божество высшего уровня. [Они] умирят всё, что исходит от языка или человека, и совершают всё, что приводит к уменьшению раздора. Гуру Шандинг — божество высшего уровня. Божество, обладающее

способностью полностью разрушить действие [языка], — божество высшего уровня. (л. 3а) Гуру Буштим — божество высшего уровня. Окончено действие черного языка. Сутру, умиряющую черный язык и зловещее предзнаменование, по желанию наставника живых существ Ахай Чуукура, перевел пандита Рабджам цорджи. Да будут укрощены быстро четыре могучих шимнуса (демона). *Сарва ма га ла[м]*. Принимаю Прибежище в Будде. Принимаю Прибежище в дхарме. Принимаю Прибежище в сангхе. Возношу молитвы всем буддам, бодхисаттвам, хутухтам. Так сказано. (3б) Как однажды услышано мною, Победоносный Будда взрастил знание (мудрость), [совершив наставление] свыше 10800 недругам. Если отсечь трижды [черный язык, читая] великую сутру «Догшин», устрашающее послание «Сюкэ» и [сутру] «Ехать быстро верхом на слоне», то не будешь побежден. Если проделать [это действие] 30 раз, то с еще большим успехом достигнешь цели. Если твоя вера велика, и [ты] возносишь молитвы, то проявляешь свою искренность владыке. Мой милостивый богдо подавляет всех моих недругов, и ты держишь их в руках [т.е. не позволяешь проявиться их действиям]. Это [поучение] подобно лампаде во тьме, подобно мосту [букв.: лестнице] в яшмовой скале, подобно изображению защитников (покровителей), а затем это учение становится подобным божеству (сякюсену-хранителю), и страх преобразуется в [веру, становясь основой] [для достижения] спасения. Хан-тэнгэр своим поучением становится великим во вселенной, подавляет всех врагов. *Базар гили гили пад пад*. Это и есть [те самые] 100 посланий, избавляющие от всех недругов. [Даже] если мужчина по причине болезни [покрылся] весь коркой, то, прочитав эту молитву, если [при этом выделяется] слюна, то [он] излечится. Если знатная женщина не может разродиться, то вскоре родит. Если эту [молитву] прочесть, то получишь возможность [для спасения]. Моя жизнь удлинится. Любое тело, имеющее кожу [т.е. живое существо], становится золотым. Это и есть 666 освященных тарни. (л. 4б) *Ом сади са ма я, махакала я мова ги са дори ом*. Если усвоить, читать, принимать, видеть, сохранять, «нанизывать», слушать великие послания, проникающие в самое сердце [в глубину души], то какими бы ни были враги, [ты] будешь непобедимым и преодолешь все препятствия. Если читать сутру великой колесницы в ночное время, то воплотится все во сне. Если читать днем, то [молитва] проникнет глубоко (5а) в помыслы. Да исполнится [искоренение зла] различными способами! *Ман га лам. Ом занда маха руба ну ом хум пад*. Если прочесть хотя бы один раз это тарни и пять раз подряд совершить [обряд], то [непреренно] очистишься от всех греховных деяний.

²⁰ Помощники — т.е. бодхисаттвы.

О разновидностях традиционных бурятских ножей

Статья посвящена одной из важнейших принадлежностей традиционного кочевого быта — бурятскому ножу. Описываются типы ножей: охотничий нож (*агнууриин хутага*), различные разновидности ремесленных ножей (*дарханай хутага*), складной нож (*донгорог хутага*), кухонный нож (*магардаан хутага*, *хальмадаан хутага*), нож для рубки кустарника (*мадага хутага*), кинжал (*хомошо хутага*) и парадный нож (*мунгэн хутага*). Подробно рассматривается происхождение каждого из этих типов, этимология его названия и его роль в традиционной материальной и духовной культуре бурят.

Ключевые слова: традиционная бурятская культура, охотничий нож (*агнууриин хутага*), ремесленный нож (*дарханай хутага*), складной нож (*донгорог хутага*), кухонный нож (*магардаан хутага*, *хальмадаан хутага*), нож для рубки кустарника (*мадага хутага*), кинжал (*хомошо хутага*), парадный нож (*мунгэн хутага*)

Предисловие. Велико значение ножа в жизни человека. Ему находят широкое применение в повседневной жизни как режущему инструменту. В экстремальных случаях он становится боевым оружием при обороне и нападении на врага. По мере развития человеческого общества нож подвергался совершенствованию и приобретал более высокие качественные показатели. Поэтому каждой исторической эпохе соответствовали названия ножей: каменному веку — каменный нож, бронзовому — бронзовый нож, железнному — железный нож. А в современное, технически развитое время появились ножи из разных материалов (пластиковые, стеклянные и т. д.), даже вместо ножей стали делать разрез лазерным лучом. Но одно бесспорно, что никакое ультрасовременное техническое приспособление, выполняющее функцию ножа, не заменит его значение в жизни человека. Нож кроме разрезания играет немаловажную роль в формировании общественно значимой личности. С малолетства дети учатся искусству владения ножом, навыкам труда, культуре приема пищи с использованием ножа, приобретая самостоятельность и уверенность в своих силах. Это способствует развитию чувства ответственности за последствия от хранения и использования этого опасного орудия труда, усилению инстинкта самосохранения. А мальчики, участвуя со старшими в охоте, в забое скота и в других опасных работах, где не обходятся без ножа, закаляют характер и силу воли мужчины, что во многом определяет его личные качества защитника и главы семьи.

На длинном историческом пути человеческого общества ножи приобрели характерные национальные особенности, различия в конструкции и в названии у каждого этноса. Поэтому это незаменимое орудие труда представляет ценность, как материальная культура народа в историографии.

Сведения об одном из первых орудий труда наших предков отражены не только во многих письменных источниках (эпос, легенды, рукописи, устное народное творчество), но также имеются различные артефакты из камня, бронзы, железа, найденные в плиточных могилах Забайкалья¹.

Богатый набор кустарных ножей наших далеких предков из различных материалов представляет огромную научную ценность, является памятниками материальной культуры бурятского народа.

Они различаются на следующие виды: парадный традиционный национальный нож (*мунгэн хутага*), ремесленный (*дарханай хутага*), охотничий (*агнууриин хутага*), дорожный (*донгорог хутага*), боевой кинжал (*хомошо хутага*), кухонные (*магардаан* ба *хальмадаан хутага*), для изготовления древков стрел (*моһоошо хутага*) и для рубки кустарников (*мадага хутага*).

На примере образцов ножей разнопланового характера можно проследить этапы развития орудий труда людей. Создавая ножи (ножевидные пластины из кости, скребла из кварцита, ножи из нефрита, ножевидные кинжалы из кости), первобытные люди изначально преследовали только одну цель — это добыть себе пропитание с помощью ножа, как подручного средства. В силу их предназначения форма большого ножа была продолговатая, с острым удлиненным жалом для закалывания зверя во время охоты. С тех далеких времен вообще не менялась эта оптимальная форма охотничьего ножа (*агнууриин хутага*). Как правило, их делали из крепкой стали, по толщине и длине клинка охотничьи ножи были чуть больше, чем кухонные ножи. А внешнее оформление рукоятки ножа было незатейливое, удобное для работы в походных условиях, хотя были исключения. Так, по рассказу Гунганимаевой Бальжи, она однажды нашла в лесу охотничий нож с рукояткой из рога изюбра². Ими очень дорожили, хранили их отдельно от других ножей, и они были обязательными атрибутами охотничьего снаряжения.

Со временем потребность в уютном жилье, в других необходимых предметах обихода, также в изделиях декоративно-прикладного искусства привела к появлению ножей для ремесла (*дарханай хутага*). Разновидности ремесленных ножей очень широки, их разнообра-

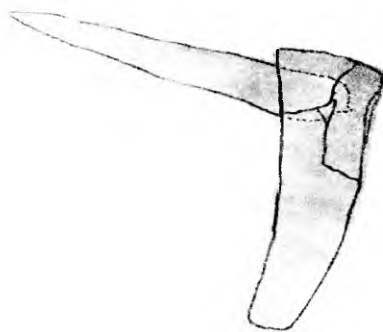
¹ История Бурят-Монгольской АССР. Т. 1, Улан-Удэ, 1954. С. 12–14.

² Запись от 01.03.2014. П.т. № 10. С. 144.

разие зависело от характера выполняемой работы. Если надо было сделать ложку, то нужен был нож полукруглой формы (*хобоотой хутага*), для резьбы (*хиилүүр*), для выемки (*түнийэ хутага*), для вырезания (*барай хутага*) и т. д.³ У каждого мастера (*дархан*) были свои секреты мастерства, и для выполнения определенной работы сам изготавливал различной конфигурации ножи. Постепенно набор ножей мастера расширялся, постоянно пополнялся усовершенствованными специальными ножами в столярном, гончарном, прикладном производстве, где требовалась тончайшая ювелирная работа. Поэтому эти ножи очень ценились как личная собственность отдельного мастера. К ним не прикасались посторонние лица без разрешения хозяина.

Из многообразия образцов ножей древних людей, на мой взгляд, представляет особый интерес перочинный нож (*донгорог*) по своей сложности изготовления и особой конструкции, предусмотренной для использования в походных условиях (*харгыда абаад ябадаг хутага*).

Древнее происхождение перочинного ножа народов Центральной Азии подтверждает артефакт, найденный в плиточной могиле. Вот что написано об этом: «В погребении серовского времени, обнаруженном в 1948 г. на Фофановской горе, вблизи Кабанска, оказались, например, превосходные плоские кинжалы из кости, в пазах которых уцелели ювелирно отделанные тончайшей отжимной ретушью вкладные лезвия из редких пород камня — халцедона, яшмы и разноцветного камня»⁴. В этой же книге на странице 14 имеется рисунок бронзового ножа с костяной ручкой в графическом изображении (№ 7).



Бронзовый нож с костяной ручкой

Эта уникальная археологическая находка на исконно бурятских землях, прежде всего, свидетельствует о том, что тогда, в бронзовом веке, у монгольских племен уже были перочинные ножи.

Складывающийся бронзовый нож с костяной ручкой, безусловно, является свидетельством поступательного развития материальной культуры бурят. В сложенном виде перочинный нож становится наполовину меньше по размеру, не представляет угрозы случайного нанесения себе раны. Для хранения перочинного ножа не было нужды в ножнах. Такие ножи удобно брать в дорогу, они наиболее подходят для кочевого походного образа жизни. Обычно их использовали для мелких работ, как заострить конец деревянной палки, обрезать лишний кусок веревки и т. д. Поэтому перочинные ножи во все времена были незаменимым орудием труда в дороге у кочевых народов, в том числе у агинских (хоринских) бурят.

Агинские буряты традиционно бережно относились ко всем инструментам труда. Обычно орудия труда переходили по наследству самому младшему сыну, потому что старшим братьям ранее уже были подарены новые национальные ножи в связи с вступлением на самостоятельный путь. Они представляли большую ценность как семейная реликвия. У агинских бурят не принято дарить нож, который, по поверью, может стать причиной будущего раздора. Нередко такие раритеты служили своим хозяевам как оберег. Вот таким счастливым оберегом для Жигжитова Дагба из села Урдо-Аги был перочинный нож с костяной ручкой, размером чуть больше 10 см, доставшийся ему от предков. С ним он не расставался в годы войны с 1942 года и победу встретил в Порт-Артуре. После войны успешно работал на ниве народного образования и за многолетний плодотворный труд был удостоен почетного звания Заслуженный учитель школ РСФСР⁵.

На основании особенности техники изготовления и форм каменных орудий киргизские ученые пришли к выводу о том, что родиной орудий первобытных людей является Центральная Азия, «откуда эта культура в течение тысячелетий распространилась на Запад...»⁶. Подтверждением этому является наличие у народов этого региона своих собственных названий перочинных ножей, вследствие чего можно сделать однозначный вывод о принадлежности кочевым народам дорожных ножей с далеких времен (мнение автора). Так, у монголов складной нож называется *тонгорог*, у калмыков *тонгрэг*, у бурят *донгорог*, у тувинцев *донгурак*, у алтайцев *томырак*, у киргизов *бычак*. А представители некоторых этнических групп из числа опрошенных, как тибетцы, армяне, чеченцы, якуты ответили, что у них нет своих названий перочинного

³Цыренов Бальжинима Монлонович, запись от 14.03.2014. П.т. № 10. С. 155.

⁴История Бурят-Монгольской АССР. Т. 1, Улан-Удэ, 1954. С. 18.

⁵Цыцыков Валерий Цыдендоржиевич, запись от 25.02.2014. П.т. № 10. С. 135.

⁶История Киргизской ССР. Фрунзе, 1984. С. 94.

ножа. Для объективной картины, безусловно, следует опросить и другие народы Центральной Азии, как корейцев, китайцев и арабов, что поставило бы окончательную точку в этом вопросе.

Из народов Центральной Азии, ранее входивших в монголосферу, только у халха-монголов, калмыков, тувинцев и бурят-монголов приблизительно схожее название данного ножа. Было высказано предположение о том, что название перочинного ножа у кровнородственных монголов, калмыков и бурят связано с особенностью конструкции ножа. В основном исходят от слов *тонгойхо*, *дохихо*, *дохогор*, означающих ‘наклоняться’, ‘делать поклон’, ‘сгорбившийся’⁷. Их версия в иной интерпретации было изложено другим информантом из села Кусочи. С его слов, раньше старики запрещали находиться в полусидячем положении, что, видимо, напоминало сложенные ножки кузнечика. Также, чтобы размять затекшие ноги от долгого сидения в позе лотоса, говорили иносказательно: «Давай откроем перочинный нож» (*Ябан бү нуугты. Ябан нуухада, таршаагай эбхээтэй хүл шэнги. Хүлээ амаруулхаа ханахадаа үбгэд «донгорогоо сэхэлдүүлээ» — гэлсэдэг байһан*)⁸.

На мой взгляд, слово *донгорог* или *тонгорог* состоит из двух составных половин. По толковому словарю, слова *дон* и *тон* оба означают звукоподражание ‘тук-тук’⁹. Сложнее обстоит дело с другой составной частью *горог*. В словаре нет такого слова, но есть *горо*, которое употребляется совместно со словом *горо гохигор* (‘совсем изогнутый’, ‘сильно сгорбившийся’), где частица *горо* выполняет функцию усиления¹⁰. Если представить, как клинок при складывании издаёт звук о костяную ручку или же действие складывания сравнить с наклоном в виде ‘совсем изогнутый’, то такое толкование происхождения названия перочинного ножа от его характерных особенностей становится более предпочтительным и резонным.

Не меньшей загадкой является название кухонного ножа *магардаан*, которым также выполняли разные работы по хозяйству. Это название по словарю означает ‘большой нож’¹¹. Также для кухонных работ был нож *хальмадаан* или же *хальмаан*, с тонким лезвием небольшой нож для женщин (*Нимгэншиг, талха отолхо жэжэ һамгадай гарай хутага*)¹². Название *хальмадаан* произошло из двух

⁷Базаров Мункожаргал, запись от 28.02.2014. П.т. № 10. С. 138; Дориев Сэдэб, запись от 01.03.2014. П.т. № 10. С. 142.

⁸Цырендоржиев Сэрэнжаб Намсараевич, запись от 26.02.2014. П.т. № 10. С. 137.

⁹Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь. М., 1973. С. 195, 428.

¹⁰Там же. С. 157.

¹¹Там же. С. 290.

¹²Гунганимаева Бальжи, запись от 01.03.2014. П.т. № 10. С. 144.

слов: *хальмагар* (‘плоский и тонкий’) и *даан* (утвердительное окончание). Если исходить из такой версии, то слово *магардаан* также состоит из двух составных частей. Если вторая часть *даан* понятна, то *магар*, видимо, древнее забытое понятие о величине предмета.

В старину буряты из кустарника делали деревянный каркас юрты (*һэеы гэрэй хана*), шест с петлей для ловли лошадей (*урга*), рукоятку кнута (*ташуурай эшэ*), изгородь (*гүрэмэл гү али хүшөөтэй хорёо*), рубили дрова для топки печки (*тулишэ*) и т. д. Для рубки кустарника широко использовали большой длинный нож, длиной до полуметра, немного изогнутый, с широким, с одной стороны острым лезвием-клинком. Теперь больше ста лет агинские буряты не занимаются строительством юрты, не рубят в больших количествах тальники для этого. Поэтому нужда в больших ножах пропала, и они стали редкостью в Агинской степи. Только единицы экземпляров этих ножей сохранились у жителей Приононья. Поколение 60-х годов еще застало использование их для заготовки топлива. Об этом поведали жители села Кункур Агинского района Дориев Сэдэб, Базарова Чимитжаб Гармажаповна и Раднаева Лариса Рыгзыновна¹³.

А вот названия этих ножей типа «мачете» информанты не помнят. Возможно, эти длинные рубящие ножи в старину назывались *мадага хутага*, потому что по толковому словарю слово *мадага* произносится также в паре со словом *һүхэ* ‘топор’, что подразумевает его рубящую функцию, а не режущую. Тем более, этот нож был длиной до полуметра¹⁴. Такого большого размера нож, думается, крайне трудно использовать как простой кухонный режущий инструмент.

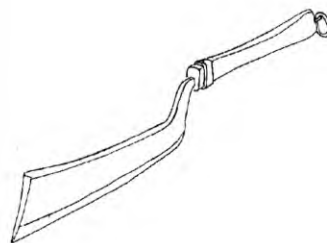


Рис. 1. Мадага хутага
Дариева Сэдэб

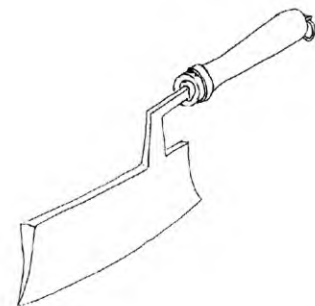


Рис. 2. Мадага хутага
Раднаевой Ларисы Рыгзыновны

¹³Записи от 25.02. 2014, 01.03. 2014, 03.03.2014. П.т. № 10. С. 134, 142, 149.

¹⁴Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь. М., 1973. С. 290.

Другую версию выдвигает в своей монографии В.А. Михайлов, который пишет: «мадага в сегодняшнем восприятии бурят — это большой однолезвий охотничий нож с острым удлинённым жалом. Его применяют при забое крупного рогатого скота и добыче диких животных — сохатого, марала, медведя, кабана. Потребность в нем диктовалась тем, что буряты всегда, когда это представлялось возможным, старались выпускать кровь из забиваемого животного»¹⁵. Отсюда можно сделать два вывода: первое — этот рубящий нож *мадага* переделали таежные охотники на колющий инструмент или же его название перенесли на охотничий нож.

В глубину веков уходит истоки происхождения бурятского кинжала *һомошо*, чем-то напоминающий скифский акинак. Он имел форму удлинённого тонкого клинка стреловидного очертания с двусторонним лезвием¹⁶.

И более логично предположить, что парадный национальный серебряный нож *мүнгэн хутага* появился значительно позднее, когда этническая группа племени Хори сформировалась как нация со своей богатой историей и культурой. Эти ножи, как правило, богато инкрустированные золотом и серебром, украшенные драгоценными камнями и узорами, представляют необходимый атрибут парадного мужского и женского национального костюма хори-бурят. Они стали национальным символом доблести и гордостью хори-бурят¹⁷. Только женщины племени хори-бурят имели право носить нож с левой стороны.

В связи с тем, что парадный национальный нож *мүнгэн хутага* и специальные ножи мастеров достаточно широко освещены в письменных источниках, в данной статье мы ограничились только подачей информации общего характера.

Надо отметить, что традиционные ножи бурят более подробно описаны в трудах А.А. Бадмаева «Ремесла агинских бурят» (Новосибирск, 1997) и в монографии В.А. Михайлова «Оружие и доспехи бурят» (Улан-Удэ, 1993). В других письменных источниках, в основном ограничились упоминанием общего названия ножа *хутага*.

О роли ножа в традиционном воспитании детей, о культуре приема пищи с использованием ножа, о приемах передачи опыта

¹⁵ Михайлов В.А. Оружие и доспехи бурят. Улан-Удэ, 1993. С. 36.

¹⁶ Там же. С. 36.

¹⁷ Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л. Буряты. М., 2004. С. 346; Историко-культурный атлас Бурятии. М., 2001. С. 288; История Бурят-Монгольской АССР. Т. 1. Улан-Удэ, 1954. С. 63; Под вечным небом: Фотоальбом. Красноярск, 2006. С. 59; Художественное наследие Аги. Красноярск, 2008; Бадмаев А.А. Ремесла агинских бурят. Новосибирск, 1997. С. 44–45; Земля моих отцов: Альбом / Авт.-сост. Е.Г. Иманаква. Чита, 2012. С. 89.

владения ножом, о прежней славе бурятских мастеров отражено в статье Б. Амоголонова «Бурятский нож, как атрибут воспитания будущего главы семейства». О причинах изготовления деревянных вкладок национального ножа из определенных деревьев (сандал и яшал) написано в работе Б. Батомункина «О значении, различий и особенностях традиционного кнута (ташуур) агинских бурят».

Помимо этого, на мой взгляд, надо проводить исследование изделий декоративно-прикладного искусства по выяснению принадлежности их к конкретному старинному мастеру. Наверное, надо изучить их особый стиль работы над художественным оформлением ножей, также особенности декора и символическое значение узоров и элементов украшения нож, которые были характерны для бурятского прикладного искусства.

Эта кропотливая необходимая работа по должному освещению материальной культуры бурят, по увековечиванию мастеров и их изделий, стала бы трамплином возрождения традиции бурятских мастеров, чьи изделия по материалам западных путешественников XVII века высоко ценились в европейской части страны.

Информанты:

- Абидиев Аюр Дондокович, запись от 01.03.2014. П.т. № 10. С. 141.
Базаров Мункожаргал, запись от 28.02.2014. П.т. № 10. С. 138.
Базарова Чимитжаб Гармажаповна, запись от 25.02.2014. П.т. № 10. С. 133.
Балданова Пагма Балдановна, запись от 12.11.2011. П.т. № 8. С. 75.
Батомункуев Бальжинима, запись от 02.03.2014. П.т. № 10. С. 143.
Гунганимаева Бальжи, запись от 01.03.2014. П.т. № 10. С. 144.
Доржын Дашидугар, запись от 26.04.2013. П.т. № 9. С. 133.
Дориев Сэдэб, запись от 01.03.2014. П.т. № 10. С. 142.
Раднаева Лариса Рыгзыновна, запись от 03.03.2014. П.т. № 10. С. 149.
Цырендоржиев Сэрэнжаб Намсараевич, запись от 26.02.2014. П.т. № 10. С. 137.
Цыцыков Валерий Цыдендоржиевич, запись от 25.02.2014. П.т. № 10. С. 135.
Цырендоржиев Сэрэнжаб Намсараевич, запись от 26.02.2014. П.т. № 10. С. 137.

А.С. ДАМПИЛОВА

Буддийский фактор в шаманских обрядовых материалах бурят

В современном монголоязычном мире шаманские культовые места ламаизированы и продолжают быть сакральными. Божества получили новые буддийские имена, и обряды проводятся по буддийским

канонам, хотя истории о них, как мы наблюдаем, сохраняют свои шаманские корни.

Ключевые слова: шаманизм, буддизм, обряды, культ гор, божества

Как известно, буддизм оказал значительное влияние на трансляцию и реконструкцию тех или иных фрагментов, деталей шаманских действий в ритуальном событии и сопровождающем тексте. Если на монгольский шаманизм с XVI в. явно влияет буддизм, то бурятский шаманизм вплоть до XIX в. сохранял традиционную форму. В вербальном материале западных бурят представлены основные образы и символы добуддийского периода и поэтапные вкрапления буддийских мотивов. В первую очередь, буддийский фактор отмечен в текстах как этап экспансии новой веры. В шаманских историях существует множество легенд, преданий и песнопений о преследовании ламами шаманов, истории о переселении шаманских родов с монгольской стороны, из восточной Бурятии в западную часть Бурятии, куда не дошел буддизм.

Чтобы показать, каковы были преследования приверженцев новой веры, приведу интересный пример из биографии знаменитого Зая-пандиты. После возвращения из Тибета на свою родину к дурбэн ойратам Зая-пандита повелел обнародовать свой приказ: «Если увидят, как кто-то приносит жертвы онгонам, то онгоны эти съедят, а с совершавшего обряд жертвоприношения взять штраф лошадьми и овцами. Тех, кто приглашает к себе для совершения шаманских обрядов шаманов (боге) и шаманок (удаган), брать штраф лошадьми, а шаманов и шаманок окуривать собачьим калом»¹. Эти же события отражены в дневниках Ц.Ж. Жамцарано, записанных у агинских бурят. Исследователь описывает обряды прощания с онгонами стариков, которые больше не в состоянии кормить своих онгонов и содержать их в достойном виде. «Под давлением ламаизма агинские шаманы насильно расстаются со своими онгонами и шаманскими атрибутами»².

Данные исторические события отражены в шаманских текстах, записанных в конце XIX—начале XX в. на территории западной Бурятии. Существуют многочисленные легенды, предания и песнопения об изгнанных шаманах из родных мест до иркутской стороны в сопровождении лам. Так, например, двоюродные сестры Будыхан и Тудыхан, будучи шаманского рода, уходя из хоринских степей

¹ *Норбо Ш.* Зая-пандита (Материалы биографии). Элиста, Калмыцкое книжное издательство, 1999. С. 64.

² *Жамцарано Ц.Ж.* Материалы по шаманству // Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 62. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 983.

от буддизма, дошли до острова Ольхон. Здесь они вышли замуж и стали шаманками. Онгоны в честь них делают из шкур горностая и хорька (*уен, хүнэрэ*)³.

В шаманском вербальном материале наиболее обозначен мотив противоборства с новой религией. В мифологическом песнопении «Хорниские две заянки» мотив борьбы с «желтой верой» развернут в пределах реального и потустороннего мира. В этой жизни две сестры, с материнской стороны имеющие шаманские корни, замучены до смерти мачехой, придерживающейся новой веры и не почитающей их шаманские традиции. По сюжету песнопения, события после их смерти продолжаются в ином мире, где девушки встречаются с буддийскими божествами на небесах, и что примечательно, признают их как новых небожителей, но продолжают оправдывать и утверждать состоятельность шаманской веры. На небесах они выступают в виде звезд, и вновь возвращаются на землю в облике духов. В песнопении подробно описываются путешествия девушек уже в виде антропоморфных духов на этой земле: как они обошли разные регионы, как их изгнали ламы из Баргузинской долины, как они остановились на Аларской земле. Борьба с буддизмом продолжается и по возвращении на землю в новом статусе. Соревнуясь в волшебных способностях с ламами, они доказывают преимущество шаманской силы. Таким образом, основная сюжетная канва песнопения выстраивается на мотиве противоборства буддизма с шаманизмом. Буддийские ламы в песнопениях исполняют роль основных мучителей, а девицы выступают как безвинные жертвы произвола, поэтому в будущем они как мученики за веру становятся особо отмеченными *заянками*, хранителями веры и рода.

В шаманских текстах более позднего периода уже с положительной коннотацией отмечается связь шаманизма с буддийской верой. Так, в призываниях особо оговаривается связь бурятского рода шошолоков с буддийской верой как увеличение сакральной силы. В тексте призывания духа шаманки Булгата онгон при упоминании ее предков из рода шошолок обращает на себя внимание присутствие таких лам, как *соржи лама*, т. е. духовных лиц высокого чина:

*Гушан гурдан шошолок танда, В вашем роду тридцать три шошолока,
Гурбан соржи лама танда... Три соржи ламы у вас ...*⁴

³ Үнэртэ хүнэртэ хоёр = [Онгоны хорька и горностая] : история Будыхан и Тудыхан : записано от Лазаря Бардаханова, олзонова рода, улус Баянгаза Эхирит-Булагатского аймака, 16 января 1949 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. С. П. Балдаева, шаманство, № 174/339а.

⁴ *Баторов П.П.* Онгоны хорька и горностая // Иркутский государственный архив (ИГА). Ф. 293. Оп. I. Д. 755. Л. 5–9.

В других вариантах текстов формула видоизменяется, но устойчивость формулы с неизменным присутствием образа ламы доказывает статус буддийских знаковых элементов в шаманских текстах как естественных и необходимых атрибутов: *Гушан гурбан шошолок, / гурбан сагаан лама, / ерэн юэн шошолок, / юэн сагаан лама* 'Тридцать три шошолока, три белых ламы, девяносто девять шошолоков, девять белых лам'. Итак, семантическая насыщенность шаманских текстов буддийскими символами и мотивами зависит от региона записи, архаических истоков и более поздних социально-культурных наслоений.

С устойчивым внедрением буддизма в Бурятии в шаманских текстах почитаемые общепурятские божества получают двойное имя — Буха нойон (Ринчен хан), Шаргай нойон (Бурхан баабай), Хан Хута нойон (Жамсаран богдо): *Үдэритнай нэрэ / Жамсаран түргэн богдо, / Үлэгэйтнай нэрэ / Ойхоной эзэн / Ута Сагаан ноён* 'Настоящее имя ваше — / Жамсаран быстрый священный, / Прежнее имя ваше — / Хозяин Ольхона / Ута Саган нойон'⁵. Знаменательно, что у героя подчеркивается его прежнее шаманское имя, в то время как он сам восхваляется и призывается в качестве буддийского божества. При получении буддийского имени и его символической легенды божество сохраняет свои исконные шаманские полномочия и наделяется дополнительными функциями, соответствующими новому статусу.

В современных полевых исследованиях, записывая и анализируя культовые обряды, мы выявляем особенности коллективных представлений о культовых местах, семантику символических образов, изменившихся под влиянием буддизма. Так, например, в Закаменском районе Бурятии большинство гор имеет свои шаманские и буддийские легенды. Примечателен тот факт, что от разных информантов нами записаны не совсем совпадающие версии устных рассказов, свидетельствующие о многообразии культа гор даже в одном поселении. Думается, не случайно, что шаман-информант перечисляет как пять почитаемых гор старые названия, не связанные с буддийскими именами: *Баян зүрхэн (Бэһэтэ), Буха ноён (Ринчен хаан), Баатар хаан, Сагаан таабай, Хан Хормуста (Баруун үндэр)*. Хозяевами гор могут быть братья-шаманы, так, *Сагаан таабай* является родным братом *Хужарай таабай*⁶.

А другие информанты, не упоминая шаманские названия гор и легенды о них, перечисляют их по буддийским наименованиям.

⁵Шубуун ноён и Шамхар хатан = [Птица нойон и Шамхар госпожа] : записано от Питуна Пилаева, гушитского рода, улус Гушит Эхирит-Булагатского аймака // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф.С.П. Балдаева, шаманство, № 173 (339а).

⁶Записано от Цыренова С.Д., 2012.

Каждое утро при подношении утренней пищи божествам, по ходу солнца призываются пять самых известных гор Санаги. Гору *Буха нойон* переименовали в *Ринчен хан* по аналогии с тункинской версией, и общеизвестная легенда также автоматически переносится на эту гору. Гора *Генин Ченбо* имеет только буддийское название, хозяином считается степенный белый старец, покровитель учения. (Хотя, по версии другого информанта, данная гора была посвящена могучему шаманскому духу Даян Дээрхи, в связи с приобретением буддийского статуса получил новое имя Гэнин Ченбо). Затем идет *Субарган уула*, похожая по очертанию на буддийскую ступу. *Хан Хормуста* — самая грозная гора, связанная с небом. Считается, что все громы и молнии идут оттуда⁷. Горы с буддийскими названиями не имеют особо развитой, семантически насыщенной истории, название или имя хозяина горы определяют функцию и его значение как почитаемого объекта.

Более поздние варианты названий гор имеют реальные истории без мифологической подоплеки. Так, хозяином горы *Баатар хаан* считается русский казак, ему наряду с традиционными бурятскими блюдами — такими, как саламат, пенка, молоко, водка, обязательно преподносят местную рыбу *линок*, полагая, что для русских лучшая пища — жареная рыба. Перед уходом молодых парней в армию всегда молятся хозяину-богатырю как защитнику воинов.

Нельзя сказать, что везде приняли буддийскую веру безропотно. В Закаменском районе нами записаны легенды, связанные с противостоянием шаманских и буддийских традиций. Хозяйка лечебного источника *Енгорбой* и горы *Хуухэн Бумбэй* считается непобедимым шаманским духом. Сюжет легенды, касающийся ее превращения в духа, традиционен для шаманских историй. Девушка вышла замуж за местного богача. Она была шаманских корней и не должна была выходить замуж, ушла от мужа, домой побоялась вернуться и повесилась около источника. Ее дух стал хозяйкой данной местности⁸.

В семантическом аспекте интерес представляет вторая часть рассказа: Хозяйка источника не принимает буддийские правила. Служители дацана всячески пытались провести обряд ламаизации, даже вызвали из Тибета большого ламу. Когда тот подъезжал к источнику, то увидел, что она стоит правой ногой на одной горе, левой — на другой горе через дорогу, лама отказался проезжать по этой дорге. Поэтому здесь проводят до сих пор обряды поклонения по шаманским традициям⁹. Эпизод о ногах на разных горах, распространенный

⁷Записано от Будажаповой К.Г., 2012.

⁸Цыренов Семен, 2012.

⁹Цыренов Семен, 2012.

в топонимических легендах, в данном случае приобретает специфический мотив перекрытия дороги.

Одной из почитаемых сакральных точек в монгольском мире является вершина Баргузинских хребтов *Бархан*. Во время экспедиций мы убедились, что местом поклонений многих шаманистов и буддистов являются священные горы *Алханай* и *Бархан*. Современные обряды, посвященные хозяевам гор, во многих районах этнической Бурятии проходят по буддийским канонам и по старым шаманским традициям. Так, по буддийским канонам каждый год в дацанах в преддверии белого месяца *сагаалгана* проводят обряд Барха тахиха, весной проходят большие молебствия со множеством лам у подножия горы. Шаманисты хозяину горы *Бархан* (*Бархан баабай*, *Балма хатан*) проводят в летние месяцы обряд жертвоприношения и посвящают коня *сэтэр*. Образ хозяина священной горы в народном представлении имеет разные персонификации. В широком аспекте он олицетворяет отца покровителя, который равен горам. Обычно старики говорят, что Бархан батюшка вышел курить, если над вершиной горы клубятся облака.

В некоторых призываниях хозяином горы *Бархан-уула* / *Бархан-бабай* считается Солбон-Хашха ноён, сын знаменитого шамана Ухандая из рода хорчид-монголов¹⁰. В других вариантах призывают Хаан Шазага нойона с женой Сагсага хатан иби¹¹. По сведениям археологов и этнографов, в древние времена баргузинская долина была населена племенами баргутов и хорчидов. Думается, что фольклорные тексты, особенно более традиционные и архаичные шаманские материалы, могут содержать необходимые сведения по данным вопросам. Примечательно, что во многих песнопениях хорчид-монголы упоминаются как духи этой местности. Местом обитания божества отмечается знаменитая «плоскость» Тэбтээхэй на вершине горы, где были, по легенде, найдены доспехи воинов древних времен:

*Ухандайн хубүүн
Солбон Хашха ноён!
Урдаада байхадаа
Уран найхан Тэбтээхэйе
Ушаража нууһан бэетнай,
Эртэдээ болоходоо*

Сын Ухандая,
Солбон Хашха нойон!
В ранние времена
Прекрасное Тэбтэхэ,
Заняв, вы воссели,
В давние времена

¹⁰ Жертвоприношения Буха шулуну : записано от Гуржапа Хамганова, 71 г., улус Хилганайский, от Ухаабурру Эрдэниева, 65 л., улус Улюнский, от Буха Буянтуева, 68 лет, улус Баянгольский // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. С.П. Балдаева, шаманство, № 466/812.

¹¹ Базаров Б.Д. Таинства и практика шаманизма. Улан-Удэ: Буряад Үнэн, 2000. С. 177.

*Энэ һ айхан Тэбтээхэйе
Ээлжэ нууһан бэетной...
Ара тээшэ болоходоо
Хонгор далай шагнан
Бууһан бэетнай,
Эбэр тээшэ болоходоо
Хоршод монгол шагнан
Нууридаһан бэетнай.*

Это прекрасное Тэбтэхэ,
Овладев, вы воссели
Спускаясь,
С той стороны
Прекрасное море слушали,
Спускаясь,
С этой стороны
Хорчид-монголов слушали¹².

В тех же шаманских призываниях обозначена и буддийская ипостась хозяина священной земли — Нахиин Сэмбэ Бараг хаан и Бальган Шальша. Возможно, этимология названия горы Бархан наиболее соотносится с именем Бараг хаан. По записи С.П. Балдаева, Бальган Шальша из местности Шальша был ханом в Тибете, оттуда переехал в Монголию или Манчжурию. Во время междоусобных войн бежал в Баргузин, похоронен на горе Бархан¹³:

*Баргажанай дээдэ баабай
Бальган Шальша,
Байгалай үмэнэхи
Даша Балбар,
Уулайн эбэрдэхи
Шальшын орон,
Бальган Шальша
Түгэд ороной хаан!*

Всевысший отец Баргузина
Бальган Шальша,
Южной стороны Байкала
Даша Балбар,
Склон горы
Родина Шальши,
Бальган Шальша
Тибетской стороны хан!¹⁴

Существует не менее интересный уточняющий текст о буддийском, тибетском происхождении данного персонажа: *Бурхалһан газартнай / Буулан түмэр бэлэй, / Бальган Шальшаа / Түгэд ороной хан, / Амдоо дайдаһаан / Атарлан ерэлэйт, / Хухэ нуураа / Хэбшэлэн ерэлэйт*. 'Место вашего божественного претворения / Болон Тумэр, / Бальган Шальша, / Тибетской стороны хан, / Из земли Амдо, / Уединившись, прибыли, / С Кукунура, / Отделившись, прибыли'¹⁵. Столь подробное обозначение тибетских географических реалий (Амдо, Кукунур), связанных с монгольским миром, в шаманском призывании доказывает явную связь данной местности с буддийским миром. В целом необходимо отметить, что в тексте призываний большой

¹² Бархан үндэрэй эзэн = [Призывание хозяина Барагхана]: записано от Буха Буянтуева, 68 л., улус Элэсун Баргузинского аймака, 1958 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. С.П. Балдаева, шаманство, № 382/267.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

разницы между шаманскими и буддийскими именами нет, только сопровождающие ритуал легенды проясняют ипостась божества.

Таким образом, в современном монголоязычном мире шаманские культовые места «ламаизированы» и продолжают быть сакральными. Божества получили новые буддийские имена, и обряды проводятся по буддийским канонам, хотя истории о них, как мы наблюдаем, сохраняют свои шаманские корни. Анализ обрядовых событий, связанных с культовыми местами, дает нам возможность предположить, что ритуалы ранее выполнялись шаманами. В них существенное место отводится шаманским призываниям. Структура ритуала обусловлена предшествующей культурной традицией. Возникновение новых форм вызвано внешними факторами, в данном случае воздействием новой буддийской веры, сумевшей трансформировать и адаптировать свои идеи к древней шаманской основе.

Информанты:

1. Будажапова Клавдия Гомбоевна, 1957 г. р., хабар хонгоодор, учитель истории, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2 августа 2012 г.

2. Цыренов Содном Дубжирович, 1927 г. рожд., долоонгууд, с. Далахай, Закаменский район, Республика Бурятия, 3 августа 2012 г.

3. Цыренов Семен Доржиевич, 1938 г. рожд., шошоолог, пастух, с. Санага, Закаменский район, Республика Бурятия, 2 августа 2012 г.

Б.С. ДУГАРОВ

Образ Хан Шаргай-нойона: шаманистский культ и его буддийская трансформация

Одним из наиболее известных шаманистских персонажей Бурятии является Хан Шаргай-нойон. Образ этого божества подвергся сильному буддийскому влиянию, особенно в обрядовой части. В настоящее время культ Хан Шаргай-нойона в ламаистской трансформации продолжает сохранять свои позиции в сакральном мире Присаянья и соседнего Прихубсугуля.

Ключевые слова: шаманизм, пантеон, фольклорно-мифологическая традиция, буддийские святыни, сакральные обряды, Саяно-Хубсугульский регион

Одним из самых почитаемых духов в бурятском шаманизме считается Хан Шаргай-нойон. Его образ обрел особый статус в бурятской религиозно-мифологической традиции, о чем свидетельствует

слово Хан перед именем Шаргай-нойон, имеющее в данном контексте значение «самый почитаемый», «господствующий», «старший»¹. Не случайно его символом выступает орел² — птица, олицетворяющая шаманское начало в сакральной традиции бурят.

Хан Шаргай-нойон как ведущий культовый персонаж является исполнителем воли западных божеств, оказывающих покровительство земным людям. Согласно мифу, Хан Шаргай-нойон спускается с неба по велению Хан Хормусты — верховного тэнгри западных 55 небожителей на вершину Саянских гор и, будучи главой западных хатов и наделенный военно-защитной функцией, становится главным покровителем и защитником бурят, в особенности при избавлении от злых духов³. Хан Шаргай-нойон считается, по одной из версий, сыном Болур Сагана (*Бөөлүүр Сагаан тэнгэри*)⁴, чье имя, означающее в переводе «Шаманствующий Белый тэнгри», говорит о нем как о представителе шаманского клана в мире западных небожителей.

Важно отметить связь Хан Шаргай-нойона и с Эсэгэ Малан тэнгри — старейшиной бурятских небожителей, главой 99 тэнгриев в бурятской мифологии. Согласно хангаловскому каталогу, Хан Шаргай-нойон входит в число трех сыновей Эсэгэ Малан тэнгри, что свидетельствует о его высокой иерархической позиции в пантеоне небесных богов и их сыновей — хатов, исполняющих волю своих божественных отцов в мире людей.

Следует обратить внимание, что в тункинских и аларских мифах о Хан Шаргай-нойоне рядом с ним нередко упоминается Буха-нойон — широко известный персонаж бурятской мифологии, считающийся териоморфным прародителем западных бурят. Это не случайно, так как они оба входят в число ведущих хатов и являются главными объектами почитания представителей хонгодорского племени. Знаковой представляется и их этнотерриториальная локализация в Тункинской долине, где в локальных представлениях местных бурят Хан Шаргай-нойон (Бурхан Баабай) предводительствует и охраняет верхний куст Тункинской долины (*Дээдэ амаяа хаража, сахижа байдаг Хан Шаргай-нойон*), а Буха-нойон — нижний.

Интересная легенда о связи этих двух вышеназванных божеств существует у аларских бурят. Согласно этой легенде, западные 55 тэн-

¹ Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С. 84.

² Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 306.

³ Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 306; Бертагаев Т.А. Космогонические представления в мифологии монгольских племен // Историко-филологические исследования. М., 1974. С. 413.

⁴ Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 306; Мадасон И.Н. Родословная Гэсэра и примечания // ОПП ИМБТ СО РАН, ф. Мадасона И.Н. № 18. Оп. 1. Д. 79. Л. 20.

гриев, убедившись в том, что Буха-нойон одержал победу над Тарлаем (имеется в виду Тарлай Эрээн Буха — Пестрый бык Тарлай), отправили вслед за Буха-нойоном его брата Хан Шаргая, но оба они остались на земле. Их считают хатами небесного происхождения. Аларские хонгодоры в своих молебствиях поклоняются и Буха-нойону и Хан Шаргаю. Примечательно, что между ними в контексте бурятской фольклорно-мифологической традиции просматриваются некоторые внутренние связи и параллели как в плане филициально-функциональном, так и иерархическом, а также в системе родства. Так, Хан Шаргай-нойон приходится зятем Буха-нойону, будучи женатым на его дочери Эрхэ Субэн⁵. Также следует подчеркнуть, что Буха-нойон, судя по фольклорно-мифологическим текстам, нередко оспаривает право старшинства у Хан Шаргай-нойона в списке сыновей Эсэгэ Малана⁶.

Надо сказать, что при рассмотрении образа Хан Шаргай-нойона прослеживаются его семантические связи с Гэсэром — героем бурятского эпоса. Действительно, мотив сына неба в мифах о Хан Шаргай-нойоне и его воинская функция имеют очевидные эпические параллели в сказании о Гэсэре, который так же, как и Хан Шаргай-нойон, был послан Хан Хормустой в мир людей с демоноборческой миссией. Не случайно некоторые исследователи не без основания считают Хан Шаргай-нойона предтечей Гэсэра в бурятской мифологии, которых сближает их семантико-функциональная характеристика, схожесть небесных генеалогий и соотнесенность с образом главы западных небожителей.

Так, данной точки зрения придерживается венгерский ученый Лёринц, считающий Хан Шаргай-нойона автохтонным персонажем бурятской мифологии и предшественником эпического героя Гэсэра, имея в виду его военно-защитные функции, а также исконно солярный характер имени Шаргай от корня *шар* 'желтый'⁷. В связи с этим следует сказать, что на шаманском рисунке, детально описанном М.Н. Хангаловым⁸, Хан Шаргай-нойон изображается держащим щит в виде круга с идущими от центра лучами на фоне орла, являющегося солярным знаком и дериватом неба, а также символом шаманского первопредка. Сближение образа Хан Шаргай-нойона с Гэсэром по линии солярных признаков, на наш взгляд, представляется вполне оправданным, так как последнему присущи многие «сол-

нечные» черты, характеризующие его как полноправного солярного героя бурятского эпоса⁹. Что касается военно-защитной функции Хан Шаргай-нойона как божества, охраняющего людей от сил Зла, то она, несомненно, содержит определенную аналогию с улигерной интерпретацией героического образа Гэсэра.

Культ Хан Шаргай-нойона, будучи по происхождению шаманистским, впоследствии подвергся сильному буддийскому влиянию, особенно в обрядовой части. Ламы начали освящать обо, которое было установлено на вершине священной горы — «троне» Хан Шаргай-нойона. Один раз в год проводились здесь большие хуралы-богослужения, которые заканчивались праздником. В 1919 году приехал из Тибета в Кыренский дацан лама Бубэдэй Дарма Лочин (известный в народе как Лхарамба-багша — Б.Д.). Он по просьбе лам Кыренского дацана написал текст-обрядник, посвященный Шаргай-нойону (*Шаргай ноёндэ зальбарилын тахил*), который задал направление для ламаизации этого культового персонажа¹⁰.

Речь в данном случае идет о специальных текстах — обрядниках, посвященных священным горам и их эжинам-хозяевам, а также другим духам, владыкам местностей (*савдаг*). В связи с этим нельзя не вспомнить замечание Д. Банзарова¹¹ по поводу подобного рода обрядников, которые бурятский ученый называет «шаманско-буддийскими книжками». Они являются красноречивым свидетельством того, как ламы сумели примирить и согласовать шаманские понятия и обряды, распространенные в народе, с буддийским вероучением для того, чтобы глубже внедрить буддизм в сознание людей, сделать его более доступным и понятным для них. Таким образом вводились в ламаистский пантеон локальные шаманские божества, пользовавшиеся у народа особым почитанием, легендам же о них придавался ламаистский характер, а священные шаманские места объявлялись буддийскими святынями. Это относится и к Хан Шаргай-нойону, чье культовое место было взято ламами под «опеку», а также обрядовая часть, связанная с почитанием этого божества.

«Шаманско-буддийские книжки», посвященные культовым святыням, в том числе Хан Шаргай-нойону, существуют и ныне в Саяно-Хубсугульском регионе. Мне лично доводилось видеть их у бурятских лам в Тунке, Оке и Закамне. Во время экспедиции в Хубсугульский аймак Монголии в сомоне Ханх мы познакомились с ламой Ганбаяром, который показал нам используемые им при совер-

⁵ Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 2. Улан-Удэ, 1959. С. 120.

⁶ Ксенофонов Г.В., Баторов П.П. Общественные тайлаганы у бурят (поездка летом 1922 г., Аларь) // Якутский филиал СО РАН. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 526. Л. 15.

⁷ Lorincz L. Sonnenmythos, Sonnen-(Solar) heros und Kulturheros in der mongolischen Mythologie // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Т. XXXI. Fasc. 3. Budapest, 1977. С. 387–389.

⁸ Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 306.

⁹ Дугаров Б.С. Гэсэр — солярный герой бурятского эпоса // VIII Международный конгресс монголоведов. Доклады российской делегации. М., 2002. С. 202–205.

¹⁰ Нацов Г.Д. Шаргай нойон // Тунка: история и современность. Улан-Удэ, 1998. С. 32.

¹¹ Банзаров Д. Собрание сочинений. М.: Издательство АН СССР, 1955. С. 49.

шении сакральных обрядов книжки, аналогичные тем, какие имеются у присаянских лам. Они все на тибетском языке, рукописные, по объему небольшие, формата «потхи», характерного для рукописных и ксилографических книг буддийской литературы.

Среди них оказался обрядник с текстом, переведенным с тибетского языка на монгольский. Называется обрядник — «Буриадын аугаа их Бурхан баавайн сан» («Фимиаи воскурения бурятскому могущественному Бурхан баабай»). Так под ламаизированным именем — Бурхан баабай («Божественный отец-батюшка») предстает теперь Хан Шаргай-нойон, «обращенный» в буддизм. Наличие этого обрядника у себя Ганбаяр лама объясняет тем, что он имеет связи с тункинскими ламами. Действительно, он хорошо осведомлен в иерархии тункинских культовых персонажей. Так, по его словам, в Тунке существует культ «Пяти могущественных» (*Тунхэни таван хүчтэн*). Это Бурэнхан, Бурхан баабай Шаргай-нойон, Буха-нойон, Алтан мундарга, Хэрэни тэвхэр. Их имена упоминаются в ламаизированных обрядовых текстах (*ламын номд орсон*). Таким образом старинный шаманистский культ Хан Шаргай-нойона обрел в Тунке в идеологической интерпретации ламского духовенства соответствующую буддийскую окраску. Шаргай-нойон был объявлен ламаистским сахюусаном (гением-хранителем) и вошел в пантеон божеств-покровителей под буддийским знаком.

Это обстоятельство нашло отражение в легенде о первом ширетуге Кыренского дацана, известном в народе под именем Таршагар-ламахай. Говорят, когда он учился в Монголии в одном из буддийских монастырей, Таршагар-ламахай настолько преуспел в постижении буддийских наук, что вызвал зависть тамошних лам, обеспокоенных тем, что знания перекочат к бурят-монголам, живущим в северных горах. По их ложному наущению ширетуй монастыря заточил Таршагар-ламахая в отдельную юрту, не разрешая ему возвращаться на родину. Но узник каждое утро совершал возлияние чаем, который ему приносили, владыке Саянских гор Бурхан баабай Шаргай-нойону с просьбой о защите. Во время хурала настоятелю монгольского монастыря предстало видение — божество, восседающее на золотистом коне (*алтан шаргал морин*), в котором он признал покровителя бурятского ламы. Видя в этом особый небесный знак, ширетуй распорядился отпустить с почестями Таршагар-ламахая на родину, снабдив его фолиантами священных книг для Кыренского дацана¹².

Безусловно, функция охранительного божества особо способствует культу Хан Шаргай-нойона. Тункинские буряты, мобилизованные на войну, и их семьи приносили жертвоприношения своему покровителю. Воины, воевавшие на фронтах Великой Отечественной, расска-

зывают о том, что в критических ситуациях им являлось видение вооруженного Бурхан баабай, который сидел на соловом коне и указывал, где и как можно обезопаситься. Многие бывшие фронтовики уверяют, что Бурхан баабай спас им жизнь. Песок с горы Шаргай-нойона считался оберегом, зашивался в маленький мешочек и находился всегда при теле, выше пояса. И теперь мешочек с песком, подвешенный над дверью, можно встретить почти в каждом доме тункинского бурята. Считается, что он отгоняет нечистую силу, злых духов от дома.

Примечательно, что добуддийская традиция почитания Хан Шаргай-нойона сохранилась в сегодняшней ритуальной практике *хадаши* (жрецов гор) из села Хойтогол, расположенного рядом с культовым местом Хан Шаргай-нойона. Здешние *хадаши* являются своего рода наследниками древней бурятской (хонгодорской) традиции своих предков. Так, Ш.-С.С. Буянтуев, хонгодор, старожил с. Хойтогол, совершает обряд, обращенный к горным хатам, на самом культовом месте Шаргай-нойона. В его ритуальном призывании, начинающемся с Хан Шаргай-нойона, насчитывается 16–18 персонажей из пантеона хатов — сыновей небожителей и хозяев священных мест, которые охватывают Саяно-Приангарский регион¹³. По признанию Ш.-С.С. Буянтуева, хаты предпочитают *хадаши* из рода шошолок при проведении обряда, посвященного им во главе с Хан Шаргай-нойоном. Это говорит о том, что пережитки шаманистского культа сохраняются, поскольку шошолоки искони считались шаманским кланом и обладали привилегией в шаманской практике. Не случайно, по данным М.Н. Хангалова¹⁴, в числе наиболее приближенных лиц Хан Шаргай-нойона в качестве его помощника называется Хан Хургай-нойон, могущественный шаман, родом из 99 шошолоков.

Таким образом, Хан Шаргай-нойон как культовое божество, имеющее общебурятское значение, занимает важное место в шаманистской религиозно-мифологической традиции Саяно-Приангарья. Знаковыми представляются его параллели с Буха-нойоном, а также с Гэсэром — на основе уранических представлений бурят о сыне неба, сходящим на землю с миссией установления добра и справедливости в мире людей. В настоящее время культ Хан Шаргай-нойона в ламаистской трансформации продолжает сохранять свои позиции в сакральном мире Присяянья и соседнего Прихубсугуля, о чем свидетельствуют «шаманско-буддийские» обрядовые тексты, посвященные наиболее известным культовым персонажам этого региона.

¹³ Сыртылова С.Д., Самаев Ф.С., Петунова Н.А., Данилов С.В. Историко-культурные памятники Окинского района // Актуальные проблемы востоковедения. Ч. II. Улан-Удэ, 2001. С. 110.

¹⁴ Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 306.

¹² Дугаров Б.С. Сутра мгновений. Улан-Удэ, 1982. С. 230.

Исследования Центральной Азии

Р.М. ВАЛЕЕВ, Р.З. ВАЛЕЕВА, Р.Г. ФЕДОРЧЕНКО

Истоки научной традиции отечественной санскритологии, буддологии и тибетологии в Казанском университете (XIX век)

Статья посвящена обзору формирования и развития санскритологии, буддологии и тибетологии в Казанском университетском центре в XIX в. Разнообразные архивные и опубликованные материалы освещают истоки санскритологических, буддологических и тибетологических исследований в университете, судьбы востоковедов, процесс преподавания монгольского, санскритского и китайского языков, а также направления изучения истории и культуры Южной, Центральной и Восточной Азии.

Ключевые слова: П.Я. Петров, О.М. Ковалевский, А.В. Попов, В.П. Васильев, востоковедение, санскритология, буддология, Казанский университет

Огромный интерес представляет история формирования и развития санскритологии, буддологии и тибетологии в казанском университетском востоковедении XIX в. В этот период можно проследить истоки санскритологических, буддологических и тибетологических исследований в университете, судьбы востоковедов, основные этапы становления и развития учебных и научных дисциплин в Казанском университете. В XIX в. санскритология, буддология и тибетология в Казанском университете формируется и развивается на базе изучения монгольского, санскритского, тибетского, китайского языков и основных направлений исследования истории и культуры цивилизаций Южной, Центральной и Восточной Азии.

В первой половине XIX в. Казанская гимназия сыграла исключительную роль в преподавании мусульманских и центральноазиатских языков.

Официальный запрос Министерства иностранных дел в августе 1806 г. «О заведении для восточных языков училищ в Казанском

учебном округе», связанный с недостатком переводчиков «особливо из природных россиян» (русских — *Р.В.*) и «неимением потребных заведений к обучению» азиатским языкам оказал сильное влияние на развитие востоковедения в Первой Казанской гимназии и Казанском университете в первые десятилетия XIX века¹.

Было обращено внимание на открытие в Первой Казанской гимназии особых классов — японского, китайского и маньчжурского, персидского, грузинского и армянского языков. В этих официальных материалах мы не находим официального интереса к введению санскритского языка.

Первая Казанская гимназия выделяется при сравнении с подобными учебными заведениями Казанского и других учебных округов Российской империи. В первую очередь была сделана попытка начать изучение санскрита.

В истории преподавания восточных языков в Первой Казанской гимназии и его развитии выделяются следующие значимые периоды и рубежи: до 1836 г., 40-е гг. XIX в. и 1854–1855 гг., когда Министерством народного просвещения были приняты официальные меры «к упразднению в Казанском университете и в I-й здешней гимназии преподавания Восточных языков»² и об «оставлении в последней, по уважению местных обстоятельств края, преподавания татарского языка» с учителем М.-Г. Махмудовым³.

Адъюнкт П. Петров разработал «Программу для преподавания санскритского языка в Первой Казанской гимназии» (1842 г.). Он планировал начать обучение с шестого или седьмого класса. Он писал: «Сначала я намерен познакомить их с письменами и каллиграфией; потом постараюсь изложить систему склонений и спряжений, именно столько, сколько это нужно для того, чтобы приступить к переводу... Единственное препятствие которое может замедлить успех учащихся есть недостаток книг. При изучении Грамматики оно может быть устранено письменными пособиями; но для переводов необходимо иметь хорошие тексты... Санскритская Антология Лассена, единственное издание удовлетворяющее этому условию, не может служить для первой Казанской гимназии, потому что она находится теперь в руках студентов»⁴.

К сожалению, планируемое введение в 1842 г. преподавания санскритского языка в гимназии не состоялось в связи с тем, что

¹ Российский государственный исторический архив. Ф. 733. Оп. 39. Д. 45. Л. 1.

² Национальный архив РТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 749. Л. 13.

³ ПСЗ–II. Т. 29. Отд. 1. № 28659; Куликова А.М. Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в. — 1917 г.). СПб, 1994. С. 350.

⁴ НА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 5181. Л. 43–43 об.

Министерство народного просвещения потребовало «за лучшее ограничиться преподаванием этого предмета в Университете»⁵.

«Программа для преподавания санскритского языка в Первой Казанской гимназии» — это оригинальный материал, свидетельствующий об истоках систематического преподавания и изучения санскрита в России в первой половине XIX в.

К середине 40-х гг. XIX в. в Казанском университете сформировались учебно-педагогические и научно-исследовательские основы для развития санскритологии, буддологии и тибетологии.

В основе структуры разряда восточной словесности Казанского университета в 1828–1854 гг. стали арабо-персидская (1828), турецко-татарская (1828), монгольская (1833), китайская (1837), санскритская (1842), армянская (1842) и калмыцкая (1846) кафедры. В 1833–1846 гг. сформировавшиеся монгольская, китайская, санскритская и калмыцкая кафедры сыграли ключевую роль в развитии санскритологии и буддологии в Казанском университете и в целом в отечественном востоковедении XIX в.

В 40-х гг. XIX в. планировалось открытие двух новых кафедр — индустанского и тибетского языков⁶.

Формирование санскритологии в Казанском университете тесно связано с европейскими и отечественными принципами и направлениями развития научной дисциплины в первой половине XIX в.

В России, особенно в связи с выходом в 1811 г. работы Ф. Адельунга «О сходстве санскритского языка с русским», начинает усиливаться планомерный научный интерес к истории и культуре народов Индии.

Особенно 30-е гг. XIX в. отмечены важными мерами по формированию университетской санскритологии в России. В 1830–33 гг. выпускник Дерптского университета Р.Х. Ленц (1808–1836) проходил специальную санскритологическую подготовку в Берлине у выдающегося ученого-санскритолога академика Франца Боппа (1791–1867). В 1833–1835 гг. он посетил известные центры европейской санскритологии — Лондон, Оксфорд и Париж. В эти годы он познакомился со многими европейскими санскритологами и их научными достижениями — Э. Бюрнуфом, Г. Брокгаузом, Г. Вильсо-

ном, Ф. Розеном и др. Также в 1838–1840 гг. выпускник Московского университета и в будущем основоположник университетской санскритологии в Казани и Москве П.Я. Петров прошел научную командировку в европейских университетских центрах — Берлине и Париже. Главное внимание уделялось языковой стажировке, поиску и исследованию санскритских текстов, а также подробному знакомству с современной санскритологической литературой.

В то же время заметны особенности формирования университетской школы санскритологии в Казани.

Становление санскритологии в университете относится к 30–50-м гг. XIX в. Преподавание санскрита, формирование фонда литературы и рукописей и исследование санскритских текстов в 1842–1856 гг. проводилось главным образом известными представителями отечественной и европейской санскритологии — П.Я. Петровым (1841–1851) и Ф.Ф. Боллензенем (1852–1856). С их именами связано педагогическое и лингвистическое направления — постановка преподавания и изучения санскрита, подготовка и издание программ, каталогов и санскритских текстов и др.

Казанский университет стал в ряд крупных учебных центров после Дерптского и Петербургского университетов, где началось преподавание санскритского языка в России. Открытие первой отечественной кафедры санскритской словесности в 1842 г. в Казанском университете обозначило новый период в развитии санскритологических и индологических исследований в России в середине — второй половине XIX в.⁷

В 50-х гг. XIX в. кафедры санскритского языка были открыты в Московском и Петербургском университетах, где традиции санскритологии, заложенные в Казанском университете, получили дальнейшее развитие.

В сентябре 1841 г. М.Н. Мусин-Пушкин дал согласие на назначение П. Петрова преподавателем санскритского языка, и 30 октября 1841 г. он был утвержден «исправляющим должность адъюнкта по кафедре санскритского языка» с содержанием из экономических сумм

⁷ Об истории открытия кафедры санскритского языка в Казанском университете см.: РГИА. Ф. 733. Оп. 42. Д. 289. «Дело об учреждении в КУ кафедры Санскритского яз. и о назначении воспитанника Дерптского профессорского института кандидата П.Я. Петрова адъюнктом по этой кафедре. 13 ноября 1841 — 12 сентября 1842 г.». 10 листов; НА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 5181. «О назначении кандидата Петрова преподавателем санскритского языка в Казанский университет. 8 сентября 1841 г.». 63 листа; Шамов Г.Ф. Санскритология в Казанском университете в первой половине XIX в. // Проблемы востоковедения, 1959, № 3. С. 117–122; Шофман А.С. Русский санскритолог П.Я. Петров // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 3. М., 1960. С. 126–146 и др.

⁵ НА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 5181. Л. 47.

⁶ НА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 5529. «Об учреждении при Казанском университете кафедры индустанского языка. 15 января 1844 г.» 5 листов; РГИА. Ф. 733. Оп. 42. Д. 289. «Дело об учреждении в КУ кафедры Санскритского яз. и о назначении воспитанника Дерптского профессорского института кандидата П.Я. Петрова адъюнктом по этой кафедре. 13 ноября 1841 — 12 сентября 1842 г.». 10 листов; НА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 5181. «О назначении кандидата Петрова преподавателем санскритского языка в Казанский университет. 8 сентября 1841 г.». 63 листа.

университета. П.Я.Петров приехал в Казань в декабре 1841 г. Его первые лекции по санскриту для студентов монгольско-татарского и китайского разрядов университета начались с 13 января 1842 г.

Известная в истории отечественной индологии «Программа для преподавания санскритского языка и литературы» (1842 г.) П.Я.Петрова была ориентирована на подготовку специалиста в области древнеиндийского языка и литературы на основе традиций европейской санскритологии. В программе было обращено внимание на курсы по этимологии, диалектам, фонетике, каллиграфии санскрита, древнеиндийской литературе, истории народов Индии, индийской философии, буддизму и т.д. Это была одна из комплексных университетских санскритологических программ в России.

В казанский период научно-педагогической деятельности П.Я.Петров подготовил и издал в 1846 г. первую в истории российской санскритологии и индологии «Санскритскую антологию».

В Казани пионером отечественной санскритологии были опубликованы и оригинальные статьи, посвященные истории и культуре Индии⁸.

В январе 1852 г. П.Я.Петров был переведен адъюнктом кафедры восточных языков Московского университета. С февраля 1852 г. ординарным профессором на кафедру санскритского языка университета был назначен Ф.Ф.Боллензен.

Во второй половине XIX — начале XX в. научная традиция изучения санскритологии в Казанском университете была сохранена.

Ординарный профессор В.И.Григорович (1815–1876) (в 1839–1864 гг. преподавал в Казанском университете, в 1842 г. создал кафедру славяноведения) предложил ввести в круг наук историко-филологического факультета преподавание санскритского языка⁹.

Он писал: «Обратив внимание ученых на усиливающуюся связь исторического исследования языков с сравнительным, осмеливаюсь предложить мнение свое о возможном поощрении филологических наблюдений. Историко-филологический факультет, усиливая постепенно познание языков, тем самым внушает потребность следовать за успехами теории их, основанной на методе сравнительной грам-

⁸ *Петров П.Я.* Санскритская антология // Изд. исправ. должность адъюнкта П. Петрова. Казань, 1846; *Петров П.Я.* О священной литературе народов Загангесской Индии // ЖМНП, 1841. Ч. 31. № 7; *Петров П.Я.* О свойствах и составе санскритского языка // ЖМНП, 1842. Ч. 33; *Петров П.Я.* О духовной литературе индусов // ЖМНП, 1845. Ч. 48. № 11; *Петров П.Я.* О музыке древних индусов // С.-Петербургские ведомости, 1849. № 18 и др.

⁹ НА РТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 644. Л. 1.; НА РТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 676. Л. 1–2.; НА РТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 702. Л. 2.

матики индоевропейских языков. Изучение ее, кажется мне, будет облегчено, если его сопровождать будет ознакомление с главным языком индоевропейского круга»¹⁰.

В связи с переводом разряда восточной словесности в Санкт-Петербургский университет в 1854–1855 гг. обсуждался вопрос о сохранении кафедры санскритского языка с ординарным профессором Ф.Ф.Боллензеном, присоединив ее к разряду общей словесности историко-филологического факультета университета. Ф.Ф.Боллензеном была представлена «Программа преподавания санскритского языка в историко-филологическом факультете»¹¹.

В мае 1856 г. в Министерство народного просвещения было направлено официальное представление попечителя Казанского учебного округа об оставлении кафедры санскритского языка с присоединением ее «к предметам историко-филологического факультета и со включением ее в число штатных кафедр» университета. В официальном ответе министерства было указано, что, поскольку кафедра санскритского языка была учреждена «собственно для полного развития изучения восточных языков, то, за упразднением в сем университете отделения таковых языков, Его Высокопревосходительство не считает себя в праве дать разрешение на оставление означенной кафедры при университете...» В связи с этим профессору Ф.Ф.Боллензену планировалось другое назначение или увольнение от службы¹².

В дальнейшем преподавание санскрита прослеживается в педагогической и научной деятельности известных представителей Казанской лингвистической школы — И.А.Бодуэна де Куртенэ (1845–1929), Н.В.Крушевского (1851–1887), В.А.Богородицкого (1857–1941), Д.Н.Овсяннико-Куликовского (1853–1920) и др. Они читали курсы сравнительной грамматики и санскрита по отделам классической филологии и славяно-русской филологии на историко-филологическом факультете. В этот период изучение санскрита было подчинено и стало подсобной дисциплиной общего языкознания и сравнительной филологии¹³.

Эта традиция получила развитие во второй половине XIX — начале XX в. в деятельности кафедры сравнительного языковедения и санскрита на историко-филологическом факультете Казанского университета. Однако это уже другая эпоха в развитии отечественной университетской санскритологии в Казани.

¹⁰ Там же. Л. 2.

¹¹ НА РТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 726. Л. 64; НА РТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 750. Л. 1.

¹² НА РТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 750. Л. 3–3 об.

¹³ НА РТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 1370. Л. 4; НА РТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 1642. Л. 1–5.

В первой половине XIX в. Казанская гимназия сыграла исключительную роль в преподавании центральноазиатских языков, которые формировали базу буддологических исследований.

В 30–50-е гг. XIX в. был сформирован основной преподавательский состав по изучению воспитанниками гимназии восточных языков, позволяющих сформировать интерес к народам китайской и индо-тибето-буддийской цивилизаций. Например, в апреле 1836 г. на должности преподавателей и практикантов были утверждены А. Попов (монгольский язык), лама Г. Никитуев (практические занятия по монгольскому языку).

В ноябре 1838 г. в программу гимназии был введен китайский язык и назначен преподавателем архимандрит Даниил; в 1842 г. Г. Гомбоев назначен преподавателем монгольского языка; К. Голстунский стал исполнять должность учителя монгольского языка.

25 июля 1833 г. в университете была учреждена первая в России и Европе кафедра монгольского языка. Ординарные профессора кафедры монгольского языка О. М. Ковалевский (1800–1878) и А. В. Попов (1808–1865) явились основателями научного университетского монголоведения в Казани и России¹⁴.

11 мая 1837 г. впервые в России была открыта кафедра китайского языка и словесности, в 1844 г. преобразованная в китайско-маньчжурскую кафедру. Первым профессором китайского языка в Казанском университете стал архимандрит Даниил (Д. П. Сивиллов (1798–1871), который преподавал в 1837–1844 гг. Преемником архимандрита Даниила в Казанском университете стал И. П. Войцехов-

¹⁴ См.: Талько-Грынцевиц Ю. К 100-летию рождения О. М. Ковалевского. Иркутск, 1902; Kotwicz W. Józef Kowalewski (1801–1878). Orientalista. Wrocław, 1948; Шамонов Г. Ф. Профессор О. М. Ковалевский: Очерк жизни и научной деятельности. Казань, 1983; История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990. С. 118–139, 274–284; Наследие монголоведа О. М. Ковалевского и современность: Доклады и сообщения международной научной конференции. 21–24 июня 2001 г. Казань, 2002; Полянская О. Н. Профессор О. М. Ковалевский и Бурятия: (Первая половина XIX века). Улан-Удэ, 2001; Монголовед О. М. Ковалевский: Биография и наследие (1801–1878). Казань, 2004.; Россия–Монголия–Китай: дневники монголоведа О. М. Ковалевского. 1830–1831 гг. / Подготовка к изданию, предисловие, глоссарий, комментарий и указатели Р. М. Валеева, И. В. Кульганек. Казань, СПб., 2005–2006; Полянская О. Н. Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О. М. Ковалевского (1828–1833) / Подготовка к изданию, предисловие, комментарий и указатели О. Н. Полянской. Улан-Удэ, 2008; Ramil M. Valeev, Irina V. Kulganek, Jerzy Tulisov. Professor O. M. Kowalewski — Mongolian Studies Scholar, Traveller and Enlightener: His Biographical Landmarks // Acta Orientalia Vilnensia. T. 10. 1–2 (2009). Vilnius, 2011. С. 29–56; Oksana N. Polyanskaya. History and Ethnography of Mongolian-speaking Peoples in Materials of O. M. Kowalewski in Library Holdings of Vilnius University // Acta Orientalia Vilnensia. T. 10. 1–2 (2009). Vilnius, 2011. С. 57–62 и др.

кий (1793–1850), заложивший основы научного маньчжуроведения в Казани в 1844–1850 гг. В 1851–1855 гг. кафедру возглавлял В. П. Васильев (1818–1900). Они стояли у истоков буддологии в Казанском университете.

В 1846 г. в университете открылась кафедра калмыцкого языка, возглавляемая монголоведом и калмыковедом А. В. Поповым. К сожалению, эта кафедра не получила в дальнейшем организационного и научно-методического развития. Тем не менее, особенно значима деятельность А. В. Попова в изучении буддизма среди калмыков.

Университетское востоковедение в Казани в 20–40-х гг. XIX века включало организацию научных путешествий в страны мусульманского Востока и Центральной Азии. Наряду с практическими занятиями воспитанников с природными носителями живых азиатских языков непосредственное знакомство с историей, языками, культурой, бытом и нравами во время научных командировок и путешествий стали особенной чертой казанской школы востоковедов XIX—начала XX в.

14 марта 1838 г. профессором китайского языка архимандритом Даниилом было получено письмо от попечителя казанского учебного округа, в котором тот просил оценить знания студента С. Рушко. Аналогичное письмо, касающееся кандидата В. Васильева и студента М. Навроцкого, было получено профессором монгольского языка Осипом Ковалевским. Попечитель просил оценить знания студентов, намереваясь впоследствии Рушко «отправить в Пекин для усовершенствования в языке китайском», Васильева для «усовершенствования в языке тибетском», а студента Навроцкого «для усовершенствования в языке монгольском, изучения языка маньчжурского»¹⁵. Касаясь изучения тибетского языка, ординарный профессор Осип Ковалевский, посещавший в 1831 г. Пекин в составе XI-й Пекинской духовной миссии, отмечал, что «в китайской столице, сколько мне известно находятся тысячи лам из природных тибетцев, а в том числе и таких, которые знают язык санскритский и разные индийские наречия».

На современном этапе перспективным остается изучение и публикация материалов архивных фондов Казани, Москвы, С.-Петербурга, Вильнюса и других российских и зарубежных центров, связанных с образовательными и научными путешествиями воспитанников разряда восточной словесности Казанского университета — О. Ковалевского и А. Попова в Сибирь (1828–1833 гг.), В. Васильева в Китай (1840–1850 гг.).

¹⁵ НА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 4814. Л. 1–3 об.

В истории отечественной и мировой буддологии научные путешествия О.М. Ковалевского, А.В. Попова и В.П. Васильева имели исключительное значение.

В первой половине—середине XIX века в казанском университетском востоковедении историко-культурное наследие народов Центральной и Южной Азии стало объектом комплексного научного исследования. В Казанском университете сформировались и развивались монголоведение, калмыковедение, буддология, китаеведение, маньчжуроведение и санскритология.

Благодаря трудам востоковедов—О.М. Ковалевского (1801–1878), А.В. Попова (1808–1865), архимандрита Даниила (1798–1871), И.П. Войцеховского (1793–1850), В.П. Васильева (1818–1900), П.Я. Петрова (1814–1875), Ф.Ф. Боллензена (род. ок. 1813 г.) и др. преподавание и изучение языков, истории, этнографии и многообразного культурного наследия народов Монголии, Калмыкии, Бурятии, Китая и Индии получили в казанском центре ориенталистики систематический и интенсивный характер. Кроме того, были предприняты попытки начать изучение тибетского языка и письменности, новоиндийских языков.

Формирование и развитие научных дисциплин в Казани, связанных с центрально-азиатскими и южноазиатскими цивилизациями, были обусловлены общим уровнем востоковедных исследований в академических и университетских центрах России и Европы, подготовкой специалистов в данных областях и личными интересами казанских монголоведов, буддологов, китаеведов и санскритологов.

В их учебной и научной деятельности наиболее заметны изучение и преподавание языков, сбор материалов по географии и страноведению, знакомство и текстологическое исследование рукописей и сочинений, контакты с живыми носителями языков, путешествия в регионы и государства Центральной Азии, составление грамматик, словарей и хрестоматий. Эти основные направления исследований определялись не только практическими интересами Российской империи, но и научными целями.

О.М. Ковалевский (1801–1878)—один из основоположников научного монголоведения и буддологии в России, член-корреспондент Российской академии наук (1837). Его многогранная деятельность связана с формированием и развитием российской школы монголоведения и буддологии в 20–50-х гг. XIX в.

О.М. Ковалевский совершил научное путешествие в Сибирь, Бурятию, Монголию и Китай (1828–1833), собрал уникальные книги, рукописи народов Центральной Азии, а также богатый этнографический материал по этим регионам. Он сыграл особую роль в воспитании известных востоковедов-монголоведов и буддологов

России—Д. Банзарова, В.П. Васильева, Г. Гомбоева, В.Л. Котвича, А.М. Позднеева и др.

Автор основополагающих трудов и учебных пособий—«Краткая грамматика монгольского книжного языка» (1835), «Монгольская хрестоматия» (т. 1–2, 1835, 1837), «Буддийская космология» (1837), «Монгольско-русско-французский словарь» (т. 1–3, 1844, 1846, 1849), «Каталог санскритским, монгольским, тибетским, маньчжурским и китайским книгам и рукописям в библиотеке императорского Казанского университета» (1834 г.), рукописная «История монголов» и др., которые вошли в золотой фонд мирового и отечественного монголоведения и буддологии.

Он заложил фундамент одного из самостоятельных направлений российской буддологии, а именно—исследований живой буддийской традиции на основе опыта непосредственного наблюдения реалий религиозной жизни монголызычных народов в регионах распространения буддийской культуры.

Основные буддологические идеи, оценки и заслуги О.М. Ковалевского представляются следующими: он показал, что буддизм в значительной степени определил политическое и историко-культурное своеобразие монголызычных народов; стремился осветить отличительные черты тибето-буддийской традиции в сравнении с исходной—индубуддийской; уделял внимание реконструкции монашеских рангов и соответствующих им обязанностей внутри монастыря и при проведении служб, перечислял храмовые музыкальные инструменты, давал описание их внешнего вида; комплектовал монгольский фонд библиотеки Казанского университета буддийскими сочинениями, наиболее распространенными образцами монгольской словесности, доступными путешественнику в XIX в., и преподавание монгольского языка мыслил на основе изучения именно буддийской литературы.

Известный российский буддолог Т.В. Ермакова справедливо отмечает, что особый интерес для исследования взглядов Ковалевского на буддизм представляет его двухтомная «Монгольская хрестоматия». Во втором томе «Монгольской хрестоматии» приведены тексты, посвященные темам, значимым в истории буддизма,—это биография Будды Шакьямуни, распространение буддизма в Китае, Тибете и значимые эпизоды буддийской истории Тибета (прибытие Падмасамбхавы в Тибет, Атиша в Тибете, убиение Ланг-Дармы), буддизм в Монголии и др.¹⁶

¹⁶ Валеев Р.М., Ермакова Т.В., Кульганек И.В. и др. Монголовед О.М. Ковалевский: Биография и наследие (1801–1878). Казань, 2004. С. 209–230.

О.М. Ковалевский осуществил реконструкцию феномена буддийской космологии. «Буддийская космология» Ковалевского, изданная Казанским университетом в 1835–1837 гг., оставалась важным источником сведений о буддизме.

Новаторским представляется мнение О.М. Ковалевского о буддизме как о факторе, определившем своеобразие письменной культуры как Тибета, так и Монголии.

Профессор В.П. Васильев (1818–1900) — заведующий кафедрой китайско-маньчжурской словесности (1851–1855) Казанского университета, профессор (с 1855), декан восточного факультета Санкт-Петербургского университета (1878–1893) и академик Петербургской Академии наук (1886; член-корреспондент с 1866). Автор фундаментальных работ в различных областях китаеведения, буддизма, изучал китайский, монгольский, тибетский, маньчжурский и санскритский языки в составе XII Российской духовной миссии в Пекине (1840–1850) и собрал уникальные книги, рукописи и этнографические материалы народов Центральной Азии¹⁷.

Особо следует отметить казанский период учебы на разряде восточной словесности и научно-педагогическую деятельность В.П. Васильева (1834–1855 гг.), ставшую важной страницей в истории отечественной и европейской монголистики, китаеведения, буддологии и тибетологии.

По окончании университетского курса (16 июня 1837 г.) В. Васильев был утвержден в звании студента кандидата. Он написал и защитил кандидатскую работу, посвященную «Алтан Гэрэлту судур» («Сутра

¹⁷ См.: *Ольденбург С.Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева. Читан в заседании общего собрания Имп. АН 13 мая 1900. СПб., 1900; Столетие со дня рождения академика Василия Павловича Васильева. 20 февраля 1918—5 марта 1918 г.: Речи, читанные в торжественном заседании Российской Академии наук: Ольденбург С.Ф. Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму; Бартольд В.В. Исторические и географические труды В.П. Васильева; Иванов А.И. В.П. Васильев как синолог. Пг., 1918; *Козин С.А.* Библиографический обзор изданных и неизданных работ академика В.П. Васильева по данным Азиатского музея Академии наук СССР: К 30-летию со дня смерти В.П. Васильева. 27 апреля 1930 // Известия Академии наук СССР. Отд. обществ. наук. 1931. С. 759–774; *Горбачева З.И., Петров Н.А., Смыкалов Г.Ф., Панкратов Б.И.* Русский китаевед академик Василий Павлович Васильев // Очерки по истории русского востоковедения, 1956. Сб. 2. С. 232–340; История и культура Китая (сборник памяти академика В.П. Васильева). М., 1974; *Скачков П.Е.* Очерки истории русского китаеведения. М., 1977; История отечественного востоковедения до середины XIX в. М., 1990; История отечественного востоковедения с середины XIX в. до 1917 г. М., 1997; *Валеев Р.М., Федорченко Р.Г.* Казанское университетское китаеведение и научное путешествие В.П. Васильева (первая половина XIX в.) // Общество и государство в Китае. Т. XLIV, ч. 1 / Редкол.: А.И. Кобзев и др. М., 2014. С. 513–523 и др.

Золотого блеска», входящая в известный буддийский памятник «Ганчжур»). Интерес В. Васильева еще неизвестной в России и Европе буддийской литературе и истории буддизма развивался под влиянием наставника О.М. Ковалевского. Буддийский ксилограф «Алтан Гэрэлту судур» был приобретен для библиотеки университета О.М. Ковалевским во время его пребывания в Урге (1828). Тема его магистерской диссертации, которую он защитил 23 декабря 1839 г., называлась «Об основаниях буддийской философии». Васильев был в составе XII Российской духовной миссии (1840–1849) «для изучения китайского, тибетского и санскритского языков, исследования географии, истории, религии и древностей народов» Восточной Азии.

В связи с предполагаемым открытием при Казанском университете кафедры тибетского языка было принято решение направить в Пекин в составе духовной миссии В. Васильева, выдержавшего испытания на степень магистра¹⁸. Эта научная поездка произошла в переломное в истории российской университетской синологии, буддологии и тибетологии время XIX в.

«Руководительное наставление» занятий В.П. Васильева в Пекине, составленное профессором О.М. Ковалевским, стала оригинальной университетской образовательной и научной программой комплексной подготовки востоковеда-синолога, тибетолога, буддолога и маньчжуроведа¹⁹.

В сентябре 1840 г. Васильев в своем «Пекинском дневнике», определяя научное направление будущих исследований, писал: «Буддизм со своей историей, которая увлекает историю народов его принявших и ему противоборствующих, его развитие в частности, сродство с другими религиями, а следовательно, их сущность, влияние его на литературу и науку, на политическое состояние государства..., языки, на которых излагалось это учение, старый и новый тибетский, язык божества Тарни — вот обширный предмет, который я себе начертал. Этого мало, мне хочется присоединить сюда Китай с его историей и светской литературой, пролить свет на спорные пункты Средней Азии, познакомиться с языками маньчжурским, корейским, туркестанским...»²⁰.

Осенью 1850 года В.П. Васильев представил в историко-филологический факультет университета подробный отчет о своей деятельности в Китае²¹.

¹⁸ НА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 4814. Л. 14.

¹⁹ НА РТ. Ф. 977. Оп. Совета. Д. 8453. Л. 6–10.

²⁰ *Горбачева З.И., Петров Н.А., Смыкалов Г.Ф., Панкратов Б.И.* Русский китаевед академик Василий Павлович Васильев // Очерки по истории русского востоковедения. 1956. Сб. 2. С. 238–239.

²¹ НА РТ. Ф. 977. Оп. 1. Д. 8453. Л. 59–82.

Важным итогом научной командировки явилось пополнение 827 названиями фонда китайских, маньчжурских, тибетских и монгольских книг и рукописей библиотеки университета, привезенных В.П. Васильевым из Пекина. Они стали одним из бесценных новых приобретений обширного фонда оригинальных университетских книг, рукописей и этнографических материалов народов Центральной и Восточной Азии после известных коллекций профессоров О.М. Ковалевского, Д. Сивиллова и И.П. Войцеховского в 30–40-х годах XIX в.

Огромный и неопределимый вклад внес профессор В.П. Васильев в отечественное и мировое монголоведение и буддологию. В пекинский период деятельности он активно занимался поиском классических буддийских памятников — «Ганчжура» и «Данджура», нашел списки ценной летописи «Алтын-тобчи», тибетские тексты истории буддизма в Монголии («Хор Чой-чбжун» и др.).

На основе архивных материалов следует отметить, что в Пекине В. Васильев составил письменные конспекты по следующим направлениям — тибетская грамматика, история буддизма в Индии, география Тибета, литература буддизма, географические карты и др.²²

В столице китайской империи готовил фундаментальный буддийский терминологический лексикон как комментарий к текстам «Махавьютпатти». В Казани, особенно в Петербурге Васильев углубил научные традиции Бичурина по исследованию истории и культуры средневековых центральноазиатских народов и государств. В 1857 г. была опубликована монография «История и древности Восточной части Средней Азии от X до XIII века с приложением перевода китайских известий о киданах, чжуржэнях и монголо-татарах».

В своих дальнейших исследованиях и переводах опубликовал богатейший материал об истории и культуре народов Центральной и Восточной Азии и истории буддизма. Большую известность среди специалистов и общественности получили работы петербургского профессора — «Буддизм. Его догматы, история и литература» (1857) и «Религии Востока» (1873).

Он стоял у истоков создания и издания известного в мировой буддологии беспрецедентного научного проекта — «Bibliotheca Buddhica». Известные российские востоковеды С.Ф. Ольденбург (1863–1934) и В.В. Бартольд (1869–1930) объективно и справедливо выделили особую значимость буддологического наследия В.П. Васильева в истории науки. К сожалению, его основные работы по буддологии не были опубликованы и не сохранились в целостности в российских архивных фондах.

²² НА РГ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 2283. Л. 75–79.

Н.И. Воробьев (1869–1950): портрет собирателя

Доклад посвящен восстановлению биографической канвы Н.И. Воробьева, этнографа, путешественника по странам Востока, собирателя, внесшего значительный вклад в пополнение буддийских коллекций Кунсткамеры и индийского рукописного фонда ИВР РАН.

Ключевые слова: Н.И. Воробьев, Кунсткамера, Азиатский музей

Цель данной статьи — по возможности восстановить факты биографии Н.И. Воробьева, незаслуженно забытого в отечественной историографии¹. Столь же важной представляется аналитическая оценка вклада этого путешественника, энтузиаста-собирателя в пополнение коллекций учреждений Российской академии наук — Музея антропологии и этнографии и Азиатского музея (Института востоковедения РАН).

Николай Иванович Воробьев (1869–1950) родился в семье сотника Ивана Никифоровича Воробьева, состоявшего в штате Межевой комиссии Кубанского Казачьего войска на должности землемерного помощника². Из формулярного списка Воробьева-старшего известно, что он владел турлучным домом в Екатеринодаре и участком земли под Майкопом. Мы не располагаем сведениями о том, где Н.И. Воробьев получил среднее образование. Известно лишь, что он впоследствии окончил курс наук в Императорском Казанском университете с дипломом 2-ой степени, как записано в его формулярном списке о службе, обнаруженном нами в Российском государственном историческом архиве³.

В формулярном списке Н.И. Воробьева подробно отражены все его передвижения по службе. После окончания учебы в 1896 г. он был определен на службу в Министерство внутренних дел⁴. Известно, что был слушателем Императорского Археологического Института⁵.

К 1903 г. Н.И. Воробьев состоял в должности коллежского асессора. Последующие два года находился на Дальнем Востоке: сначала в Харбине, куда был послан как сопровождающий отряда сестер

¹ Архивный поиск осуществлен В.Н. Мазуриной.

² Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 199. Оп. 1. Д. 75.

³ Российский государственный исторический архив. Ф. 391. Оп. 7. Д. 685.

⁴ Там же.

⁵ Центральный государственный архив истории Санкт-Петербурга. Ф. 119. Оп. 1. Д. 75.

милосердия Евгениевской общины, затем принимал участие в военных действиях во время Русско-Японской войны⁶.

Согласно удостоверению, выданному Главным Управлением Российского общества Красного Креста № 12 637 от 26 октября 1910 г., Воробьев был командирован «сим Управлением на Дальний Восток в качестве уполномоченного в августе 1904 г.». В сентябре того же года Николая Ивановича назначают зав. Канцелярией Главного Управления Красного Креста по Южному району. Осенью 1905 г. в качестве старшего уполномоченного общества Н.И. Воробьев был отправлен в Японию к Зав. эвакуации пленных на родину⁷. За деятельность на Дальнем Востоке Воробьев имел различные награды. «За разновременные отличия в боях», как отмечено в приказе командующего 3-ей Маньчжурской армией, он был награжден орденом Святой Анны с мечами⁸. Как член Общества Красного Креста Воробьев награжден Знаком Красного Креста, а также высочайше утвержденной медалью в память минувшей войны и светло-бронзовой медалью Красного Креста в память Русско-Японской войны. Кроме того, «за труды, понесенные при условии военного времени», Воробьев был награжден орденом Святого Владимира 4-ой степени⁹.

О путешествии Н.И. Воробьева на Восток в формулярном списке никаких упоминаний не содержится. Сведения об этом путешествии собраны нами буквально по крохам в различных архивах и библиотеках Петербурга. Вот каким представляется маршрут его путешествия.

В путешествие Воробьев отправился предположительно весной 1906 г. К этому времени он имел чин надворного советника Министерства внутренних дел. Целью его поездки (командировки?) был Сиам, хотя само задание остается неизвестным. Возможностью пополнить коллекции воспользовался директор Музея антропологии и этнографии академик В.В. Радлов. В докладной записке, направленной в Историко-филологическое отделение Академии Наук, он писал: «Считая необходимым не упустить случая пополнить имеющиеся во вверенном мне музее интересные, но далеко не полные коллекции по этнографии Сиамы, я поручил господину Н.И. Воробьеву собрать для музея коллекции по данным ему указаниям. Для более удачного выполнения возложенного на него поручения ему был дан открытый лист. Необходимую же денежную сумму в размере 500 рублей я по-

корнейше прошу Отделение выдать мне из средств, ассигнованных на покупки и командировки на текущий год»¹⁰.

Выданный музеем документ удостоверял, что Воробьев отправлен в Сиам для сбора этнографических коллекций и научных исследований. Радлов также направил письмо-прошение российскому министру-резиденту в Сиаме с просьбой «оказать содействие посредством местных властей Н.И. Воробьеву, командированному музеем в Сиам для научных исследований»¹¹.

Предположительно маршрут путешествия пролегал через Турцию, Египет, Судан, Цейлон, Сиам, Китай и Японию и завершился, по-видимому, во Владивостоке к осени 1906 г.

По возвращении в Петербург начался новый период в жизни Воробьева, связанный уже с работой непосредственно в Музее антропологии и этнографии. Академик Радлов уведомлял Канцелярию Правления Императорской Академии наук, что «ходатайство надворного советника Н.И. Воробьева ограничивается прикомандированием его к Министерству народного просвещения с откомандированием для занятий в этнографический музей Петра Великого». Далее он извещал: «Что же касается службы в Министерстве внутренних дел, то он желает ее совершенно оставить»¹².

Поддерживая Воробьева в его желании поступить на работу в МАЭ и подтверждая, что знает его «как усердного и вдумчивого работника по этнографии», Радлов просил ходатайства Историко-филологического отделения Академии наук «о причислении Н.И. Воробьева к Министерству народного просвещения с откомандированием для занятий в Музее»¹³.

Прошение было удовлетворено немедленно. К работе в Музее антропологии и этнографии Н.И. Воробьев приступил уже в сентябре 1906 г. Более двух лет Н.И. Воробьев трудился в музее, разбирая и описывая привезенные им коллекции, не получая при этом никакого жалованья. Осенью 1906 г. эти коллекции демонстрировались на ежегодной выставке МАЭ¹⁴. По просьбе академика Радлова для нее даже был предоставлен Большой зал Академии наук.

Вскоре Воробьев был назначен заведующим отделом Европейской России, выезжал в археологические экспедиции в Кубанскую область, где проводил раскопки погребений XIII–XV вв. В настоя-

¹⁰ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 142. Оп. 1, Д. 56. Л. 124.

¹¹ Там же.

¹² Там же. Л. 164.

¹³ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 1. Оп. 1а. Д. 153. Л. 153.

¹⁴ Очередная выставка последних поступлений МАЭ имени Петра Великого при Императорской АН, ноябрь-декабрь 1906 года. СПб., 1906. С. 15.

⁶ Российский государственный исторический архив. Ф. 391. Оп. 7. Д. 685.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

шее время археологические находки из этих раскопок переданы в Государственный Эрмитаж.

Первые приобретения восточных предметов он сделал еще во время пребывания на Дальнем Востоке в период русско-японской войны. Так, коллекция китайских музыкальных инструментов, предложенная им для приобретения в Этнографический Отдел Русского музея, датирована 1905 г.¹⁵

Насколько можно судить, собранные Воробьевым восточные коллекции хранятся в разных отделах МАЭ. Они насчитывают более 500 предметов, из них 82 — из Цейлона, почти 150 из Сиам, более 50 предметов из Китая, около 30 — из Японии, а также экспонаты из Египта и Судана.

Собрание из Цейлона включало тексты на пальмовых листьях, цинковки и кувшины, золотые и серебряные украшения, а также детские игрушки и музыкальные инструменты. Китайская часть коллекции состояла из разнообразных музыкальных инструментов, одежды, обуви, серебряных наголовных украшений, предметов культа, лубочных картин, детских игрушек.

Японская часть коллекции содержала собрание музыкальных инструментов, многие из привезенных образцов представляли экземпляры, давно вышедшие из употребления. Собрание это было тем более ценным, что явилось первым в МАЭ подобного рода¹⁶.

Коллекции из Египта и Судана содержали ткани, снаряжение воина и музыкальные инструменты. В особом разделе выставки были представлены редчайшие коптские ткани (около 200 фрагментов), которые в тот момент оставались собственностью собирателя и не принадлежали МАЭ. Эти ткани были собственноручно найдены Воробьевым при раскопках коптских могил во время посещения Египта¹⁷.

В настоящее время коллекция коптских тканей хранится в Государственном Эрмитаже¹⁸.

Одной из самых богатых коллекций был набор предметов из Сиам: образцы плетения из пальмовых листьев, предметы одежды, оружие, изделия из лака и фарфора, рукописи на пальмовых листьях, частью украшенные миниатюрами, собрание буддийской скульптуры и музыкальные инструменты. Работая в МАЭ, Воробьев подготовил каталог сиамской скульптуры. Академик С.Ф. Ольденбург, представ-

лявший это исследование Историко-филологическому отделению, дал ему весьма положительную оценку¹⁹.

Вклад Н.И. Воробьева как собирателя артефактов буддийской художественной культуры Сиам в значительной степени может быть восстановлен по опубликованной в Сборнике Музея антропологии и этнографии при Императорской академии наук «Описи собрания буддийских статуэток, приобретенных в Сиаме в 1906 г.»²⁰. В предисловии С.Ф. Ольденбурга работа Воробьева высоко оценена также как опыт аналитического описания коллекции и выявления характерных для сиамского буддийского искусства иконографических типов: «Позволяем себе выразить пожелание, чтобы пример Николая Ивановича Воробьева нашел себе побольше подражателей и чтобы лица, собирающие буддийские священные изображения на местах, вели бы такие же тщательные записи при собирании, как их вел Н.И. Воробьев. Подобные записи сделают возможным появление описей, столь же ценных, как настоящая»²¹. С.Ф. Ольденбург отметил также, что Воробьев в описании артефактов указывал локализацию их приобретения: «Собрание буддийских статуэток из Сиам, составленное Н.И. Воробьевым, особенно любопытно тем, что в них точно известно, откуда происходят данные изображения»²².

Воробьев в создании схемы описания иконографических объектов опирался на те принципы, которые уже успешно применили А. Грюнведель и С.Ф. Ольденбург, что подтверждается, в частности, выражением благодарности обоим во введении: «При описании статуэток мы руководствовались ценными указаниями проф. А. Грюнведеля и академика С.Ф. Ольденбурга, которым и приносим сердечную благодарность»²³.

Скромно названная «Описью» публикация Н.И. Воробьева представляет собой по сути каталог коллекции из 41 предмета, в котором дано подробное описание каждой статуэтки и, что также очень существенно, предпринята попытка классификации сиамской буддийской пластики. Н.И. Воробьев указал, что артефакты были приобретены им в 1906 г. «в г. Бангкоке с его окрестностями и в древней Аютии»²⁴.

¹⁹ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 1. Оп. 1а. Д. 153. Д. 308.

²⁰ См.: Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. XII. СПб.: 1911. Публикация Описи... основана на докладе Н.И. Воробьева в заседании Историко-филологического отделения РАН 11 марта 1909 г. — См.: там же.

²¹ Там же. С. II.

²² Там же. С. I.

²³ Там же. С. 4.

²⁴ Там же. С. 1.

¹⁵ Архив Российского этнографического музея. Ф. 1. Оп. 2. Д. 83.

¹⁶ Отчет Музея антропологии и этнографии РАН за 1906–1907 гг. СПб., 1908.

¹⁷ Научный архив Русского географического общества. Ф. 29. Оп. 1. Д. 84.

¹⁸ Архив Государственного Эрмитажа. Ф. IV. Оп. 1. Д. 370.

Иконографические типы, выявленные Воробьевым применительно к буддийской пластике Сиам, следующие: стоящий Будда или Будда в облике бодхисаттвы (№№ 1–7 Описи); сидящий Будда или Будда в облике бодхисаттвы (№№ 8–31 Описи); лежащий Будда (поза нирваны) №№ 32–34 Описи; статуэтка скульптурной группы: Будде поклоняются слон и обезьяна (№ 35 Описи); молящиеся ученики Будды или буддийские монахи (№ 36–38); статуэтки божества богатства (№ 39–41 Описи). Отметим, что ко времени публикации (1911 г.) коллекция Воробьева уже находилась в фондах МАЭ, о чем свидетельствует таблица соотнесения номеров в публикации Описи и номеров «списка музея»²⁵.

Воробьев также предпринял описание материалов и техник изготовления буддийской пластики в Сиаме: это бронза или иные сплавы, дерево, обожженная глина, мастика, камень²⁶.

Металлические крупные статуи могли быть изготовлены из медных пластинок, скрепленных особым образом.

Характерные региональные особенности, выявленные Воробьевым — золочение скульптуры вне зависимости от исходного материала, покрытие пленкой из серебра, украшение статуэток Будды в облике Бодхисаттвы «фольгой и мелкими разноцветными стеклышками, которые или вставляются в особо приготовленные гнездышки или просто прикрепляются, путем придавливания, к невысохшей еще мастике»²⁷.

Таким образом, каталог («Опись...») собрания сиамских статуэток, подготовленный Н.И. Воробьевым, занимает достойное место в ряду первых трудов, посвященных буддийскому искусству в России в 1910-х гг. Можно с уверенностью сказать, что принципы, сформулированные С.Ф. Ольденбургом, нашли в этой работе применение и были развиты в попытке классифицировать собранные артефакты и установить их регионально специфичные признаки.

Сиамская коллекция Н.И. Воробьева экспонировалась на Первой буддийской выставке в Петрограде в 1919 г.: «Индокитайский буддизм мы могли представить рядом статуэток из Сиам, привезенных тоже русским путешественником Воробьевым, который дал их подробное описание»²⁸. Тот факт, что коллекция Воробьева была составлена из типичных образцов сиамской буддийской пластики, позволил Ольденбургу сделать обобщение о региональной специ-

фике буддийского художественного канона: «Они отличаются заметно от изображений чисто китайских и вообще северных тем, что фигуры чрезвычайно стройны, с длинными ногами и руками. Часто они снабжены зонтами, которыми в Индии и во многих местах Дальнего Востока выражается особое почтение той особе, над которой держат зонт»²⁹.

Собрание рукописей, привезенных Н.И. Воробьевым и поступивших в индийский фонд Азиатского музея (Институт восточных рукописей РАН), документировано значительно слабее, чем его коллекция буддийской пластики. Первый опыт систематизации и аннотирования этих рукописей принадлежит А. Сталь-Гольштейну, санскритологу-буддологу. Он составил «Список индийским рукописям Н.И. Воробьева», представляющий результат первичного разбора коллекции. Сталь-Гольштейн установил, что рукописи на языке *пали*, камбоджийским письмом на пальмовых листьях. Состав рукописей — тексты из раздела Винаи, комментарии к каноническим трактатам Абхидхармы (*пали*: абхидхаммы), сакральные биографии Будды, джатаки — повествования о прошлых рождениях Будды.

Полагаем, что перспектива исследования рукописной коллекции Н.И. Воробьева не исчерпывается углубленным ее палеографическим описанием (так, рукописи не датированы), но лежит в русле монографического описания ее как собрания артефактов, презентующих рукописную культуру Сиам в контексте ее функционирования в системе тайского буддизма начала XX в. (Рукописи не были добыты в ходе археологических раскопок, но приобретены во время путешествия, т. е. они представляют собой актуальный срез функционирования буддизма в Сиаме в то время, когда Воробьев посещал храмы Бангкока и Аютии).

Почти три года Воробьев трудился в МАЭ безвозмездно, но весной 1909 г. по специальному ходатайству Радлова ему было, наконец, назначено жалованье в 50 рублей в месяц³⁰.

В Музее антропологии и этнографии Воробьев работал до апреля 1912 г.

В мае 1912 г. Историко-филологическое отделение Академии Наук направило Воробьева на Черноморское побережье Кавказа для этнографических исследований. В марте 1913 г., согласно прошению, он был освобожден от занятий в МАЭ, но оставлен при Министерстве народного просвещения. В это же время Воробьев основал Общество по изучению Черноморского побережья. Тогда же он занялся подготовкой в Петербурге сельскохозяйственной и

²⁵ Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. XII. С. 29.

²⁶ Там же. С. 3.

²⁷ Там же. С. 4.

²⁸ Ольденбург С.Ф. Первая буддийская выставка в Петрограде (1919 г.). Пг., 1919.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. Л. 317.

культурно-промышленной выставки «Русская Ривьера», которая находилась под покровительством императора Николая II³¹.

Н.И. Воробьев как генеральный комиссар выставки принимал самое активное участие в разработке ее программы. На выставке предполагалось рассказать о климатических условиях и полезных ископаемых, растительном и животном мире, истории и культуре Черноморского побережья. Выставка открылась в октябре 1913 г. в Императорском Ботаническом саду. За организацию выставки Воробьев был представлен к высочайшему подарку — золотым часам³².

К открытию выставки был приурочен съезд «деятелей Черноморского побережья». В ноябре 1913 г. Воробьев в докладной записке на имя начальника Переселенческого Управления просит «о предоставлении ему сверхштатной должности чиновника особых поручений V класса без содержания при Переселенческом Управлении Главного Управления Землепользования и Земледелия»³³.

В личном письме тому же адресату Воробьев добавляет, что «в содержании не нуждается, так как имеет 15 тысяч годового дохода с имений»³⁴.

Воробьев предлагал свои знания и опыт для разработки различных проектов, смет, отчетов. Прошение его было удовлетворено.

С началом первой мировой войны Воробьеву снова пришлось изменить род деятельности. В августе 1915 г. он был направлен в распоряжение Его императорского Высочества, Верховного начальника Санитарной и Эвакуационной части, где состоял до 1917 г.

В процессе поиска каких-либо данных о дальнейшей судьбе Николая Ивановича Воробьева мы выяснили, что как член Географического Общества последний раз членские взносы он платил в сентябре 1917 г. А в архивных материалах Музейного Фонда нам удалось обнаружить дело, содержащее «Опись художественных предметов, поступивших в Отдел охраны, учета и регистрации памятников искусства и старины из квартиры профессора Н.И. Воробьева. 30 января — 9 февраля 1920 года»³⁵.

Предметы, собранные Н.И. Воробьевым, хранятся не только в музеях Санкт-Петербурга, но и в его родном городе. В 1924 г. в Краснодарский художественный музей из отдела Главного Поли-

управления по Краснодарскому краю передана коллекция японских гравюр (всего 190 листов).

К настоящему времени известно, что Н.И. Воробьев после первой мировой войны эмигрировал во Францию, где прожил более 30 лет до своей кончины в октябре 1950 г. Похоронен в Ницце³⁶.

Данный очерк носит предварительный характер. Дальнейший биобиблиографический поиск, надеемся, позволит в полном объеме представить непростой жизненный путь Н.И. Воробьева и его вклад в пополнение академических собраний.

В.Ю. Жуков, И.В. Кульганек

**Письма к сыну в Монголию:
А.А. Кондратьев — С.А. Кондратьеву.
1923–1925 годы**

Читателю впервые предлагаются письма видного астронома Пулковской обсерватории А.А. Кондратьева к своему сыну, С.А. Кондратьеву, монголоведу, участнику экспедиции П.К. Козлова в Монголию 1923–1926 гг., музыковеду.

Ключевые слова: Монголия, Монголо-Тибетская экспедиция, П.К. Козлов, С.А. Кондратьев, А.А. Кондратьев, Ученый комитет Монгольской Народной Республики, эпистолярный, рукопись

Письма к Сергею Александровичу Кондратьеву в Монголию написаны его отцом — пулковским астрономом А.А. Кондратьевым.

Александр Александрович Кондратьев (1867–1936) — астроном-астрометрист, доктор физико-математических наук, профессор, ст. астроном и ученый секретарь Николаевской Главной (Пулковской) астрономической обсерватории (ГАО) АН СССР (ныне ГАО РАН). Наблюдал на меридианном круге, вел обработку наблюдений звезд Гельсингфорсской зоны. Активно работал с любителями астрономии, проводил экскурсии в ГАО и вел переписку. Участник Русско-шведской экспедиции по градусному измерению дуги земного меридиана на о. Шпицберген (1899–1901), входил в ее состав в 1901 г. в качестве астронома-геодезиста, проводил топографические работы с использованием фотограмметрического способа съемки. До революции трижды

³¹ Российский государственный исторический архив. Ф. 391. Оп. 7. Д. 685.

³² Научный архив Русского географического общества. Ф. 29. Оп. 1. Д. 14.

³³ Российский государственный исторический архив. Ф. 391. Оп. 7. Д. 685.

³⁴ Там же.

³⁵ Архив Государственного Эрмитажа. Ф. IV. Оп. 1. Д. 370.

³⁶ Российское зарубежье во Франции 1919–2000: Биографический словарь, т. 1: А-К, М., Наука, 2008.

награждался орденами: св. Станислава 3-й степени (1902), св. Анны 2-й степени (1905) и св. Владимира 4-й степени (1908)¹.

Был крепкого сложения, с окладистой бородой, страстный любитель музыки и хорового пения. Обладая редким по красоте бархатистым басом, исключительной музыкальной одаренностью и памятью и владея обширным песенным репертуаром, с удовольствием выступал на литературно-музыкальных вечерах и домашних концертах в Обсерватории, был постоянным участником церковного хора в Пулковской церкви в с. Пулкове (арх. Дж. Кваренги), где пел на клиросе и иногда по просьбе сельского духовенства безвозмездно принимал на себя обязанности регента.

Был женат на родной сестре композитора А.С. Аренского (1861–1906)—Ксении Степановне (Стефаньевне) Кондратьевой (урожд. Аренская, 1869–1922). Имел брата Владимира Александровича, сына Сергея Александровича (1896–1970) Кондратьевых и трех дочерей: Веру Александровну (в замужестве Николаева, 1893–1915, покончила жизнь самоубийством в молодости) и близнецов Софию Александровну (в первом браке Брендстед, во втором — Павлова, 1900–1978) и Надежду Александровну (в замужестве Федорова, 1900–1959).

Похоронен на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории.

Сергей Александрович Кондратьев (1896–1970)—этнограф-монголовед, археолог, путешественник и неутомимый исследователь Монголии; композитор, музыковед-фольклорист, изучавший русскую, монгольскую, якутскую и коми народную музыку, одно время редактор Государственного музыкального издательства (Музгиз) в Москве; переводчик, поэт и автор нескольких научных и научно-популярных книг².

В 1923–1925 гг. участник Монголо-Тибетской экспедиции 1923–1926 гг. известного исследователя Центральной Азии П.К. Козлова (1863–1935) в качестве его старшего помощника. Участие в экспедиции стало поворотным пунктом в судьбе Сергея Александровича, который навсегда «заболел» Монголией. В 1925–1930 гг. работал в Ученом комитете Монгольской Народной Республики (МНР)—первом светском государственном научном учреждении в этой стране (основан 19 ноября 1921 г.), предшественнике Монгольской Академии наук (создана в 1961 г.).

¹ Главная астрономическая обсерватория в Пулкове. 1839–1917 гг.: Сб. документов / Отв. ред. В.К. Абалакин. СПб., 1994. С. 314–315.

² Научную биографию, дневники, литературное творчество С.А. Кондратьева см.: Жизнь и научная деятельность С.А. Кондратьева (1896–1970): в Монголии и в России / Подг. к изданию, предисл., введ., коммент. и указатели—И.В. Кульганек, В.Ю. Жуков. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. 404 с. (Архив российского востоковедения).

Любовь к Монголии С.А. Кондратьев пронес сквозь всю жизнь и творчество, внес значительный вклад в развитие монголоведения и русско-монгольского научного взаимодействия, оставил интересное рукописное наследие, включающее дневники, письма, прозу, поэзию.

Похоронен на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории.

Публикуемые письма—копии автографов, хранившихся в домашнем архиве племянницы С.А. Кондратьева Н.Н. Сафоновой (урожд. Павлова, 1940–2007), были сделаны с ее любезного разрешения.

Текст занимает обе стороны одного листа формата А4. Автограф—листы писчей бумаги меньшего размера. Почерк разборчивый. Сохранность и подлинников, и копий хорошая. Ранее не публиковались. Характерной особенностью текста является написание местоимения «ты», «тебе», «твою» и т. д. с заглавной буквы и точка в конце обращения в заголовке писем (...Сереженька.). Вопросительный знак в скобках поставлен публикаторами в случаях, когда они не уверены в правильной расшифровке рукописного текста.

Представляют интерес для истории изучения жизни и деятельности С.А. Кондратьева—старшего помощника П.К. Козлова с 21 ноября 1923 г. и начальника отряда Монголо-Тибетской экспедиции, а также истории Пулковской обсерватории.

Письмо А.А. Кондратьева — С.А. Кондратьеву от 24 декабря 1923 г.

Письмо написано С.А. Кондратьеву в первые месяцы работы Монголо-Тибетской экспедиции 1923–1926 гг. П.К. Козлова, когда отряд находился в Улан-Баторе и ожидал решения о возможности продвижении в Тибет (что впоследствии не удалось).³

Пулково, 24 декабря [19]23 г.

Дорогой, бесценный мой Сереженька.

Твой гнев справедлив, но есть и смягчающее нашу вину обстоятельство⁴. В самом деле, чем мы можем дополнить Твою бо-

³ Здесь и далее выделенное курсивом краткое пояснение перед письмом принадлежит публикаторам.

⁴ По-видимому, С.А. Кондратьев обижался на редкие письма из дома.

гатую новыми, разнообразными и высокоценными впечатлениями жизнь?— Сообщениями порядка: как поссорились Иван Иванович с Иваном Никифоровичем или Суворовским: «Я жив, здоров, служу и учусь». Но, само собой разумеется, эти доводы только слегка смягчают нашу инертность, но не извиняют ее вполне. Тем более мы благодарны Тебе за интересные и обстоятельные письма, которые читаем и про себя, и вслух лучшим друзьям и знакомым. Бывая в Георг[афическом] Общ[естве], познакомился с Комаровым⁵, который сейчас же сказал мне приблизительно так: «Ваш сын произвел фурор в Троицкосавске⁶ своими лекциями и музык[альными] выступлениями и много содействовал тем успеху экспедиции».

Твои наблюдения солнечным кольцом: [далее в тексте следуют вычисления. — И.К., В.Ж.]. Вероятная ошибка = 2/3 средней приблизительно.

Несомненно, что хронометр дал скачок. Очень жаль, что не сравнил его с другими хронометрами, тогда было бы больше уверенности в суждении. Необходимо перед наблюдениями и после них сравнивать все хронометры, а тем более во время сравнения с нормальными часами в Иркутске.

Содержание Твое получаю исправно. Получил за 5 мес[яцев] (июль—ноябрь). Половину отдал Наденьке⁷. Из Твоей половины со-

⁵ Владимир Леонтьевич Комаров (1869–1945)— русский ботаник и географ, педагог и общественный деятель, чл.-корр. Академии наук (1914), действительный член (1920), вице-президент (1930–1936) и президент (1936–1945) АН СССР, почетный президент Географического общества СССР (1940–1945). В 1940 г. его имя присвоено Ботаническому институту (БИН) АН СССР (ныне РАН) в Ленинграде.

⁶ Троицкосавск (с 1934 г. Кяхта) основан в 1727 г. российским дипломатом, экономистом, предпринимателем и разведчиком сербского происхождения, возглавлявшим посольство в Китай, гр. С.Л. Владиславичем-Рагузинским (1669–1738) как Троицкосавский острог. В 1934 г. объединен с торговой слободой Кяхта и переименован. Ныне административный центр Кяхтинского района Бурятии в России.

⁷ Надежда Александровна Федорова (урожд. Кондратьева, 1900–1959)— сестра С.А. Кондратьева. В 1938 г. арестована и осуждена как ЧСИР на 5 лет без права проживания в 15 населенных пунктах. После года тюрьмы была в ссылке в г. Енисейске, в войну работала фельдшером. Благодаря ходатайствам мужа своей сестры-близнеца С.А. Павловой (1902–1985)— пулковского астронома Н.Н. Павлова (1902–1985)— переехала в 1946 г. в Ленинград и жила в Пулкове в их семье. В 1948 г. вернулась в Москву, проживала у дочери И.Г. Лачиновой (1925–1995). Судимость и связанные с ней ограничения с Н.А. Федоровой были сняты в 1948 г. Реабилитирована с назначением пенсии за умершего мужа в 1956 г. Похоронена на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории.

ставилось (?) 7 билетов золотого займа⁸ и 1 червонец⁹. Авось, может быть, что-либо и выиграешь. Крепко Тебя целую. Да хранит Тебя Бог. Сердечный привет Петру Кузьмичу и его супруге¹⁰.

Твой Отец.

Письмо А.А. Кондратьева — С.А. Кондратьеву от 9 июня 1924 г.

Письмо написано С.А. Кондратьеву во время его пребывания в должности начальника отряда на раскопках Ноин-улинских курганов в Судзукте¹¹ в Монголии.

(Письмо дяде Сереже в Монголию в 1924 г. от Ал[ександра] Ал[ександровича] Кондратьева (его отца)).¹²

9 июня, Пулково

Дорогой, горячо любимый Сереженька.

Сейчас получил Твое письмо из Судзуктэ¹³, начатое 30 IV и конченное 16 V. Мы счастливы, что Ты здоров, не терпишь особых лишений и живешь жизнью, знакомой нам по сочинениям Майн Рида и Густава Эмара, но в атмосфере современности в стиле Джека

⁸ Золотой заем — в октябре 1922 г. Наркомат финансов РСФСР организовал выпуск т. н. золотого займа под названием «Государственный внутренний долгосрочный 6%-ный с выигрышами заем 1922 года» на сумму 100 млн руб. золотом. «Золотой заем» был первой попыткой долгосрочного займа советской власти. Держателям купонных акций обещали 6% годовых и выкуп с 1 декабря 1928 г. Продажа облигаций, выплата процентов и выигрышей осуществлялись в рублях по курсу, привязанному к золоту. Погашение облигаций начиналось с конца 1928 г. и проводилось в течение 5 лет путем тиражей; заем, таким образом, был рассчитан более чем на 10 лет. Часть облигаций распространялась принудительно и была необратима. Размещение займа оказалось в целом неудачным, главным образом из-за его долгосрочного характера.

⁹ Червонец — один червонец содержал 1 золотник 78,24 доли (7,74 г) чистого золота и оценивался в 11 400 руб. совзнаками. Поступление в обращение банкнот номиналом в 1, 3, 5, 10 и 25 червонцев началось в РСФСР с ноября 1922 г. В течение 1923 г. удельный вес червонцев в общей денежной массе вырос с 3 до 80%. Стабильность курса червонца способствовала развертыванию НЭПа.

¹⁰ Имеются в виду П.К. Козлов и его жена, орнитолог и путешественница Елизавета Владимировна Козлова (урожд. Пушкарева, 1892–1975).

¹¹ В урочище (поросшей лесом долине) Судзукте и в горах Ноин-Ула к северу от Улан-Батора (до 1924 г. — Урга) находятся группы могильников древней кочевой гуннской знати (кон. I в. до н. э. — нач. I в. н. э.).

¹² Пояснение вверху письма в скобках сделано племянницей С.А. Кондратьева — Н.Н. Сафоновой (урожд. Павлова, 1940–2007; похоронена на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории).

¹³ Судзуктэ — вариант написания в то время, который использовал и С.А. Кондратьев в своих дневниках.

Лондона. Из письма Сергея Анатольевича¹⁴ Ты знаешь о тех героических усилиях, которые он сделал, чтобы своевременно доставить Тебе нотную бумагу, хронометр и деньги. К сожалению, его усилия разбились о легкомыслие Елены Петровны¹⁵ и нерешительность ее сестры. Но все же нет худа без добра. Тогда бы ты получил 4-десятник¹⁶, а теперь, если будет оказия, передадим Dent'a¹⁷. В нем лопнула пружина. К счастью, у Бурэ¹⁸ удалось получить новую, и теперь все готово. Я был уверен, что, как только Ел[ена] П[етровна] придет в Ургу¹⁹, Вы немедленно двинетесь вглубь, а потому и не посылал ни схемы Науен'a²⁰, ни счетов. Счет на нотную бумагу (10 р.) вместе с

¹⁴ **Сергей Анатольевич Глаголев** (1893–?)—географ. Один из трех старших помощников П.К. Козлова в Монголо-Тибетской экспедиции 1923–1926 гг., его правая рука. По заданию Козлова в 1925 г. возглавил отряд, который прошел самостоятельным маршрутом, производя съемку, через всю Монголию к развалинам Хара-Хото, где в 1926 г. продолжил раскопки, начатые Козловым в его предыдущей экспедиции 1907–1909 гг. Глаголев занимался также ботаническими и геологическими сборами и наблюдениями.

¹⁵ **Елена Петровна Горбунова** (1888–1973)—врач-энтомолог, участница Монголо-Тибетской экспедиции 1923–1926 гг., сестра Н.П. Горбунова.

Николай Петрович Горбунов (1892–1938)—советский государственный и общественный деятель, ученый-химик, академик АН СССР (1935). Личный секретарь В.И. Ленина и секретарь Совнаркома РСФСР (1917–1929), управляющий делами Совнаркома РСФСР, позже — Совнаркома СССР (1920–1930), непреременный секретарь АН СССР (1935–1937). Близкий друг семьи П.К. Козлова (друг детства его жены). Был куратором Монголо-Тибетской экспедиции 1923–1926 гг. со стороны правительства, много сделал для ее жизнестойкости. Репрессирован и расстрелян в 1938 г. Реабилитирован в 1954 г.

¹⁶ **4-десятник** (четыредесятник, или полухронометр)—особые часы, секундная стрелка которых передвигается скачками на 0,4 секундных деления циферблата, причем, как и у хронометра, каждая остановка ее на этих делениях сопровождается довольно громким ударом маятника. Четыредесятник называют также карманным хронометром.

¹⁷ *Dent*—имеется в виду пулковский хронометр английского часового мастера и конструктора Э. Дента.

¹⁸ ...у Бурэ удалось получить новую...—имеется в виду известная всем ленинградцам часовая мастерская на Невском пр., д. 23. Старейший в Санкт-Петербурге «Салон Павла Буре» существует с 1815 г., многократно меняя название. В 1923–1930 гг. он назывался «Часовщик-гуженик», в настоящее время (с 1999 г.)—ООО «Центр ремонта часов „Невский, 23“».

¹⁹ *Урга*—до 1924 г. название г. Улан-Батор, столицы МНР.

²⁰ *Схема Науен'a*—в 1912 г. международная радиотелеграфная конференция разработала специальную международную схему подачи сигналов точного времени, получившую название ONOGO. В том числе по этой схеме свои сигналы искровым передатчиком на волне 3900 м передавала одна из мощных радиостанций Европы в г. Науэн (недалеко от Берлина, Германия). Этот передатчик был хорошо слышен с помощью детекторного приемника.

ней лежат в Ленинграде. Счет на починку хронометра (5 р.) и схему Науен'a прилагаю. Твоя статья сдана в печать, и Комаров обещал мне вручить отдельные оттиски, но относительно срока печатания ничего сказать не мог. Все же можно как будто бы надеяться, что в августе будет уже печататься.

Содержание Твое получаю довольно аккуратно. За март получено 41 р. 60 к., за апрель 43 р. За май получу на днях. Теперь Ты располагаешь 70 р. и 10 билетов золотого 6% займа. За тиражом слежу тщательно, но до сих пор выигрышей на Твою долю не выпало. Если до оказии не получу от Тебя распоряжений, то вышлю Тебе эти 70 р. и 20 р. за май, а всего 90 р. Займы ликвидировать мне не хотелось бы: авось да и падет выигрыш.

Sherry Brandy нам принес все тот же симпатичнейший Сергей Анатольевич 6 апреля, и в тот же день мы вместе его распили за Твое здоровье, поздравили Тебя с наступающим днем рождения 9 апреля²¹ и пожелали Тебе здоровья и успеха в Твоей богатой жизни.

Жизнь наша течет постепенно без особых перемен. Я счастлив за Наденьку. Она так любит Георгия Романовича²², и он, чем больше я его узнаю, все кажется мне лучше и лучше. Бесспорно хороший, солидный

²¹ ...с наступающим днем рождения 9 апреля—С.А. Кондратьев родился 27 марта (8 апреля) 1896 г. В XX в. его отец и он сам ошибочно прибавляли к этому дню еще один, полагая, что если разница между «старым» и «новым» стилями летосчисления (юлианским и григорианским календарями) из века в век возрастает на один день, то и даты событий по новому стилю тоже должны прирастать на день в столетие. Это достаточно распространенная хронологическая ошибка. На самом деле, юбилей событий отмечается по григорианскому календарю без прибавления дней при переходе в новый век (например, День взятия Бастилии 14.07.1789 г. и в XX в. остается 14 июля).

²² **Георгий Романович Федоров** (1889–1941)—военный геодезист, начальник 7-го Военно-топографического управления Наркомата обороны, военинженер 1-го ранга. Муж Н.А. Федоровой (Кондратьевой). Участник Первой мировой войны, подавления Кронштадтского мятежа. Окончил Ленинградскую военно-инженерную академию и физико-математический факультет МГУ. В 1924 г. прикомандирован к Пулковской обсерватории для стажировки под руководством ее ученого секретаря, астронома-профессора А.А. Кондратьева (1869–1936), на дочери которого женился. С 1925 г. жил и работал в Москве.

В 1932 г. был в Германии, возможно вместе с М.Н. Тухачевским, под началом которого служил. Арестован в 1937 и осужден в 1938 г. к 10 годам лишения свободы. Умер в заключении 16.06.1941 г. Реабилитирован посмертно в 1956 г. Подробнее см.: Жуков В.Ю. Стажер Пулковской обсерватории (Военный геодезист Г.Р. Федоров. 1889–1941) // Наука и техника: Вопросы истории и теории. Тезисы XXI годич. конф. Санкт-Петерб. отд. Российского Национального комитета по истории и философии науки и техники «Санкт-Петербург как научный центр: Роль научного сообщества в контексте мирового межкультурного диалога» (20–24 нояб. 2000 г.). СПб.: СПбФ ИИЕТ РАН, 2000. Вып. 16. С. 68–69.

и умный человек. Весной он уезжал на астрономические работы в Минской губ[ернии]. На Пасху вернулся, а теперь вновь уехал в Могилевскую губ[ернию]. В начале июля и Наденька предполагает отправиться к нему до конца лета. По-видимому, ему удастся по окончании полевых работ жить в Пулкове зиму и здесь заниматься вычислениями наблюдений до весны. Недавно посетил обсерваторию начальник и комиссар корпуса военных топографов Артанов²³ в сопровождении помощника Аксенова²⁴, которого Ты, вероятно, помнишь, секретаря Земнюхова²⁵ и Мартягина²⁶, ныне начальника Ленинградского отдела Корпуса. Иванов²⁷ был в Москве, Ренц²⁸ в Крыму (и до сих пор) отдыхает после воспаления легких, так что принимать пришлось мне. Мы с Наденькой и Сонечкой²⁹ постарались, чтобы верховного начальника Георгия Ром[ановича] принять надлежащим образом. Гости приехали около часа, а уехали в 10 ч[асов] вечера. Осматривали Обсерваторию, очень обстоятельно знакомились с геодезистами и их работами, завтракали и обедали у нас, смотрели Венеру, Сатурна и Луну. После Мартягин передавал, что Артанов остался очень доволен. Кстати сказать, что Васильев³⁰ своим невозможным характером совершенно восстановил против себя Военно-инженерную академию³¹, и ему при-

²³ **А.И. Артанов** — начальник и комиссар Военно-топографического отдела (управления) (ВТУ) Штаба РККА.

²⁴ **Порфирий Петрович Аксенов** (1883–1930) — в 1924–1930 гг. помощник начальника ВТУ Штаба РККА. Арестован и расстрелян в 1930 г.

²⁵ Вероятно, имеется в виду **Д.Г. Зимнюхов** — в 1930–1931 гг. начальник Центрального склада карт ВТУ Главного управления РККА.

²⁶ **А.А. Мартягин** — в 1924–1925 гг. начальник Северного Военно-топографического отдела, в 1925–1931 гг. начальник Военно-топографической школы в Ленинграде.

²⁷ **Александр Александрович Иванов** (1867–1939) — пулковский астроном, чл.-корр. АН СССР (1925). В 1919–1930 гг. — директор ГАО. Похоронен на Богословском кладбище Ленинграда.

²⁸ **Франц Францевич Ренц** (Renz Franz Robert, 1860–1942) — пулковский астроном. В 1923–1929 гг. зам. директора ГАО по научной работе. Умер от голода в блокаду.

²⁹ **София Александровна Павлова** (урожд. **Кондратьева**, в первом браке **Брендстед**, 1900–1978) — сестра С.А. Кондратьева. Похоронена на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории.

³⁰ **Александр Семенович Васильев** (1868–1947) — пулковский астроном и геодезист. Похоронен на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории.

³¹ Военно-инженерная академия основана на базе Главного инженерного училища, возникшего в 1819 г. С 1855 г. — Николаевская инженерная академия, после 1917 г. — Военно-инженерная академия (с 1935 г. им. В.В. Куйбышева). С 1932 г. размещается в Москве. В 2006 г. объединена с Общевойсковой академией Вооруженных Сил РФ, с 2009 г. называется Военным учебно-научным центром сухопутных войск «Общевойсковой академией Вооруженных Сил РФ».

шло отказаться от руководства геодезистами еще в феврале. Теперь его лекции по астрономии и общее руководство взял Покровский³², а по геодезии — Максимов³³.

Открылся у нас теннис. Сонечка является одним из главных любителей. Немножко вследствие этого тяготеет вычислительными работами, но это, конечно, не так уже страшно, 4 часа вычислений в день не так уже много.

В научной жизни Обсерватории гвоздем является получение 40-д[юймового]³⁴ рефлектора для Симеиза. Он уже готов, и теперь производится окончательная регулировка установки и зеркала. Советское Правительство чрезвычайно благосклонно отнеслось к этому предприятию, даровав все необходимые средства. Можно надеяться, что в августе рефлектор прибудет в Симеиз³⁵. К сожалению, не удастся установить его к великому противостоянию³⁶ Марса в августе (23 авг[уста]). Будем надеяться, что 100-дюйм[овый] рефлек-

³² **Константин Доримедонтович Покровский** (1868–1944) — астроном, чл.-корр. АН СССР (1927). В 1920–1932 гг. работал в ГАО, в 1930–1932 гг. — зам. директора ГАО. С 1933 г. жил и работал в Одессе. После освобождения Одессы от оккупации в 1944 г. арестован за «измену Родине», переведен в Киев, где умер в тюремной больнице. Реабилитирован посмертно в 1993 г.

³³ **Георгий Сергеевич Максимов** (1876–1955) — гидрограф-геодезист, профессор, доктор технических наук. После революции работал над подготовкой гидрографов для ВМС и в течение ряда лет являлся также директором гидрографии и штурманского дела в Управлении по обеспечению безопасности кораблевождения (УБЕКО) на Балтийском море. В 1918–1925 гг. работал в ГАО. После организации Главного управления Северного морского пути (1932) работал над подготовкой полярных гидрографов-исследователей морей Советской Арктики. Похоронен на Большеохтинском кладбище Ленинграда.

³⁴ 1 дюйм = 2,54 см.

³⁵ Это произошло позднее. В 1926 г. в Симеизском отделении ГАО (ныне филиал созданной в 1945 г. на ее основе КрАО — НИИ «Крымская астрофизическая обсерватория» Министерства образования, науки и молодежи Республики Крым, РФ) под руководством его заведующего С.И. Белявского (1883–1953) была произведена установка изготовленного в Англии метрового рефлектора с зеркалом диаметром 1 м. Он был заказан английской фирме «Греб-Парсонс» еще в 1912 г., но Первая мировая война, революция и Гражданская война в России задержали выполнение и получение заказа. Телескоп прибыл морем в Ялту в 1925 г. Рабочие Севастопольского морского завода под руководством специально командированного пулковского астронома акад. АН СССР (1939) Г.А. Шайна (1892–1956) успешно смонтировали рефлектор за сравнительно короткий срок. Первый снимок неба с его помощью был сделан в январе 1926 г. В годы войны Симеизская обсерватория была полностью разрушена, большая часть оборудования утрачена. Впоследствии некоторые инструменты найдены в Германии, включая главный телескоп, хотя его зеркало было повреждено.

³⁶ Так в тексте (*устар.*).

тор Mount Wilson Observatory и 72-д[юймовый] Victoria в Канаде³⁷ значительно раскроют топографию планеты.

Все встревожены известием, что какой-то американец Годдард предполагает пустить на луну ракету, скорость которой будет питаться последовательными взрывами, так что удастся преодолеть притяжение земли и перейти в сферу притяжения луны³⁸. Один наивный любитель прислал запрос нам, в какую точку луны упадет ракета, и в какую трубу (по мощности) можно будет видеть вспышку. Дело дошло до того, что ленинградский физик Перельман³⁹ послал Годдарду телеграфный запрос, не пожалев истратить на это дело 18 р.⁴⁰ Сомневаюсь, чтобы он получил ответ.

Музыкальная жизнь Пулкова не глохнет. Присланные Тобой романсы я без Тебя, конечно, разучить не могу. Одному не спра-

³⁷ Маунт-Вилсон (*англ.* Mount Wilson Observatory—MWO)—астрономическая обсерватория на горе Вильсон (высота 1742 м) к северо-западу от Лос-Анджелеса (Калифорния, США). 100-дм телескоп Хокера (Джон Хокер финансировал его постройку) изготавливался (вместе с зеркалом) в 1906–1917 гг. Викторианская астрофизическая обсерватория в Канаде (близ г. Виктория) основана в 1910 и в 1916 г. оснащена 72-дм рефлектором.

³⁸ Роберт Хатчингс Годдард (*англ.* Robert Hutchings Goddard, 1882–1945)— профессор, выдающийся американский ученый, один из пионеров современной ракетной техники. Заинтересовался исследованиями космоса в 16 лет, прочитав книгу Г. Уэллса «Война миров». С 1914 г. начал конструировать ракетные двигатели на жидком топливе. С 1919 г. написал ряд работ о возможности полета на Луну, с 1920 г. приступил к испытанию ракет на жидком топливе. В декабре 1925 г. сконструировал ракету с двигателем, работающим на бензине и жидком кислороде. Запустил свою первую ракету на жидком топливе под названием «Нелл» размером с человеческую руку 16 марта 1926 г. (поднялась на высоту 56,8 м за 2,5 секунды при скорости до 30 м в секунду). Наибольшей высоты (2290 м), по-видимому, достигла ракета, запущенная 31 мая 1935 г.

³⁹ Яков Исидорович Перельман (1882–1942)—ученый, популяризатор физики, математики и астрономии, один из основоположников жанра научно-популярной литературы и основоположник занимательной науки, автор понятия «научно-фантастическое». Первая часть его книги «Занимательная физика» (1913) имела ошеломляющий успех у читателей и вызвала интерес у физиков.

⁴⁰ Для сравнения: сам А. А. Кондратьев получал около 80 руб. в месяц.

виться, а такого, как Ты, сотрудника нет. Лев Мих[айлович]⁴¹ очень увлекается виолончелью и, не довольствуясь нашими, составил себе из городских музыкантов квартет, который и показал нам 2 мая в Директорском зале. Играли квартеты Бородина № 2 и Копылова⁴². Играли Бронникова⁴³ (очень хорошо), и я пел. Вообще за время Твоего отсутствия у нас было около 10 музыкальных вечеров, главным содержанием которых было мое пение. Приезжал еще несколько раз пианист Славинский⁴⁴, окончивший у Николаева⁴⁵ несколько лет тому назад; он дал образцы очень уверенной, сильной игры. Играл Листа, Шумана, Шопена, Бетховена и других.

⁴¹ Лев Михайлович Брендстед (ок. 1896–1941)—первый муж сестры С. А. Кондратьева—С. А. Павловой (Кондратьевой), с которым он были очень дружны еще со времени совместной учебы в гимназии в Царском Селе. Л. М. Брендстед и С. А. Кондратьева поженились осенью 1917 г. В конце Гражданской войны с 2-летним сыном Г. Л. Брендстедом (1918–1986) выехали на родину Льва Михайловича в Данию, в 1920–1922 гг. жили в Копенгагене. Развелись в 1934 или 1935 г. Л. М. Брендстед был гл. бухгалтером Уралмаша, арестован в начале 1941 г. (или в начале войны), умер в лагере (сообщение Н. Н. Сафоновой (Павловой) 9.12.2001 г.).

⁴² Александр Александрович Копылов (1854–1911)—композитор. Ученик А. К. Лядова и Н. А. Римского-Корсакова. В творчестве испытывал влияние П. И. Чайковского, А. П. Бородина и др. Основные сочинения: симфония, скерцо для оркестра, струнные квартеты, прелюдия и fuga для струнного квартета, пьесы для скрипки и фортепиано, хоры, романсы, церковные композиции. Последние не забыты и исполняются на церковных службах и в наше время. Особенно ценились современниками четыре его струнных квартета.

⁴³ Надежда Дмитриевна Бронникова—пианистка и концертмейстер Ленинградского радио, супруга дирижера К. И. Элиасберга (1907–1978), руководителя Большого симфонического оркестра Ленинградского радиокомитета, исполнившего 9.08.1942 г. в осажденном Ленинграде 7-ю («Ленинградскую») симфонию Д. Д. Шостаковича. Она тоже участница того концерта. Была дружна с С. А. Павловой (Кондратьевой) с довоенной поры. Похоронена с мужем на Волковском кладбище.

⁴⁴ Евгений Викентьевич Славинский (1898–1978)—композитор и пианист. В 1921 г. окончил Петроградскую консерваторию по классу фортепиано Л. В. Николаева. Автор ряда музыкальных сочинений.

⁴⁵ Леонид Владимирович Николаев (1878–1942)—пианист, композитор и педагог, один из наиболее заметных представителей отечественной фортепианной школы первой половины XX в. Народный артист РСФСР (1938), доктор искусствоведения (1941). Наибольшую известность получил как педагог. Среди его учеников В. В. Софроницкий, Д. Д. Шостакович, М. В. Юдина (одна из любимых пианистов И. В. Сталина, знакомая С. А. Кондратьева). Умер в эвакуации в Ташкенте от брюшного тифа.

Марк⁴⁶ продолжает заниматься в университете. Коля Морин⁴⁷ делопроизводителем, собирается жениться, но не может этого сделать, так как, по-видимому, не знает на ком?

Русская геодезия понесла чувствительную утрату. 20 марта скончался В. В. Витковский⁴⁸.

⁴⁶ **Марк Аристархович Белопольский** (1893–1960) — крупный специалист-химик, сын пулковского астронома, в 1916–1919 гг. директора ГАО, акад. (1903) А. А. Белопольского (1854–1934). Похоронен на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории вместе с отцом.

⁴⁷ **Николай Михайлович Морин** (прозвище Митя, Мйкуль, 1895–1971) — сын пулковского астронома-профессора М. Н. Морина (1861–1933), старший брат Е. М. Ивановой (Мориной), М. М. Морина и А. М. Дейч (Мориной), друг С. А. Кондратьева. Образование незаконченное высшее: 2 курса Петербургского ун-та. В 1914 г. поступил на историко-филологический ф-т ун-та, в 1916 г. призван в армию, в 1918 г. демобилизовался прапорщиком. В 1918–1919 гг. учитель в Пулковской школе 1-й ступени. В 1919–1921 гг. в Красной Армии, в 1919 г. участвовал в боях с Н. Н. Юденичем, был комвзвода на Ямбургском фронте, попал в плен, бежал.

В дальнейшем зав. делопроизводством штаба Петроградского военного округа. Работал в лекторском отделе Губполитпросвета. С сентября 1921 по 1956 г. работал в ГАО. Был делопроизводителем, зав. канцелярией, с 1933 г. лаборант, в 1936 г. секретарь директора, с 1937 г. — научно-технический сотрудник (вычислитель) ГАО. С 1941 г. прикомандировывался к Научной библиотеке ГАО. В том же году призван в действующую армию и вскоре демобилизован по ранению. В эвакуации был в Ташкенте. Женился уже в зрелом возрасте.

Хорошо рисовал, писал стихи, играл в любительских спектаклях. Автор интересных воспоминаний о жизни дореволюционного Пулкова (по воспоминаниям своего отца): *Морин Н. М.* Пулково в начале XX века (1900–1916 гг.) // Главная астрономическая обсерватория в Пулкове. 1839–1917 гг. Сб. документов / Отв. ред. В. К. Абалакин. СПб., 1994. С. 325–328. (Опубликовано с сокращениями). Похоронен на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории (Архив ГАО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 109. Л. 160–179; сообщение Н. Н. Сафоновой (Павловой) 2.01.2006 г.).

⁴⁸ **Василий Васильевич Витковский** (1856–1924) — военный геодезист, генерал-лейтенант. Заслуженный профессор Военно-инженерной академии РККА. Прославил отечественную геодезию, топографию, картографию и астрономию.

В 1880–1884 гг. состоял при геодезическом отделении Николаевской академии Генерального штаба. В 1883 г. после завершения теоретического курса геодезического отделения командирован для прохождения практического курса в Пулковскую обсерваторию (ведущий науч. руководитель проф. В. К. Делен, 1820–1897), где подготовил выпускную работу «Пулковский горизонтальный круг» (1885). По окончании геодезического отделения Академии в 1885 г. получил звание военного геодезиста и зачислен в Корпус военных топографов. С 1889 г. преподаватель высшей геодезии и топографии Военно-топографического училища, с 1897 г. профессор геодезического отделения Николаевской академии Генерального штаба. Умер 20 марта 1924 г. в Ленинграде. Именем В. В. Витковского названы ледник на юге о-ва Западный Шпицберген и улица в Выборгском районе Санкт-Петербурга (между пр. Тореза и ул. Жака Дюкло).

На Пасхе гостили у нас Мих[аил] Мих[айлович]⁴⁹ с Натусей⁵⁰. Оставил по себе самое прекрасное воспоминание.

Катенька Морина⁵¹ безнадежна, по-прежнему сидит в бывшей Максимилиановской больнице⁵². Коля Иванов⁵³ всю зиму работал

⁴⁹ **Михаил (Артур) Михайлович Брендстед** (1890 или 1891–1970 или 1971) — друг С. А. Кондратьева, старший брат его зятя (мужа сестры) — Л. М. Брендстеда. Сын обрусевшего датчанина, публицист, общественный деятель, анархист-мистик и тамплиер, член Комитета по увековечению памяти А. А. Карелина. Окончил Петербургский ун-т, принял православие. После революции уехал из страны, через 3 года вернулся, в 1922–1930 гг. жил в СССР, затем как датский подданный выехал с семьей из Москвы через Данию в Париж. Резидент советской внешней разведки во Франции в 1930–1954 гг. Журналист (лит. псевд. М. Артемьев), печатался в эмигрантской прессе, редактор журнала «Утверждение», сотрудник журналов «Путь», «Восток и Запад», «Утверждение», «Современные записки» и др. Был близок с Н. А. Бердяевым. Массон русской ложи «Северное сияние», подозревался в провокации среди масонов. Член бюро Свободной идеологической трибуны, участник французского Сопротивления вместе со своей дочерью Верой. Сидел в гитлеровской тюрьме. После войны участник движения советских патриотов, сотрудничал с Совинформбюро. Разоблачен эмиграцией как советский агент-информатор, 5 ноября 1948 г. исключен из масонства. Вернулся в СССР в середине 1950-х гг., жил в Волгограде (Орден российских тамплиеров. I. Документы 1922–1930 гг. / Публикация, вступительные статьи, комментарии, указатель А. Л. Никитина. М.: Минувшее, 2003. С. 31 (примеч.) и др.). Имел еще одного брата — инженера-электрика П. М. Брендстеда (?–29.10.1936).

⁵⁰ Неустановленное лицо, возможно, жена М. М. Брендстеда.

⁵¹ **Екатерина Михайловна Иванова** (урожд. **Морина**, 1898–1982) — дочь пулковского астронома-профессора М. Н. Морина (1861–1933), невестка директора ГАО А. А. Иванова. Вычислитель, ст. лаборант ГАО. Образование незаконченное высшее: 2 курса Высших женских (Бестужевских) курсов (ВЖК); которые она не окончила из-за необходимости зарабатывать. Работала в ГАО с 1918 по 1956 г. (с 1918 г. нештатный вычислитель, с 1920 г. в штате ГАО). В 1922 г. вышла замуж за студента Петроградского ун-та Н. А. Иванова (сына директора ГАО), в 1925 г. развелась. Страдала психическим заболеванием. В эвакуации была в Ташкенте. Похоронена на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории (Архив ГАО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 109. Л. 63–74).

⁵² Лечебница св. Лазаря (Максимилиановская лечебница) для проходящих больных основана в 1850 г. Попечителем был герцог Максимилиан Лейхтенбергский, после его смерти (1852) переименована в Максимилиановскую. После революции больница реорганизовывалась и меняла названия. В 1917–1991 гг. называлась больница им. С. М. Нахимсона. В 1992 г. возвращено историческое название, ныне это Городская больница № 28 «Максимилиановская» (ул. Декабристов, д. 1–3).

В 1942 г. из состава больницы выделилась платная поликлиника № 81 известная как Максимилиановская. Сейчас платная Городская поликлиника № 81, бывшая Максимилиановская лечебница (Вознесенский пр., 19), является поликлиническим отделением Максимилиановской больницы.

⁵³ **Николай Александрович Иванов** — сын директора ГАО в 1919–1930 гг. А. А. Иванова (1867–1939). В 1925 г. развелся с Е. М. Ивановой (урожд. Морина).

на Мурмане по делам Центросоюза⁵⁴, но теперь сокращен и живет в Пулкове. Миша Морин⁵⁵ по-прежнему ничего не делает.

Крепко целую Тебя, мой дорогой. Спасибо Тебе за Твои прекрасные письма, в том числе и за последнее, только что полученное.

Любящий Тебя А. Кондратьев

Письмо А.А. Кондратьева — С.А. Кондратьеву от 18 января 1925 г.

Письмо написано С.А. Кондратьеву во время его пребывания в должности начальника отряда на раскопках Ноин-улинских курганов в Судзукте в Монголии. В это время П.К. Козлов находился в Ленинграде, где выступил с докладом в Географическом обществе. Письмо содержит пересказ встречи с Козловым и описание жизни родных и знакомых в Пулкове.

Пулково, 18 янв[аря] [19]25 г.

Дорогой мой Сереженька.

Твое письмо от 6 дек[абря] я получил в конце декабря. В этот же день я звонил в Геогр[афическое] общество и мне сообщили, что в данный момент происходит заседание Совета, на котором П.К. Козлов делает доклад об экспедиции, причем дает восторженный отзыв о Тебе. На другой день я получил весьма любезную открытку от П[етра] К[узьмича], в коей он приглашал меня зайти к нему. Я немедленно отправился к нему, но не застал его дома. Он должен был скоро вернуться, и, в ожидании его, сын его Владимир Петр[ович]⁵⁶ познакомил меня с некоторыми образцами Ваших раскопок в Судзукте, тут были и бронза, и золото, и материи, и косы. Тут же В[ладимир] П[етрович] передал мне Твое письмо, привезенное П[етром] К[узьмичом], вместе с фотографиями. Ты изменился очень мало. Всеобщий гомон всех Твоих пулковских друзей, что Елиз[авета] Влад[имировна]⁵⁷ на фотографии

⁵⁴ *Центросоюз* — Центральный союз потребительских обществ.

⁵⁵ **Михаил Михайлович Морин** (1903–1976) — сын пулковского астронома-профессора М.Н. Морины (1861–1933), брат Н.М. Морины, Е.М. Ивановой (Мориной) и А.М. Дейча (Мориной). Механик ГАО. Имел домашнее образование. Работал в ГАО с 1926 по 1950 г. Участник Великой Отечественной войны с 1941 по 1945 г. на Ленинградском фронте, был ст. сержантом, механиком по электрооборудованию ПАРМ ВВС (подвижная авторемонтная мастерская Военно-воздушных сил). Похоронен на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории (Архив ГАО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 69. Л. 26–32).

⁵⁶ **Владимир Петрович Козлов** (1897–1971) — ученый-почвовед, сын П.К. Козлова от первого брака с Надеждой Степановной Камыниной.

⁵⁷ **Елизавета Владимировна Козлова** (урожд. **Пушкарева**, 1892–1975) — вторая жена П.К. Козлова, ученый-орнитолог и путешественница, сотрудница Зоологического музея АН СССР в Ленинграде. Собрала большую коллекцию пернатых Центральной Азии.

вышла похожей на Мишу Морины. П[етра] К[узьмича] я не дождался и через некоторое время, а именно уже 7 января, вновь посетил его, причем застал его в самом скверном расположении духа. Он только что получил телеграмму от Е[лизаветы] В[ладимировны] о том, что ящики с материалами экспедиции, которые он считал давно уже в дороге, еще не выехали из Урги. Он рассчитывал эти материалы продемонстрировать во время своего сообщения в Геогр[афическом] общ[естве], которое намеревался сделать на днях. Увидев у меня в руках пакет нот весом в 8 фунтов⁵⁸, он довольно сухо спросил: «Это что?» Я по возможности мягко объяснил, что Ты просил выслать ноты через него. «Он мне ничего не говорил!» — «Винюват, П[етр] К[узьмич], в таком случае это, очевидно, какое-то недоразумение, и я не буду Вас беспокоить, а вышлю потом почтой». — «Нет, нет, давайте, как-нибудь доведу!» — «А это что?» — «А это камертон в футляре!» — «Почему же он не упакован вместе с нотами?» — «Потому что ноты я везу из Пулкова, где и упаковал их по возможности тщательно, а камертон я купил только сейчас. Позвольте еще передать Вам и сто рублей, которые мой сын просил выслать через Вас». После этого я спросил (не особенно удачно), какой прогноз экспедиции. По-видимому, до сих пор хлопоты о продлении не имеют еще осязательных результатов, а потому и ответ был неопределенный, а за ним последовала отповедь в виде недоумения, почему экспедиция, высланная в починку звездный хронометр, получила обратно четырехдесятник. Но тут уже роли переменялись, и я из подсудимого обратился в прокурора, очертив вполне спокойно, но выпукло всё выдающиеся легкомыслие и образцовую беспечность «маленького доктора»⁵⁹, который даже не имел гражданского мужества сознаться в своих подвигах или, вернее сказать, исключительной небрежности. Указал тут же, что, если бы не замечательная заботливость Сергея Анатольевича⁶⁰, то не получили бы и четырехдесятника. Тогда он спросил о судьбе звездного Dent'a⁶¹ (№ 2001). — «Dent'a в порядке и может быть выдан когда угодно». — На днях, согласно его заявлению, я доставлю ему Dent'a. Сейчас изучаю его ход — не важный! Потом П[етр] К[узьмич] говорил о работах экспедиции. Я выразил ему благодарность за Тебя, на что получил ответ: «Нет! не вы, а я должен благодарить Вас за Вашего сына!» Дальше беседа носила самый задушевный характер; когда я уходил, он очень просил еще раз посе-

⁵⁸ 1 русский фунт = 0,40951241 кг, т.е. вес нот составлял 3,27 кг.

⁵⁹ Неустановленное лицо. Может быть, врач-энтомолог Елена Петровна Горбунова.

⁶⁰ Сергей Анатольевич Глаголев.

⁶¹ *Четырехдесятник и Dent* — см. примеч. к письму от 9 июня 1924 г.

тить его, и вообще мы расстались вполне друзьями⁶². Само собой разумеется, я не просил у него расписки в ста рублях. Это в первый раз, что я высылаю Тебе деньги. У меня еще остается 111 р. 50 к. Каждый месяц я получаю 43 р. и из них половину, согласно Твоему указанию, отдаю Сонечке. Кроме того, у меня имеются Твоих 10 листов первого выигрышного займа по 5 р. номинальной стоимости каждый. До сих пор Ты еще не выиграл ничего.

Одновременно высылаю почтой, заказной бандеролью, русский сборник Шумана и отчет Обс[ерватории] за 1923 год.

Наша жизнь, как всегда, не богата событиями. Финансовое положение Обсерватории, хотя и медленно, но все же постепенно улучшается. Я получаю около 80 р. в месяц. На этот год и дров получено порядочно. До сих пор зима стоит необычайно теплая. Оттепели постоянно. Снегу совсем нет. Сейчас +1.2 R⁶³. Только теперь закончен 40-д[юймовый] рефлектор, разбирается, упаковывается, и в феврале будет отправлен из Лондона в Симеиз. Кудрявцев ушел из Николаева в Харьков⁶⁴. На место его отправлен Семенов⁶⁵

⁶² В этот день, 7 января 1925 г., А.К. Козлов записал в своем дневнике: «Меня посетил астроном Пулковской обсерватории А.А. Кондратьев, отец моего лучшего спутника. Он благодарил меня за доброе отношение к его сыну. Я просил Александра Александровича доставить мне солнечный хронометр» (*Козлов П.К. Путешествие в Монголию (1923–1926). Дневники, подготовленные к печати Е.В. Козловой // Записки Всесоюзного Географического Общества. Новая серия. Т. 1. М.: Государственное издательство географической литературы, 1949 — http://az.lib.ru/k/kozlow_p_k/text_0140.shtml).*

⁶³ Примерно столько же и по Цельсию: +1,2° по Реомюру = +1,5° по Цельсию.

⁶⁴ Николаевская астрономическая обсерватория основана в 1821 г. как Морская обсерватория Черноморского флота. В 1909 г. Морское ведомство решило передать ее в Пулковской обсерватории. С 1912 г. обсерватория получила статус южного (Николаевского) отделения ГАО (НО ГАО). В 1935 г. включена в систему учреждений Академии наук СССР в качестве Николаевского отделения ГАО. В 1992 г. Николаевская астрономическая обсерватория стала самостоятельным научным учреждением Украины, в 2002 г. получила статус научно-исследовательского института НИИ «Николаевская астрономическая обсерватория» (НИИ «НАО»). С 1986 г. ее возглавляет Г.И. Пинигин.

Борис Павлович Остащенко-Кудрявцев (1876/1877–1956) — пулковский астроном, работал в ГАО в 1898–1923 гг. (1901–1902 гг. — в ее Одесском отделении, 1909–1923 гг. — в Николаевском отделении). Заведующий Николаевской обсерваторией в 1909–1923 гг. В 1923 г. переехал в Харьков.

⁶⁵ **Леонид Иванович Семенов** (1878–1965) — пулковский астроном, работал в ГАО в 1908 — конце 1950-х гг. (с 1923 г. в ее Николаевском отделении), заведующий Николаевской обсерваторией в 1923–1951 гг. (см. *Пинигин Г.И., Пожалова Ж.А.* Николаевская обсерватория в первой половине XX века: Николаев: Издательство Ирины Гудым, 2011. 148 с.: 53 ил.).

еще в сентябре 1923 г. Иванов с женой⁶⁶ ездили за границу на 3 месяца (август–октябрь). Недели две тому назад ему сделали операцию снятия катаракта⁶⁷ вполне благополучно. Покровский 3 месяца хворал брюшным тифом в очень тяжелой форме. Теперь поправляется.

Наша Сонечка увлеклась Колей Ивановым, решила уехать к нему в Псков, отказалась с 1 октября от службы в Обс[ерватории], но, к счастью, вовремя разочаровалась, и это дело, надеюсь, кончено. Из Пулкова она уехала в Ленинград. Служила гладильщицей в гладильно-красильной артели при Наробразе⁶⁸, затем перешла кассиршей в магазин Военно-Топ[ографического] отдела. На место Сонечки⁶⁹ изъявил желание поступить муж Наденьки Георгий Романович и был выбаллотирован успешно. К сожалению, Военно-Топогр[афическое] Упр[авление] в Москве, давшее было сначала согласие на перевод, в конце концов не отпустило его. Тогда Ренц при полном сочувствии Иванова решил вернуть Сонечку. Сонечка устала от городской жизни и согласилась вернуться в Пулково. Вчера ее выбаллотировали в Совете, и в конце января она вернется в Пулково.

Георг[ий] Ром[анович] сейчас в отпуску до начала февраля: Наденька поедет ненадолго в Москву, а потом вернется в Пулково. Она в ожидании прибавления семейства⁷⁰.

Я все еще пою. Летом и осенью жила в Пулкове жена одного из геодезистов Смирнова⁷¹, сестра переводчика «Парсифаля» Коломий-

⁶⁶ По-видимому, имеется в виду **Евгения Сергеевна Иванова** (урожд. **Мартьянова**) (1883–1964) — вторая жена директора ГАО А.А. Иванова. Научный сотрудник ГАО с 1920 по 1930 г. Окончила ВЖК (1906). С 1908 г. ассистентка по кафедре астрономии при ВЖК. С 1919 г., после слияния Курсов с Петроградским ун-том, — преподаватель этого ун-та. С 1930 по 1935 г. (в 1936 г. вышла на пенсию) и с 1942 по 1950 г. — зав. вычислительным отделом Астрономического института (Архив ИТА. Ф. 334. Оп. 1. Д. 8. Л. 127 (Автобиография. 28.11.1942 г.)). Умерла и похоронена в Луге.

⁶⁷ Так в тексте.

⁶⁸ *Наробраз* — отдел народного образования Народного комиссариата просвещения (Наркомпрса).

⁶⁹ *На место Сонечки* — т. е. вычислителя ГАО.

⁷⁰ Имеется в виду родившаяся в 1925 г. дочь Надежды Александровны — **Ирина Георгиевна Лачинова** (урожд. Федорова, 1925–1995).

⁷¹ Неустановленные лица.

цова⁷² — великолепная аккомпаниаторша. Мы дали с ней несколько концертов. Причем неизменным номером каждого концерта была Твоя баллада, пользующаяся огромным успехом.

В пакете, переданном П[етру] К[узьмичу], содержатся: Парсифаль, Аренский⁷³ — 8 ром[ансов], Брамс — 5 тетр[адей], Вагнер — 2, Василенко⁷⁴ — 3, Григ — 24, Альнес⁷⁵ — 1, Гольденвейзер — 2; Даргомыжский — 3; Рахманинов — 1; Шуберт — 4; Шуман — 3.

Гуля⁷⁶ часто вспоминает Тебя. «А что теперь делает дядя Сережа?» Я, принимая во внимание разность долгот — 5 часов, пытаюсь угадать, чем Ты занят. «Спит». «Обедает». «Читает после ужина». «Занимается раскопками». «Охотится на тетеревов» и т[ак] д[але]. Ему уже 6 лет. При нем известная Тебе Дуня (неустановленное

⁷² **Коломийцев Виктор Павлович** (лит. псевд. В.К., Idem, Бекар, 1868–1936) — музыковед, музыкальный критик, переводчик оперных либретто (в том числе Вагнера) и текстов к музыкальным произведениям (прежде всего Шуберта). С 1900 г. занимался проблемой связи музыки и слова в операх Р. Вагнера; переводом текстов опер Вагнера, К.В. Глюка, Ф.А. Буальдьё, Ш. Гуно, Ж. Визе и др. В 1910–1912 гг. работал над русскими переводами либретто опер Р. Вагнера («Парсифаль»). Драма-мистерия [Пер. В. Коломийцева]. М.: П. Юргенсон, 1910 (2-е изд. 1911) и др.). Всего перевел свыше 2 тыс. текстов романсов, оперных арий, хоров, кантат, вокальных ансамблей разных композиторов.

Один из организаторов Театра музыкальной драмы (1912). С 1918 г. член совета Театра оперы и балета (Мариинский, в 1920 г. Государственный академический театр оперы и балета (ГАТОБ), с 1935 г. — им. С.М. Кирова, с 1992 г. снова Мариинский), сотрудник изд-ва «Всемирная литература». В 1919–1920 гг. его переводы из Гейне и Гёте редактировал и высоко оценил А.А. Блок. В 1922–1923 гг. один из организаторов и председатель художественного совета Общества друзей камерной музыки. Выступал как пианист в камерных ансамблях с вокалистами. Друг Л.В. Собинова. Сотрудник ряда газет и журналов, автор свыше 1 тыс. статей, написанных живым и ясным языком.

⁷³ **Антон (Антоний) Степанович (Стефаньевич) Аренский** (1861–1906) — русский композитор, пианист, дирижер, педагог. Родной дядя С.А. Кондратьева по материнской линии.

⁷⁴ **Сергей Никифорович Василенко** (1872–1956) — композитор, дирижер и педагог. Народный артист РСФСР (1940). Народный артист Узбекской ССР (1939). Лауреат Сталинской премии 1-й степени (1947).

⁷⁵ **Альнес (Alnaes) Эйвинд** (1872–1932) — норвежский композитор и органист.

⁷⁶ **Георгий Львович Брендстед** (1918–1986) — племянник С.А. Кондратьева (старший сын его сестры Софии Александровны от брака с Л.М. Бредстедом). Во время войны проходил обучение в школе мичманов в Кронштадте, отсюда в 1942 г. был направлен на учебу в Военно-юридическую академию в Москве. После войны служил военным следователем в Архангельске, затем гл. следователем Черноморского флота (сообщение Н.Н. Сафоновой (Павловой) 9.12.2001 г.). Похоронен на Мемориальном кладбище Пулковской обсерватории.

лицо). Мальчик хороший. Все Тебе кланяются. Недавно познакомился с Валерой (неустановленное лицо), который очень интересуется Тобой.

*Целую Тебя крепко, крепко
Любящий Тебя Отец.*

Д.Н. МУЗРАЕВА

К сравнительному изучению литературно-книжной традиции калмыков и ойратов Западной Монголии (на материале экспедиций 2006 и 2013 гг.)¹

В докладе представлены результаты сравнительно-сопоставительного анализа литературно-книжной традиции калмыков и ойратов Западной Монголии на основе текстологического анализа письменных источников на тибетском и монгольских языках, с привлечением археографических и палеографических данных.

Ключевые слова: калмыки, ойраты, буддизм, письменные источники, рукописи, ксилографы, тибетский, монгольский языки

Книжная традиция калмыков Поволжья и ойратов Западной Монголии неразрывно связана с буддизмом. Идеей распространения буддийского учения среди монголов и ойратов, в том числе и той части ойратов, которая перекочевала на берега Волги и стала именоваться калмыками, пронизана вся деятельность известного проповедника, просветителя, политика и литератора XVII в. Зая-пандиты Намкай Джамцо (тиб. *za-ya paṅḍita nam-mkha' rgya-mtsho*, ойр. *oqtoruyin dalai*) (1599–1662). Важнейшими для истории становления письменной традиции, книжности и литературного творчества ойратов и калмыков явились два момента в биографии Зая-пандиты, первым из которых, без всякого сомнения, является создание им ойратского «ясного письма» (ойр. *todo üzüq*), а вторым — перевод на ойратский язык большого количества сочинений буддийской литературы. Сегодня многочисленные образцы письменных источников на ойратском языке рассеяны по всему миру: они хранятся в собраниях России (Санкт-Петербург, Москва, Элиста и др.), Германии, Франции, Дании,

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-02898).

США, Монголии, КНР, Японии и т.д. Эти письменные источники представляют большую ценность для специалистов, исследователей ойратской истории, культуры и литературы, и в то же время вызывают большой интерес со стороны тех, кто исповедует буддизм, в особенности, в тех регионах, в которых проживают ныне исторические потомки ойратов. Одним из таких регионов России является Калмыкия, в Монголии — западные аймаки (Убсунурский, Кобдоский и некоторые другие).

Интерес к истокам традиционной письменности на «ясном письме», получившем распространение у калмыков и западных монголов, к литературе на ойратском языке особенно высок в периоды празднования юбилейных дат — годовщины со времени создания ойратской письменности и годовщины со дня рождения ее основателя. Этому событию были посвящены научные конференции в Калмыкии² и Монголии, в Кобдоском университете³. Творческое наследие ойратского просветителя Зая-пандиты получило отражение в юбилейном издании «Сокровища культуры Калмыкии», посвященном 400-летию вхождения калмыцкого народа в состав России⁴.

В истории ойратов и калмыков, имеющих общие корни, много трагических моментов, связанных с периодами войн, вынужденной сменой традиционных мест кочевков, адаптацией к новым историческим и политическим условиям. Для калмыков такими факторами, послужившими причиной утраты значительной доли письменного наследия, помимо войн, явились политика всеобщей атеизации страны и борьба с религиозными пережитками в 1920–30-е гг., депортация народа в районы Сибири, Крайнего Севера и Дальнего

² Среди этих мероприятий следует отметить Научную конференцию, посвященную 320-летию старокалмыцкой письменности (г. Элиста, 5–6 сентября 1968 г.), Международный симпозиум, посв. 400-летию со дня рождения основателя ойратской письменности «тодо бичиг» («ясное письмо») Зая-пандиты и 390-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав России (г. Элиста, 14–18 сентября 1999 г.), в рамках которого прошли две конференции: «Актуальные проблемы алтаистики и монголоведения (язык и литература)» и «История и культура монгольских народов: источники и традиции», а также Международную научную конференцию «Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа», посвященную 405-летию со дня рождения выдающегося просветителя Зая-Пандиты Намкай Джампо (г. Элиста, 20–21 октября 2004 г.).

³ Международная научная конференция, посвященная 360-летию «ясного письма» (г. Кобдо (Ховд), 12–14 сентября 2008 г.).

⁴ Музраева Д.Н. Зая-пандита — великий просветитель // Сокровища культуры Калмыкии. М.: НИИЦентр, 2009. (Наследие народов Российской Федерации. Вып. 12. 2009 г.). С. 81–83; Бакаева Э.П. Духовное наследие калмыков // Там же. С. 186–188; Музраева Д.Н. Сокровища «ясного письма» // Там же. С. 216–225.

Востока в 1943–1957 гг. Из всего сказанного очевидно, что одной из актуальных задач отечественного ойратоведения и, шире, востоковедения и буддологии в целом является исследование, выявление, сохранение, публикация, т.е. введение в культуру современности той части некогда богатого письменного наследия прошлых веков, которая сохранилась в Республике Калмыкия. Эта работа ведется на протяжении более полувека разными поколениями ученых Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Одна из разновидностей этой работы — полевые исследования в районах Калмыкии. За последние два десятилетия проведены экспедиции в Малодербетовский, Сарпинский, Октябрьский, Кетченеровский, Целинный и Ики-Бурульский районы, в ходе которых были выявлены письменные источники на тибетском и ойратском языках, которые в настоящее время хранятся в частных коллекциях, в музейных и архивных фондах, а также в хурульных библиотеках (пос. Бага-Чонос, Ики-Бурул и др.). Среди этих коллекций личные библиотеки известных калмыцких буддийских священнослужителей — таких, как Тугмюд-гавджи (О.М. Дорджиев) (1887–1980), Н.Д. Кичиков (1901–1986), Э.Б. Убушиев, З. Натыров, Л.-Ш. Тепкин, С. Теляев, Б. Павлов, С. Уланов, Ц. Атхаев, Х. Бабуркиев, Б. Барыков и многих других — тех, кто всей своей деятельностью, будучи зурхачи (астрологами), эмчи (врачами-специалистами тибетской медицины), багши (знатоками-специалистами в области буддийской философии) либо простыми гелюнами или манджи, служившими при хурулах, исполняя религиозные обряды, сохраняли и популяризировали буддийское учение среди калмыков. Результаты полевых исследований 2006 г., а также некоторые итоги работы в музейных и архивных фондах г. Элисты и др. населенных пунктов Калмыкии, были представлены в монографии⁵, состоящей из исследовательской части и каталога тибетских и ойратских рукописей и ксилографов, сохранившихся к началу XXI в. в Калмыкии, свидетельствуют о том, что буддийская традиция не прерывалась с конца XIX в. и сохранялась вплоть до последней трети XX в.

Исследования последних десятилетий подтверждают значимость буддийской составляющей в системе и среде современной калмыцкой культуры и указывают на необходимость применения комплексного подхода к изучению феномена калмыцкого буддизма. При этом изучению письменного литературно-книжного наследия калмыков отводится особое место как в контексте изучения языка и литературы, так и в рамках исследования истории буддизма в Калмыкии. То

⁵ Музраева Д.Н. Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии. Элиста: ЗАОР «НПП „Джангар“», 2012. 224 с.

направление сравнительно-сопоставительного исследования традиций книжности и литературы у калмыков Поволжья и ойратов Западной Монголии, наметившееся за последние несколько лет, привело калмыцких ученых к необходимости проведения систематических полевых исследований не только на территории Калмыкии, но и у западных монголов.

Одним из таких мероприятий стала комплексная международная научная экспедиция в Убсунурский аймак (Монголия) в период с 26 июля по 05 августа 2013 г., в которой приняли участие сотрудники КИГИ РАН и КГУ. Экспедиция, организованная Общественной организацией «Тод номын гэрэл» («Свет „ясного письма“»), была посвящена 130-летию со дня рождения известного российского монголоведа А.В. Бурдукова (1883–1943). В ней, помимо калмыцких ученых, приняли участие представители Синьцзянской ассоциации по изучению ойратов (Синьцзян, КНР), Северо-Западного университета национальностей (Ганьсу, КНР), Университета национальностей Кукунора (Цинхай, КНР), Кобдоского государственного университета (г. Кобдо, Кобдоский аймак, Монголия), Монгольского государственного университета, Монгольского государственного педагогического университета, Института языка и литературы, Института истории АН Монголии (г. Улан-Батор), Тувинского института гуманитарных исследований и Тувинского государственного университета (г. Кызыл, Республика Тыва) и др., в общей сложности более 60 человек.

Одной из основных задач научной экспедиции были сбор сведений о старописьменных источниках, сохранившихся в Убсунурском аймаке (сомоне Малчин, г. Улангом и близлежащих населенных пунктах, окрестностях монастыря Цалгар, сомонах Хяргас, Наранбулаг) и других районах Западной Монголии к началу XXI в., исследование образцов буддийских текстов (их списков и копий) у информантов-владельцев частных коллекций, изучение истории их появления и бытования на территории Западной Монголии и т. п.

В настоящее время продолжается работа по систематизации и каталогизации собранного материала, касающегося письменной традиции, книжности и литературного творчества⁶ ойратов Западной Монголии.

⁶ Под литературно-книжной (или книжно-литературной) традицией мы подразумеваем книжность, книжную культуру монгольских народов, в особенности ойратов и калмыков, традицию изучения письменных памятников, получивших распространение в монголоязычной среде (воспринятых монгольскими народами), т. е. всего того, что касается формы; что же касается литературной традиции, то под ней мы понимаем все, что касается содержания письменного наследия ойратов и калмыков (состав, круг текстов, их жанровое своеобразие, репертуар переводчиков и переписчиков и т. п.).

В целом, исходя из имеющейся научной литературы, мы можем констатировать, что книжная традиция монгольских народов представлена в целом ряде востоковедных трудов. В первую очередь следует сказать о книге известного чешского монголоведа Д. Кары⁷. Ценные материалы относительно книжной традиции монголов и ойратов представлены в разделе «Рукописная книга в истории культуры монгольских народов», написанном известным монголоведом А.Г. Сазыкиным для двухтомного издания⁸. Не осталась не затронутой история создания печатной и рукописной книги монгольскими исследователями, среди которых следует отметить таких авторов, как Ц. Шугэр, перу которого принадлежат две очень важные работы о технике ксилографии⁹ и печатных изданиях на монгольском языке¹⁰. Среди других авторов Ж. Цээн¹¹ и Ж. Сэржээ¹². Ч. Нарантуя в своей книге дает краткое описание рукописных памятников на монгольском языке¹³. Таким образом, даже беглое перечисление трудов, посвященных монгольской рукописной и печатной книге, впечатляет разнообразием подходов, прекрасным иллюстративным рядом.

Что же касается книжной традиции калмыков и ойратов Западной Монголии, то до сих пор эти вопросы недостаточно освещены. И причины кроются в том, что многие образцы письменных источников хранятся в частных коллекциях, что-то уже выявлено и описано, что-то еще ожидает своей очереди быть описанным, а о каких-то текстах мы пока даже не имеем представления. В этом отношении ценные сведения представлены в статье А. Батсууря¹⁴, который охарактеризовал деятельность одного из последних пере-

⁷ *Кара Д.* Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М: Наука. ГРВЛ, 1972.

⁸ *Рукописная книга в истории культуры народов Востока (очерки)*. М: Наука. ГРВЛ, 1988.

⁹ *Шугэр Ц.* Монголчуудын ном хэвлэдэг арга (Способы книгопечатания у монголов). Улаанбаатар, 1976.

¹⁰ *Шугэр Ц.* Монгол модон барын ном (Монгольская ксилографическая / печатная книга). Улаанбаатар, 1991.

¹¹ *Цээн Ж.* Монгол ном (Монгольская книга). Улаанбаатар, 1999.

¹² *Сэржээ Ж.* Монголчуудын номын өв (Книжное наследие монголов). Улаанбаатар, 2001.

¹³ *Нарантуяа Ч.* Монгол бичмэл судрын товч (Краткое описание монгольских рукописных книг). Улаанбаатар, 2002.

¹⁴ *Батсуурь А.* Тод үсгийн ном судрын тархац ба бичиг үсгийн соёл (О распространении письменных источников на «ясном письме» и письменная культура) // Тод үсэг — 360. Ховд, 2008. С. 21–30.

писчиков ойратских книг Г. Батдэлгэра¹⁵, уроженца сомона Дургэн Кобдоского аймака Монголии. Это, пожалуй, самая главная отличительная черта в традиции западномонгольской книжности в сравнении с калмыцкой — деятельность специальных переписчиков-писцов, знатоков «ясного письма», обучавшихся самостоятельно, получавших знания от своих старших родственников (деда или отца). В традиции у калмыков переписчиками, по сути создателями рукописной книги, в равной степени как на ойратском «ясном письме», так и на классическом тибетском языке, выступали сами гелюнги, т. е. буддийские священнослужители, как правило, получившие первоначальные знания письма при хурулах.

Следующая важная проблема, которую предстоит рассмотреть в рамках указанной проблемы, — это описание особенностей оформления рукописных и печатных книг, места их печатания, формата и т. п., что будет возможно по мере выявления новых данных о письменных источниках, хранящихся ныне в собраниях частных коллекционеров в Калмыкии и западных аймаках Монголии.

Переходя к рассмотрению вопроса о составе и содержании книжных собраний у ойратов Западной Монголии и калмыков, и далее о литературной их составляющей в сравнительном освещении, хотелось бы отметить ряд ключевых работ монгольского ойратоведа Х. Лувсанбалдана, послуживших вехой в изучении письменного наследия Зая-пандиты¹⁶. (Как известно из биографии Зая-пандиты, им было переведено более 170 буддийских текстов).

Особо хотелось бы сказать о сборнике «Книга Монголии», вышедшем в серии «Альманах библиофила»¹⁷, в которую вошли работы как российских, так и монгольских ученых, раскрывающие различные аспекты рассматриваемой нами темы. Из более поздних работ можно указать на сборник материалов конференции «Тод үсэг — 360» («„Ясному письму“ — 360»), о которой было сказано выше¹⁸. В нем представлены работы ойратоведов Монголии (Б. Батмунх, А. Батсуурь, Б. Даваадорж, Д. Бадамноров, О. Самбуудорж, Ж. Цолоо, Ю. Цэндээ, Б. Тувшинтогс, Г. Нямдаваа, и др.), Китая

¹⁵ Батсуурь А. Тод үсгийн ном судрын тархац ба бичиг үсгийн соёл (О распространении письменных источников на «ясном письме» и письменная культура) // Тод үсэг — 360. Ховд, 2008. С. 27–28.

¹⁶ Лувсанбалдан Х. Ойрадын Зая Бандидын орчуулгын тухай мэдээ // Хэл зохиол судлал. 1968. Т. VI. Fasc. 6. С. 88–162; *Его же*. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэх үйлдвэр, 1975.; *Его же*. Сведения о переводах ойратского Зая-андиты // Филологические исследования старописьменных памятников. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1986. С. 44–56.

¹⁷ Книга Монголии / Альманах библиофила. Вып. 24. М.: Книга, 1988.

¹⁸ Тод үсэг — 360. Ховд, 2008.

(Борджигид Дорги, Т. Жамца, Вен Янг, Мянгад Эрдэмт, Б. Батбаяр и др.) и Японии (Т. Куребито), в которых высокую оценку получила научная деятельность известных монгольских ученых Г. Жамъяна¹⁹ и Х. Лувсанбалдана²⁰, а также был рассмотрен широкий круг вопросов ойратоведческой проблематики.

В отечественной литературе, посвященной книжной культуре и литературе монгольских народов, видное место занимают труды бурятских исследователей, содержащие важные сведения о бытовании буддийских обрядовых текстов и о книгопечатании у бурят. Среди них следует отметить коллективную монографию «Ламаизм в Бурятии XVIII—начала XX века»²¹. Вопросы книгопечатания в Бурятии, описания коллекций тибетских и монгольских рукописей и ксилографов из собрания Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН также получили освещение в трудах бурятских ученых²².

Сегодня приходится констатировать, что литературное творчество ойратского Зая-пандиты еще недостаточно исследовано. А между тем им создана обширная переводная литература. Одним из таких произведений, пользовавшихся большой популярностью у буддийских ученых и книжников, и в наши дни привлекающих внимание исследователей буддийской литературы является «Сутра о мудрости и глупости» (тиб. *'dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*). Изучение версий этого известного буддийского сочинения, его списков и вариантов (на монгольский язык сутра переводилась трижды), в особенности тех, которые выполнены на поздних этапах развития ойратской литературы, представляет большой научный интерес. Автором самого позднего из известных ойратских переводов на «ясном письме» является перевод, выполненный калмыцким гелюнгом Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиевым) (1968). Некоторые результаты

¹⁹ Там же. С. 7, 32–35.

²⁰ Там же. С. 89–95.

²¹ Галданова Г. П., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII—начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск: Наука, 1983.

²² Дандарон Б. Д. Описание тибетских рукописей и ксилографов Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Вып. 1–2. М., 1965; Сыртыпова С. Д., Гармаева Х. Ж., Базаров А. А. Буддийское книгопечатание Бурятии XIX—начала XX вв. Улаанбаатар, 2006; Сыртыпова С. Д., Гармаева Х. Ж., Дашиев Д. Б. Тибетский фонд ЦВРК ИМБТ СО РАН: структура и содержание. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2006; Annotated Catalogue of the collection of Mongolian manuscripts and xylographs M I. M II of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences / Compiled by N. Tsyrempilov. Ed. by Ts. Vanchikova. SENDAI, 2004, 2006 (CNEAS Monograph Series No. 17, 24).

анализа текста этого перевода в сопоставлении с переводом Зая-пандиты отражены в ряде публикаций автора данной статьи²³.

Таким образом, исходя из всего представленного выше, можно ожидать, что дальнейшая разработка проблемы сравнительного изучения литературно-книжной традиции калмыков и ойратов Западной Монголии позволит открыть малоизученные страницы истории книжной культуры у монгольских народов, связанных общностью истории, языка, религии, восполнить лакуны в истории сложения их письменного наследия, и дальнейшие исследования литературного материала будут способствовать взаимообогащению родственных культур монголоязычных этносов.

²³ См.: Музраева Д. Н. «Сутра о мудрости и глупости» у ойратов и калмыков: к сопоставительному исследованию переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662) и Тугмюда Гавджи (1887–1980) // Сборник материалов III Международной научной конференции «Проблемы литератур Дальнего Востока» (Санкт-Петербург, 24–28 июня 2008 г.). Т/ 2. СПб.: Издательство СПбГУ, 2008. С. 317–323; Музраева Д. Н. Опыт археографического описания и текстологического анализа рукописного перевода Тугмюд-гавджи (на материале VI главы *Oülgurun dalaï* «Моря притч») // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 3, 2012. С. 167–185. [Электронный ресурс] // URL: http://kigiran.com/infusions/pro_download_panel/download.php?did=20.

Abstracts

L.L. Abayeva

The Axiological Dominant of the “Innovative Movement” among the Buddhist Leaders in the Context of Agvan Dorzhiev’s Social Activities: Modern Interpretation

The report is devoted to a new interpretation of Agvan Dorzhiev’s activities in the mainstream of the Buddhist innovative movement which began in Mongolia and Buryatia in the late 19th—early 20th century. Presented here is the analysis of general tendencies and the main vector of religious, cultural and education activities of the leaders of the innovative movement among the Buddhist monks. The research is based on some known and unknown historical and archival materials as well as on the unpublished materials of the Commissioner of the Religious Affairs at the Soviet of Ministers of the former USSR and the Soviet of Ministers of the Buryat-Mongolian Republic. A new interpretation of this innovative movement is still actual nowadays because of the transformation and modernization in the sphere of many Buddhist organizations in Buryatia and Mongolia.

Key words: Agvan Dorzhiev, Buddhist innovative movement, Buddhist Sangha, Buryatia, Mongolia, institute of *khubilgans*, transformation, modernization, social lifestyle

D.D. Amogolonova

Desecularization of Sociocultural Processes in the Space of Multiethnic Interaction (Based on Materials of Buryatia)

The desecularization processes in Russia include secularization of churches that imply participation of clergy in secular life. Modernity is characterized by the activities of priests in economic life, in education and sports. Fighting for the ‘flock’ in the multiethnic society inevitably involves the problem of tolerance and cultural interaction.

Key words: desecularization, Buddhism, Russian Orthodoxy, ethnicity, identity, religiosity and religious belief

Ye. V. Asalkhanova

Master of St. Petersburg Buddhist Temple G-J. Tsebegiin (1869–1940) and His Manuscript «Maudgalyayana in Hell»

The article presents the investigation of the biography of Geleg-Jamtso Tsebegiin. He is known as a man of great learning, an ordained lama, the author of works on Buddhist astronomy and mathematics, and an artist. He was also well acquainted with the Kalachakra symbolism which weighs heavily in the decor of St. Petersburg

Datsan. He largely contributed to the construction and decoration of the main altar of the Datsan. The author also analyzes G.-J. Tsebegiin's manuscript "Maudgalyayana in Hell" (the first half of the 20th century) from the collection of the State Museum of the History of Religion, its system of composition, color, and the manner of painting.

Key words: Geleg-Jamtso Tsebegiin, St. Petersburg Datsan, Tibet, Buryatia, Buddhi start

Zh.A. Ayakova

Tibetan Buddhism in the USA: Geshe Wangyal and his Teacher Agvan Dorzhiev

The first teacher of Tibetan Buddhism in the USA was the Kalmyk born lama Ngawang Wangyal (1901–1983), popularly known as "Geshe Wangyal". His root teacher was the Buryat lama Agvan Dorzhiev who sent him to study to Tibet. In 1958, Geshe Wangyal established a Buddhist monastery in Washington, New Jersey, known as Labsum Shedrub Ling. He served as the monastery's head teacher until his death in January, 1983. He taught many students with Western background and contributed greatly to the dissemination of Tibetan Buddhism in the United States.

Key words: Tibetan Buddhism, Khambo lama Agvan Dorzhiev, Geshe Wangyal

E.E. Badmayeva

Topical Issues of Training Tibetan Medicine Professionals

Zabaikalsky Krai has a unique school—Aghinskoye Medical College named after V.L. Chimitdorzhiev. This is a place where medical students learn the fundamentals of Tibetan medicine. The College closely cooperates with the Aghinskoye Buddhist Academy. This is how it carries on the tradition of the local school of Tibetan medicine. The curriculum is based on the classical Tibetan system of medical education centered around the Four Tantras (*rGyud-bzhi*). The students do their practical training in China. The College has a plantation of medical herbs used in Tibetan medicine.

Key words: Aghinskoye Medical College, Aghinskoye Buddhist Academy, Tibetan medicine, medical herbs

N.F. Bakarayeveva

Buddhism in Kalmykia at the Beginning of the 21st Century

The report focuses on the problem of the revival of the Buddhist tradition in Kalmykia. Considered here are the Buddhist culture and philosophy in modern Kalmykia.

Key words: Buddhism, culture, science, Kalmykia

E.P. Bakayeva, K.V. Orlova

The Rite of "Black Tongue Excision" According to the Buddhist Written Tradition of the Kalmyks of Russia and the Oirats of Mongolia

The report highlights the Buddhist ritual of cutting the 'black tongue' in Oirat written sources. Based on the written text, this rite belongs neither to the Mongols nor to the Buryats, and has not been preserved till nowadays in religious practice.

Key words: The rite of "Black Tongue Excision", Buddhist ritual, Kalmyks, Oirats, the Kalmyk written heritage, Kalmykia, Mongolia

S.B. Bardaleyeva

Reincarnate Lama from Tsugol (based on the study of the Collection of Items that Belonged to Kangyurva-Gegen D. Norboyev)

The collection of personal items that belonged to Danzan Norboyev, the Kangyurva-Gegen, was transferred to the Museum of History of the Republic

of Buryatia from the Tsugolsky monastery in the late 1930s. The collection contains photos, personal ritual objects, sets of ritual garments, pieces of horse harness, a bed, a palanquin consisting of 16 objects, a canopy and a silk scroll—the Charter of the Medical Faculty of the Tsugolsky monastery (*manba-datsan*), submitted by Danzan Norboyev himself. A unique *thangka*, a Buddhist icon, with the depiction of Kangyurva-Gegen Danzan Norboyev, was also among the Buddhist attributes from the Tsugolsky monastery. The discovery of the *gochik*-certificate, the document confirming the status of Kangyurva-Gegen, given to him by Zhamyan Shadba, the abbot of the Labrang monastery, is a real sensation. Besides, letters sent to Danzan Norboyev during his study in Tibet also make part of the collection.

Key words: Kangyurva-Gegen Danzan Norboyev, Tsugolsky monastery, *gochik*-certificate, *zhaiik*-charter, *manba-datsan*, *thangka*, Tsannit-Khambo, *uchen* script, *ume* script

B.Ts. Batomunkin

On the Types of Traditional Buryat Knives

The paper deals with one of the most important accessories of traditional nomadic lifestyle—the Buryat knife. There are different types of knives including hunter's knife (*agnuuriin hutaga*), various craftsman's knives (*darhanay hutaga*), folding knife (*dongorog hutaga*), cook's knife (*magardaan hutaga* or *hal'madaan hutaga*), knife for cutting wood (*madaga hutaga*), dagger (*homosho hutaga*) and decorative knife (*mungen hutaga*). The paper focuses on the origin of those types, on the etymology of their names and on their role in traditional material and spiritual culture of the Buryat people.

Key words: traditional Buryat culture, hunter's knife (*agnuuriin hutaga*), craftsman's knife (*darhanay hutaga*), folding knife (*dongorog hutaga*), cook's knife (*magardaan hutaga* or *hal'madaan hutaga*), knife for cutting wood (*madaga hutaga*), dagger (*homosho hutaga*), decorative knife (*mungen hutaga*)

N.D. Bolsokhoyeva

Tibetan Medical Illustrations Drawn by D. Yendonov—an Important Component in the Educational Process of the Atsagat Medical School

Presented in the report is a brief biography of the outstanding Buryat Emchi-Lama D. Yendonov (1870–1937?) reconstructed on the basis of written documents from the collection of the National Museum of Buryatia. The author determined Yendonov's contribution to the composition of the Tibetan medical illustrations. Those visual aids were considered as an important component in the educational process of the Atsagat Medical School.

Key words: Lama D. Yendonov, Atsagat Medical School (*manba-datsan*), Tibetan medicine, Tibetan medical texts, Tibetan medical education, medical illustrations, anatomical plates, visual aids

Yu.V. Boltach

Admonitions to Beginning Students (Gyecho shim hak in mun) by the Korean Buddhist Master Buri Bojo-guksa Jinul (1158–1210)

The paper contains the study and annotated translation of an important Korean Seon-Buddhist text, which formed the basis for monastic discipline in mediaeval and modern Korea.

Key words: Jinul, Korean Buddhism, monastic discipline, *Admonitions to Beginning Students*

S.L. Burmistrov

Buddhism and Vedanta in the Philosophy of B.D. Dandaron

The theme of the report is the connection between Buddhism and Advaita Vedānta in the philosophy of B.D. Dandaron (1914–1974). In his conception Vedānta meets Buddhism as an element of philosophy centered around the Absolute Ego.

Key words: B.D. Dandaron, Vedānta, Buddhism, Atman, absolute Ego

A.A. Burykin

From the History of the Lexicon Connected with Buddhism in Russian Literary Language of the 17th—Beginning of the 21st Century (Positions in Buddhist Church Hierarchy)

The article observes the sources connected with the appearance of the Buddhist terminology related to the church hierarchy in Russian texts of the 17th—beginning of the 21st century. The author analyzes Russian written sources containing the terms *mandzhik*, *getsul*, *gelyung*.

Key words: Buddhism, travel, documentary sources, church hierarchy, Lama

D.G. Chimitdorzhin

Tsannid Khambo-Lama Agvan Dorzhiev and the Kirma Datsan

This article examines the way how Buddhism spread in the Irkutsk Province in the early 20th century and points out the active role of Tsannid Khambo-Lama Agvan Dorzhiev in the construction of datsans including the one in Kirma-Tuhum. The process of dissemination of Buddhism in the region was accompanied by the conversion of the Irkutsk Buryats to Buddhism as well as by transformation of shamanic sacred sites into Buddhist ones.

Key words: Buddhism, Tsannid Khambo-Lama Agvan Dorzhiev, Kirma-Tuhum, construction of datsans, *sahyusan*-protectors, historical memory

E.D. Dagbayev

Buddhist Factor in Russian Political Life

The article is devoted to the problem of influence of Buddhism on the regional policy in Buryatia.

Key words: Buddhism, social system, regional policy

L.S. Dampilova

The Buddhist Factor in Shamanic Ritual Texts and Legends of the Buryats

Shamanic cult sites were exposed to the process of 'lamaization' and still remain sacred in the modern Mongolian world. Though shamanic deities got new Buddhist names and invocation ceremonies are performed according to Buddhist tradition, the stories about them, as we can see, retain their Shamanic roots.

Key words: Shamanism, Buddhism, ceremonies, cult of mountains, deities

B.Ts. Dashiyeva

The 19th-century Forest Plantations in the Territory of the Architectural Ensemble of the Aghinsky Datsan Dechen Lhundubling

The article gives a brief account of the history of the pine tree park, which is part of the Aghinsky datsan ensemble. The author advocates for the restoration and preservation of the "Sacred Grove" in Amithasha, as it is the only 19th-century Buddhist monastery park extant in Russia.

Key words: Lubsan-Dorzhi Danzhinov, Bodhi tree, Buddhist park, sacred grove, pine-tree, Siberian pine cedar, cultural and historical complex, the revival of forest plantations

V.V. Demenova

The Beginning of the Buddhist Art Collections in the Urals Region (Irbit, Yekaterinburg, Chelyabinsk)

The report is devoted to the main collections of Buddhist art of Yekaterinburg, Chelyabinsk, Irbit. As a rule these collections are not presented at the main expositions and are exhibited very seldom. Therefore the subject considered here is of current importance.

Key words: Buddhist art, the Urals, Yekaterinburg, metal sculpture, *thangka*

O.P. Deshpande

Buddhist Pilgrimage and Sculpture of Theravada Buddhism: Trends in the Development of Buddhist Iconography in Indochina

The appearance and development of Buddhist sculpture was largely due to the formation of the tradition of pilgrimage to the holy sites of India, which have been attracting many pilgrims from India itself as well as from the entire Buddhist Asia. Theravada Buddhism has attracted little attention in Russia; Buddhist art of Indochina is likewise known even less. It has been concentrated almost exclusively on the image of Buddha Shakyamuni, and its iconography, indeed, is much less wide and varied than the iconography of images created in Tibet, Mongolia or Buryatia. Nevertheless, it also developed intensively over the two past thousands years, particularly in the 20th century. The report shows how an emphasis was gradually transferred from the veneration of sacred sites to the veneration of images, presenting the event associated with a particular site, and how such a concentration on the image of the founder of the Dhamma is compensated in Theravada art by its great attention to the episodes of the Buddha's life. These trends became particularly active in the 20th century.

Key words: Theravada Buddhism, sculpture, iconography, life of the Buddha

B.S. Dugarov

Image of Khan Shargay Noyon: Shamanic Cult and Its Buddhist Transformation

One of the most famous shamanic characters of Buryatia is Khan Shargay Noyon. The image of the deity was exposed to a strong Buddhist influence, especially in the part of the ritual. Currently the cult of Khan Shargay Noyon in Lamaist transformation continues to maintain its position in the sacred world of Prisayania of Western Buryatia and the neighboring Khubsugul region of Mongolia.

Key words: shamanism, pantheon, folklore and mythological tradition, Buddhist shrines, sacred ritual, Sayano-Khubsugul region

M.B. Glaudinova

Buddhist Monasteries of the 8th to 14th Centuries as a Source for the Study of History and Culture of the Uighur State

The present article is devoted to the problems of history and culture of the Uyghur state considered through the prism of architecture of the Buddhist monasteries which have remained mainly in the territory of Eastern Turkestan. The author brings to light the features of the regional art schools which developed during the period from the 8th to 14th centuries. Analyzed here are features of the lay out and spatial design of the transitional type of monastery (from cave to land) by the example of the Beshbalik monastery. An attempt of identification of the reasons of a wide circulation of the cave temple among the Turkic people in general, and in the Uighur state in particular, is made.

Key words: cave monasteries, Uighur state, Buddhist architecture, Beshbalik, wall painting, oasis of Turfan

I.S. Gurevich

The Sutra of the Sixth Patriarch as the Earliest Text of the Chan-Buddhist (Dhyānā) Yulu

The paper considers the complicated history of the text, its main grammatical features, and the resources of grammatical stylistics used. The research has shown that the resources of stylistics are used with different frequency.

Key words: Sutra of the Sixth Patriarch, authenticity, two versions of the text, grammatical stylistics, anaphora, epiphora, inversion

D.G. Kiknadze

The Religious World of Japanese Society in the 10th to 12th Centuries by the Materials of the Story-book Uji Shui Monogatari ("A Collection of Tales from Uji", 13th Century)

The report is about short, but significant time for Japan, which is excellently described in the story-book *Uji Shui Monogatari* (13th century), and reflects variegated spiritual world of the end of the Heian period (8th–12th centuries). By the end of the 12th century the religious picture of Japanese society was rather heterogeneous—on the one hand popular Buddhism with the cult of Bodhisattva Kannon (in Sanskrit—Avalokiteshvara) and Bodhisattva Jizo (in Sanskrit—Kshitigarbha), Amida Buddha, ritual suicide to achieve the Pure Land, practice of copying Sutras and carving statues and, on the other hand, a huge dependence on rituals and calendar regulations of Onmyōdō (The Way of Yin and Yang). Along with this, *Uji Shui Monogatari* contains stories describing protective rituals of Tantric Buddhist schools *mikkyō* performed by famous monks during drought and pestilence; it gives us scanty information about *shugenja*—mountain hermits, who were spiritual mentors, diviners, healers, and storytellers for the commons.

Key words: *setsuwa* genre, Heian period, Buddhism, Onmyōdō, bodhisattva Kannon, Bodhisattva Jizo, Amida Buddha, *shugenja*

E.A. Khamaganova

The Visit of Mongolian Deputation to St. Petersburg in 1911 (by Archival Materials)

The report is devoted to the visit of the Mongolia's deputation to St. Petersburg that was held in August 1911. The aim of the visit is to address with the petition to Nicholas II and the Russian government to take Mongolia under the Russian protectorate and to find a protection from the Datsin China's new policy in Mongolia. The first steps of Outer Mongolia to her own independent state are considered. The report is based on the documentary and archival data.

Key words: Outer Mongolia, Mongolian Deputation, Daiqin China, Russo-Mongolian relations in 1911

E.Yu. Kharkova

Muge Samten Gyatso: a Renowned Tibetan Scholar and Educator of the 20th Century

Muge Samten Gyatso (Dmu dge bsam gtan rgya mtsho) is a renowned Tibetan scholar and spiritual teacher active in the 20th century. The present article focuses on his role as an educator who made a considerable contribution to the revival of Tibetan Buddhism and traditional education after the Cultural Revolution. His *sumbum* (collected works) in six volumes contains commentaries and original writings on the

ten classical fields of knowledge as well as biographical and historical works. The study of the scholar's autobiography and collected works reveals that his educational activities were of great significance for the preservation of religious and cultural identity of the Tibetan people.

Key words: Muge Samten Gyatso, Tibetan Buddhism, Tibetan culture, ten Buddhist cultural sciences

O.S. Khizhnyak

Principle of Polymorphism in the Study of the Buddhist Religious Monuments

Early in the 20th century, O.O. Rosenberg offered to differentiate the philosophical and popular Buddhism. This method was used not only by academic scholars, but also by representatives of the Buryat intelligentsia and lamas. During the soviet period this approach was for a time forgotten, but in the late 1980s it was revived by V.I. Rudoi—then head of the Buddhology group of the Institute of Oriental Studies (St. Petersburg). He introduced the term "polymorphism" and named the three levels of the functioning of Buddhist teaching: the doctrine, philosophy, and psychotechnics; apart from them he named the two types of Buddhist mentality: scholarly monastic and popular. We offer to consider two more levels: imagery level (icons and sculptures) and cult level. Investigating these two levels we should base on the three levels mentioned above: the doctrine, philosophy, and religious practice, while considering popular beliefs as well.

Key words: religion, Buddhism, religious practice, doctrine, philosophy, images, cult, popular beliefs, polymorphism

R.N. Krapivina

"Mind of Enlightenment" and Its Forms in the Treatise The Ornament of Clear Realization (Mngon-rtogs rgyan / Abhisamayālaṅkāra)

The paper is focused on the explanation of the expression "mind of enlightenment" and its forms on the material of the commentary *Golden Rosary* by Rje Tsonkhapa.

Key words: Mahayana path, Abhisamayālaṅkāra, Golden Rosary, Maitreya, Rje Tsonkhapa, producing of the mind of enlightenment (byang-chub-tu sems-bskyed / bodhicittotpādaḥ)

Ya.V. Kuus

The Psychological Aspects of Concepts of Happiness in Buryatia

This article presents the results of a research focused on psychological aspects of the contemporary understanding of happiness. Of special importance is an attempt to analyze the influence of Buddhist theory of happiness as timeless state of consciousness on the modern concepts of happiness in Buryatia.

Key words: happiness, psychological aspects of happiness, Buddhism, Buryatia

Yu.V. Kuz'min

P.A. Badmaev and the «Tibetan Issue»: Agvan Dorzhiev and Gombozhab Tsybikov

The report is devoted to the nature of the relationship between P.A. Badmaev, Agvan Dorzhiev, and Gombozhab Tsybikov, as well as to their role in the Russo-Tibetan relations.

Key words: P. Badmaev, A. Dorzhiev, the issue of Tibet, the Russo-Tibetan relations

G.S. Mitypova

Historical Events and Episodes of the Joint Activities of Tsannid Khambo Agvan Dorzhiev and Khambo Lama Choinzon-Dorzhi Iroltuyev in the Late 19th – Early 20th Century

The article presents some historical episodes connected with the names of Agvan Dorzhiev and Choinzon-Dorzhi Iroltuyev and their joint activities. The research includes the documental evidences from Khambo Lama Ch-D. Iroltuyev's Office. Of special interest are the documents concerning law-making activities during the construction of Trans-Siberian Railway, when hereditary lands of the Buryat people were confiscated and the promised governmental compensation was not paid. These documents also cast light on the participation of the Buryat representatives in law-making congresses of all levels. Such historical episodes as opening a school of Tibetan medicine and a hospital for impoverished patients, forming libraries at the datsans, travels to Buddhist centers in China, Mongolia and Tibet in order to acquire medicines and objects of worship, evidence joint activities of A. Dorzhiev and Ch-D. Iroltuyev aimed at benefiting the Buryat people.

Key words: Agvan Dorzhiev, Ch-D. Iroltuyev, Buddhism in Buryatia, Trans-Siberian Railway, the Buryat datsans, Tibetan medicine, schools of Tibetan medicine, Buddhist literature, joint activities

E. Munkhtsetseg

Buddhist and Shamanist Terminology in the Explanatory Bilingual Dictionary The Mirror of Manchu-Mongolian Words Published by the Emperor's Order (1717)

In the 18th century, dictionary composition was most intensive in the Qing Dynasty China. The explanatory bilingual dictionary *The Mirror of Manchu-Mongolian Words Published by the Emperor's Order (1717)* is the main dictionary among other Manchu dictionaries of the period. It contains some special chapters devoted to religion (Buddhism and Shamanism), such as "Sacrifice", "Things for a sacrifice" and "Gods". All these chapters are placed within two parts "Ceremonial" and "Monks". The paper focuses on the information presented in these chapters.

Key words: the Manchu-Mongolian dictionary, Buddhism and Shamanism

D.N. Muzrayeva

On the Comparative Analysis of Literary and Written Tradition of the Kalmyks and the Oirats of Western Mongolia (on the basis of the materials gathered during the expeditions of 2006 and 2013)

Presented in the report are the results of the comparative analysis of literary and written tradition of the Kalmyks and the Oirats of Western Mongolia on the basis of the textual analysis of written sources in the Tibetan and Mongolian languages, the archaeographic and paleographic data being also considered in the research.

Key words: the Kalmyks, the Oirats, Buddhism, written sources, manuscripts, xylographs, the Tibetan and Mongolian languages

B.M. Narmayev, E.Yu. Kharkova

Lama Danzan Khaibzun Samayev Remembered by Relatives, Colleagues, and Friends

The present paper is dedicated to the memory of Danzan Khaibzun (Fiodor Sergeevich) Samayev (1954–2005), who was a widely known religious leader, as well as an influential state and public figure of the 1990s. An educated Buddhist

monk, who studied in Mongolia and India, Lama Samayev devoted his entire life to the revival of Buddhism in Russia. During the crucial years of political and social changes, he headed Küntsechoinei Datsan in St. Petersburg and restored it as a religious, educational and cultural center. One of the most significant aspects of his work was the endeavor to save the nature and sacred landscape in his native Oka and Tunka Regions in the Republic of Buryatia. The authors cite here a few previously published memoirs about Danzan Khaibzun Samayev and present some new ones.

Key words: Danzan Khaibzun Samayev, Buddhism in Russia, Küntsechoinei Datsan in St. Petersburg, Oka and Tunka Regions of the Republic of Buryatia

D.A. Nosov

Images of Buddhist Origin in Mongolian Narratives of Tradition Populaire

The paper attempts to point out the influence of the mythology of traditional Buddhism on the image system of the local Mongolian legends and folk narratives of *tradition populaire*. The research was done on the basis of unpublished archive materials from St. Petersburg and Ulaanbaatar. These materials have made it possible to reconstruct the narrative system of *tradition populaire*, peculiar to Mongolian population in the early 20th century.

Key words: Mongolian folklore, etiological tales, *tradition populaire*, local legends, image system, mythology of Buddhism

A.B. Oorzhak

The Role of the Venerable Shivalha Rinpoche in the Revival and Development of the Buddhist Religion in the Republic of Tuva

In 2004, Shivalha Rinpoche first visited the Russian Federation heading a group of monks from Drepung Gomang datsan (South India) whose aim was to carry out cleansing rituals. From 2008 to the present he lives in the Republic of Tuva, gives valuable advice on the practice of the Buddha's Doctrine and comments on the fundamental works of the great Buddhist scholars. Venerable Shivalha Rinpoche is the Guru of numerous students in Tuva, Buryatia, Kalmykia, Moscow, and Krasnoyarsk. In 2006, Public cultural foundation *Enerel* ("Compassion") and, in 2009, Kyzyl organization *Kunpenchötso* ("Blessing for all") were founded in Tuva under his leadership. On June 28, 2014, the first Tuvian Buddhist meditation center *Sangye Chöling* ("Abode of the Buddha's teachings") was opened on the bank of the Lake Chagytai.

Key words: Venerable Shivalha Rinpoche, Litang, Mahayana monk, Lhasa, Ganden Monastery, *tulku*, Drepung Gomang datsan, Nepal, retreat, Gyudmed Tantric Monastery, reincarnation, Buddha, Bodhisattva, Shivalha Lharamba, Shantideva, the University of Nalanda, Bodhicharya-avatara, Geshe, Geshe Lharamba, Alkhanai, *Enerel*, *Kunpenchötso*, *Sangye Chöling*, precious human life

N.V. Pupyshva

Paradigmatic Foundations of the Basic Distinctions between Buddhist and Western Sciences

The paper focuses on the basic distinctions between the Western world view and the Buddhist way of thinking. It is argued here that these distinctions actually consist in differently directed cognition at the level of the initial subject-object relations that form, as a kind of matrix, the entire world view and paradigm of sciences of these different civilizations.

Key words: paradigm, world view, Western civilization, Buddhism

S.S. Sabrukova

Buddhism in Kalmykia in the 19th and Early 20th Centuries: Life and Culture (Based on the Materials from the Archive of Orientalists, IOM RAS)

The Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts contains reports and road journals made by K.F. Golstunsky, A.M. Pozdnev and students of the Oriental Faculty of St. Petersburg University Gottfried Vever and A. Bordzinkevich during their journey to the Kalmyk steppes as well as documents from the D.A. Klements library in the form of applications, reports on establishing Buddhist educational institutions at the monasteries for study of Buddhist philosophy. These documents allow researchers to study the details of Buddhist life and culture in Kalmykia.

Key words: report, Buddhist clergy (lamas), khurul, Buddhist teaching, Kalmyks

V.V. Schepkin

Buddhism and Foreign Policy: Three Governmental Temples in the Ainu Lands

The paper deals with an unknown chapter in the history of Hokkaido and the early Russo-Japanese relations—the foundation of three Buddhist temples along the Pacific Ocean coast of Hokkaido in 1804. Although in public decrees and official correspondence the main reasons for the foundation of the temples are defined as the demand of ethnic Japanese for performing funeral services and the necessity for enlightening the native population of Ainu, there are some arguments to state that the prevention of the penetration of Christianity from Russia was one of the purposes as well.

Key words: Japan, the Ainu, Russia, Buddhism, Christianity, temples, development

A.V. Scherbina

B.D. Dandaron: Practice of Buddhist Criticism of the Modern Scientific Outlook

The life and works of B.D. Dandaron, an outstanding Buryat religious figure of the 20th century, give an example of the sharpest interest of a bearer of the traditional Buddhist culture and learning in the western philosophy, natural sciences, history and sociology. His reflections about the modern physics, Neokantian philosophy, aesthetics, and historical theories presented in his published works, epistolary legacy, and manuscripts reveal his Buddhist attitude to the modern scientific views. The present paper attempts the analysis of Dandaron's critical approach to the subject matter and the explaining schemes of the modern science from the standpoint of the Buddhist religious consciousness. Offered here is the reconstruction of the Buddhist interpretation of some basic notions of experimental science and humanities. The special attention is given to the category of *social karma*. It is considered as a category of the religious consciousness, a methodological category, and finally as a possible scheme of interpretation of the humanities.

Key words: B.D. Dandaron, scientific outlook, humanities, Buddhist religious consciousness, the social karma

A.A. Sizova

Tale about Kalaviñka Birds from the Commentary on the Lamrim Teaching Written by sKyu ra yongs 'dzin

Commentary on the Lamrim by sKyu ra yongs 'dzin illustrates the teaching about the paths of the three individuals with folktales and anecdotes, taken from the oral tradition and written sources. The aim of this paper is to publish the textually criticized edition of one such tale, that mentions the 10th Dalai-Lama Tshul khri

rgya mtsho (1816–1837). The other aim is to publish the first translation of this tale into European language.

Key words: sKyu ra yongs 'dzin, Tshul khri ms rgya mtsho, Tibetan literature, lamrim, kalaviñka

Soyolmaa

Characteristics of the "Wahindra" script elaborated by A. Dorzhiev

The article characterizes the script known as "Wahindra" elaborated by Agvan Dorzhiev in 1905. Presented here is a comparison of "Wahindra"'s letters with the letters in Sanskrit, Tibetan, the Old Mongolian, and Cyrillic alphabets. The author mentions the main works written in this script.

Key words: Agvan Dorzhiev, "Wahindra" script, Mongolian script, Buryat script, vowels and consonants, grammar, spelling

N.A. Subangulova

The Role of Zen Arts in Spiritual Self-Perfection of an Adherent

This article considers the ways which Zen art use to influence an adherent, how they regulate his behaviour and how they stimulate his spiritual self-perfection. Zen philosophy finds its realization in Japanese arts which are considered to be the Way to perception and to understanding this philosophy. The regulated form in Zen arts is a certain sign system, which keeps the basic ideas of Zen. On the other hand, Zen arts, being sacralized, are a model of social and personal behaviour of an adherent. They prepare a person in a nonverbal way to the revelation of the essence of Zen.

Key words: Zen, social and personal behaviour, individual, Zen arts, Japanese tea ceremony

Ch.S. Sultimov (Chingiz Lama)

The Eight Great Mahasiddhas—the Eight Great Lamas of Ochirvani's Land

The article contains a brief survey of the activity of eight great lamas of Aghinsky datsans, who performed mundane and spiritual feats for the benefit of sentient beings. The names of those lamas are Shiregune Zham'yan Sindui, Tuguldurov Galsan Zhimba, Namnane bagsha, Lobsan Bal'zhir Lama, Lobsan Choibsan Lama, Danzhinov Dorzhi Zhigmit, Erdyneev Zhimba Zhamso and Gomboyev Zhambal Dorzhi. They are numbered eight by analogue with the eight principles of the Noble Eightfold Path, eight auspicious symbols, eight spokes of the Wheel of the Dharma, and the eight Bodhisattvas.

Key words: Buddhism in Transbaikalia, Mahasiddha, Shiregune Zham'yan Sindui, Tuguldurov Galsan Zhimba, Namnane bagsha, Lobsan Bal'zhir Lama, Lobsan Choibsan Lama, Danzhinov Dorzhi Zhigmit, Erdyneev Zhimba Zhamso, Gomboyev Zhambal Dorzhi

Ye.V. Sunduyeva

Inner Form of the Milaan Rite's Name in the Buryat Language

The author reveals the semantics of verb *milaya-* using Mongolian dictionaries and written monuments. The word *milaa* (*guud*) means the process of smearing each other by oil and soot. The purpose is to attract happiness and to get rid of infertility.

Key words: The Buryat language, semantics, etymology, dictionary, context, rite

Sh.Sh. Tsybanov

The Buddhist Paradigm of Equality in India's Culture

Buddhism is a religious system that preaches the ideology of equality, tolerance and justice. Originating in the bosom of Indian culture, Buddhism is closely linked to the beliefs of ancient India.

Key words: reincarnation, Buddha, Dharma, Sangha, equality, tolerance, ideology

M.S. Ulanov, G.V. Ulanova

Buddhist Economics—How is This Possible?

The report focuses on the phenomenon of Buddhist economics. The authors note that the historical practice and field studies refute M. Weber's opinion about irrationalism of Buddhism and its hostility to the spirit of capitalism.

Key words: Buddhism, Buddhist economics, Buddhist ethics, economic culture

R.M. Valeyev, R.Z. Valeyeva, R.G. Fedorchenko

Origins of the Scholarly Tradition of Sanskrit, Buddhist and Tibetan Studies at the Kazan University (the 19th Century)

The article is intended to review the process of formation and development of Sanskrit, Buddhist and Tibetan studies in the Kazan University in the 19th century. Various archival and published materials allow to trace back the origins of the Sanskrit, Buddhist and Tibetan studies in the University, the fates of Orientalists, stages of studying the Mongolian, Sanskrit, Tibetan, and Chinese languages, as well as some other areas of study, such as history and culture of the Southern, Central and Eastern Asia.

Key words: the Kazan University, P.Y. Petrov, O.M. Kowalewski, A.V. Popov, V.P. Vasilyev, Oriental studies, Sanskritology, Buddhism

Yu.I. Yelikhina

The Painting by O. Budaev in the Collection of the State Hermitage Museum

The State Hermitage Museum possesses a signed work by the Buryat painter O. Budaev (1887–1937) done in the traditional *thangka* technique. The work represents a battle scene somewhere in Central Asia being an episode of the Civil War (1917–1923). The painting might have been executed during the period of the artist's work at the Museum of the History of Religion or the Museum of Revolution in Leningrad. It demonstrates a facet of his work, previously unknown to researchers.

Key words: Osor Budaev, *thangka* technique, battle painting, signed painting

T.V. Yermakova, V.N. Mazurina

N.I. Vorobiov (1869–1950): a Brief Biographic Outline

The present collective paper is devoted to N.I. Vorobiov (1869–1950), to his biography and travels to the East. The authors focus on his contribution to Buddhist collection of *Kunstkamera* and the collection of Indian manuscripts kept in the Asiatic Museum (presently the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences).

Key words: N.I. Vorobiov, *Kunstkamera*, Asiatic Museum

V.Yu. Zhukov, I.V. Kulganek

Letters to Mongolia from A.A. Kondratiev to his Son S.A. Kondratiev (1923–1925)

The report presents the first publication of the letters written by A.A. Kondratiev, Pulkovo Observatory's prominent astronomer, to his son S.A. Kondratiev, the musicologist, Mongolist, member of P.K. Kozlov's expedition to Mongolia (1923–1926).

Key words: A.A. Kondratiev, S.A. Kondratiev, Mongolia, expedition to Mongolia and Tibet, P.K. Kozlov, A.A. Kondratiev, the Scientific Committee of the Mongolian People's Republic, correspondence, manuscript

Об авторах сборника

Абаева Любовь Лубсановна

д. и. н., г. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, проф. Бурятского государственного университета
luba-abaeva@mail.ru

Амоголонова Дарима Дашиевна

д. и. н., в. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
amog@inbox.ru

Асалханова Екатерина Владимировна

ст. преп. Иркутского государственного технического университета
asalhank@mail.ru

Аякова Жаргал Аюшиевна

к. филос. н., ст. преп. Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В.Р. Филлипова
azhargal@yandex.ru

Бадмаева Эржена Элбековна

к. м. н., директор Агинского медицинского колледжа им. В.Л. Чимитдоржиева
badmaeva.e@inbox.ru

Бакаева Эльза Петровна

д. и. н., зам. директора по науке Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Бакараева Надежда Федоровна

зав. библиотекой Центрального хурула Республики Калмыкия «Золотая обитель Будды Шакьямуни», асп. Калмыцкого государственного университета
altn_cume@mail.ru

Бардалеева Светлана Батюровна

с. н. с., ответственный хранитель гр. хр. «Буддизм» отд. фондов Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова (Национальный музей Республики Бурятия)
muzeyrb@mail.ru

Батомункин Базаржаб Цыбендоржиевич

действительный член Агинского отдела Забайкальского отделения Русского географического общества, председатель Агинского общественного клуба краеведов «Алтан жаса»
altanzhasa@mail.ru

Болсохоева Наталья Даниловна

к. ф. н., с. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
bonada@hotmail.ru

Болтач Юлия Владимировна

к. и. н., с. н. с. Института восточных рукописей РАН
jbolt@YB3243.spb.edu

Бурмистров Сергей Леонидович

д. ф. н., в. н. с. Института восточных рукописей РАН
arrakis2001@yandex.ru

Бурыкин Алексей Алексеевич

д. ф. н., д. и. н., в. н. с. Института лингвистических исследований РАН
albury@rambler.ru

Валеев Рамиль Миргасимович

д. и. н., зав. каф. истории и культуры стран Востока Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета
valeev200655@mail.ru

Валеева Роза Закариевна

к. пед. н., доц. Казанского государственного университета культуры и искусств
gozazv@mail.ru

Гладинова Мехирбану Бекримжановна

д. арх., ассоц. проф. Казахской головной архитектурно-строительной академии
mehrism@mail.ru

Гуревич Изабелла Самойловна

к. ф. н., с. н. с. Института восточных рукописей РАН
isgurevich@gmail.com

Дагбаев Эрдэм Данзанович

д. социол. н., проф. Бурятского государственного университета
edagbaev@mail.ru

Дампилова Людмила Санжибоевна

д. ф. н., зав. отд. литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
dampilova_luda@rambler.ru

Дашиева Баирма Цыреновна

проректор по учебной работе Агинской Буддийской Академии
aga_buddha@mail.ru

Деменова Виктория Владимировна

к. иск., доц. Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина
vikina@mail.ru

Дешпане Ольга Павловна

к. иск., зав. сект. отд. Востока Государственного Эрмитажа
olga.deshpande@gmail.com

Дугаров Баир Сономович

д. ф. н., в. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
khairkhan@mail.ru

Елихина Юлия Игоревна

к. и. н., с. н. с. Государственного Эрмитажа
je07@inbox.ru

Ермакова Татьяна Викторовна

к. филос. н., с. н. с. Института восточных рукописей РАН
taersu@yandex.ru

Жуков Вадим Юрьевич

к. и. н., доц. Санкт-Петербургского государственного архитектурно-строительного университета
gratis2002@inbox.ru

Кикнадзе Диана Гургеновна

стажер Института восточных рукописей РАН
d.kiknadze@mail.ru

Крапивина Раиса Николаевна

к. и. н., с. н. с. Института восточных рукописей РАН
krapivina_raisa@mail.ru

Кузьмин Юрий Васильевич

д. и. н., проф. Байкальского государственного университета экономики и права
kuzminuv@yandex.ru

Кульганек Ирина Владимировна

д. ф. н., зав. сект. Центральной Азии отд. Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
kulgan@inbox.ru

Куус Яна Владимировна

соиск. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
yana-kuus2008@yandex.ru

Мазурин Валентина Николаевна

с. н. с. Государственного музея истории религии
kima25@yandex.ru

Митьпова Гунсема Сандаковна

д. и. н., проф. Бурятского государственного университета
gunsema53@mail.ru

Музраева Деляш Николаевна

к. ф. н., доц., с. н. с. Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН
deliash@mail.ru

Мунхцэцэг Энхбат

асп. Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета
ilha_0011@mail.ru

Нармаев Бадма Морхаджиевич

к. ф. н., доц. кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета
b_narmaev@mail.ru

Носов Дмитрий Алексеевич

к. ф. н., м. н. с. Института восточных рукописей РАН
dnosov@mail.ru

Ооржак Аяна Борисовна

преп. Кызылского педагогического колледжа Тувинского государственного университета
ayanushka.ioko@mail.ru

Орлова Кеемя Владимировна

д. и. н., в. н. с. Института востоковедения РАН
orlovnk@mail.ru

Пупышева Наталья Валентиновна

к. культ., н. с. Института физического материаловедения СО РАН
poupysheva@yahoo.com

Сабрукова Светлана Санджиевна

к. ф. н., н. с. Института восточных рукописей РАН
ssabrukova@yandex.ru

Сизова Алла Алексеевна

ст. лаб. Института восточных рукописей РАН
al.la.sizova@yandex.ru

Соёлмаа
Ph. D., зам. декана ф-та монгольского языка и литературы Хулунбуирского университета,
КНР
soyolma@163.com

Субангулова Наталья Ахуновна
асс. Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина
polzetulitka@mail.ru

Сультимов Чингиз Сультимович
зэбши, ректор Агинской Буддийской Академии
aga_buddha@mail.ru

Сундеева Екатерина Владимировна
д. ф. н., зав. отд. языкознания Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
sundueva@mail.ru

Уланов Мерген Санджиевич
д. филос. н., проф. Калмыцкого государственного университета
ulanov1974@mail.ru

Уланова Галина Владимировна
асп. Калмыцкого государственного университета

Федорченко Руслан Геннадьевич
соиск. Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета
r.fedorchenko@yandex.ru

Хамаганова Елена Александровна
к. ф. н., доц. Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина
almutr@mail.ru

Харькова Елена Юрьевна
к. и. н., независимый исследователь
evam2000@mail.ru

Хижняк Ольга Семеновна
к. филос. н., в. н. с. ГМИР, Санкт-Петербург
olgakhizh@mail.ru

Цыбанов Шагдар Ширапович
к. филос. н., доц. Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления
tsybanov_sh@mail.ru

Чимитдоржин Дугбима Гомбоевна
к. и. н., гл. ред. «Вестника тибетской медицины», Российская ассоциация специалистов тибетской медицины
dugbima03@mail.ru

Щепкин Василий Владимирович
к. и. н., н.с. Института восточных рукописей РАН
vshepkin@gmail.com

Щербина Александра Вениаминовна
к. филос. н., доц. Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» им. В.И. Ульянова (Ленина)
ashcherbina@list.ru

Содержание

Предисловие	3
Приветствия	5
Агван Доржиев (1854–1938): личность, эпоха, современники	
<i>Л.Л. Абаева.</i> Аксиологические доминанты обновленческого движения буддийского духовенства в контексте деятельности Агвана Доржиева: современные интерпретации	8
<i>Ж.А. Аякова.</i> Тибетский буддизм в США: Геше Вангъял и его Учитель Агван Доржиев.	16
<i>С.Б. Бардалеева.</i> Перерожденец из Цугола (по материалам музейной коллекции Ганджурвы гэгэна Д. Норбоева)	21
<i>Ю.В. Кузьмин.</i> П.А. Бадмаев и «тибетский вопрос»: Агван Доржиев и Гомбожаб Цыбиков.	29
<i>Г.С. Митыпова.</i> Исторические сюжеты и эпизоды совместной деятельности Цаннид Хамбо Агвана Доржиева и Хамбо ламы Чойнзон-Доржи Иролтуйева в конце XIX — начале XX вв.	39
<i>Соёлмаа.</i> Характеристика письменности «вагиндра» Агвана Доржиева	44
<i>Д.Г. Чимитдоржин.</i> Цаннид Хамбо Агван Доржиев и Кырменский дацан	56
Буддизм: история, государство, общество	
<i>Д.Д. Амоголонова.</i> Десекуляризация социокультурных процессов в пространстве межэтнического взаимодействия (на материалах Бурятии)	61
<i>Н.Ф. Бакараева.</i> Буддизм в Калмыкии в начале XXI века.	68
<i>М.Б. Глаудинова.</i> Буддийские монастыри VIII–XIV вв. как источники по истории и культуре Уйгурского государства	74
<i>Э.Д. Дагбаев.</i> Буддийский фактор в политической жизни России	87
<i>Б.Ц. Дашиева.</i> Лесопосадки XIX века на территории архитектурно-храмового комплекса Агинского дацана Дэчен Лхундублинг.	93
<i>Д.Г. Кикнадзе.</i> Религиозный мир японского общества X–XIII вв. по материалам сборника «Удзи сюи моногатари» («Рассказы, собранные в Удзи», XIII в.)	98
<i>Я.В. Куус.</i> Психологические аспекты представлений о счастье в Бурятии	108

<i>Б.М. Нармаев, Е.Ю. Харькова.</i> Данзан-Хайбзун Самаев в воспоминаниях близких, коллег и друзей	112
<i>А.Б. Ооржак.</i> Роль геше Шивалха Ринпоче для возрождения и развития буддийской религии в Республике Тыва	128
<i>С.С. Сабрукова.</i> Калмыцкий буддизм конца XIX — начала XX вв.: жизнь и быт (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН)	135
<i>Ч.С. Сультимов (Чингиз Лама).</i> Восемь великих махасиддх — восемь великих лам Земли Очирвани	146
<i>М.С. Уланов, Г.В. Уланова.</i> Буддийская экономика — как это возможно?	150
<i>Е.А. Хамаганова.</i> О визите монгольской делегации в Санкт-Петербург в 1911 году (по архивным материалам)	154
<i>Е.Ю. Харькова.</i> Муге Самтэн Гьяцо — выдающийся тибетский ученый и просветитель XX в.	166
<i>В.В. Щепкин.</i> Буддизм и внешняя политика: три правительственных храма в землях айнов	174
Философия и учение буддизма	
<i>Ю.В. Болтач.</i> «Слово наставления людям, впервые [обращающим] помыслы [к] учебе» (<i>Ke cho sim hak in mun</i>) корейского буддийского наставника Пуриль Почжо-кукса Чинуля (1158–1210)	185
<i>С.Л. Бурмистров.</i> Буддизм и веданта в философии Б.Д. Дандарона	197
<i>Р.Н. Крапивина.</i> Сознание, обращенное к пробуждению, и его формы в сочинении «Украшение из постижений» (<i>Mngon-rtogs rgyan</i> ; скр.: <i>Abhisamayālaṅkāra</i>)	205
<i>Н.В. Путьшева.</i> Парадигмальные основания базовых различий буддийских и западных наук	215
<i>О.С. Хижняк.</i> Значение принципа полиморфизма буддизма для изучения культовых памятников	222
<i>Ш.Ш. Цыбанов.</i> Буддийская парадигма равенства в индийской культуре	229
<i>А.В. Щербина.</i> Б.Д. Дандарон: опыт буддийской критики современного научного мировоззрения	232
Буддийская культура	
Язык и литература	
<i>А.А. Бурякин.</i> Из истории лексики, связанной с буддизмом, в русском литературном языке XVII — начала XXI веков (позиции в буддийской церковной иерархии)	239
<i>И.С. Гуревич.</i> «Сутра Шестого Патриарха» — наиболее раннее <i>юйлу</i> школы чань (<i>dhyāna</i>)	249
<i>Э. Мунхцэцэг.</i> Буддийские и шаманские термины в толковом словаре «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности» (1717)	259
<i>Д.А. Носов.</i> Буддийские элементы в монгольской народной несказочной прозе	268
<i>А.А. Сизова.</i> Рассказ о птицах <i>калавинках</i> в комментарии к ламриму, написанном Кьюра Йондзином	276
<i>Е.В. Сундуева.</i> Внутренняя форма названия обряда <i>милаан</i> в бурятском языке	286

Искусство

<i>Е.В. Асалханова.</i> Мастер Санкт-Петербургского дацана Гэлэк-Чжамцо Цэбэгийн (1869–1940) и его рукопись «Повесть о Молон-тойне»	292
<i>В.В. Деменова.</i> Истоки формирования коллекций буддийского искусства на Урале (Ирбит, Екатеринбург, Челябинск)	302
<i>О.П. Дешпанде.</i> Буддийское паломничество и скульптура буддизма тхеравады: тенденции развития буддийской иконографии стран Индокитая	309
<i>Ю.И. Елихина.</i> Одна живописная работа О. Будаева из коллекции Государственного Эрмитажа	318
<i>Н.А. Субангулова.</i> Роль дзэн-буддийских искусств в духовном совершенствовании адепта	321

Медицина

<i>Э.Э. Бадмаева.</i> Актуальные вопросы подготовки специалистов тибетской медицины	324
<i>Н.Д. Болсохоева.</i> Тибетские медицинские иллюстрации Д. Ендонова — важный компонент образования в Ацагатском манба дацане	327

Буддизм в этнокультурных традициях

<i>Э.П. Бакаева, К.В. Орлова.</i> Обряд отрезания черного языка в свете буддийской письменной традиции калмыков России и ойратов Монголии	337
<i>Б.Ц. Батомункин.</i> О разновидностях традиционных бурятских ножей	346
<i>Л.С. Дампилова.</i> Буддийский фактор в шаманских обрядовых материалах бурят	353
<i>Б.С. Дугаров.</i> Образ Хан Шаргай-нойона: шаманистский культ и его буддийская трансформация	360

Исследования Центральной Азии

<i>Р.М. Валеев, Р.З. Валеева, Р.Г. Федорченко.</i> Истоки научной традиции отечественной санскритологии, буддологии и тибетологии в Казанском университете (XIX век)	366
<i>Т.В. Ермакова, В.Н. Мазурина.</i> Н.И. Воробьев (1869–1950): портрет собирателя	379
<i>В.Ю. Жуков, И.В. Кульганек.</i> Письма к сыну в Монголию: А.А. Кондратьев — С.А. Кондратьеву. 1923–1925 годы	387
<i>Д.Н. Музраева.</i> К сравнительному изучению литературно-книжной традиции калмыков и ойратов Западной Монголии (на материале экспедиций 2006 и 2013 гг.)	405
Abstracts	413
Об авторах сборника	425

БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА:
ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ,
ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ИСКУССТВО

Шестые Доржиевские чтения
БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Выпускающий редактор Е.Ю. Харькова
Корректор Н.М. Казимирчик
Оригинал-макет М.А. Василенко

Издательский дом «Гиперион»
190181 Санкт-Петербург, Фонтанка, 78
Тел.: +7 812 3154492, +7 812 5912853
E-mail: hyp55@yandex.ru
Сайт издательства: www.hyperion.spb.ru
Интернет-магазин: www.hyperion-book.ru

Подписано в печать 15.05.2015. Формат 60×90 ¹/₁₆. Усл.-печ. л. 27.
Гарнитура Таймс. Тираж 300. Заказ № 3080

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59

