

Ю. И. ЕЛИХИНА

КУЛЬТЫ
ОСНОВНЫХ БОДХИСАТТВ
И ИХ ЗЕМНЫХ ВОПЛОЩЕНИЙ
В ИСТОРИИ
И ИСКУССТВЕ

Буддизм

АЗИАТИКА



Ю. И. Елихина

**КУЛЬТЫ
ОСНОВНЫХ БОДХИСАТТВ
И ИХ ЗЕМНЫХ ВОПЛОЩЕНИЙ
В ИСТОРИИ И ИСКУССТВЕ
БУДДИЗМА**

Филологический факультет
Санкт-Петербургского государственного университета
Истор-История
Санкт-Петербург
2010

ББК 85.103(3)

Е51

Елихина, Ю. И.

Е51 Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма / Ю. И. Елихина. — СПб. : Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. — 292 с., ил. — (Азиатика).

ISBN 978-5-8465-1027-2 (Филологический факультет СПбГУ)

ISBN 978-5-98187-615-8 (Нестор-История)

Книга представляет собой первое русскоязычное описание культов бодхисаттв Авалокитешвары, Манджуши и Ваджрапани, а также особенностей их почитания на территории всего Азиатского региона с начала н. э. до начала XX в. Наиболее подробно рассматривается специфика тибетских культов, история основных правителей Ярлунгской династии (95 г. до н. э. — 846 г. н. э.). Ставится вопрос о распространении буддизма в Тибете в VII–IX вв. Проанализирована деятельность пятого Далай-ламы (1617–1682) и процесс формирования теократической монархии. Прослежена линия воплощений Далай-лам до начала XX в., их деятельность и исторические события, связанные с особенностями теократической монархии в Тибете. Описаны особенности иконографии бодхисаттв и их земных воплощений.

Издание рассчитано на специалистов-востоковедов и всех, кто интересуется историей, культурой и искусством буддийской Азии.

ББК 85.103(3)

Elikhina, J. I.

Cults of Main Bodhisattvas and their terrestrial reincarnations in the history and art of Buddhism / J. I. Elikhina. — St. Petersburg : St. Petersburg State University Faculty of Philology; Nestor-Historia, 2010. — 292 p., ill. — (Asiatica).

ISBN 978-5-8465-1027-2

ISBN 978-5-98187-615-8

In the book the cults of bodhisattvas of Avalokiteshvara, Manjushri and Vajrapani are considered, and also features of their worshipping on the territory of the whole Asian region from the beginning AD to the beginning of the XX century. The main attention is given to the specificity of the Tibetan cults, history of the basic governors of the Yarlung dynasty (95 BC–846 AD). The crucial question is the propagation of Buddhism in Tibet in VII–IX centuries. The activity of the fifth Dalai-lama (1617–1682) and the forming of a theocratic monarchy is analyzed. The line of terrestrial reincarnations of Dalai-lama to the beginning of the XX century, their activity and the historical events connected with the properties of the theocratic monarchy in Tibet are described. The iconography of bodhisattvas and their terrestrial reincarnations is reviewed. The publication is intended for orientalists and anyone interested in history, culture and art of Buddhist Asia.

На фронтисписе: **Авалокитешвара, Манджуши и Ваджрапани**

Тибет, XVIII в. Бронза, литье, краска. Высота 27 см.

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № У-751.

Коллекция Э. Э. Ухтомского.

Три бодхисаттвы изображены стоящими, у Авалокитешвары атрибутом служит лотос, у Манджуши — меч и у Ваджрапани — ваджра.

© Ю. И. Елихина, 2010

ISBN 978-5-8465-1027-2

© С. В. Лебединский, оформление, 2010

Намо гуру Арья Локешвара,
О тебе, источающем лучи нектара
Из сосуда высшего сострадания
всех Победоносных
Неиссякаемым потоком, пронизывающем
все движимое и недвижимое;
Рукой своей, сияющей белым светом лотоса,
дарующей радость,
Все мои помыслы.
Молю тебя я даровать мне
высшее блаженство и благо.¹

ВВЕДЕНИЕ

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТА БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ

В работах, посвященных истории, идеологии и искусству тибетского буддизма (как научных, так и описательных), нет недостатка в сведениях о бодхисаттвах Авалокитешваре, Манджушри и Ваджрапани, их различных иконографических формах, их почитании тибетцами и другими народами как популярных буддийских божеств. Более или менее подробные сведения о том, что Далай-ламы являются земными воплощениями Авалокитешвары, также встречаются достаточно часто. Многие выдающиеся ламы и государственные деятели почитались как земные воплощения Манджушри и Ваджрапани. Поэтому в данном очерке перечислены только те базовые тибетские историко-религиозные тексты и работы западных исследователей, в которых освещение культа бодхисаттв в Тибете и других странах связано с особенностями традиции государственности.

Нами рассматриваются сочинения, связанные непосредственно с историей и иконографией, но не затрагивается огромный пласт переводной буддийской литературы и трудов по философии, посвященных идеалам бодхисаттвы.

Автор выбрал именно тибетский материал потому, что в этой стране культ бодхисаттвы Авалокитешвары приобрел статус государствен-

¹ Из садханы Авалокитешвары, составленной четырнадцатым Далай-ламой на основе руководства по медитации седьмого Далай-ламы Келсан Гьяцо [Лосан Келсан Гьяцо, 2002, с. 6].

ного и сформировалась особая форма правления — теократическая монархия, при которой духовная и светская власть находятся в руках одного правителя-монаха. Этот правитель почитается как земное воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары. Такой тип государственности формировался в Тибете на протяжении веков, достиг своего апогея в XVII в. во времена правления пятого Далай-ламы и просуществовал до середины XX в.

ТИБЕТСКИЕ ОРИГИНАЛЬНЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Особое место в тибетской литературе занимают «книги из кладов». Эти апокрифические сочинения приписываются прославленным деятелям тибетской древности — таким, как Сонцэн Гампо и Падмасамбхава. Одним из таких сочинений является «Мани-гамбум», в нем рассказывается о житиях и деяниях бодхисаттвы Авалокитешвары и Будды Шакьямуни. В состав «Мани-гамбума» входит «Карандавьюхасутра», а также биография и наставления Сонцэн Гампо тибетскому народу [Востриков, 1962, с. 24, 42–45].

Вторым сочинением является «Гачэм-гаколма», завещание царя Сонцэн Гампо. Сочинение состоит из тринадцати глав: три первые посвящены Авалокитешваре, воплощением которого является царь, далее следуют перечисления генеалогий индийских и тибетских царей, говорится о распространении буддизма в Тибете и приводятся биографии Сонцэн Гампо и его жен [Востриков, 1962, с. 27].

К историческим хроникам относится и сочинение одного из выдающихся учителей школы сакьяпа Сонам Цземо (1142–1182) «Врата, ведущие в Учение», переведенное с тибетского Р. Н. Крапивиной. В нем часто упоминается бодхисаттва Авалокитешвара, говорится о происхождении тибетцев от индийского царя из рода Пандавов [Соднам-Цземо, 1994, с. 59]. По преданию школы сакьяпа, один из лам считался воплощением Авалокитешвары [Соднам-Цземо, 1994, с. 104], многие сакьяские ламы рассматривались как воплощения Манджушри.

Следующим сочинением XIV в., соединяющим в себе два жанра тибетских исторических сочинений — истории буддизма и царских родословных, — является «Светлое зеркало царских родословных» (1368). Оно было написано сакьяпа Сонам Гьялцаном (1312–1375). В нем много внимания уделено культу Авалокитешвары: повествуется о том, как он родился в лотосе, как бодхисаттва призвал обитателей

Тибета на путь спасения, как он, воплотившись в царя лошадей, помог живым существам, и о пользе его мантры «ом-мани-падме-хум». В сочинении приведена легенда о происхождении тибетцев от царя обезьян (воплощения Авалокитешвары) и горной ведьмы, о появлении Сонцэн Гампо и его жен из лучей, исходящих от Авалокитешвары, и о возвращении их в сердце бодхисаттвы, когда они завершили все земные дела [Востриков, 1962, с. 57, 187–188]. Перевод восемнадцатой главы этого сочинения был издан Б. И. Кузнецовым [Сонам Гьялцан, 1961, с. 22–68].

«История буддизма» Будон Ринчендуба (1290–1364) была переведена на английский язык Е. Е. Обермиллером в 1931 г. Этот классический тибетский исторический труд содержит раздел, связанный с буддийскими ритуальными практиками. Большая часть сочинения отведена Будде и его жизни, распространению учения, обзору буддийской литературы и деятельности выдающихся учителей. Последняя часть посвящена истории буддизма в Индии и Тибете до конца XI в. В ней также содержится легенда о происхождении тибетского народа от союза Авалокитешвары и горной ведьмы. Небольшой раздел посвящен Сонцэн Гампо как воплощению Авалокитешвары. В этом разделе упоминается знаменитая сандаловая статуя бодхисаттвы, которая являлась божеством-покровителем правителей Тибета. Затем приводится история буддизма в Тибете. В тексте содержится повествование о деяниях царей Тисон Дэцэна и Ралпачана, которые считались земными воплощениями Манджушри и Ваджрапани.

Другим большим трудом по истории Тибета является «Синяя летопись» Гой-лоцавы (1392–1481), переведенная Ю. Н. Рерихом в 1949 г. Она содержит историю распространения учения в Тибете с VI по XV в. В «Синей летописи» описаны деяния Сонцэн Гампо, Тисон Дэцэна и Ралпачана [Гой-лоцава, 2001, с. 44–48]. В этом сочинении приведен также цикл Авалокитешвары в линии преемственности системы Пэлмо (Лакшми) [Гой-лоцава, 2001, с. 528–535]. Заканчивается летопись деятельностью Цзонхавы, одного из земных воплощений бодхисаттвы Манджушри.

«Красная летопись» представляет собой политическую историю государства, причем автор опирался не только на тибетские, но и на китайские исторические хроники. Этот источник цитируется в историческом сочинении пятого Далай-ламы (1617–1682) «Чжалва аби дэбтэр», написанном в 1643 г. В нем кратко пересказаны не сохранившиеся до наших дней ранние хроники [Востриков, 1962, с. 62–63].

Сочинение Сумба-кханбо Ешей-Балджора (1704–1788) «Пагсам-джонсан» было написано в 1748 г., переведено Р. Е. Пубаевым и издано

в Новосибирске в 1991 г. Первая его часть содержит генеалогию тибетских ранних царей [1991, с. 17–32]. Здесь тоже приведена легенда о происхождении тибетского народа от союза Авалокитешвары и горной ведьмы [1991, с. 13]. Вторая часть сочинения включает свод хронологических таблиц с 1027 по 1746 г. Перечислены Далай-ламы и некоторые их деяния, а также содержатся краткие сведения по истории Тибета и распространению буддизма.

Сочинение Дюджом Ринпоче (1904–1987) «14 Далай-лам Тибета» было издано в Санкт-Петербурге в 2001 г. Эта работа представляет собой перевод исторического труда современного нингмапинского учителя. В ней кратко в тибетской традиции приводятся биографии всех четырнадцати Далай-лам как земных воплощений Авалокитешвары.

В 2002 г. было издано сочинение седьмого Далай-ламы Келсан Гьяцо (1708–1757) (см.: *Лосан Келсан Гьяцо*. Садхана одиннадцатиликого Авалокитешвары с ритуалом поста и обращением к учителям линии преемственности). В этом сочинении описана практика визуализации божества и приведена его подробная иконография.

РАБОТЫ XIX в. ПО БУДДИЗМУ ОБЩЕГО ХАРАКТЕРА

Первым из российских ученых статус Далай-лам Тибета рассмотрел ученый и глава Пескинской духовной миссии о. Иакинф (Н. Я. Бичурин) в работе «Описание Тибета в нынешнем его состоянии», изданной в Санкт-Петербурге в 1828 г. Этот труд представляет собой перевод китайского историко-географического справочника, написанного Вэй Цзан Тунчжи в конце XVIII в. В самом начале сочинения в связи с китайско-тибетскими отношениями упомянут Далай-лама, который назван верховным правителем Тибета. Автор дал характеристику границ между Китаем и Тибетом, подчеркнул, что в результате последнего китайского похода часть земель отдана Китаю, а часть отошла к Далай-ламе. После географического обзора автор обратился к вопросам истории тибетского народа, известного по раннесредневековым китайским сочинениям под именем *цянью*.

Сонцэн Гампо назван как одно из первых воплощений линии Далай-лам. Описана история его женитьбы на китайской принцессе. Сонцэн Гампо упомянут как туфаньский «государь». В работе описана история строительства Поталы, царской резиденции Тибета, и приведена дата ее основания — 630 г. В сочинении кратко перечислены все Далай-

ламы — с первого и до седьмого. Сообщается, что титул «Далай-лама» был дан третьему иерарху во время его путешествия в Монголию. Сравнительно много внимания уделено деяниям пятого Далай-ламы, строительству Поталы и встрече китайского императора Шуньчжи с Далай-ламой. Автор описал историю сокрытия Сангье Гьяцо смерти Далай-ламы и последующую расправу Лхавсан-хана с ним. Согласно китайской традиции, в сочинении упомянуто, что тибетцы постоянно платили дань Китаю [Бичурин, 1828, с. 22, 28, 29, 60–61, 63–65, 89–90, 94–98, 115–119, 217–219].

Следующий труд о. Иакинфа (Н. Я. Бичурина) «Истории Тибета и Хухунора» был издан в Санкт-Петербурге в 1833 г. Он основан на сведениях из китайских источников, в нем рассказывается о Туфаньской империи от основания в 634 г. до падения в 866 г. Автор повествует о правлениях Сонцэн Гампо, Тисон Дэцэна, Ралпачана и дает краткое описание истории Тибета до 1227 г. [Бичурин, 1833, с. 130–135].

О. М. Ковалевский в «Буддийской космологии», изданной в 1835–1837 гг. в Казани, охарактеризовал институт Далай-лам. Он описал все земные воплощения бодхисаттвы Авалокитешвары или Хонгшим-бодхисаттвы, как называют его монголы, начиная, согласно легендам, со времен Будды Шакьямуни. Свою работу О. М. Ковалевский построил на переводе монгольской летописи Санан Сэцэна. Он дал перечень уже девяти Далай-лам [Ковалевский, 1837, с. 408–410].

В 1897 г. А. М. Позднеев издал дневник калмыка База-бакши Монкоджуева, который совершил паломничество в Тибет в 1891–1893 гг. Автор в примечании опубликовал перечень имен Далай-лам со ссылкой на Уодделла [Позднеев, 1897, с. 205–209, 221].

А. Уодделл впервые в Европе дал общую историческую сводку всех тринадцати Далай-лам в работе «Тибетский буддизм», изданной в Лондоне в 1895 г. Он подчеркнул, что все Далай-ламы являлись воплощениями бодхисаттвы Авалокитешвары в форме Шадакшари и привел прорисовку изображения божества, описал бодхисаттв Манджушри и Ваджрапани [Waddell, 1972, p. 230–235].

После А. М. Позднеева перечисление всех Далай-лам встречается еще у А. Грюнведеля [Grünwedel, 1900. S. 68, 71, 75–76, 78, 80, 84, 91, 118].

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРУДЫ

Г. Ц. Цыбиков в описании своего путешествия «Буддист-паломник у святынь Тибета» две главы посвятил Далай-ламам. Он подробно рассмотрел тринадцать земных воплощений бодхисаттвы Авалокитеш-

вары, основываясь на тибетских исторических сочинениях [Цыбиков, 1991, с. 138–146]. Автор часто упоминает различных бодхисаттв и их земные воплощения.

П. К. Козлов написал небольшой труд под названием «Тибет и Далай-лама», изданный в Петербурге в 1920 г. В этой работе автор достаточно подробно описал историю строительства Поталы и упомянул стацию Авалокитешвары, которая была привезена из Индии по приказу Сонцэн Гампо. Ссылаясь на Г. Ц. Цыбикова, он перечислил всех Далай-лам и привел примеры некоторых воплощений Авалокитешвары в Тибете [Козлов, 1920, с. 38, 40, 42–43, 46, 52–58]. Значительная часть труда П. К. Козлова посвящена тринадцатому Далай-ламе и встречам автора с ним и его окружением.

Достаточно много работ в разное время было посвящено истории Далай-лам. Здесь можно отметить работы В. В. Рокхилла [Rockhill, 1910], Г. Шулемана [Schulemann, 1958] и Л. Петеха [Petech, 1959].

Историческим тибетским сочинением является труд Цепона В. Д. Шакабпы «Тибет: Политическая история», изданный в Лондоне в 1967 г. Эта работа основана на пятидесяти семи тибетских источниках. В ней автор приводит обзор всей истории Тибета от древних царей до бегства Далай-ламы из страны в 1959 г. В работу включены легенды, мифы и реальные исторические события, названы имена различных деятелей. Автор рассмотрел древних тибетских царей, иерархов школы кармапа и Далай-лам в качестве земных воплощений Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани.

В советской исторической науке вопросы изучения особенностей тибетской государственной власти не получили последовательного освящения до второй половины XX в. Заметим, однако, что отдельные проблемы, связанные с буддийскими культурами, историей и философией, становились предметом востоковедческих исследований. Первой отдельной публикацией стала монография В. А. Богословского «Очерк истории тибетского народа», изданная в Москве в 1962 г., в которой автор проанализировал процесс становления тибетского государства VII–IX вв.

Е. И. Кычанов и Л. С. Савицкий в работе «Люди и боги страны снегов», вышедшей в Москве в 1975 г., рассмотрели различные аспекты жизни тибетцев, дали краткую историю Тибета с древности до наших дней, перечислили древних тибетских царей и охарактеризовали всех Далай-лам. Они назвали некоторые формы бодхисаттвы Авалокитешвары [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 77–113, 177–196, 213–230]. Авторы упоминают культы основных бодхисаттв и их земные воплощения.

Монография А. С. Мартынова «Статус Тибета в XVII–XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений» была издана в Москве в 1978 г. В этой работе автор подробно рассмотрел традиционные китайские представления о политическом устройстве мира и отношения между странами в соответствии с китайскими историческими источниками, описал проезд пятого Далай-ламы в Пекин [Мартынов, 1978, с. 88–95], привел всю историю переписки, предшествовавшую этому событию [Мартынов, 1978, с. 78–88, 101–104]. Автор проанализировал титул пятого Далай-ламы, описал весь церемониал встречи и приложил переводы отрывков китайских источников, относящиеся к истории тибето-китайских отношений в XVII–XVIII вв.

М. Капстейн в труде «Тибетская ассимиляция буддизма» много внимания уделил истории древних тибетских царей, подробно проанализировал сочинение «Мани-гамбум», привел отрывки переводов [Kapstein, 2000, p. 23–37, 142–162].

В монографии Е. И. Кычанова и Б. Н. Мельниченко «История Тибета», изданной в 2005 г., приводится в краткой форме история Тибета с древнейших времен до наших дней. В ней рассказывается о формировании тибетского этноса, периоде расцвета империи VII–IX вв., проникновении тибетского буддизма в монгольский мир, о внутреннем положении и внешнеполитических связях Тибета.

ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ И ИСКУССТВОВЕДЧЕСКИЕ РАБОТЫ

В 1890 г. в Берлине был опубликован Пандером «Пантеон Чжанчжахутухты», переизданный С. Ф. Ольденбургом в 1903 г. под названием «Сборник изображений 300 бурханов». В него вошли некоторые формы Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани. «Сборник изображений 300 бурханов» представляет собой иконографический сборник, содержащий изображения основных божеств буддийского пантеона. Эта была первая публикация в России труда второго пекинского Чжанчжахутухты Ролпэ Дордже, земного воплощения Манджушри, которая знакомила российских ученых с образами тибетского искусства.

В сборнике приведены шесть разных форм Авалокитешвары, семь форм Манджушри, одно изображение Ваджрапани и изображения первого, пятого и седьмого Далай-лам [Ольденбург, 1903, № 3, 43, 46, 50, 61, 64, 75, 88, 89, 91–96, 145, 147].

В. Кларк опубликовал пятнадцать форм Авалокитешвары и некоторые формы Манджушри и Ваджрапани [Clark, 1965, p. 7, 11, 82, 161,

189, 190, 193, 195, 199, 202, 216, 219], А. Гордон в «Иконографии тибетского ламаизма» привела девятнадцать форм Авалокитешвары, двенадцать форм Манджушри и девять форм Ваджрапани [Gordon, 1967, p. 64–68]. Т. Малльманн перечислила уже двадцать пять различных форм Авалокитешвары, двенадцать форм Манджушри и четыре формы Ваджрапани [Mallmann, 1975, p. 105–114, 250–257, 413–414]. Нужно отметить, что авторы не могут назвать все формы, а для некоторых разных форм используют одно и то же название или не приводят названия вообще. В г. Цюрихе в Этнографическом музее Университета хранится монгольский раскрашенный ксилограф XIX в., в котором содержатся изображения различных буддийских божеств. В нем в цвете даны тридцать четыре формы Авалокитешвары, как милостивых, так и гневных [Willson, Brauen, 2000, p. 64–75, 96–97, 114–117, 120–123]. В пантеоне Р. Виры и Л. Чандры имеется значительно большее количество форм Авалокитешвары, но не сто восемь. Этот труд основан на собранном ими материале по различным изображениям в буддийских храмах и монастырях и по иллюстрациям нартанского Данджура. В более поздней работе, посвященной китайской форме Авалокитешвары в виде тысячерукого и тысячеглазого божества, Л. Чандра называет сто восемь форм бодхисаттвы на санскрите, но не приводит конкретных описаний, соответствующих каждой форме.

Б. Бхаттачарья опубликовал прорисовки ста восьми изображений и соответствующие им названия, но в этом перечне все-таки отсутствуют многие формы Авалокитешвары [Bhattacharya, 1968, p. 124–144, 401–427]. Бодхисаттвам Манджушри и Авалокитешваре автор посвятил отдельные главы, а Ваджрапани — раздел в одной из глав [Bhattacharya, 1968, p. 98–99, 100–123, 124–144]. Автор выделяет двенадцать форм Манджушри.

В труде А. А. Терентьева «Определитель буддийских изображений» даны названия некоторых видов бодхисаттв, но поскольку труд еще не является завершенным, то неизвестно, сколько форм божеств будет перечислено в этом определителе [Терентьев, 2004, с. 168, 174–177, 179, 183–184, 188–190, 194, 200–203].

В 1971 г. вышла книга К. М. Герасимовой «Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконометрии и композиции, Амдо, XVIII век». В этой работе автор приводит в переводе на русский язык два трактата тибетского автора Лобсан Данби Гьялцана (р. 1708). Они являются базовыми из основополагающих работ, которые использовали художники и скульпторы при написании тангка или изготовлении памятников. Первое иконометрическое сочинение называется «Переправа мудрецов. Трактат о созразмерности

облика богов, составленный на основе руководств об изображении Татхагаты». Второе — «Сочинение “добрый путь благого начала”, в котором описываются чертежные схемы, облегчающие понимание соразмерности изображения богов» — является трактатом по композиции. Нужно отметить, что общие иконометрические и композиционные приемы, которые были заимствованы из Индии, имели общие тенденции на территории всего Тибета, а тексты переписывались в разных его частях практически без изменений. Поэтому не столь важно, что текст относится к XVIII в., он содержит все основные сведения, необходимые для понимания композиции и иконометрии произведений тибетского искусства. Кроме того, в этих сочинениях перечисляются иконографические особенности некоторых божеств.

В 1981 г. У. Шредер издал свой первый монументальный труд «Сино-тибетские бронзы». В нем автор рассмотрел истоки тибетской скульптуры, берущие начало в индийской традиции. Он описал традиции и способы изготовления буддийской скульптуры. Автор датировал различные индийские памятники начиная с произведений Мохенджо-Даро и Харалпы, бронзовую скульптуру периода Гупта, памятники из долины реки Сват, Кашмира, Бенгалии и других регионов Индии. Отдельные разделы посвящены скульптуре Непала. Автор выделяет две художественные школы Тибета — золоченой и незолоченой скульптуры. Он также рассматривает китайскую бронзовую пластику [Schroeder, 1981].

Из современных исследований следует выделить монографию Нанданы Чутивонгс «Иконография Авалокитешвары в странах Юго-Восточной Азии», изданную в Бангкоке в 1984 г. и посвященную культу Авалокитешвары в буддизме тхеравады. Она рассмотрела процесс распространения учения из Индии в Юго-Восточную Азию и разобрала иконографию Авалокитешвары в Индии. В работе освещены особенности культа и иконографии Авалокитешвары на Шри-Ланке, в Бирме, Таиланде, древней Камбодже и во вьетнамском королевстве Чампа. Автор изучила местные особенности культа, провела искусствоведческий анализ памятников, описала культ Авалокитешвары и его «царские» земные воплощения [Chutiwongs, 1984].

В 2001 г. была переведена с английского языка на русский и переиздана монография Р. Фишера «Искусство буддизма» (1964), в которой дан краткий обзор буддийского искусства всего азиатского региона. Книга состоит из четырех глав, в которых рассмотрены Индия и соседние регионы: Китай, Корея, Япония и Юго-Восточная Азия. Автор описывает процесс распространения буддизма в регионе, его влияния на произведения искусства, местные особенности. Он подчеркивает

роль бодхисаттвы Авалокитешвары как одного из наиболее почитаемых божеств буддийского пантеона в разное время, хотя останавливается и на популярности культа других бодхисаттв в буддизме Махаяны.

Французский исследователь Л. Фредерик в своей работе «Буддийские божества. Иконография», изданной в 1992 г. в Париже, рассматривает эволюцию изображений будд, приводит основы иконографии, перечисляет основные разряды пантеона. Он берет за основу японский иконографический материал и сопоставляет его с тибетским [Frédéric, 1992].

Изучению китайского материала посвящена монография Чунь-фан Юй «Гуань-инь. Китайская трансформация Авалокитешвары», изданная в 2001 г. в Нью-Йорке. Автор в начале работы приводит историю культа Авалокитешвары в Индии, называет сочинения, связанные с бодхисаттвой, и перечисляет образы божества в памятниках искусства [Chün-fang Yü, 2001].

Отдельные разделы ее работы посвящены индийским сочинениям, связанным с культом Авалокитешвары, их переводам на китайский язык, вопросам распространения буддизма в Китае и практикам, истории написания и обзору местных китайских текстов. В монографии рассмотрены все формы Авалокитешвары, которым поклоняются в китайском буддизме, описаны легендарные и земные воплощения божества и места особого почитания бодхисаттвы в Китае.

Издается много различных научных трудов и каталогов, посвященных буддийскому искусству, и во всех присутствует изображение Авалокитешвары как одного из самых почитаемых бодхисаттв буддийского пантеона.

В 1991–1992 гг. в Америке и Англии проходила большая выставка под эгидой Тибетского дома в Нью-Йорке «Мудрость и сострадание: сакральное искусство Тибета». Был издан большой каталог, в котором наиболее полно представлены многочисленные живописные и скульптурные произведения из крупнейших музейных собраний и частных коллекций Европы, Америки и России. Его главными авторами были Р. Турман и М. Ри, ими была предложена концепция выставки, а описания предметов выполнены хранителями музеев. Каталог организован в соответствии со школами тибетского буддизма. В него включены вступительная статья по истории тибетского искусства и подробные исследования, посвященные каждому произведению искусства. Затем эта выставка была показана в 1996 г. в Бонне (Германия), в 1996–1997 гг. в Барселоне (Испания) и в нескольких городах Японии. На выставке были представлены различные образы бодхисаттв.

В 1996 г. в Цюрихе (Швейцария) проводилась выставка «На пути к просветлению». В каталоге этой выставки была представлена пре-

имущественно скульптура, хотя опубликовано и несколько живописных произведений из собрания Музея Ритберга и частных коллекций, подаренных музею. Издание включает в себя и раннюю индийскую бронзу, и тибетские, китайско-тибетские и монгольские памятники. На этой выставке было представлено самое большое в Европе собрание тибето-китайских скульптурных шедевров периода минского императора Юнлэ (годы правления 1403–1424), среди них — изображения бодхисаттв. В последнее время стали появляться и работы российских ученых.

В каталоге В. Е. Войтова, Н. А. Тихмёновой-Позднеевой «А. М. Позднеев и его восточная коллекция» описаны произведения буддийского искусства, собранные выдающимся востоковедом, и приведена история коллекции. В собрании А. М. Позднеева имеются скульптурные изображения Авалокитешвары [Войтов, Тихмёнова-Позднеева, 2001, с. 41, № 31, с. 44, № 53, № 57, с. 47, № 83, с. 54, № 138–140], пятого Далай-ламы [с. 58, № 178] и Сонцэн Гампо [с. 62, № 212], Манджушри [с. 42, № 34, с. 52, № 127, с. 64, № 259–261] и Ваджрапани [с. 44, № 57].

Монография И. Ф. Муриан «Искусство Непала. Древность и средневековье» посвящена вопросам возникновения, развития и формирования буддийского и индуистского искусства. Автор считает, что синтез непальских памятников (стиль Личчави) и произведений индийских мастеров эпохи Гупта (IV–VII вв.) сформировали классический стиль в истории искусства стран восточной части Азии. В Непале культы бодхисаттв, особенно Авалокитешвары, получили широкое распространение [Муриан, 2000].

Каталог «Священные образы Тибета: традиционная живопись Тибета в собрании Государственного музея Востока» написан Т. В. Сергеевой и издан в 2002 г. в Самаре. В этой работе приведена серия тангка с изображением Далай-лам и опубликованы отдельные образы этих иерархов [Сергеева, 2002, ил. 40–44], перечислены различные формы Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани [Сергеева, 2002, ил. 88–98].

В каталоге Ц. Б. Бадмажапова «Иконография Ваджраяны» опубликованы шестьсот памятников живописи и скульптуры из фондов музеев Бурятии. Этот труд был издан в Москве в 2003 г. В нем содержатся много изображений различных форм Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани, такие как Шадакшари [Бадмажапов, 2003, с. 129–134], Экадашамукха [Бадмажапов, 2003, с. 152–158, 160–162], Лакшми-карма Экадашамукха, Амогхаша Локешвара, Аштадашабхуджа Падманартешвара [Бадмажапов, 2003, с. 163–165], Гуань-инь [Бадмажапов, 2003, с. 230–239], Арапачана Манджугоша [Бадмажапов, 2003, с. 135–138], Арья Манджушри в окружении пяти форм [Бадмажапов, 2003, с. 141], Белый Манджугоша [Бадмажапов, 2003, с. 149–150], Симханада

Манджугоша [Бадмажапов, 2003, с. 151] и Ваджрапани [Бадмажапов, 2003, с. 144–146].

В каталоге Э. В. Ганевской, А. Ф. Дубровина, Е. Д. Огневой «Пять семей Будды», изданном в 2004 г., опубликована коллекция бронзовой скульптуры из Государственного музея Востока (Москва). Всего в издание вошли двести шестнадцать скульптур, из них двадцать восемь статуэток Авалокитешвары, сорок — Манджушри и пять — Ваджрапани. В нем приведена статья А. Ф. Дубровина о технике и технологии изготовления скульптуры и переводы надписей на скульптурах и вложениях, выполненные Е. Д. Огневой.

Среди последних зарубежных изданий можно выделить каталог, посвященный ранним буддийским бронзовым памятникам, — «Скульптурное наследие Тибета» Д. Велдона и Дж. Сингер, изданный в Гонконге в 1999 г. В него включены изображения Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани начиная с VII в. Некоторые из них происходят из Восточной Индии IX–XII вв., из Непала VIII–IX вв. и из Тибета [Weldon, Singer, 1999, p. 19, 37, 43, 45, 51]. В этом каталоге встречаются изображения Авалокитешвары в «царской» форме [Weldon, Singer, 1999, p. 68, 72, 96]. Интересными являются портреты выдающихся деятелей школы кармапа, которые тоже почитаются как земные воплощения бодхисаттвы Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани [Weldon, Singer, 1999, p. 167, 181, 189]. Из западных изданий также следует упомянуть каталог С. Коссака и Дж. Сингер «Сакральные видения: ранняя живопись Центрального Тибета», изданный в Нью-Йорке в 1999 г. Среди прочих в каталог включено изображение Авалокитешвары в «царской» форме [Kossak, Singer, 1999, p. 79].

Наиболее монументальным исследованием, охватывающим весь период существования тибетской бронзы, является труд У. Шредера «Буддийская скульптура в Тибете», изданный в Гонконге в 2001 г. Автор считает, что самая ранняя буддийская бронзовая, медная и серебряная скульптуры относятся к периоду Ярлунгской династии. Он опубликовал тибетскую скульптуру VII–VIII вв., изображающую Авалокитешвару. Среди этих образов имеется знаменитая индийская сандаловая статуя Арья-Авалокитешвары, две статуэтки Падмапани, серебряная скульптура Авалокитешвары местной иконографии, где бодхисаттва восседает верхом на корове, и двенадцатирукая форма божества из Западного Тибета этого же времени [Schroeder, 2001, p. 764–765, 780–783, 820–825].

В 2001 г. в г. Сиднее (Австралия) была организована выставка «Будда, излучающий сияние». На экспозиции были собраны шедевры всех трех направлений буддизма, включая скульптуру и живопись из стран

Юго-Восточной Азии, Японии, Китая, Тибета, Монголии, произведения Гандхары, Матхуры, Гильгита, долины р. Сват, Кашмира и Хара-Хото. Среди них было продемонстрировано много образов бодхисаттв.

В 2005 г. в Цюрихе проходила выставка, посвященная 70-летию четырнадцатого Далай-ламы Тензин Гьяцо (род. 1935). К юбилею Далай-ламы в связи с этой выставкой в Чикаго был выпущен каталог на английском, немецком и французском языках под названием «Далай-ламы: наглядная история». В этом труде рассказано о традиции воплощений, которая берет свое начало в школе кармапа, рассмотрена вся линия тибетских воплощений Далай-лам и приведена история каждого Далай-ламы и иконография образов [The Dalai lamas, 2005, p. 15–172].

В 2007 г. в Филадельфии (США) была проведена большая буддийская выставка, посвященная культу бодхисаттвы Авалокитешвары. На ней были представлены различные иконографические формы божества.

Из вышеприведенного обзора видно, что культы Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани получили самое широкое распространение во всех странах буддийского ареала. Причем эти культы имели важное значение не только в повседневной религиозной жизни широких масс, но также стали важным элементом сакрализации верховной власти и выдающихся лам.

БУДДИЗМ КАК РЕЛИГИОЗНОЕ УЧЕНИЕ. БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ О БОДХИСАТТВАХ

Буддизм как религиозное учение возник в Северной Индии в VI в. до н. э. на базе брахманизма и традиционных индийских религиозно-философских представлений, основанных на богатых литературных и культурных традициях «Ригведы», «Самведы», «Яджурведы», «Атхававеды», «Брахман» и «Упанишад».

Брахманизм освящал древнеиндийское кастовое (варновое) общество. Положение духовных наставников было наследственно закреплено за кастой брахманов.

Брахман должен был изучить Веды и множество других текстов и традиционных наук. Кшатрий в основном совершенствовался в воинском искусстве и науке управления. Общая высокая культура, полученная в результате такой подготовки, позволяла брахманам и в некоторой степени кшатриям (к которым принадлежал и основатель буддизма царевич Сиддхартха) чувствовать себя элитой и отличаться по социальным возможностям от остального населения. Вайшья изучали лишь наследственное ремесло под руководством отца. Шудры и, тем более, неприкасаемые были полностью лишены возможности обучения.

Буддизм в древней Индии был неортодоксальным учением по отношению к Ведам. Он получил распространение в Индии наряду с другими религиозными течениями. Согласно некоторым буддийским источникам, во времена Будды Шакьямуни существовало еще девяносто пять религиозных учений [Inagaki, 2000, p. 186].

Центральными концепциями буддизма являются достижение просветления и освобождение от страданий. Эти представления и цели характерны для всех индийских религиозно-философских учений. То же можно сказать и об учении о карме, реинкарнациях и т. п.

Ко времени смерти Будды его община состояла из небольшого числа последователей в Центральной Индии. Первые буддийские общины

состояли в основном из нищих аскетов (*бхикшу*). Вступая в общину, они брили головы и отказывались от всего имущества. Значительную часть времени аскеты проводили в странствиях, собирая милостыню (так как обязаны были жить только подаянием). Со временем их число увеличилось, у них появилось немало почитателей, часто богатых и влиятельных. Ревностные буддисты стали воздвигать памятники и особые культовые сооружения — ступы. Часто такие ступы служили реликвариями, т. е. содержали внутри останки умерших бхикшу, а иногда и части останков самого Будды. Чтобы присматривать за ступами и совершать обряды, некоторые бхикшу селились возле них. Так было положено начало буддийским монастырям, которые стали главной и единственной формой организации буддистов.

После смерти Будды его проповеди долгое время сохранялись его последователями в устной форме, и только спустя несколько веков начинается письменная фиксация буддийского канона. С ростом общины и увеличения числа монахов наиболее остро встают вопросы монашеской дисциплины и интерпретации буддийской доктрины.

Буддизм становится государственной религией уже к середине III в. до н. э. в империи Ашоки (268–231 гг. до н. э.) и получает распространение на территории Индии.

Наиболее ранние свидетельства, принадлежащие к начальным этапам истории буддизма, представлены данными эпиграфики и археологии и датируются приблизительно серединой III в. до н. э. К этим памятникам прежде всего следует отнести надписи на колоннах и наскальные эдикты императора Ашоки, где приводятся названия сутр, изложенных Буддой.

Эти материальные памятники буддийской культуры относятся к достаточно длительному периоду, в течение которого религиозная доктрина еще не подвергалась письменной фиксации. Уже на этой стадии имела место активная миссионерская деятельность буддийских монахов [Рудой и др., 1999, с. 24–25].

Ранняя община включает в себя два направления: прогрессивную *Махасангхику* и консервативную *Стхавираваду*. В рамках буддизма стали возникать многочисленные секты и школы, и этот период в научной литературе часто называют «сектантским».

Ранний буддизм выдвигал идеал архатства — монахов, последователей Будды, которые достигают индивидуального спасения путем устранения помрачения ума и обретения совершенного знания.

Считается, что на рубеже I–II вв. н. э. в буддизме появились два основных направления — *Хиньяна* («Малая колесница») и *Махаяна* («Великая колесница»). Однако оба эти термина принадлежат после-

дователям Махаяны, так как ни одно из существовавших направлений буддизма не называло себя «Малой колесницей».

На раннем этапе разделение на Хинаяну и Махаяну не было слишком очевидным. Паломник И-цзин (635–713), посетивший Наланду в VII в., подчеркнул в своем дневнике, что жизнь монахов этих двух направлений практически не имела отличий: они следовали принципам *винай*, носили монашескую одежду, жили подаянием и поклонялись трем драгоценностям. Разница состояла только в практике поклонения бодхисаттвам и чтении махаянских сутр [Hirakawa, 1990, p. 257].

Махаяна сильно облегчила и упростила путь к спасению, сделав его доступным не только для монахов, но и для мирян. В русле хинаянской традиции выдвинулось несколько школ, сыгравших большую роль в формировании и распространении буддизма. Особенно популярны были *сарвастивадины* и *самматия*. Одно из ответвлений Махасангхики — *локоттаравадины* (сохранился их крупный канонический текст «Махавасту») рассматривали Будду как *локоттару*, т. е. того, кто за пределен чувственно воспринимаемому миру.

Будда в такой интерпретации не был первым из архатов. Он представлял собой скорее прообраз бодхисаттвы, существа (санскр. *sattva*), стремящегося к достижению просветления (санскр. *bodhi*).

Что это за существо, ясно из четырех обетов бодхисаттвы: 1. Добиться освобождения от океана *сансары* для всех живых существ, сколь бы многочисленными они ни были. 2. Добиться очищения от всех собственных пороков, сколь бы многочисленными они ни были. 3. Изучить все слова Будды, сколь бы неисчислимы они ни были. 4. Достичь степени Будды, сколь бы бесконечным ни было просветление [Mizuno, 1996, p. 26–27, 213]. По мнению локоттаравадинов, бодхисаттвы представляют собой высшие существа, духовно возрастающие на семи уровнях (*бхуми*), путешествующие по различным мирам, где они выслушивают наставления Будды о том, как помочь всем земным существам спастись от бесконечной череды перерождений.

Согласно определению Б. Дандарона, имеются три типа бодхисаттв. Бодхисаттвы первого типа считают, что ради спасения всех живых существ необходимо совершенствоваться до полного слияния с нирваной. Став нирваническим существом и обладая божественной мудростью, можно наиболее эффективно спасать все живые существа сансары. Бодхисаттвы второго типа являются воплощением мысли бодхи, подобной лодочнику. Они считают, что должны достичь нирваны вместе со всей сансарой, словно лодочник, переправляющийся на другой берег со всем своим скарбом. Третий тип бодхисаттв является воплощением мысли бодхи, подобной пастуху. Эти бодхисаттвы должны

ийги в нирвану самыми последними, подобно пастуху, который отдыхает лишь после того, как загонит свое стадо [Дандарон, 1973, с. 464].

К началу новой эры начинает формироваться и развиваться второе направление буддизма — Махаяна. Буддизм Махаяны ориентируется на привлечение в свои ряды широких общественных слоев без необходимости принятия монашеских обетов. Трактовка локоттаравадинам способствовала возникновению концепции «трех тел Будды»: *дхармакая* (тело истины), *самбхогакая* (тело блаженства) и *нирманакая* (явленное тело). Историческое лицо — Будда Шакьямуни — выступал для махаянистов в качестве земной персонификации бодхисаттвы. В непосредственной связи с такой интерпретацией находится разветвленная махаянская персонология — учение о бодхисаттвах. Главное отличие доктрины Махаяны от раннего буддизма состоит в учении о бодхисаттвах, праджняпарамите и буддах. В раннем буддизме и сочинениях Хинаяны Будду Шакьямуни до просветления называли бодхисаттвой, в том числе во всех предыдущих рождениях [Рудой и др., 1999, с. 23]. Идеал бодхисаттвы опирается на представление, закрепленное в важнейшей идеологеме Махаяны, — «великое сострадание», сделавшей это направление самым популярным в буддийской Азии. В такой интерпретации бодхисаттвы ставятся выше Будды, так как они помогают достичь спасения всем живым существам [Hirakawa, 1990, p. 259].

РАННИЕ БУДДИЙСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Самыми ранними сочинениями, связанными с житием Будды, являются *джатаки* — рассказы о прошлых воплощениях Будды, и *аваданы* — поучительные истории. Очень сложно обозначить различие между джатаками и аваданами, их главное значение в том, что они оказали сильное влияние на формирование махаянской философии и способствовали созданию понятия «бодхисаттва». Сочинение «Махавасту-авадана», в котором впервые упомянут Авалокитешвара, относится к началу н. э. Джатаки вошли в раннюю махаянскую традицию, сюжеты из них представлены на рельефах в Бхархуте, которые датируются II в. [Hirakawa, 1990, p. 268].

Согласно наставлениям Будды, входящим в состав «Саддхармапундарики» и малой «Сукхавативьюха-сутры», следует практиковать поклонение ступам. Буддизм Махаяны был предназначен для широких масс населения, т. е. для людей, ведущих светский образ жизни. Ступы служили для них своеобразными центрами для практики учения, его развития и передачи следующим поколениям [Hirakawa, 1990, p. 270–

271]. Как описано в «Махапариниббана-сутта», четыре места были признаны святыми и особо почитаемыми: в Лумбини, где родился Будда; в Буддхагайе, где он достиг просветления; на месте первой проповеди в Оленьем парке и в Кушинагаре. На этих местах возвели ступы, особенно активно эту традицию продолжил царь Ашока, о чем свидетельствуют и археологические раскопки [Nirakawa, 1990, p. 271]. Донаторами для строительства ступ выступали не только миряне, но монахи и монахини, что подтверждают надписи на колоннах, оградах и других частях ступ.

Ритуал поклонения ступам сопровождался музыкой, поднесением цветов, флагов и знамен, сожжением воскурений и исполнением танцев. Кроме того, поклонение ступе способствовало появлению медитации, в которой происходила визуализация Будды. Даже сейчас тибетские паломники проводят много времени у ступы в Буддхагайе, практикуя визуализацию Будды. Подобная практика описана в махаянских текстах.

В I–II вв. Махаяна уже имела свои священные тексты. Одним из самых ранних сочинений является «Шатпарамита», которая содержит описание практики шести совершенствований. Достижению мудрости в махаянской традиции уделялось особенно важное внимание [Nirakawa, 1990, p. 276]. Позднее появляются праджняпарамитские сутры, в которых используется в целом уже разработанный терминологический аппарат, общепринятый в религиозно-философской культуре Индии. Название «Праджняпарамита-сутра» использовалось как для отдельных сутр, так и для всего цикла махаянской канонической литературы. Сам термин следует понимать как попытку пересечения океана сансары для достижения далекого берега нирваны, или просветления. Наиболее ранние образцы этих текстов Махаяны датируются I в. до н. э.

Единство цикла подчеркивается также и тем, что большинство его сутр включают в название число шлок. Например, самыми известными и доктринально значимыми являются «Ашта-сахасрика» («Восьмитысячная»), «Панча-вимшати-сахасрика» («25-тысячная») и «Шата-сахасрика праджняпарамита сутра» («100-тысячная сутра совершенствования мудрости»). В этих сутрах впервые в буддизме излагаются идеи, доктрины, практики и идеальные образцы поведения, составившие полужения Махаяны и отличающие их от Хинаяны.

В древнейшей (I в. до н. э. — I в. н. э.) махаянской сутре «Ашта-сахасрика праджняпарамита» («Сутра в восемь тысяч строк о совершенствовании мудрости») говорится о том, что всякое существо, стремящееся к просветлению по-буддийски, именуется бодхисаттвой. Все они подразделяются на несколько классов. К первому относятся те бодхи-

саттвы, которые еще не удалили «омрачающие» клеши и не до конца поняли учение «Праджняпарамиты». Бодхисаттвы второго класса изучают беспредельное сострадание, совершенствуются в добродетелях, изучают «Праджняпарамиту», некоторые из них становятся буддами. Последний класс бодхисаттв состоит из высших духовных существ самого высокого уровня.

В ранней Махаяне идеал бодхисаттвы затмил даже идеалы нирваны и достижение состояния Будды. Одними из первых бодхисаттв были названы Майтрея (грядущий Будда), Авалокитешвара (воплощение сострадания) и Манджушри (воплощение мудрости). Они стали небесными просветленными существами. Эти трое бодхисаттв относятся к третьему типу. Буддисты считают Авалокитешвару воплощением сострадательной мысли всех Будд трех времен.

Махаянские бодхисаттвы стремятся к достижению эталонов совершенства. Учение о шести совершенствах (парамитах) в Махаяне претерпело значительную эволюцию. Такие качества, как добродетельное деяние, моральная стойкость, терпеливость, решимость, способность к медитации и мудрость, приобрели особый смысл. Первичной парамитой объявлялась праджняпарамита — совершенная мудрость, являющаяся изначальной и в то же время конечной целью духовного пути.

Существовали и другие махаянские сочинения, связанные с культом бодхисаттв. Так «Ваджра-ччхедика праджняпарамита-сутра», или «Алмазная сутра», является основополагающим текстом махаянского буддизма, созданным во II–III вв. Она описывала поведение, речь и образ мыслей, «вступивших на стезю бодхисаттв», т. е. тех, кто всецело посвятил себя духовному совершенствованию по махаянским писаниям, отказываясь от нирваны и достижения состояния Будды из сострадания к другим существам. Тем же, кто только намеревается так поступить, сутра рекомендует накапливать добродетели (*пунья*), из которых наиболее ценными считаются заучивание данного сочинения, медитация и распространение знаний о нем.

Первые упоминания об Авалокитешваре содержатся в «Сукхавативьюха-сутре», «Амитаюрдхьяна-сутре», «Друма-киннара-париричча-сутре», в двух «Авалокиита-сутрах». В «Сукхавативьюха-сутре» Авалокитешвара вместе с бодхисаттвой Махастхамапраптой выступают как две главные эманации Будды Амитабхи.

Из других ранних источников Махаяны необходимо упомянуть о «Саддхарма-пундарика-сутре» («Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы») — одном из самых ранних и авторитетных сочинений. В большинстве версий (в том числе сохранившихся санскритских) сутра состоит из двадцати семи глав в стихах и прозе, из которых только первые

двадцать (особенно с первой по девятую и семнадцатая) датируются I в. н. э., остальные были завершены к III в.

Двадцать пятая глава «Саддхарма-пундарики» полностью посвящена бодхисаттве Авалокитешваре. Эта глава «Саддхарма-пундарики» в более поздней традиции выделилась в отдельное произведение под названием «Авалокитешвара-сутра» [Ермаков, 1994, с. 102]. К деяниям бодхисаттвы относится в первую очередь освобождение от страданий: «Если неисчислимые сотни, тысячи, десятки тысяч, миллионы живых существ, подвергающихся страданиям и мучениям, услышав о бодхисаттве, все назовут его имя, то он, вняв их мольбам, приведет их всех к освобождению» [Игнатович, 1998, с. 282]. Здесь Авалокитешвара наделяется титулом Саммантамукха, т. е. Всевидящий. Он спасает людей от меча и кандалов, огня и водной стихии, от злых духов и болезней. В сутре перечислены восемь напастей, от которых избавляет бодхисаттва Авалокитешвара. К ним относятся: 1. Нападение диких львов. 2. Взбесившиеся слоны. 3. Пожары. 4. Ядовитые змеи. 5. Разбойники. 6. Заключение в тюрьму по ложному обвинению. 7. Различные случайности при переправе через реку. 8. Нападение демонов, насылающих болезни. Эти восемь бедствий в буддийской литературе часто сравниваются с восьмью страстями, от которых нужно освобождаться всем существам: 1. Лень ума, которая подобна нападению львов. 2. Невежество, напоминающее взбесившихся слонов. 3. Гнев, подобный пожару. 4. Зависть, подобная ядовитым змеям. 5. Злые мысли, подобные разбойникам. 6. Скупость напоминает заключение в тюрьму по ложному обвинению. 7. Жадность подобна кораблекрушению. 8. Сомнения подобны нападению демонов.

Вот как это описано в сочинении: «Если какой-нибудь человек будет хранить в памяти имя бодхисаттвы, то, когда он вступит в великий огонь, благодаря величественным божественным силам этого бодхисаттвы огонь не сможет его сжечь. Если какого-нибудь человека понесут великие воды, то, как только он назовет имя бодхисаттвы, он сразу же достигнет мелкого места» [Игнатович, 1998, с. 282]. Авалокитешвара наделен способностью даровать потомство: «Если какая-нибудь женщина захочет иметь сына, будет почитать бодхисаттву и делать ему подношения, она родит сына. Если она хочет дочь, то родит дочь» [Игнатович, 1998, с. 283]. Авалокитешвара наделен различными обликами, которые он может проявлять: «Если в какой-нибудь земле живые существа могут быть переправлены на тот берег (в нирвану), с помощью того, кто обладает телом Будды, бодхисаттва сразу же появится в теле Будды и станет проповедовать для них Дхарму». Затем следует перечисление всевозможных его проявлений, наиболее ярко эти формы

представлены в следующем высказывании: «Если (живые существа) могут быть переправлены на тот берег с помощью тех, кто обладает телом бога, дракона, якши, гандхарвы, асуры, гаруды, киннары, маха-роги, человека, нечеловека и других существ, бодхисаттва сразу же появится во всех этих телах и станет проповедовать для них Дхарму» [Игнатович, 1998, с. 284]. Кроме имени бодхисаттвы Авалокитешвары «Внимающий звукам мира» в «Саддхарма-пундарике» используется и другое имя — «Дарующий бесстрашие» [Игнатович, 1998, с. 285]. Главная задача бодхисаттвы сформулирована следующим образом: «Внимающий звукам мира может избавить живых существ от всех страданий» [Игнатович, 1998, с. 286]. «Когда человек подумает о силах бодхисаттвы, злые существа не осмелятся причинить ему вред». И еще одно свойство божества: «Если соберутся облака и загремит гром, засверкают молнии и польет великий дождь, то когда люди подумают о силах бодхисаттвы, небо прояснится, тучи рассеются» [Игнатович, 1998, с. 287]. «Живые существа всегда будут нуждаться в бодхисаттве и почитать его. Его незамутненный, чистейший взгляд — Солнце мудрости, устраняющее тьму. Он может усмирять ураганы и пожары, устранять беды» [Игнатович, 1998, с. 288].

Сквозная тема сутры посвящена ключевой доктрине Махаяны — достижению освобождения от страданий. В сутре действующими лицами названы бодхисаттвы Майтрея, Манджушри и Авалокитешвара и другие, безымянные и бессчетные. Кроме того, в ней повествуется о вещах, популярных среди простых верующих, например о чудесах, творимых Авалокитешварой.

«Амитаюрдхьяна-сутра» описывает Авалокитешвару как космического бодхисаттву, чья мандала (диаграмма, изображающая модель Вселенной) содержит пятьсот Будд со свитами из бодхисаттв и многочисленных божеств.

В «Садханамале» содержится описание пятнадцати форм бодхисаттвы, т. е. начинает формироваться его иконографический канон. В более поздних сочинениях, таких как «Саддхарма-пундарика», «Самадхираджа-сутра» и «Сурангама-сутра», говорится о тридцати двух формах Авалокитешвары.

Последующие махаянские сутры продолжали развивать учение о парамитах, их число в текстах достигло десяти. К шести прежним прибавилось искусство способа, обета, а также сила и знание. Центральной оставалась праджняпарамита, определяющая высшее состояние сознания бодхисаттвы, которое в данном случае характеризовалось как *шуньята*, т. е. бодхисаттва получал духовный статус, недоступный пониманию обычных людей. Для достижения десяти совершенств необходимы

два вида духовных накоплений — добродетели и знания, а для просветления следует использовать тройкий способ: 1. Обучение всех существ Дхарме. 2. Медитация ради блага всех существ. 3. Достижение непосредственного блаженства. Парамиты описаны в «Самадхираджа-сутре» («Сутра царя сосредоточения») II в. н. э. и в «Сутре десяти стадий» II–III вв., а также в сочинении Асанги «Бодхисаттва-бхуми» IV в. Огромное значение придавалось одной из парамит — «искусству способа» — с самого начала формирования махаянского учения о совершенствах, которая упоминается в «Упайякаушалья-сутре» («Сутра об искусности в способах») и в «Лалита-вистаре».

Подвижничество просветленных существ, бодхисаттв, в проповеднической, а также в философско-полемиической деятельности, по-видимому, было главным поводом включения «совершенства способа» в состав парамит. По крайней мере этот вид способа наиболее разработан в буддийской литературе, начиная с палийских текстов. Проповедник и буддийский философ должны были обладать рядом особых врожденных способностей. К ним относятся щедрость, красота и богатство речи, способность ставить цели и достигать их, быть естественным в благом поведении.

Путь бодхисаттв Махаяны раскрывался также в связи с новыми этическими представлениями и новыми идеалами поведения. В махаянских сутрах бодхисаттвы сознательно налагают на себя наитруднейшие обеты во благо всех существ.

Если в Хиньяне путь спасения прокладывался личными усилиями верующих, то в Махаяне в пути их поддерживали и сопровождали бодхисаттвы. В основе этого положения находилась новая буддийская идея о том, что духовные заслуги передаются другим лицам и такая передача обогащает как верующего, так и дающего.

Духовное совершенство бодхисаттвы относится к факту не только принципиально неопишуемой жизни сознания, но и определенного поведенческого стереотипа этой жизни. Последний зафиксирован в «Ланкаватара-сутре» в виде набора параметров деятельности бодхисаттвы. Таких параметров девять: 1. Удалиться от всех искаженных взглядов на существование. 2. Высвободиться от пут условных суждений. 3. Постичь нереальность «внешнего мира различий». 4. Видеть в сансаре и нирване два аспекта одной и той же реальности. 5. Практиковать сострадательность сердца. 6. Совершать поступки без усилий. 7. Упражняться в созерцании миров без цвета и формы. 8. Приобретать совершенную мудрость. 9. Проявлять признаки «тела Будды».

Бодхисаттва Махаяны проходит последовательно десять стадий духовного роста, на которых постепенно приобретает необычные,

чудесные и божественные качества. К ним относятся: 1. Стадия радости (от преодоления прежних препятствий и вступления на путь, ведущий к достижению состояния Будды). 2. Стадия отсутствия каких-либо осквернений. 3. Стадия последующего просветления. 4. Стадия излучающей мудрости. 5. Стадия преодоления конечных препятствий. 6. Стадия, на которой происходит проявление абсолюта. 7. Стадия «ухода вдаль» (когда стремление спасти других становится превыше всего). 8. Стадия достижения полного спокойствия. 9. Стадия различительной мудрости (знание, где и как спасать, и обладание десятью силами Будды). 10. Стадия достижения оплодотворяющих сил «облака дхармы» [Рерих, 1987, т. 10, с. 15–16]. Прежде всего существам, стремящимся к просветлению, необходимо «вырастить» в своем сознании три особых качества духовности: 1. Порождение воли к просветлению. 2. Полную чистоту намерений и усилий воли. 3. Отказ выделять Я и Мое. Только при обладании такими качествами возможно дальнейшее духовное совершенствование, которое будет ознаменовано новыми силами и качествами.

Бодхисаттвам свойственны также десять видов власти: 1. Власть над собственной жизнью. 2. Власть над собственным умом. 3. Власть над своим поведением. 4. Владение учением о Дхарме. 5. Владение сверхъестественными способностями. 6. Власть над собственным рождением. 7. Власть над собственными наклонностями. 8. Владение медитативной практикой. 9. Владение собственными деяниями. 10. Владение знанием [Андросов, 2001, с. 373–375].

Бодхисаттвам необходимы десять сил: 1. Сила врожденных наклонностей. 2. Сила рассмотрения причин и связей, или сила аналитического исследования. 3. Сила созерцательности. 4. Сила терпимости, всепрощения. 5. Сила проникновенного знания. 6. Сила отречения. 7. Сила сосредоточения. 8. Сила умственных способностей. 9. Сила добродетели. 10. Сила достижения (в практике).

Одним из важнейших классических текстов буддизма Махаяны, посвященных бодхисаттвам, является «Бодхичарья-автара» Шантидевы (VIII в.) («Путь бодхисаттвы»). Основная тема произведения Шантидевы — обретение *бодхичитты*, особого состояния ума, которое заставляет устремляться к просветлению на благо всех живых существ. Бодхичитта существует на двух уровнях: абсолютном и относительном. Абсолютная представляет собой мудрость, позволяющую проникнуть в суть всех явлений и постичь их подлинную природу, в Махаяне она считается *шуньятой*. Эта мудрость неразрывно связана с состраданием ко всем живым существам шести миров, претерпевающим великие муки в колесе бесконечных перерождений. Относительная бодхичитта включает в себя две ступени на пути к абсолютной бодхичитте. Первая

ступень состоит в стремлении достичь просветления, вторая объединяет в себе все реальные дела, совершаемые во имя этой цели. Существо, которое сумело зародить в себе искру подлинной бодхичитты, именуется бодхисаттвой [Шантидева, 2000, с. 48–52].

Высшей стадией религиозного учения о бодхисаттвах, вероятно, является обожествление главных из них. Таким образом, складываются культы бодхисаттв. Эта тенденция Махаяны вылилась в создание многочисленного пантеона бодхисаттв, восседающих на лотосовых тронах в особых частях буддийской вселенной и покровительствующих определенным сторонам света. Эти бодхисаттвы воплощали в себе различные аспекты совершенств Будды.

Наиболее почитались бодхисаттвы Авалокитешвара, Манджушри, Ваджрапани и Майтрея. Авалокитешвара считается персонификацией милосердия Будды, Манджушри — его интеллекта, а Ваджрапани — его силы.

При описании Авалокитешвары «Карандавьюха-сутра», датируемая IV–VII вв., использует космическую символику, характерную для Вишну и Шивы. В этом сочинении Авалокитешвара по своей значимости ставится выше будд, в нем рассказывается о милосердном заступничестве Авалокитешвары в разных мирах, особенно в аду.

ТЕРМИНЫ «АВАЛОКИТЕШВАРА», «МАНДЖУШРИ», «ВАДЖРАПАНИ»

Значение и происхождение названия «Авалокитешвара» не вполне ясны. «Авалокита» означает «взгляд», «ишвара» — «владыка». Сложный санскритский термин *avalokita-iṣvara* переводят по-разному: «владыка, который смотрит вниз», «владыка, который видит», «владыка, которого увидели», «бог взгляда» и т. п. [Chün-fang Yü, 2001, p. 1, 14]. Термин «Авалокита» используется в сочинениях VII в., «Авалокитешвара» употребляется в «Сукхавативьюхе», «Авалокит-ишвара» используется в китайских переводах [Chandra, 1988, p. 18–23]. Тибетский перевод имени Авалокитешвары *spyan-ras-gzigs* означает «смотрящий проникающим взором» [Рерих, 1985, т. 5, с. 281] и монгольский *nidu-ber ijegci* — «взирающий очами». Вполне возможно, что первоначальной формой названия Авалокитешвары было *avalokitasvara* — «наблюдающий за звуками». Именно такая форма встречается в найденных в Центральной Азии древних рукописях [Emmerick, 1979, p. 38]. Это предположение подтверждают и ранние переводы китайских сутр, где Авалокитешвара имеет название «Гуань-инь» — «наблюдающий за зву-

ками» или «Гуань-ши-инь» — «наблюдающий за звуками мира». Именно это имя — Гуань-ши-инь — использовал знаменитый переводчик и монах Кумараджива (400 г.) для Авалокитешвары в своем переводе «Саддхарма-пундарика-сутры». Это имя закрепилось за Авалокитешварой, несмотря на предпринимавшиеся с начала VI в. попытки заменить его на Гуань-цзы-цзай — «наблюдающий властелин», что можно считать прямым переводом санскритского Авалокитешвары. Китайский паломник VII в. Сюань-цзан определил значение как «владыка, который понимает звуки мира» или «владыка, внимающий звукам мира» и перевел имя Авалокитешвара как «мастер понимания». Е. А. Торчинов считает, что это имя означает «владыка, внимающий миру» [Торчинов, 2000, с. 233].

Народы ареала китайской культуры читали китайское имя в соответствии с фонетическими нормами своих языков: Каннон или Кандзэон — в Японии, Кванссым или Кваным — в Корее и Куан-ам — во Вьетнаме. В Камбодже и на Яве он называется Локешвара — «владыка мира», Лоқанатха — «хранитель мира» — в Бирме, Натха Девале — «божественный защитник» — на Шри-Ланке.

В тибетском и монгольском языках были приняты не только кальки с санскрита и китайского, но и добавлены свои варианты имен. К китайскому имени Гуань-ши-инь восходит монгольское название Хонгшим-бодхисаттва, употребляемое наряду с правильными санскритской и тибетской формами и их монголизированными вариантами Арья-Бало и Жанрайсиг.

Поскольку главная цель буддизма Махаяны — достижение освобождения от страданий, то на этом пути верующих сопровождали и поддерживали бодхисаттвы — существа, наделенные высокими нравственными качествами, которые нашли отражение в ранних буддийских сочинениях. Одним из наиболее почитаемых бодхисаттв становится Авалокитешвара, символизирующий собой милосердие Будды.

Термин «Манджушри» переводится как «красивое сияние», по-тибетски *'jam-dpal*. Он известен под разными именами: Манджугхоша — «красивый голос» (тиб. *'jam-dbyangs*), Манджунатха — «красивый спаситель», Вагишвара — «господин речи» (тиб. *'jam-dbyangs smra-ser*), его эпитет — Кумарабхута — «бывший принц». В тибетском языке Манджушри, как и Авалокитешвара, имеет и свои многочисленные эпитеты. Так, например, в сочинении «Манджушри-нама-сангити» шесть из тринадцати глав содержат эпитеты божества [Сазыкин, 2006, с. 22].

Термин «Ваджрапани» легко объясним. Он переводится как «рука, держащая ваджру». Тибетское *phyag-na rdo-rje* «с ваджрой в руке» и монгольское «Очирвани» представляют собой кальку с санскрита.

КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В ИНДИИ

Культ Авалокитешвары появился в Северной или Северо-Западной Индии приблизительно во II в. н. э. Он упоминается в различных сочинениях: в «Сукхавативьюха-сутре», «Махавасту», «Друма-киннара-раджапарипричча-сутре», «Лotosовой» и «Сердечной» сутрах. Все эти источники датируются до 300 г. н. э.

В «Махавасту» повествуется о Бхагаване (в индийской мифологии — имя-эпитет высших божеств), который принимает форму бодхисаттвы. В его обязанности входит «смотреть вокруг» (авалокита) ради благосостояния и счастья всех людей [Bhattacharya, 1968, p. 143] в период, когда Будда Шакьямуни уже достиг нирваны, а Майтрея еще не пришел в этот мир. Этот промежуток времени называется *бхадра-кальпа*.

«Сукхавативьюха-сутра» рассматривает Авалокитешвару как одного из двух высших бодхисаттв, освещающего своим сиянием мир [Mallmann, 1948, p. 21–22]. «Лалитавистара» называет Авалокитешвару эпитетом Махакаруника (Великое сострадание) в списке основных бодхисаттв [Waddell, 1972, p. 55].

«Амитаюрдхьяна-сутра» утверждает, что те адепты, которые практикуют медитацию Авалокитешвары, будут избавлены от различных бедствий и преодолечат негативные последствия кармы [Mallmann, 1948, p. 24].

«Карандавьюха-сутра» (IV–VII вв.) была написана в то время, когда культ Авалокитешвары достиг наивысшего расцвета. В ней использована космическая символика при описании Авалокитешвары, которая раньше была характерна только для Вишну и Шивы [Mallmann, 1948, p. 39–47].

Существуют разные буддийские легенды о появлении Авалокитешвары: по одной он появился из белого луча, исходящего из левого глаза Будды Амитабхи, по другой — родился шестнадцатилетним юно-

шей из цветка лотоса. Есть и еще одна легенда о рождении Авалокитешвары в Чистой земле Сукхавати.

К VI в. культ получает уже широкое распространение, что подтверждено письменными источниками. Авалокитешвара был одним из самых популярных бодхисаттв в Индии. Китайский паломник Фа-сянь, посетивший Матхуру около 400 г., отмечал, что монахи молились Авалокитешваре и Манджушри, совершали подношения их изображениям и читали «Праджняпарамиту». Сюань-цзан, совершивший путешествие в Индию и Западный край в период 630–645 гг., писал, что культ Авалокитешвары был весьма распространен и ему поклонялись все, от царей и монахов до простых людей. По мере появления новых текстов создавались и новые образы Авалокитешвары в разных частях Индии. Космический символизм нашел отражение в индийском искусстве со времени средневековья.

«Локешвара-шатака», написанная в IX в., посвящена прославлению Авалокитешвары как Владыки мира [Mallmann, 1948, p. 36–38]. В буддийских садханах начиная с XII в. говорится об Авалокитешваре как об одном из главных божеств буддийского пантеона [Chutiwongs, 1984, p. 21].

Письменные памятники и археологические находки свидетельствуют о появлении культа Авалокитешвары во времена Кушанской династии на севере Индии, приблизительно в середине II в. н. э. Его изображения встречаются среди памятников Гандхары и Матхуры, открывающих эпоху буддийского искусства. Первым исследованием, посвященным искусству Гандхары, был труд А. Фуше [Foucher, 1905].

Искусство Гандхары сложилось в том регионе, где Александр Великий закончил свой восточный поход. Провинциальные классические стили из римских колоний распространялись по торговым путям между Западом и Востоком и достигли севера района Гандхары, оказав влияние на культурную жизнь — от строительства городов до чеканки монет. Именно эта область дала импульс для развития буддийского искусства Центральной Азии и Китая.

Произведения Гандхары датируются первыми веками н. э. В это время наряду с широким распространением многочисленных изображений Будды и сцен из его жизни появляются и образы бодхисаттв. Отличительной чертой искусства этого региона является растущая популярность культа бодхисаттв [Zwalf, 1996, vol. II, p. 36–57, 68–78, 310–320].

Но среди большого количества изображений бодхисаттв только один целый образ и несколько фрагментов скульптуры из Гандхары и Матхуры были идентифицированы специалистами как Авалокитешвара

[Mallmann, 1948, p. 119–129, pl. 1 a, b; 2 a, b]. Отличительной особенностью этих памятников является изображение миниатюрной фигурки Будды Амитабхи в короне бодхисаттвы.

Искусство Гандхары получило свое продолжение в Афганистане. Первоначально испозовавшийся камень (преимущественно шифер, сланец, агальматолит) уступил место более податливым материалам — штуку и терракоте, и количество продукции стало огромным. Одно из самых интересных изображений Ваджрапани происходит из Хадды (Афганистан). Скульптура выполнена из штуки, а Ваджрапани представлен в виде Геракла. В этом образе прослеживается античное влияние, выраженное в памятниках Гандхары и Хадды. В правой руке он держит ваджру, больше похожую на палицу, полуобнаженный торс фигуры напоминает скорее тело спортсмена-борца. Его левое плечо прикрывает шкура льва [Tissot, 1987, il. 16].

Искусство Матхуры, представленное скульптурами с широкими плечами и упрощенными формами, принадлежит к индийской художественной традиции. Для этих изображений, выполненных из песчаника, характерна отрешенность от обыденной жизни, свойственная индийским учителям. Искусство Матхуры оставило после себя несколько отдельных скульптур бодхисаттв. Только для одного образа из Матхуры характерно наличие миниатюрного Будды в короне. Эта отличительная особенность свидетельствует о том, что бодхисаттва среди памятников Матхуры представлен как самостоятельное божество [Lerner, 1984, p. 31]. На раннем этапе практически невозможно отличить Майтрею от Авалокитешвары, так как их иконография совпадает: левая рука бодхисаттвы расположена в жесте *абхайя-мудра* (защиты), а в правой он держит сосуд-*кундику* (сосуд с округлым или удлинненным туловом для воды).

Среди памятников кушанского искусства из Матхуры Авалокитешвара выступает не только как самостоятельное божество, но и в составе триады — вместе с Буддой Шакьямуни и Майтреей. В такой форме он называется Падмапани, т. е. имеющий лотос в руке. Он одет как принц, его голову украшает тюрбан — знак царского происхождения. Бодхисаттва восседает в свободной царской позе (*махараджалиласане*), его атрибутом служит лотос. На другой триаде (152 г.) он изображен в свите Будды Шакьямуни в форме Падмапани вместе с бодхисаттвой Ваджрапани.

Кушанское искусство Матхуры и Гандхары представляет собой начальную стадию формирования буддийского иконографического искусства и вместе с тем первую попытку художников воплотить абстрактные идеи в визуальные формы.

После V в. изображения Авалокитешвары изменились: он имеет одеяние бодхисаттвы, корону и украшения и становится самостоятельным божеством, т. е. появляются его многочисленные отдельные образы. Авалокитешвара является одним из наиболее популярных бодхисаттв. Об этом свидетельствуют многочисленные памятники искусства из Эллары, Аджанты, Канхери и Аурангабада в период династии Гупта (IV–VIII вв.) и после нее. Среди памятников Эллары насчитывается сто десять изображений Авалокитешвары. В пещере № 90 в Канхери бодхисаттву окружают женские божества — Тара и Бхрикути. Вся триада символизирует мудрость и сострадание. Образ Авалокитешвары из Сарнатха (VI в.) представляет его стоящим в позе *трибханга*, правая рука находится в жесте «дающий благо» (*варада-мудра*), в левой бодхисаттва держит цветок лотоса. Его прическу венчает миниатюрная фигурка Будды Ами табхи [Klimburg-Salter, 1995, il. 213].

В Западной Индии он почитается как защитник от различных напастей (от внезапных происшествий в дороге: нападений львов; змей; взбесившихся слонов; от рук разбойников и грабителей; от демонов, вызывающих болезни; от пожара; помогает при переправе через реку; избавляет от несправедного суда на чужбине). Бодхисаттва становится покровителем торговцев, путешественников и паломников. Образ Авалокитешвары из Сарнатха (вторая половина V в.) отражает именно эту функцию божества.

К концу VI в. в Индии Авалокитешвара окончательно приобретает статус независимого божества: он уже сам имеет свиту из бодхисаттв, и к его помощи прибегают в определенных жизненных ситуациях: он помогает предотвратить различные опасности, излечивает болезни, оказывает милосердие. Первый образ одиннадцатиликого Авалокитешвары датируется концом V — началом VI в., он происходит из Канхери (пещера № 41). Многорукие формы Авалокитешвары, типичные для тантрического искусства, встречаются в Северо-Восточной Индии после династии Гупта. Тантризм представляет собой ритуально-культурные системы, подразделяемые на внутренние и внешние. Он включает в себя семейства тантрических текстов и практик, сгруппированных вокруг отдельных мифологических персонажей и основанных на *мантрах* (священных высказываниях, используемых для ритуалов и для визуализации божества). Тантрическими принято считать многорукие и многоликие изображения божеств, основанные на особых текстах *тантрах*. Тантрическое направление в индуизме и буддизме сформировалось приблизительно в IV–V вв. Наиболее показательны в этом отношении памятники из Наланды, одного из крупнейших буддийских монастырей Индии, существовавшего с 600 по 1200 г. Среди них встре-

чаются и тантрические изображения Авалокитешвары [Debjani, 1995, pl. 8, 68, 69, 75], и обычные образы Падмапани [Debjani, 1995, pl. 7, 28, 34, 36, 46].

Число рук в тантрических формах доходит от четырех до шестнадцати, в них имеются атрибуты, характерные для индуистских и буддийских божеств: *камандалу* (сосуд для воды), *данда* (жезл), четки и лотос. Эти атрибуты имеет обычно творец мира, великий учитель и мастер всех знаний Брахма [Saletore, 1985, vol. 1, p. 249]. Брахма вместе с Шивой и Вишну составляют главную триаду индуистских божеств. Третий глаз Авалокитешвары, трезубец и крюк ассоциируют его с Шивой, в форме Махешвара. Аркан связан с владыкой вселенской души — Пашупати (одна из форм Шивы). Невидимый аркан, который Авалокитешвара накидывает на определенную душу, сделал его спасающим арканом сострадания (Амогха-паша), в него он притягивает все смертные души для их освобождения. *Ратна* и *чинтамани* — символы власти даяния и его ответа верующим, *данда* — символ наказания для злых душ. Все элементы, присутствующие в посткушанский период в иконографии Авалокитешвары, появляются в искусстве Северной Индии в раннем средневековье, только в более выраженной форме. В коллекции Государственного Эрмитажа имеется тангка с изображением Авалокитешвары в форме Амогхапаша (Китай, XIX в., живопись водоразмываемыми красками на полотне, тибето-китайский стиль, 23 × 31 см, инв. № У-114). На ней бодхисаттва представлен с телом белого цвета, трехликим, в правых руках он держит лотос и штандарт, увенчанный трезубцем, в левых — аркан и *вишва-ваджру*.

Авалокитешвара часто изображается восседающим в махараджалиласане. Эта поза демонстрирует его превосходство не только над духовным, но и над светским и материальным мирами. Авалокитешвара занимает одно из центральных мест в индийском буддизме, потому что он символизирует сострадание ко всем живым существам.

Позднее, в период династии Пала с середины VIII по конец XII в., Авалокитешвара становится космическим спасителем, что характерно для иконографии эзотерического буддизма, содержащего тайные знания, недоступные для непосвященных. На стеле из Наланды конца XI в. Авалокитешвара изображен в окружении Тары и Судханакумары — справа и Бхрикути и дхармапалы Хаягривы — слева. Внизу показан *прета*, которого Авалокитешвара избавляет от страданий, поливая нектаром прямо из своей руки. В данном случае именно свита бодхисаттвы поясняет его космическую сущность: Авалокитешвара присутствует во всех сферах буддийского мироздания. Как свидетельствуют сохранившиеся дхарани, Авалокитешвара занимал центральное место

в тантрических сочинениях. В Бихаре в конце XI в. было найдено его изображение в форме Шадакшари, к которому относится мантра «ом-мани-падме-хум». В этой форме бодхисаттва изображается с четырьмя руками, основные находятся в *анджали-мудре* (жест поднесения драгоценности), атрибуты в других руках — лотос и четки.

На кашмирских изображениях XI в. Авалокитешвара представлен в так называемой царской форме: он показан стоящим, одиннадцатиликим, три нижних — милостивые лики, все остальные — гневные, в правой руке он держит четки, в левой — цветок лотоса. Ладакхская бронзовая скульптура XI в. Авалокитешвары в «царском» облике представляет его сидящим в *падмасане*, но уже с четырьмя руками.

В Индии образы тысячерукого Авалокитешвары до наших дней не сохранились. Но это не означает, что таких изображений в Индии не существовало. Обе формы божества — одиннадцатиликого и тысячерукого — были известны в районе Конкан в Махараштре, где этот культ процветал с V по VIII в. Культ бодхисаттвы был весьма популярен в Индии вплоть до XIII в.

Разные письменные источники говорят о различных формах этого божества. «Садханамаала», входящая в состав Данджура под названием «Садхана-самуччая», называет пятнадцать различных форм Авалокитешвары, как милостивых, так и гневных [Bhattacharya, 1968, p. 124].

В «Саддхарма-пундарике», «Самадхираджа-сутре» и «Сурангама-сутре» говорится уже о тридцати двух формах божества. В знаменитой «Лотосовой сутре» упоминаются тридцать три формы Гуань-инь. В более поздней «Карандавьюха-сутре» Авалокитешвара по своей значимости ставится выше Будд. Б. Бхаттачарья опубликовал сто восемь иконографических форм этого божества [Bhattacharya, 1968, p. 401–427]. Но в этой иконографии отсутствуют тысячерукая и некоторые другие формы божеств, поэтому теперь стало ясно, что форм Авалокитешвары значительно больше.

Попробуем рассмотреть генезис культа Авалокитешвары. В литературе существуют различные мнения о происхождении этого культа. В «Сукхаватьюха-сутре» Авалокитешвара выступает вместе с бодхисаттвой Махастхамапраптой как одна из двух главных эманаций Будды Амитабхи, владыки Чистой земли Сукхавати, куда после смерти попадают души праведников.

Подобно Амитабхе, имеющему в тибетской традиции эпитет «неизмеримый свет», образ Авалокитешвары связан со светом. Т. Малльманн высказала предположение, что бодхисаттва являлся соляным божеством и его культ восходил к иранским зороастрийским источникам [Mallmann, 1948, p. 82].

А. Сопер, основываясь на символизме света Будды и Майтреи, предполагает близкую связь между иранскими религиозными идеями и кушанским искусством Северо-Западной Индии. Он считает, что гандхарский Будда наделен теми же чертами, что и Митра-Гелиос [Soper, 1949–1950, p. 254–260, 320–330]. Митра — древнеиранский бог Солнца, дарующий людям мир, а стране — процветание, устроитель природного космоса, он посылает дождь и способствует буйству растительности. Гелиос — древнегреческий бог Солнца, дарующий жизнь и наказывающий слепотой преступников, видит все дела людей и богов. И Митра, и Гелиос изображаются в сияющем свете.

Согласно Т. Малльманн, Авалокитешвара по происхождению близок к Аполлону, Митре, Гелиосу и Гермесу; позднее он становится защитником буддийской Дхармы благодаря силе, побеждающей тьму невежества и бездуховность [Mallmann, 1948, p. 83]. Аполлон — древнегреческий бог света, музыки и поэзии; покровитель стад, охранитель дорог, путников и мореходов, бог-врачеватель и предсказатель — также отождествлялся с Солнцем во всей полноте его целительных и губительных функций. Гермес почитался как покровитель путников и проводник душ умерших. Т. Малльманн считает, что истоки культа следует отнести ко времени правления царя Канишки (II в.) в Северо-Западной Индии, где и были найдены ранние изображения этого бодхисаттвы [Mallmann, 1948, p. 80].

Дж. Туччи не разделяет подобных взглядов. Он считает, что культ Авалокитешвары невозможно рассматривать в отрыве от буддийской традиции. Говоря о символизме света, он подчеркивает «милосердный взгляд» этого божества [Tucci, 1949, p. 178–183]. Дж. Хольт, подводя итоги этим дебатам, считает, что данный культ несет на себе и символизм света, и безграничное милосердие [Chün-fang Yü, 2001, p. 13]. Дж. Туччи высказывает мнение, что истоки культа нужно искать в двух ранних «Авалокита-сутрах», которые входят в состав «Локоттара Махасамгхика» и «Махавасту». Название текста «Авалокита» содержит часть имени Авалокитешвары и подтверждает раннее использование термина «взгляд». Оба текста прославляют Будду Шакьямуни, когда он был бодхисаттвой. Эти тексты подчеркивают, что понятия «взгляд» и «свет» служат производными культа Авалокитешвары [Tucci, 1949, p. 213–218].

Дж. Хольт предполагает, что культ появился не ранее V в., так как было найдено значительное число памятников искусства, но очень ограниченное количество сочинений, посвященных Авалокитешваре. Более поздние тибетские тексты содержат многочисленные *дхарани*. Они представляют собой призывания божества и его умилостивление,

служат для искоренения грехов и излечения болезней. Дж. Хольт предполагает, что Авалокитешвара — божество Махаяны, поэтому оно стало популярным только тогда, когда эта традиция была полностью закреплена [Chün-fang Yü, 2001, p. 14]. Дж. Шопер на основании эпиграфических данных из Матхуры сделал вывод, что культ получил распространение только в V в. [Schoper, 1987, p. 102–105]. Чунь-фан Юй такое предположение кажется странным, так как вполне вероятно, что культ был распространен ранее в других регионах Индии, кроме Матхуры [Chün-fang Yü, 2001, p. 9].

Культ Манджушри, бодхисаттвы мудрости, появляется в Индии в последние века н. э. По популярности он уступает только культу Авалокитешвары. Манджушри посвящено сочинение «Манджушри-мулакальпа», в котором он находится в центре всех доктринальных дискуссий. Он задает различные вопросы Будде Шакьямуни по трактовке положений учения. Его имя часто упоминается в сочинениях «Гухья-самаджа-сутра», «Вималакиртинирдеше» и «Сукхавативьюха-сутра». В «Саддхарма-пундарике» Манджушри упоминает деяния бывших будд. Сведения о почитании Манджушри содержатся в записках путешественников Фа-сяня (IV–V вв.), И-цзина и Сюань-цзана. Его атрибутами служат меч, рассекающий тьму невежества, и книга «Праджня-парамита-сутра», символизирующая трансцендентальную мудрость. Изображения Манджушри встречаются в Магадхе, Сарнатхе и Бенгалии [Bhattacharya, 1968, p. 100].

Существуют разные мнения о происхождении культа Манджушри. Согласно одному из них, он принадлежал к семье брахманов, жившей недалеко от города Шравасти. До достижения нирваны он составлял свод буддийских канонических сочинений. Он почитался наряду с такими выдающимися учителями, как Нагарджуна, Арьядева и Асанга, которых во времена Сюань-цзана называли бодхисаттвами [Bhattacharya, 1968, p. 101–102; Soper, 1956, p. 220].

Согласно другому мнению, Манджушри является эманацией Будды Амитабхи или Акшобхьи.

Культ бодхисаттвы Ваджрапани появляется в Индии в последние века до н. э. В хинаянских текстах он присутствует в свите Будды Шакьямуни. В традиции Махаяны Ваджрапани является эманацией Будды Акшобхьи и Дхьяни-бодхисаттвой. Его *праджня* — Лочана.

Атрибутом Ваджрапани служит ваджра, алмазный скипетр, которым владеет Индра-громовержец, ведический бог. Некоторые исследователи считают, что Ваджрапани не кто иной, как Индра или брахманический Шакра [Grünwedel, 1901. S. 38]. Хорошо известно, что буддизм адаптировал многие местные божества, включая их в свой пантеон.

Хотя Ваджрапани не входит в три списка «Нишпаннайогавали», тем не менее он назван одним из восьми основных бодхисаттв в «Садханамале» [Bhattacharya, 1968, p. 98]. Он изображается с телом белого цвета и ваджрой.

Сюань-цзан в своих путевых заметках подчеркивал, что Ваджрапани присутствовал в свите Будды Шакьямуни, когда он умирал огромную змею в Уддияне. Змеи собирались в огромном количестве, чтобы слушать проповедь Будды. Он доверил Ваджрапани оберегать змей от нападения Гаруды.

Ваджрапани с оружием всегда выступает как постоянный спутник Будды для защиты от любых врагов [Banerjee, 1994, p. 31].

А. Сопер и М. Малльманн связывают истоки культа Ваджрапани с образом Якши в индийской традиции [Soper, 1956, p. 241; Mallmann, 1975, p. 413].

Таким образом, культы Манджушри и Ваджрапани появились несколько раньше, чем культ Авалокитешвары, согласно данным буддийских сочинений и археологических находок. За период существования буддизма в Индии вплоть до XIII в. формируется буддийская литература, посвященная божествам, их культы выделяются в самостоятельные, оформляются их функции и иконография, появляется «царская» форма Авалокитешвары.

КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

О распространении культов в Восточном Туркестане свидетельствуют археологические находки, фрески и сочинения.

Рельефные литые бронзовые накладки с изображением Падмапани из коллекции Н. Ф. Петровского (найлены в Хотане, IX в., бронза, литье, выс. 8,5 см, инв. № ГА-1075) (цв. вкл. 1) использовались в качестве украшений буддийских храмов (всего сохранилось восемь накладок). На них Авалокитешвара в форме Падмапани восседает на лotosовом

престоле в позе *лалитасана*. Его левая рука лежит на колене в жесте *варада-мудра* («дающем благо»), в правой он держит стебель лотоса, на лотосе находится изображение Будды Амитабхи. Одна рельефная накладка из этой коллекции (найлена в Хотане, IV–VI вв., бронза, литье, выс. 7 см, инв. № ГА-1552) изображает Падмапани стоящим, в правой руке он держит стебель лотоса, в левой — сосуд. В коллекции имеются две литые миниатюрные бронзовые статуэтки Авалокитешвары (китайской работы V–VI вв., выс. 4,5 см, инв. № ГА-1083, ГА-1078). Коллекции Н. Ф. Петровского (1837–1908), русского консула в Каш-



Авалокитешвара-Падмапани

Хотан, IV–VI вв.

Бронза, литье. Высота 7 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № ГА-1552

Коллекция Н. Ф. Петровского



Авалокитешвара-Падмапани

Китай, V–VI вв.

Бронза, литье. Высота 4,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № ГА-1083

Коллекция Н. Ф. Петровского

гаре с 1882 г., была приобретена Эрмитажем в 1897 г. [Elikhina, 2008, p. 34–35]. Кроме бронзовых накладок из Эрмитажа среди всех памятников Хотана, хранящихся в разных музеях мира, известно всего семь изображений Авалокитешвары на фресках и деревянных дощечках. Он почитался как один из восьми бодхисаттв, имевших резиденцию в Хотане. Авалокитешвара упомянут в списке восьми бодхисаттв в тибетском тексте «Пророчество о стране Ли (Хотане)» [Emmerick, 1967, p. 13].

Храм Авалокитешвары находился на горе Гошрина, особо почитаемом месте Хотана. Имя бодхисаттвы присутствует в тибетских и сакских текстах, но особенное распространение получили дхарани, посвященные Авалокитешваре [Emmerick, 1979, p. 38]. В сакских текстах особо подчеркнута его связь со светом [Williams, 1973, p. 130–131].

Наибольшее распространение изображения Авалокитешвары получают в Дуньхуане, много его образов в форме Падмапани встречается на вотивных знаменах. Чаще всего они представляют собой свитки на шелковой основе. На свитке 864 г. из Британского музея Авалокитешвара представлен в четырех формах: спаситель от различных опасностей; великий отшельник; одиннадцатиликий и великий отшельник, вращающий колесо исполнения желаний. На свитке 945 г. Авалокитешвара в правой руке держит сосуд, а в левой — ивовую ветвь.

В Восточном Туркестане сформировалась иконография и других форм Авалокитешвары. Одно из первых изображений Авалокитешвары в форме «Вода-Луна» появилось в Дуньхуане и датируется 981 г. Понятие «Вода-Луна» заимствовано из даосских представлений как символ иллюзорности мира, подобно Луне, отраженной в воде. В такой форме Гуань-инь (женская ипостась божества) показана сидящей на берегу реки.

В Восточный Туркестан почитание Авалокитешвары приходит из Индии, где культ становится весьма распространенным, что подтвер-

**Авалокитешвара-Падмапани**

Китай, V–VI вв.

Бронза, литье. Высота 4,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № ГА-1078

Коллекция Н. Ф. Петровского

ждено письменными источниками и памятниками искусства. Из Индии и Восточного Туркестана культ Авалокитешвары попал в Тибет и другие страны, принявшие буддизм.

В Хотане не встречается изображений Манджушри, хотя Вайшравана, главное божество — хранитель Хотана, входит в свиту бодхисаттвы Манджушри. Изображения Вайшраваны и правителя Хотана сохранились в росписях Дуньхуана [Whitfield, 1995,

vol. II, p. 333–335]. На территории Восточного Туркестана изображения этого бодхисаттвы имеются в Турфане и Дуньхуане. Турфанские изображения из Безеклика и Кочо, хранящиеся в коллекции Государственного Эрмитажа, написаны в китайском стиле поздней династии Тан (848–907). Манджушри показан восседающим на льве, в правой руке он держит жезл *жуи*, в левой — прозрачный сосуд с цветущей веткой дикой сливы (*мэй-хуа*) [Пещеры... 2008, с. 217, 225]. Аналогичные изображения Манджушри встречаются в настенных росписях пещеры № 156, 159 [Whitfield, 1995, vol. I, p. 120, vol. II, p. 326] и на свитке из Дуньхуана, с тем отличием, что у него нет атрибутов [Sérinde... 1995, p. 268]. Пещера № 61 (X в.) полностью была посвящена бодхисаттве Манджушри. В пещере № 433 сохранилось более раннее изображение Манджушри, представленного диспутирующим с Вималакирти. Оно относится к периоду династии Суй (581–618). Сюжеты из «Вималакиртинирдеши» встречаются и в пещере № 249, относящейся ко времени Западной Вей (535–556). Содержание этого сюжета хорошо известно: Вималакирти был богатым домовладельцем в городе Вайшали во времена земной жизни Будды Шакьямуни. Узнав, что он заболел, Будда хотел отправить кого-нибудь из учеников справиться о его здоровье. Но никто из учеников не захотел встречаться с мудрецом. Тогда к нему отправился бодхисаттва Манджушри, который принял участие в диспуте. Вималакирти собрал много слушателей и продемонстрировал блестящее понимание

**Ваджрапани**

Хотан, IV–VI вв.

Бронза, литье.

Высота 7 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № ГА-1071

Коллекция Н. Ф. Петровского

многих сложных концепций учения. Манджушри является единственным учеником Будды Шакьямуни, имеющим равную мудрость с Ви-малакирти. Скульптурное изображение бодхисаттвы с телом белого цвета находится в пещере № 220 и датируется ранней династией Тан (618–704). Сюжет диспута Манджушри и Ви-малакирти повторяется несколько раз в росписях Дуньхуана, но особую популярность он получил во времена династии Тан. Бодхисаттва Манджушри присутствует и в сцене Махапаринирваны Будды. В одной из росписей перед Манджушри находится и китайский император [Whitfield, 1995, vol. II, p. 280, 283, 296, 297, 301, 305–307, 320–322].

В хотанской коллекции Н. Ф. Петровского, хранящейся в Государственном Эрмитаже, имеется одна литая бронзовая рельефная накладка с изображением стоящего бодхисаттвы Ваджрапани (выс. 7 см, инв. № ГА-1071), которое датируется IV–VI вв. Фигура бодхисаттвы имеет S-образный изгиб (*трибханга*). Волосы собраны в высокую прическу. Правая рука поднята к груди, в ней он держит ваджру, левая покоится на бедре. В «Анналах страны Ли (Хотана)» бодхисаттва Ваджрапани, символизирующий силу и мужество, не упоминается. Вероятно, этот рельеф является единственным изображением Ваджрапани, происходящим из Хотана, хотя на территории Восточного Туркестана культ имел широкое распространение [Пещеры... 2008, с. 81]. Наиболее интересны изображения Ваджрапани на стеновых росписях, происходящих из Кучи. На одной росписи он представлен в виде индийского брахмана, на другой — в доспехах тохарского воина [Пещеры... 2008, с. 130–131]. В гневном облике он появляется в Шикшине [Дьяконова, 1995, с. 234, табл. IV–V].

В Махаяне Ваджрапани упоминается изредка, хотя с ним связаны различные легенды: он провожал Будду, когда тот покинул Капилава-сту; присутствовал во время прихода к Будде нагов.

КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Миграция народов и идей из Индии оказала огромное влияние на культуру Юго-Восточной Азии, на формирование искусства, письменности, мифологии и наук. В первом тысячелетии в континентальной части доминировали три этнические группы — народы чамов вдоль юго-восточного побережья, камбоджийцы в центральной части долины Меконг и народы мон на западе.

В этом регионе индуизм предшествовал буддизму. Хотя буддизм был известен в этом регионе уже во II–III вв., он укоренился только после IV–VII вв. и пользовался большой популярностью у народа мон [Фишер, 2001, с. 175]. Китайские паломники в VII в. писали в своих путевых заметках об учении Махаяны и Ваджраяны, но с XIII в. господствующим направлением становится буддизм Тхеравады.

Из памятников буддийского искусства ранее всего здесь появились образы Будды и только потом — бодхисаттв.

КУЛЬТ БОДХИСАТТВ В БИРМЕ

Распространение буддизма в Бирме относится к началу III в. н. э. Махаяна проникает в Бирму в VII в. Особую популярность буддизм приобрел во времена правления короля Анируддхи (1044–1077), который способствовал распространению культа бодхисаттвы Авалокитешвары. Согласно легендам, король собственноручно изготавливал изображения бодхисаттвы. Авалокитешвару в Бирме называют Локанатха, г. с. «владыка мира».

С начала XIII в. в Бирме основным направлением буддизма стала Тхеравада и культы Авалокитешвары и других бодхисаттв утратили свое

значение. Тем не менее по количеству изображений Авалокитешвара занимает второе место после Будды [Chutiwongs, 1984, p. 95–130].

На памятниках, происходящих из Бирмы, Авалокитешвара изображается и в качестве самостоятельного божества, и спутника Будды Шакьямуни, и в составе триады вместе с Майтреей и Буддой Шакьямуни. Скульптуру изготавливали из камня (преимущественно песчаника), отливали из бронзы и лепили из глины. Иконографические типы: Падмапани, четырехрукая и шестьюрукая формы [Chutiwongs, 1984, p. 131–173].

КУЛЬТ БОДХИСАТТВ В ТАИЛАНДЕ

В древнем Таиланде почитался культ предков, существовали индуистские культы, и с IV в. началось распространение буддизма из Северной Индии. Махаяна была доминирующим направлением с VII по XIII в., затем преобладание получила Тхеравада.

С распространением Махаяны появляются изображения бодхисаттв [Фишер, 2001, с. 184]. Образ Авалокитешвары представлен сначала в свите Будды Шакьямуни, состоящей из двух бодхисаттв: Майтреи и Авалокитешвары, а потом и в качестве самостоятельного божества. Скульптурные и терракотовые образы различных бодхисаттв датируются VII–XIII вв. В Таиланде того времени существовало традиционное представление о короле как о бодхисаттве [Мельниченко, 1996, с. 6].

Наиболее распространены двурукие формы Авалокитешвары, но встречаются и многорукие образы. Иконографические типы: Падмапани, четырех- и двенадцатирукая формы [Chutiwongs, 1984, p. 231–265].

КУЛЬТ БОДХИСАТТВ В КАМБОДЖЕ

Буддизм получает распространение в Камбодже с III в. Область, которая в основном совпадает с территорией современной Камбоджи, была известна как Фунань до ее поглощения государством Чэньла в VI в., когда династии индуистских царей уже набрали силу. Культ Авалокитешвары считался царским в Кхмерском королевстве Камбоджи, во вьетнамском королевстве Чампа и в королевствах Индонезии.

После изгнания яванцев царь Бхававарман II (середина VII в.) основал в 802 г. первое государство — Камбоджу, положив начало пятисотлетнему правлению кхмеров. Он почитал Авалокитешвару как владыку мира и сделал форму Локешвара своим личным божеством-

покровителем. Он ввел определенные ритуалы. Наибольшего расцвета культ Авалокитешвары достиг во время правления короля Джаяавармана VII (1181–1218) [Chutiwongs, 1984, p. 319; Фишер, 2001, с. 178–179]. Он провозгласил буддизм государственной религией и построил храмовый комплекс Байон как центр королевского города Ангкор Тхом. Там находились два огромных лика, которые считались образами обоженного короля в форме Локешвары. Человеческое тело сталоместилищем божественного, но не утратило своей принадлежности к земному миру. Жена этого короля Джаяаваджадеви почиталась как земное воплощение богини Тары.

Наиболее ярким примером может служить сооружение Ангкор Вата, одного из крупнейших в мире каменных храмов XII–XIII вв. Царь-буддист Джаяаварман VII пересмотрел концепцию храма Ангкор в соответствии со своими верованиями. Концепция короля-Буддараджи («земного Будды») вытеснила понятие Девараджи («бога-короля»), и королевские предки стали высшими среди буддийских божеств. Авалокитешвара, который почитался как воплощение сострадания, занял место Шивы и стал центральным божеством храма Ангкор. Этот храм рассматривался как место обитания божеств и королей божественного происхождения.

Локешвара олицетворял божественную природу королевского предка по мужской линии, его власть благословляла страну и давала потомство. С одной стороны, король был манифестацией Будды, а с другой — представлял собой божественную природу власти, происходящую от Локешвары. Считается, что та скульптура Локешвары, которую царь возвел как портретный образ своего отца Дхараниндравармана, подчеркивала преемственность божественной природы власти короля, полученной от бодхисаттвы.

Следуя примеру короля, королевы, принцессы и представители знати возводили статуи Локешвары, наделяя их чертами предков, знаменитых учителей и здравствующих родственников. Локешвара стал воплощением божественной природы всех мужчин в стране и почитался как божество, излечивающее болезни. Джаяаварман VII был болен проказой, вероятно, он и послужил историческим прототипом легендарного прокаженного короля, образы которого получили распространение в Камбодже, Южной Индии и на Шри-Ланке [Chutiwongs, 1984, p. 319–320].

На огромных каменных рельефах монастыря Ангкор Авалокитешвара наделен космической властью, он эманурует из своего тела маленькие фигурки Будды, Праджняпарамиты, бодхисаттв и других божеств. Подобные изображения находятся и в южной части западной галереи храма Бантай Чмар, который является посмертным комплексом,

посвященным принцу Шриндракумаре. Этот принц также почитался как земное воплощение Авалокитешвары. В основу этих рельефов положены тексты «Карандавьюха-сутры». Здесь встречается изображение Авалокитешвары во время посещения ада Авичи, где бодхисаттва, проповедующий учение, представлен многоруким и многоголовым. Имеются сюжеты о Шукундале и даровании спасения асурам, посещении мира якшей и ракшасов, передачи мантры от Авалокитешвары бодхисаттве Сарваниваранавишкамбхину и другие [Chutiwongs, 1984, p. 321–325].

Некоторые рельефы храма Бантай Чмар демонстрируют превосходство Авалокитешвары над Шивой и Вишну, основными божествами индуизма. Авалокитешвара почитается как милостивый спаситель мира, чьи глаза смотрят во всех направлениях и руки готовы к бесконечной помощи. По мнению Чутивонгс, огромные лица статуи Джаявармана VII символизируют всевидящие лики Авалокитешвары [Chutiwongs, 1984, p. 326].

Культы Авалокитешвары и других бодхисаттв теряют свое значение в конце XIII в. с новой волной распространения индуизма и Тхеравады (Хинаяны). Вероятно, позднее многие каменные изваяния Авалокитешвары были переделаны в Шиву.

В памятниках Камбоджи Авалокитешвара изображается в триадах в свите Будды Шакьямуни с разными божествами — Майтресей, Ваджрапани и Праджняпарамитой. Сравнительное распространение получило изображение и всех этих четырех божеств вместе.

Сохранились скульптуры из камня, изображающие Авалокитешвару, представляющие его в форме Падмапани, а также с четырьмя, восьмью и тридцатью двумя руками [Chutiwongs, 1984, p. 335–377].

КУЛЬТ БОДХИСАТТВ В КОРОЛЕВСТВЕ ЧАМПА

Буддизм проникает в королевство Чампа, расположенное на территории современного Вьетнама, в связи с китайским вторжением в эту страну в 605 г. Китайский паломник И-цзин, посетивший Чампа в конце VII в., отмечает здесь расцвет учения [Chutiwongs, 1984, p. 424–425].

В королевстве Чампа короли династии Индрапура (875–920) были ревнителями культа Авалокитешвары, Локешвары и Локеша (так называли это божество в то время). Король Индраварман II в 875 г. соорудил храм в честь этого бодхисаттвы и назвал его Шри Лакшминдра-Локешвара, соединив, таким образом, свое имя с именем Авало-

китешвары. Многие донаторы соединяли свое имя с именем бодхисаттвы, эта традиция была заимствована из индуизма. В X в. культ утрачивает прежнюю значимость и возобновляется, согласно письменным источникам, только в XII–XIII вв. с распространением Махаяны под влиянием кхмерской культуры. Позднее во Вьетнаме божество получило имя Гуань-ам.

По повелению короля Джая Индравармана IV возвели статуи Будды Локешвары, Джая Индры-Локешвары и других бодхисаттв. Многочисленные изображения Авалокитешвары были изготовлены во время правления короля Индраварманадевы. С конца XIII в. усилились позиции индуизма и культа Шивы, пришедшего на смену Авалокитешваре.

В королевстве Чампа встречаются различные изображения бодхисаттв. Авалокитешвара представлен и как самостоятельное божество, и в триаде с Буддой Шакьямуни и Праджняпарамитой. Иконографические формы: дву- (Падмапани) и восьмирукий [Chutiwongs, 1984, p. 424–443].

КУЛЬТ БОДХИСАТТВ НА ШРИ-ЛАНКЕ

Буддизм получает распространение на Шри-Ланке с III в. Легенды рассказывают о трех путешествиях Будды Шакьямуни на этот остров и о том, как сын Ашоки обратил правителя острова в свою веру. Культы Авалокитешвары (Натха Девале) и бодхисаттв приобретают особую популярность в IX–X вв. Особенно часто их изображения встречаются на каменных рельефах. В XV в. Авалокитешвара почитался как божество — хранитель страны, дарующий процветание и долголетие правящему королю. На Шри-Ланке Авалокитешвара наделен качествами таких индуистских божеств, как Шива, Брахма, Вишну, Дурга, Сканды и Ганеша. К нему обращаются с особой мантрой «ом-мани-падме-свости» — вариантом тибетской мантры «ом-мани-падме-хум».

Во времена династии Канди (XV в. — 1815 г.) Авалокитешвара считался покровителем королевского рода. На одном изображении король Вималадхармасурья (1591–1604) представлен в короне, украшенной миниатюрным Буддой, держащим в руке цветок лотоса. Эта иконография характерна для формы Авалокитешвары Падмапани. Многие короли этой династии представляли себя в качестве земных воплощений Авалокитешвары [Chutiwongs, 1984, p. 81–82].

На памятниках, происходящих из Шри-Ланки, Авалокитешвара изображается дву- или четырехруким, стоящим или сидящим в позе махараджалиласана. Лотос встречается не всегда, через плечо божест-

ва перекинута тигровая шкура, очень редко — шкура антилопы, в короне имеется миниатюрное изображение Будды Амитабхи [Chutiwongs, 1984, p. 84–86].

Буддийская концепция королевской власти включала в себя идеи чакравартина (вселенского монарха) и бодхисаттвы (того, кто станет Буддой). Долг короля — следовать учению Будды, распространять его, покровительствовать *сангхе*, сделать счастливыми всех своих подданных. Король рассматривался как мирской глава буддизма и покровитель монашеской общины, защитник общины и страны. Учение Будды и сангха освящали власть короля-чакравартина. Эта концепция сформировалась на Шри-Ланке, где получила свое завершение в XII–XIII вв., и была принесена сингальским буддизмом в тайские королевства [Мельниченко, 1996, с. 133–134].

Начиная с XV в. до 1815 г. правители Шри-Ланки поклонялись Авалокитешваре как божеству — хранителю страны.

Согласно махаянским и ваджраянским сутрам, Авалокитешвара рассматривается как космическая фигура, создатель и хранитель всего сущего и всех миров. «Царский» символизм культа становится совершенным в условиях, где нет предшествующего или соперничающего символизма.

Таким образом, культ бодхисаттв приобрел значительную популярность по мере распространения и утверждения буддизма в странах Юго-Восточной Азии в качестве государственной религии. В некоторых странах Юго-Восточной Азии и на Шри-Ланке существовала связь культа Авалокитешвары с государственной властью. Такие верования имели место по отношению к различным индуистским и буддийским божествам. Во всех странах Юго-Восточной Азии господствовала идеология, в которой преобладал культ божественного происхождения королей — Девараджа [Мельниченко, 1996, с. 54]. Король идентифицировался с буддийским или индуистским божеством и считался его земным воплощением. Из буддийских божеств именно культ Авалокитешвары считался государственным культом в период распространения идеологии Махаяны, которую затем сменила Тхеравада.

КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В КИТАЕ

По китайской легенде, императору Минди (58–75) династии Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) в 67 г. во сне явилось божество из золота, а от головы его исходили солнечные лучи. Сановники объяснили императору, что на Западе есть божество, нареченное Буддой. Император снарядил посольство в Индию, которое доставило сутры и статуи [Ермаков, 1994, с. 160].

К I в. исторические хроники описывают существование трех буддийских общин на территории Китая. Буддизм проникал в Китай через территорию Восточного Туркестана, по которому проходил Великий шелковый путь и где находилось множество буддийских центров и монастырей. Именно там многие буддийские сочинения были переведены на китайский язык. Среди ранних буддийских памятников сначала наиболее распространенным было изображение Будды Шакьямуни, потом в его свите появляются бодхисаттвы, сначала неперсонифицированные, а затем легко узнаваемые. Скульптуру в Китае изготавливали из камня, рельефы вырубали в пещерах, отливали из бронзы, лепили из глины, помещая в основе деревянный каркас, резали из дерева и кости, делали из фарфора. Китайские художники различными буддийскими сюжетами украшали стены пещер, храмов, писали свитки на шелке.

Процесс так называемой китаизации буддизма, может быть, наиболее отчетливо прослеживается в тех превращениях, которые на китайской почве претерпевает образ бодхисаттвы Авалокитешвары. По мере распространения в Китае Махаяны, проповедующей культ бодхисаттв, спасителей всех живых существ, Авалокитешвара занимает все более значимое место в пантеоне китайского буддизма и обретает статус наиболее популярного божества [Ермаков, 1994, с. 100]. В «Лотосовой сутре» провозглашается особое качество бодхисаттвы, которое в китайском буддизме становится доминирующим. Он наделен способностью даровать

**Гуань-инь**

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, лак.

Высота 4,9 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-842

Коллекция барона Л. А. Штиглица

Гуань-инь изображена стоящей.

В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. В правой руке она держит сосуд, левая рука расположена перед грудью в жесте витарка-мудра.

мужское потомство, с чем, может быть, и связана дальнейшая феминизация бодхисаттвы [Ермаков, 1994, с. 102].

Авалокитешвара становится наиболее почитаемым божеством после Будды Амитабхи в эпоху династии Тан (618–906). Он изображается с лотосом и сосудом.

По китайским текстам можно выделить четыре позиции Авалокитешвары: в пантеоне божество из свиты Будды, близкое по роли к Амитаюсу или Амитабхе; бодхисаттва почитается как спаситель и как Будда прошлого через произнесение его имени или дхарани; милостивый спаситель, святой отшельник, связанный со священным островом Поталака, каким он предстает в «Аватамсака-сутре». В Китае наибольшее распространение получили такие сочинения, как «Аватамсака», «Сукхавативьюха», «Саддхарма-пундрика-сутра», «Сурангама» и «Сутра визуализации Будды Амитаюса». В сутрах говорится о существующей связи между Амитабхой и Авалокитешварой: монарх и его наследник или отец и сын. Один из китайских каталогов, составленный в период с 265 по 316 г., повествует об Амитабхе как о матери, о Шакьямуни как об отце и о Авалокитешваре как об их сыне. «Сердечная праджняпарамита-сутра», переведенная Сюаньцзаном в 663 г., описывает десять ступеней мастерства бодхисаттвы [Торчинов, 2000, с. 232–234].

В ранних китайских сутрах нет описаний Авалокитешвары, некоторые из них говорят о разных формах его манифестации. «Лотосовая сутра» описывает тридцать три формы божества, начиная с человеческой и заканчивая нагами, гарудой и якшами. Формы Авалокитешвары в этом китайском сочинении не всегда индивидуализированы. Основная

идея сочинения заключается в том, что бодхисаттва присутствует везде, в облике любого живого существа.

В китайской версии «Карандавьюха-сутры» имеется описание появления Авалокитешвары из сияния, при этом он эманировал из себя верховного Будду космоса, погруженного в медитацию. Из тела Авалокитешвары возник мир: солнце и луна — из глаз, Махешвара — из лба, Брахма и другие боги — из плечей, Сарасвати — из зубов, ветер — из рта, земля — из ног и Варуна — из живота. Таким образом, Авалокитешвара выступает в качестве творца вселенной [Chün-fang Yü, 2001, p. 93–149]. В «Карандавьюха-сутре» описываются хождения бодхисаттвы сострадания в различные отделы буддийского ада [Banerjee, 1994, p. 53].

Бодхисаттва в одиннадцатиликой форме появился в Китае во времена Северной Чжоу (556–681). В VII в. была составлена коллекция «Дхарани-сутр», в этом сочинении говорится, что Авалокитешвара имеет пять основных форм: одиннадцатиликий, тысячерукий, «Белохитонный», Амогхапаша и Хаягрива.

В Китае получили распространение апокрифические тексты, посвященные Авалокитешваре [Chün-fang Yü, 2001, p. 93–149]. Некоторые из китайских императриц имели, как описано в апокрифах, медитативное общение с бодхисаттвой, а одна из них, мать императора Ваньли (годы правления 1573–1620) династии Мин, вдовствующая императрица Ли, почиталась как земное воплощение Гуань-инь. Эта традиция, скорее всего, восходит к легендарной принцессе Мяошань, которая считалась воплощением тысячерукого и тысячеглазого Авалокитешвары. Первый рассказ о Мяошань, выбитый на каменной стеле, датируется 1100 г. [Chün-fang Yü, 2001, p. 291]. Согласно китайской традиции, легенда о ней происходит из «Лotosовой сутры» [Chün-fang Yü, 2001, p. 195, 291, 303]. Она отказалась от замужества и вопреки воле отца ушла в монастырь. Из-за мести отца ей пришлось вынести много страданий: он сжег монастырь, в котором находилась Мяошань, и убил пятсот монахинь. Тело ее сохранило горное божество, а душа принцессы побывала в аду, где проповедовала учение Будды. После встречи с Буддой Шакьямуни Мяошань достигла просветления, обрела природу бодхисаттвы и стала Гуань-инь. Мяошань вернулась во дворец, вылечила отца, который к тому времени был серьезно болен, и обратила в буддизм всю семью [Chün-fang Yü, 2001, p. 293–294]. День рождения Мяошань, девятнадцатый день второго месяца, отмечается в Китае как день рождения Гуань-инь [Chün-fang Yü, 2001, p. 295]. Династийные хроники эпохи Сун отождествляют Мяошань с императрицей Вэньсянь. Среди списков монахинь того времени действительно встречается имя Мяошань [Chün-fang Yü, 2001, p. 303].

**Гуань-инь**

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 21,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-594

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает в свободной позе.

Правая рука лежит на колене, левую

она положила на кисть правой руки.

В левой руке она держит свиток.

Китайские сутры описывают чаще всего монахов как земные воплощения будхисаттвы Гуань-инь. Но известны ее женские воплощения, например в 479 г. Гуань-инь появилась в тюрьме и спасла заключенного от оков. В другом случае ее другое воплощение излечило от болезни императора Учэнди (годы правления

561–565) Северной Ци (550–577). Одна из последних императриц династии Суй (581–618) стала монахиней в 617 г. и получила имя Гуань-инь. Имя Гуань-инь приблизительно с V в. приобрело популярность в Китае [Chün-fang Yü, 2001, p. 302].

Некоторые китайские монахи также рассматривались как земные воплощения одиннадцатиликого Авалокитешвары. К ним относятся Баочжи (425–514) и Сенцзе (ум. 710). Баочжи почитался как святой и изображался как двенадцатиликий Авалокитешвара: у него одиннадцать ликов будхисаттвы и лицо монаха [Chün-fang Yü, 2001, p. 202]. Сенцзе почитался как божество, как манифестация одиннадцатиликого Авалокитешвары [Chün-fang Yü, 2001, p. 211]. Он изображается с сосудом-кундикой или ивовой веткой — атрибутами Авалокитешвары [Chün-fang Yü, 2001, p. 213–214].

Правитель княжества Уюе (завоевано Северной Сун в 978 г.) Цяньшу приказал много изображений двенадцатиликого Авалокитешвары, имеющего двадцать четыре манифестации: 1) мастер понимания; 2) драгоценный свет; 3) драгоценный павильон; 4) золотые четки; 5) золотой барабан; 6) рука Будды; 7) золотой дракон; 8) лев; 9) золотой храмовый колокол; 10) золотой слон; 11) золотой мост; 12) драгоценный ручной колокольчик; 13) «Вода-Луна»; 14) драгоценная



**Авалокитешвара,
11-ликий, 24-рукий**

Китай, тибето-китайский стиль,
XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 73 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-845

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в этой форме изображен сидящим в позе падмасана. В этой форме у него двадцать четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В верхних двух руках у него находится миниатюрная скульптура Будды Амитабхи. В нижних руках он держит патру. В правых руках он держит солнце, миниатюрный храм, четки, ваджру, пхурбу, чакру, книгу, нижняя находится в жесте варада-мудра; в левых — луну, миниатюрную скульптуру Будды, лотос, лук и стрелу, сосуд-кундика, книгу, колокольчик, аркан. Часть атрибутов утрачена или обломана.

ступа — буддийское ритуальное сооружение; 15) золотой феникс; 16) золотое покрывало; 17) нога Будды; 18) золотая черепаха; 19) облако счастья; 20) драгоценность; 21) золотой воробей; 22) каменный образ Будды; 23) золотой лотос; 24) золотая чакра, колесо учения. Только в текстах встречаются ксилографические изображения двенадцатиликого Авалокитешвары, но не существует таких скульптурных образов [Chün-fang Yü, 2001, p. 228].

В одном из текстов 1141 г. перечислены десять форм Гуань-инь, идентифицированные как: 1) чистая ваза; 2) драгоценная корзина; 3) драгоценная сутра; 4) драгоценный веер; 5) ивовая ветвь; 6) драгоценный камень; 7) драгоценное зеркало; 8) лotosовая рука; 9) чакра исполнения желаний; 10) рука с четками [Chün-fang Yü, 2001, p. 231].

В период Тан Авалокитешвара почитается только как мужское божество, но во времена ранней Сун появляется женский образ Гуань-инь, полная трансформация которого закончилась в период Юань (1271–1368). Начиная с эпохи Мин (1368–1644) Авалокитешвара почитается в мужской и в женской ипостасях. В минское время появились изображения пяти, тридцати двух и тридцати трех форм Гуань-инь. В «Суран-



Гуань-инь

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска. Высота 27 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № У-763

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает на высоком престоле в позе лалитасана.

Правая рука расположена перед грудью в жесте витарка-мудра, в левой она держит глаз.

гама-сутре» дается описание тридцати двух форм бодхисаттвы, из них шесть форм представлены женскими образами: монахиня, светская дама, императрица, принцесса

са, знатная дама и девушка. Из тридцати трех образов Авалокитешвары, перечисленных в «Лотосовой сутре», семь женских: монахиня, светская дама, жена старшего брата, домохозяйка, чиновница, адепт йоги и девушка [Chün-fang Yü, 2001, p. 294]. Среди памятников искусства образ Гуань-инь обычно не имеет признаков какого-либо сословия. Большая часть изображений Гуань-инь, представленная в музеях мира, датируется XVII–XVIII вв. Для нас наибольший интерес представляет та особенность, что в списке шести форм перечисляются императрица и принцесса, которые в Китае, как мы знаем из некоторых исторических примеров, могли почитаться как земные воплощения бодхисаттвы.

Во времена Сун получила распространение еще одна форма бодхисаттвы, так называемая «Вода-Луна». Гуань-инь изображается как мужское божество с сосудом и ивовой ветвью. «Вода-Луна» — одна из десяти китайских метафор, демонстрирующих иллюзорность мира [Chün-fang Yü, 2001, p. 237].

Изображение Гуань-инь в форме «Вода-Луна» помещали и на оборотной стороне зеркал [Chün-fang Yü, 2001, p. 243]. Близка к этой форме и другая ипостась Гуань-инь — «Белохитонная». Считается, что эта форма божества заимствована из Тибета, где она почиталась как Пандаравасини, что означает «одетая в белое», одна из форм Белой Тары, богини долголетия, спутницы Авалокитешвары [Chün-fang Yü, 2001, p. 249]. В тибетской традиции Пандаравасини является праджней — жен-

**Гуань-инь**

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, лак. Высота 18,5 см
Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург
Инв. № КО-577

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает на лотосовом престоле в позе падмасана. В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. В правой руке она держит ивовую ветку, сосуд из левой руки утрачен. На престоле находятся фигурки спутников богини: мальчика и девочки.

ским соответствием, спутницей Будды Амитабхи [Saletore, 1987, vol. 3, p. 1107–1108].

Возможно, что женский культ Гуань-инь наложился на древний универсальный культ Богини-матери. При археологических раскопках был обнаружен фундамент «храма богини», относящийся к неолитическому периоду (3500–2500 гг. до н. э.). В китайской традиции ощущается, вероятно, и влияние даосизма, в результате которого Мяошань почитается как богиня и прекрасная матрона, послужившая прообразом Гуань-инь в белых одеждах [Chün-fang Yü, 2001, p. 411–412].

В литературе встречается и другое мнение о том, что культ Гуань-инь связан с китайской богиней моря Шепму (Sheng mu) [Vanerjee, 1994, p. 55]. В одной из форм Гуань-инь является покровительницей рыбаков.

В Китае наиболее популярны тридцать три манифестации Авалокитешвары. Л. Чандра подробно разбирает иконографию тысячерукого Авалокитешвары [Chandra, 1988, p. 48–60]. Первое такое изображение относится к династии Тан (619–629) [Chandra, 1988, p. 48]. Самый распространенный текст, посвященный тысячерукой форме Авалокитешвары, был переведен на китайский язык Амогхаваджрой в 723 г. Это сочинение называется «Амогхаваджра-дхарани», в нем перечислены все мантры и приводится подробное описание с иллюстрациями всех атрибутов божества. Всего Л. Чандре удалось найти семь китайских сочинений, посвященных тысячерукому Авалокитешваре. В тексте содержится гимн ста восьми Локешварам. После сопоставления всех текстов Л. Чандра составил список ста восьми форм. В Китае с тыся-



Гуань-инь

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, лак. Высота 31 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № КО-575

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает в позе сукхасана на драконе, сидящим на лотосовом престоле. Правая рука лежит на колене ладонью вниз, левая расположена в жесте витарка-мудра, у плечей расположены лотосы, который помещены сосуд и птичка.

черуким и тысячеглазым Авалокитешварой был связан ритуал покаяния. После прочтения дхарани грехи прощалась [Chün-fang Yü, 2001, p. 270].

В Китае имеется место паломничества под названием «Гора

Пу-то». На самом деле оно представляет собой маленький остров, который считается местопребыванием Авалокитешвары, своего рода Поталакой [Chün-fang Yü, 2001, p. 353], и почитается с X в.

Изображения Авалокитешвары и Гуань-инь, представленные в коллекции Государственного Эрмитажа, весьма многочисленны. Они выполнены из бронзы, камня, дерева и фарфора, написаны на бумаге, дереве, шелке и холсте. Рассмотрим наиболее характерные образы.

1. Авалокитешвара (Китай, XVIII в. Бронза, литье, краска, лак. Выс. 35 см. Инв. № КО-611. Коллекция Э. Э. Ухтомского). Авалокитешвара восседает в позе падмасана. В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. В этой форме у него восемнадцать рук. Основные руки сложены в жесте *анджали-мудра*. Атрибуты частично обломаны, частично утрачены. В верхних руках он держит меч и зонтик, в правых руках — лотос, четки, три типа ритуальных кинжалов, в левых — сосуд, аркан, чакру, раковину, колокольчик, книгу (цв. вкл. 2).

2. Гуань-инь (Китай, XVIII в. Бронза, литье, позолота, краска. Выс. 28 см. Инв. № КО-544. Коллекция Э. Э. Ухтомского). Гуань-инь восседает в позе падмасана. В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. В правой руке она держит ивовую ветку, в левой находится сосуд (цв. вкл. 3).

**Гуань-инь**

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 21 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-564

Коллекция Э.Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает в позе падмасана. В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. Правая рука расположена в жесте варадамудра, левая находится в жесте абхайя-мудра.

3. Гуань-инь (Китай, XVIII в. Фарфор. Выс. 23 см. Инв. № КО-518. Коллекция Э. Э. Ухтомского). Гуань-инь восседает в позе падмасана. В правой руке она держит ивовую ветку, в левой — чашу. Три свитка лежат у правой ноги богини (цв. вкл. 4).

Фарфоровые изображения Гуань-инь получили широкое распространение в Китае в XVIII в.

4. Гуань-инь с ребенком (Китай, XVIII в. Бронза, литье, следы позолоты, краска, лак. Выс. 20 см. Инв. № КО-579. Коллекция Э. Э. Ухтомского). Гуань-инь восседает в позе падмасана. В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. Обими руками она держит ребенка.

Таким образом, с распространением буддийского учения культ Авалокитешвары приобретает особую популярность в Китае. Именно здесь происходит трансформация образа божества из мужского в женское, культ становится государственным и земными воплощениями божества являются принцессы, императрицы и монахини.

Не менее популярным в Китае был культ бодхисаттвы Манджушри (Веньшу — в китайском варианте). Согласно легендам, почитание Манджушри восходит ко времени императора Минди. Гора Утайшань (кит. *Wütai Shān*, буквально «Гора пяти высот», тиб. *ri-bo rtse-linga*) считается местом пребывания бодхисаттвы мудрости Манджушри и одной из четырех священных гор Китая [Banerjee, 1994, p. 25]. Ее название происходит от пяти скругленных вершин, северная из которых немного выше остальных и является самой высокой точкой Северного

**Гуань-инь**

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, лак.

Высота 20 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-579

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает в позе падмасана.

В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. Двумя руками она держит ребенка.

Китай. Из четырех священных гор Утайшань была первой получившей этот статус, поэтому часто на нее ссылаются как на «первую из четырех великих гор». В соответствии с «Аватамсака-сутрой», описывающей места пребывания бодхисаттв, Манджушри обитает на «чистой холодной горе» на северо-востоке.

В результате это название стало альтернативным для Утайшань (кит. *Qīngliáng Shān*, буквально «чистая холодная гора»). По китайским легендам, Будда Шакьямуни поручил Манджушри проповедовать учение в Китае. Считается, что бодхисаттва Манджушри часто появляется на горе, принимая обличье паломников, монахов или необычных пятицветных облаков. Такие облака связаны с тем, что Манджушри в своих формах может иметь разный цвет тела: оранжевый, белый, красный, синий и зеленый.

Все китайские императоры династии Цин (1644–1911) почитались как земные воплощения Манджушри.

Если I тыс. в Китае можно считать временем процветания буддизма, то II тыс. скорее можно рассматривать как время триумфа конфуцианства и упадка учения. Значительным исключением был тибетский буддизм. Его распространение началось с приходом к власти монгольской династии Юань. Непревзойденными шедеврами китайского буддийского искусства являются бронзовые скульптуры начала династии Мин — императоров Юнлэ (1403–1424) и Сюаньдэ (1426–1435), выполненные в тибето-китайском стиле, хранящиеся в Государственном Эрмитаже.

Замечательным примером может служить образ четырехрукого Манджушри в форме Ваджрананга Манджугоша (выс. 32,5 см, инв. № У-834, коллекция Э. Э. Ухтомского) (цв. вкл. 5). Бодхисаттва мудрости Манд-



Манджушри-Симханада
Китай, тибето-китайский
стиль, под «старину»,
XVIII в.

Бронза, литье, позолота,
краска. Высота 29 см
Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург
Инв. № У-846

Коллекция Э. Э. Ухтомского
Манджушри восседает в позе
лалитасана на лotosовом престо-
ле. В этой форме у него две
руки. Руки находятся перед гру-
дью в жесте проповеди учения
(дхармачакра-мудра), в них он
держит стебли лотоса, на кото-
рых расположены меч и книга.
Ваханой Манджушри служит
лев. Рядом с ним расположена
свита. Лотос произрастает из
озера и наделен многочисленны-
ми побегими и листьями.

жушри держит свои основ-
ные атрибуты в основных
руках: в правой — меч, рас-
скающий тьму невежества,
и в левой — стебель лотоса,
на котором находится книга
«Праджняпарамита-сутра».

Во второй левой руке бодхи-
саттва держит лук, стрела из второй правой руки утрачена. Стрела и лук
являются традиционными символами оружия медитации и мудрости,
они направлены против зла и эгоизма. Аналогичные скульптуры нахо-
дятся в Британском музее (Лондон) и Музее народов Востока (Москва).
Такая иконография наиболее характерна для ранней скульптуры, а в позд-
ней традиции Манджушри изображается с двумя руками.

Маньчжурская династия Цин также поддерживала распространение
тибетского буддизма. Особенного расцвета буддизм достиг при импе-
раторе Цяньлуэ (годы правления 1736–1795).

Култ бодхисаттвы Манджушри в Китае получил широкое распро-
странение и рассматривался последней династией Цин в качестве госу-
дарственного.



Манджушри-Симханада

Китай, XVIII в.

Бронза, литье,
следы позолоты.

Высота 40 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № У-838

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри восседает в позе лалитасана на льве. В этой форме у него две руки. Правая опущена на колено, ладонью вверх. Левая рука находится перед грудью в жесте поучения (витарка-мудра), в руках он держит стебли лотоса, атрибуты с которых утрачены.

Наиболее интересным памятником XVIII в. является бронзовая скульптура бодхисаттвы Манджушри из коллекции Э. Э. Ухтомского, хранящаяся в Эрмитаже. Манджушри восседает на льве в

позе лалитасана. Руки расположены перед грудью. На лотосе у левого плеча находится книга, меч обломан (Китай, XVIII в., бронза, литье, выс. 61 см, инв. № У-837) (цв. вкл. 6).

Еще одним весьма почитаемым воплощением Манджушри является линия воплощений лам Чжанчжа-хутухт.

История появления в Пекине инкарнаций Чжанчжа-хутухт относится к периоду правления маньчжурского императора Канси (1662–1722) Цинской династии. В 1680 г. Нгаван Лобсан Чойден (тиб. *ngag-dbang blo-bzang chos-ldan*) (1642–1714), тибетский монах из монастыря Гонлун (Амдо), был назначен главным придворным ламой в Пекине. Ему были даны полномочия для проведения всех религиозных мероприятий во всех районах (аймаках) Монголии с целью установления дипломатических отношений цинского двора с монгольскими нойонами (князьями). Монастырь Шара-суме был специально построен для нового иерарха в Долонноре в 1701 г. Зимой Чжанчжа-хутухта пребывал в Пекине, а летнее время он проводил в Долонноре. Нгаван Лобсан Чойден много ездил по Внутренней Монголии и Амдо, организуя строительство новых монастырей и распределяя дотации маньчжуров среди лам и монастырей. В 1706 г. Канси наградил Нгаван Лобсан Чойдена золо-



Манджушри

Китай, тибето-китайский стиль, под «старину», XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 18,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-820

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри в этой форме изображен стоящим на лotosовом престоле в позе трибханга. В форме Манджугоша у него две руки, расположенные перед грудью в жесте дхармачакра-мудра (поворота колеса учения), в них он держит стебли лотосов. На правом лотосе находится меч (обломан), на левом — книга.

той медалью и даровал титул «императорского наставника». После этого все монгольские ламы получали разрешение проводить религиозные действия только из рук пекинского Чжанчжа-хутухты [Герасимова, 1971, с. 11]. Император Юнчжен (1723–1735) утвердил титул и власть иерарха следующей инкарнации Нгаван Лобсан

Чойдена — Ролпэ Дордже (1717–1786). Была установлена духовная история четырнадцати его предыдущих воплощений.

Ролпэ Дордже родился в семье монголов-кочевников в Лянчжоу в провинции Ганьсу. В детские годы он обучался вместе с Цяньлуном, а затем продолжил свое образование в Тибете. Закончив обучение, он вернулся ко двору Цяньлуна и стал главным советником императора по вопросам религии и по вопросам политики с Монголией и Тибетом.

Под его наблюдением в Пекине были изданы тибетские Ганджур и Данджур. Это издание насчитывало триста пятьдесят томов и включало в себя более пяти тысяч сочинений. Он руководил переводом Данджура на монгольский и Ганджура на маньчжурский язык. Он также издал многоязычный терминологический словарь «Источник мудрецов». Ролпэ Дордже организовал в Пекине печатню и школу тибетской живописи.

Таким образом, деятельность Ролпэ Дордже превратила Пекин в один из крупнейших центров тибетского буддизма.

**Ролпэ Дордже**

Китай, тибето-китайский стиль, вторая половина XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 16,5 см

Инв. № У-989

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Чаще всего в живописи и скульптуре встречаются портретные изображения второго Чжанчжа-хутухты Ролпэ Дордже [Ольденбург, 1903, с. 22; Lipton, Ragnubs, 1996, p. 85; Rhie, Thurman, 1991, p. 276]. На некоторых из них он представлен усатым и с небольшой бородкой, на других — гладко выбритым. Ролпэ Дордже обычно представлен в

традиционной иконографии: на голове у него островерхая монашеская шапка школы гелукпа типа «наринг». Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней он держит стебель лотоса, в левой руке находится сосуд с амритой. У правого плеча произрастает лотос, на котором расположен меч, у левого — лотос с книгой. Эти атрибуты (меч и книга) свидетельствуют о том, что Ролпэ Дордже считается воплощением божества мудрости Манджушри. Именно такую свою иконографию Ролпэ Дордже приводит в «Сборнике изображений 300 бурханов» [Ольденбург, 1903, № 53]. Ролпэ Дордже является автором этого знаменитого сборника. Он может изображаться в головных уборах двух типов: и в островерхой шапке (*наринг*), и в шапке *хутухта*, реже вообще без головного убора. Различные скульптурные изображения Ролпэ Дордже хранятся в коллекции Государственного Эрмитажа. Их насчитывается более пятнадцати. Практически на всех образах этого ламы на правой щеке имеется лепома (опухоль). На одном из них Ролпэ Дордже представлен без головного убора. Это изображение является портретным (Китай, тибето-китайский стиль, вторая половина XVIII в., бронза, литье, позолота, краска, выс. 16,5 см, инв. № У-989, коллекция Э. Э. Ухтомского).

Из Китая культы бодхисаттв получили распространение в Корее и Японии. Там наибольшую популярность получили шесть основных форм Авалокитешвары: Арья, одиннадцатиликий, тысячерукий, Авалокитешвара с головой лошади, Чинтамани-чакра и Чунди [Chandra, 1988, p. 43], разные формы Манджушри и Ваджрапани.

КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В ЯПОНИИ

Развитие японского буддийского искусства можно разделить на четыре основных этапа. Для первого этапа, начавшегося в середине VI в. и продолжавшегося до появления более японизированного стиля около 800 г., характерно отражение ценностей государственной религии по образцу Кореи и Китая. Затем последовал период расцвета эзотерических школ и культа Будды Амитабхи. Он достиг расцвета при дворе Фудзивара в XI–XII вв. и отличается утонченностью и изысканностью образов. На третьем этапе новые буддийские идеалы пришли ему на смену в 1185 г. при сегунате Камакура. Искусство этого стиля было преобладающим еще во времена Муромати в XVI в. После этого времени буддизм хотя и остается основной религией большей части населения, но искусство уже утрачивает былую выразительность и утонченность, оно ориентировано на молитвенные направления и дзенские медитативные практики.

Буддизм, согласно японским хроникам, пришел из Кореи и начал распространяться в Японии с 552 г. После продолжительных конфликтов между враждующими фракциями Сётоку-тайси (досл. Принц Святые Добродетели) — наследный принц Умаядо (574–621 или 622 г.) — возглавил альянс с министром Сога Умако, последователем буддизма, одержав победу над своим противником во главе с министром Мононобэ Мория. В 593 г. принц стал регентом императрицы Суйко и всячески способствовал распространению буддизма. В 604 г. он принял законы под названием «Конституция из семнадцати статей», которые также поддерживали буддизм. По его приказу возвели храмовые комплексы Хорюдзи и Ситэннодзи. Ему приписывается создание семи буддийских храмов. Когда корейский монах Хьеча прибыл в Японию, чтобы стать учителем принца, Сётоку-тайси поселил его в монастыре Хорюдзи. Позже, после возвращения в Корею, когда монах узнал о смерти своего воспитанника, он вознес ему хвалу как великому мудрецу и святому.

**Гуань-инь**

Китай, XVIII в.

Дерево, резьба, лак, частичная позолота, краска.

Высота 33 см без престола

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-593

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает в позе раджалиласана. Правая рука лежит на колене, левую она положила на кисть правой руки.

Монах определил день своей смерти, чтобы встретить принца в Чистой земле.

Принц Сётоку-тайси был буддистом, последователем Махаяны. Он написал комментарии на «Лotosовую сутру», «Вималакирти» и «Шримала» сутры под названием «Толкование смысла трех сутр» [Inagaki, 2000, p. 140].

По мнению принца, чтобы достигнуть состояния Будды, бодхисаттва должен обладать сознанием без формы. Именно в таком состоянии сознания можно достичь Чистой земли [Inagaki, 2000, p. 141].

Первая биография принца Сётоку-тайси появилась уже в конце VII — начале VIII в., а его иллюстрированная биография была написана в 917 г. В этом сочинении он рассматривается как земное воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары. В японском сочинении «Кто может родиться в Чистой земле Будды Амиды», составленном Йосисиге Ясутане в 985–986 гг., рассказывается, что принц пришел к своей матери во сне в виде золотого монаха и сказал, что он является Авалокитешварой и пребывает в западной земле (Сукхавати), но хочет обрести человеческое рождение. Он прыгнул ей в рот, и после этого женщина поняла, что она беременна [Inagaki, 2000, p. 142]. Будда Амиды (Амитабха) является одним из главных божеств в буддийской мифологии. Вокруг Амиды сложилась японская разновидность буддизма — «амидизм», настолько сильны были верования о перевоплощении праведников в Чистой земле Сукхавати.

В сочинении Синрана «Собрание гимнов трех периодов», которое относится к периоду Камакура (1185–1333), принцу Сётоку-тайси посвящено одиннадцать гимнов как земному воплощению Авалокитешвары.

Многовековая традиция считает принца Сётоку-тайси наиболее крупной фигурой раннего японского Средневековья и одной из самых выдающихся личностей в истории страны. Сётоку-тайси приписывается исключительное значение в развитии государственности и культуры Японии. В буддийских кругах он считается основоположником японского буддизма и земным воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары, адепты синтоизма признают его воплощением «изначальной сущности». Кроме того, принц Сётоку-тайси, по японской традиции, считается Дхармараджей [Игнатович, 1987, с. 87, 142, 280; Frédéric, 1992, p. 286–287].

Самые ранние произведения буддийского искусства датируются VII в. Они отлиты из бронзы. Наиболее знаменитой является триада Сяку, датируемая 623 г. и изображающая Будду в окружении двух бодхисаттв. Одна из ранних скульптур одиннадцатиликого и многорукого Авалокитешвары датируется VIII в. Она вырезана из дерева и покрыта лаком. Этот образ находится в храме Тоседайдзи в окрестностях города Нара [Фишер, 2001, с. 147, 151–152]. В Японии скульптуру делали из камня, бронзы, резали из дерева и покрывали лаком, лепили из глины.

В Японии почитаются различные формы Авалокитешвары: одноликая и двурукая (тридцать три формы), одиннадцатиликая (Дзюитимэн Каннон), тысячерукая (Сэндзю Каннон), с головой лошади (Бато Каннон) и Ниоирин Каннон («размышляющий бодхисаттва»).

В коллекции Государственного Эрмитажа хранится миниатюрная статуэтка бодхисаттвы Авалокитешвары (Япония, XIII в., бронза, литье, позолота, лак, выс. 11 см, инв. № КО-63, коллекция П. К. Козлова). Бодхисаттва представлен стоящим, окруженным облачной мандорлой, его правая рука опущена в жесте *варада-мудра*, в левой он держит сосуд, на котором сидит птичка. Такая иконография характерна для изображения Авалокитешвары в Чистой земле Сукхавати.

Особую популярность со времени Камакуры приобретают тридцать три китайские формы Авалокитешвары [Frédéric, 1992, p. 165–174]. Памятником этого периода является знаменитый храм в Киото Сандзюсангендо («Зал с тридцати тремя нишами» — намек на тридцать три формы Авалокитешвары), строительство которого началось в 1164 г. В главном зале этого храма помещена тысяча одна статуя Авалокитешвары. Центральным изображением является одиннадцатиликий и тысячерукий Авалокитешвара.



Авалокитешвара

Япония, XIII в.
Бронза, литье, позолота, лак. Высота 11 см
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург
Инв. № КО-63
Коллекция П. К. Козлова

В Японии также имеется священная гора Фугара, или Никко (префектура Точиги), которая, подобно горам в Тибете и Китае, считается местом обитания Авалокитешвары [Sadakata, 1997, p. 130].

Культы бодхисаттв Манджушри (яп. *Mon-ju Bosatsu*) и Ваджрапани (яп. *Kongōyasha Myō-ō*) также получили распространение в Японии.

Куль Манджушри был принесен паломниками. Японский монах Гуоки возвратился из Утайшаня в город Нара в 736 г. Он считается земным воплощением Манджушри. Его ученик Бодайсенна основал там буддийскую общину в 751 или 752 г. Другой монах, Эннин, после возвращения из паломничества (838–847) на гору Утайшань написал сутру, посвященную Манджушри [Frédéric, 1992, p. 183].

Ко времени эпохи Хэйан (794–1185) сложился обычай изображать Манджушри в одеянии китайских монахов династии Тан. Его образ находился на кухне, чтобы он внушал мудрость и дисциплину тому, кто поддерживает огонь в очаге. Позднее образ бодхисаттвы слился с образом Тэнзин-сама, обожествленного синтоистского премьер-министра Сугавара-но Митидзанэ (умер в ссылке в 903 г. на о. Кюсю). Деревянная скульптура Манджушри (1324), представляющая его верхом на льве, находится в буддийском храме Кофуки-дзи в городе Нара [Frédéric, 1992, p. 183–184].

В Японии культы бодхисаттв получили широкое распространение, и один из принцев почитался как земное воплощение Авалокитешвары; таким образом, и здесь культ бодхисаттвы появляется как государственный культ.

КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ И ИХ ЗЕМНЫХ ВОПЛОЩЕНИЙ В ТИБЕТЕ

МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ В РАННЕЙ ТИБЕТСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ранняя тибетская история воссоздана на основе мифов, устной традиции, легенд, китайских сочинений, тибетских эпиграфических памятников и документов из Восточного Туркестана и Дуньхуана. Письменные источники содержат в основном списки с перечислением имен правителей. В ранней тибетской истории практически невозможно отделить миф от реальности и исторические события от преданий.

Вопрос о происхождении современных тибетцев до сих пор не решен. В их этногенезе немалую роль сыграли автохтоны и соседние народы. Тибетское плато было заселено с глубокой древности, с эпохи нижнего и среднего палеолита. Как свидетельствуют китайские источники, племена цянов первоначально населяли обширный бассейн реки Хуанхэ и район озера Кукунор, к северу и северо-востоку от Тибетского нагорья. Цяны известны с середины II тыс. до н. э. как соседи древнекитайского государства Шан-Инь (1716–1122 гг. до н. э.) [Кычанов, Мельниченко, 2005, с. 18–19].

В конце VI — начале V в. до н. э. племена цянов откочевали из Кукунора на юго-запад, на территорию собственно Тибета. Эти племена, судя по сообщениям китайских источников, являлись кочевниками-скотоводами. В первые века н. э. в жизни тибетского общества стали происходить важнейшие изменения: часть перекочевавших в Тибет цянов осела и начала заниматься земледелием [Богословский, 1962, с. 21–25].

Кроме того, еще необходимо напомнить о географическом положении Тибета, который находится между Китаем и Индией. Тибетская



Манджушри-Праджнячакра

Западный Тибет,
кашмирская школа, XI в.
Бронза, литье, позолота, краска.
Высота 24 см
Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург
Инв. № КО-38
Коллекция П. К. Козлова

Манджушри в этой форме изображен сидящим на лotosовом престоле в позе падмасана. В этой форме у него две руки. В правой он держит меч, в левой — книгу. Престол на высоких ножках, за престолом находится двойная островерхая мандорла.

культура сформировалась благодаря влиянию в большей степени этих двух стран. В Тибете распространяется индийская форма буддизма, под влиянием индийской письменности был создан тибетский алфавит, принята система космологии и космогонии, к индийским династиям в тибетской традиции принято возводить тибетских царей [Hoffman, 1970, p. 169–170].

Из Китая была заимствована система управления, попали бумага, тушь, мельничные жернова, что способствовало духовному и материальному развитию страны.

Основателем Ярлунгской династии (95 г. до н. э. — 846 г.) является Ньяти цэнпо (тиб. *gnya'-khri-btsan-po*). Согласно тибетским легендам, он был сыном божества и спустился с неба по веревке. Династия названа по месту своего появления: Ярлунг — речные долины к югу от р. Цанпо.

Еще одним прославленным царем считается Лхатотори Ньенцэн (тиб. *lha-tho-tho-ri*) (VI в.). С его именем связано первое упоминание о буддизме в Тибете. Он получил в дар из Индии буддийское сочинение, написанное на санскрите. Не желая, чтобы его министры узнали о том, что книга привезена из Индии, царь сказал им, что она ниспослана с неба и что через четыре поколения появится царь, который сможет понять и прочесть ее [Khetsun Sangpo, 1973, p. 36; Шакабпа, 2003, с. 39]. Историческая традиция насчитывает 42 правителя Ярлунгской династии и выделяет тибетских царей начиная с VII в., с тридцать



Авалокитешвара-Падмапани

Тибет, под «старину»,

XVIII в.

Бронза, литье, краска.

Высота 18,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-759

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Падмапани изображен стоящим в позе трибханга. Левая рука расположена в жесте витарка-мудра, правая находится в жесте варада-мудра, лотосы находятся справа и слева от бодхисаттвы.

первого правителя Намри Сонцэна (тиб. *gnam-ri-srong-btsan*) (570–620). Возникновение династии в раннесредневековом обществе уже предполагает появление традиции преемственности государственной власти и ее определенную сакральность. Тибетская буддийская традиция содержит описание истории распространения учения. Все цари почитаются как земные воплощения различных бодхисаттв, зачастую

ретроспективно. Многие тибетские исторические деятели также рассматриваются как воплощения бодхисаттв.

Центральной фигурой в тибетской истории является царь Сонцэн Гампо (613?–649) — основатель единого государства. Он принял буддизм сам и начал распространять учение. По его приказу была создана тибетская письменность, он составил первые тибетские законы. О распространении буддизма во времена Сонцэн Гампо в трудах европейских ученых существуют разные точки зрения. Некоторые из них считают, что буддизм не имел таких успехов, какие ему приписали поздние сочинения. Дуньхуанские хроники IX–X вв. ничего не сообщают о введении буддизма при Сонцэн Гампо. Китайский паломник Хуэй Чжао, посетивший Тибет в 729 г., писал, что «никаких храмов в Тибете не было», а цэнпо и народ равнодушно относились к буддизму [Stein, 1981, p. 35].

Д. Снеллгров и Х. Ричардсон считают, что буддизм во времена Сонцэн Гампо был распространен среди достаточно узкого круга придворных, а монахами являлись преимущественно китайцы и индийцы



Авалокитешвара-Падмапани

Тибет, XI–XII вв.

Бронза, литье, краска.

Высота 15 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-755

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Падмапани изображен стоящим в позе трибханга. В левой руке он держит цветок лотоса, в правой у него находится сосуд-кундика.

[Snellgrove, Richardson, 1968, p. 77].

Ж. Бако полагает, что Сонцэн Гампо был воином, который не слишком глубоко разбирался в тонкостях буддийского учения [Macdonald, 2003, p. 355].

Р. Стейн предполагает, что если и существовал буддизм во времена Сонцэн Гампо, то только при царском дворе [Stein, 1981, p. 38].

И. Вилье высказывает мнение, что Сонцэн Гампо был приверженцем религии бон [Macdonald, 2003, p. 355]. Дж. Туччи полагает, что распространение буддизма при Сон-

цэн Гампо было исторической реальностью [Tucci, 1980, p. 2]. М. Арис считает, что при Сонцэн Гампо было возведено двенадцать буддийских храмов [Macdonald, 2003, p. 356]. При Сонцэн Гампо была заложена традиция, по которой тибетских цэнпо рассматривали как посланников из мира богов, так же как и первого мифического царя, и таким образом признавалась законность их власти [Macdonald, 2003, p. 356].

Согласно поздним буддийским источникам, считается, что культ Авалокитешвары проник в Тибет с первой волной распространения учения, т. е. во времена Сонцэн Гампо, тридцать третьего царя Ярлунгской династии [Кычанов, Мельниченко, 2005, с. 22–23].

Этот царь почитается как одно из земных воплощений Авалокитешвары. Тибетская устная и письменная традиции подчеркивают, что культ Авалокитешвары-Локешвары напрямую связан с индийской концепцией царя-чакравартина и государственной власти. Именно поэтому Сонцэн Гампо был первым царем дхармы и воплощением бодхисаттвы в Тибете.



Манджушри

Непал, XII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 19 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-824

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри изображен стоящим в позе трибханга на лotosовом престоле. В этой форме у него две руки. В правой руке он держит меч, в левой руке находится стeбeль лотоса.

П. Пал предполагает, что культ попал в Тибет из Индии через территорию Восточного Туркестана [Pal, 1982, p. 30]. Установить, каким путем культ попал в Тибет, опираясь на текстовые и материальные памятники, достаточно сложно.

А. Макдональд возводит иконографию тысячерукого и тысячеглазого Авалокитешвары к ведическому Пуруше, послужившему прототипом подобных образов Вишну, Индры и Шивы [Macdonald, 2003, p. 361].

Этот вопрос представляется нам важным, так как «царская» форма Авалокитешвары в Тибете наделена именно этими признаками и неразрывно связана с концепцией чакравартина.

Сонцэн Гампо взошел на трон в тринадцать лет. Спустя некоторое время он ввел для своего народа десять моральных принципов и шестнадцать правил общественного поведения, послуживших прообразом законодательной базы.

В. А. Богословский отмечает, ссылаясь на «Историю буддизма», или так называемый *чойнчжун* (тиб. *chos-'byung*) (1322) тибетского историка Будон Ринчендуба (1290–1364), что законы царя следовали десяти добродетелям: 1) не убивать; 2) не воровать; 3) не прелюбодействовать; 4) не лгать; 5) быть вежливым; 6) не нарушать обетов; 7) не клеветать; 8) не желать чужой собственности; 9) не причинять зла другому; 10) следовать буддийскому учению [Рерих, 1984, с. 149–150]. В главе о «Создании царских законов» Будон Ринчендуб приводит перечисление пяти видов законов: 1. «Закон о царе и советниках». 2. «Закон,

устанавливающий их последовательность», т. е. определяющий положение и функции различных советников и чиновников. 3. «Закон о воздаянии за совершенное добро, наказании за зло и ложь». 4. «Закон о сохранении в тайне секретов». 5. «Закон о том, что женщин не допускать вовсе на советы и с начала до конца решать вопросы без них». Затем в сочинении говорится непосредственно о самих законах, которые делились на «Три закона о высоких, три закона о низких, три закона о свершении и три закона о несвершении». Например, в «законах о низких» говорится: «Грабителей — убивать; болтунов изгонять; если возьмешь что-то у ламы, то возратить в восемьдесят раз больше» и т. п. [Богословский, 1962, с. 170–171].

Функционирование органов государственной власти было связано с делопроизводством, а оно требовало создания письма. Наряду с социально-административными методами создание письма является наиболее знаковым событием перехода общества к состоянию государственности.

В «Истории буддизма» Будон Ринчендуба сообщается о том, Сонцэн Гампо отправил в Индию шестнадцать человек и министра Тхонми Самбхоту, который является создателем тибетской письменности [Будон, 1999, с. 248].

Через несколько лет Сонцэн Гампо отправил своего министра Гар Тонгцена с подарками и письмом к королю Непала Аншуварману с просьбой выдать за него замуж принцессу Тхицун, буддийское имя которой было Бхрикути Деви. Аншураварман отправил к нему свою дочь. Она привезла с собой как главную святыню статую Будды Акшобхьи [Khetsun Sangpo, 1973, p. 36–45].

В «Синей летописи» говорится о том, что Сонцэн Гампо был воплощением Авалокитешвары и в качестве защитника учения (тиб. *chos-kyi bdag-po*) распространял много буддийских текстов, таких как «Шести-слоговая мантра Авалокитешвары» (тиб. *spyan-ras-gzigs yi-ge drug-ma*), «Арья Ямантака» (тиб. *'phags-pa gsin-rje 'i gshed*), «Дхармапала Натха» (тиб. *chos-skyong mgon-po*) и др. Многим он дал посвящения в медитативную практику, а также устроил многочисленные убежища для созерцания (тиб. *sgom-gnas*) и построил храмы Тадуг, Тадул и Яндул [Гой-лоцава, 2001, с. 45].

Шестислоговая мантра Авалокитешвары (тиб. *om-ma-ni-pad-me-hum*) является одним из главных заклинаний в тибетском буддизме. Она произносится ради блага и спасения живых существ, обитающих в одной из областей сансары, *кама-дхату* (тиб. *'dong-khams*). Шесть слогов соответствуют шести мирам буддийской космологии: 1) небожителей; 2) асур; 3) людей; 4) животных; 5) претов; 6) горячих и хо-



Авалокитешвара- Шадакшари

Китай, XV в.,
Юнлэ (1403–1424).
Бронза, литье, позолота, краска.
Высота 20 см
Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург
Инв. № У-766
Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лотосовом престоле в позе падмасана. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

лодных адов [Дандарон, 1973, с. 464]. По буддийским представлениям, важно не просто произносить мантру, но и заниматься созерцанием букв-символов и размышлять над

их значением. Слог «ом» создаст во внутреннем видении бодхисаттву Авалокитешвару, белого цвета, очищающего все грехи и способного переправить мир небожителей в нирвану. Слог «ма» соответствует Будде Вайрочане, синего цвета, который переправляет мир асуров в нирвану. Слог «ни» порождает Будду Ваджрасаттву, белого цвета, переправляющего в нирвану мир людей. Слог «пад» создает Будду Ратнасамбхаву, желтого цвета, он может переправить в нирвану мир животных. Слог «ме» образует Будду Амитабху, красного цвета, обладающего способностью очищать все клеши и переправлять в нирвану мир претов. Слог «хум» создает Будду Амогхасиддхи, зеленого цвета, полностью уничтожающего ошибки и кармические грехи, и адепт обретает способность переправить мир адов в нирвану.

На таких мыслях должен сосредоточиться адепт, и они должны заполнить все его сознание [Дандарон, 1973, с. 465]. Мантра соответствует устранению шести коренных аффектов: гордыни, зависти, привязанности, глупости, жадности и агрессивности.

По буддийской традиции, появление мантры связано с проповедями Будды, она входит в особый раздел Ганджура «Тантра» (тиб. *rgyud*).

**Авалокитешвара-Шадакшари**

Тибет, XIV в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 14 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-768

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. Прическа Бодхисаттвы украшена головой Будды Амитабхи. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

По мнению Б. Дандарона, мантру можно датировать I в. н. э., так как у ранних махасангхиков было особое собрание мистических формул в «Дхарани-питаке» и

«Манджушримула-кальпе». Эти сочинения появились в I в., они содержали многочисленные мантры и дхарани, мандалы и мудры. Скорее всего, к этому периоду относится шестислоговая мантра. Тантра Авалокитешвары относится ко второй системе из четырех систем тантры. Она проникла в Тибет с возникновением тибетского алфавита [Дандарон, 1973, с. 466].

Одновременно с проведением важнейших преобразований, связанных с формированием тибетской государственности, происходили расширение пределов Тибетского государства и укрепление внешнеполитического могущества Тибета. Сонцэн Гампо проводил активную завоевательную политику: он возглавил походы в Китай и Непал. В 641 г. войска Сонцэн Гампо вторглись на территорию Китая. В качестве одного из условий мира, согласно китайским источникам, Сонцэн Гампо потребовал себе в жены китайскую принцессу. Он давно искал руки принцессы Вэньчэн, дочери китайского императора Тайцзуна (627–650). Правитель сяньбийского государства Тугухунь также хотел заполучить императорскую дочь. Сонцэн Гампо направил свои войска против тугухуней, которые потерпели поражение. Тибетцы подчинили еще племена байланских цянов, дансянов и другие племена.



Манджушри

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в. под «старину».

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 17,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-41

Коллекция П. К. Козлова

Манджушри в этой форме изображен сидящим на лotosовом престоле в позе падмасана. В этой форме у него две руки. В правой он держит меч, в левой перед грудью в жесте поучения (витарка-мудра) — стебель лотоса, на котором расположена книга.

Собрав двухсоттысячное войско, тибетцы захватили несколько городов на территории Китая. Сонцэн Гампо вновь потребовал отдать ему в жены принцессу, угрожая войной. Китайцы дали

сражение, но были побеждены, и император в конце концов согласился отдать принцессу замуж. Согласно исторической хронике сакия Сонам Гьялцана (1312–1375) «Светлое зеркало царских родословных», китайский император в качестве условия приезда дочери потребовал построить буддийские храмы в Тибете. Их было построено восемь, после чего китайская принцесса прибыла в Тибет. Принцесса Вэньчэн привезла в Лхасу статую Будды Шакьямуни. И непальская, и китайская принцессы захотели построить храмы для статуй Будд, которых они привезли с собой. Вэньчэн построила храм, который был назван Рамоче Цуглакан. Вход храма был обращен в сторону Китая. Храм Тхицун, названный Пхрулнанг, позднее стал известен как Джокан, его вход был обращен к Непалу. В следующем поколении статуи этих двух храмов для сохранности поменяли местами, так как прошел слух о подходе китайской армии к Лхасе. Сооружение дворца Тице Марпо, стоявшего на месте Поталы, также приписывается непальской принцессе [Шакабпа, 2003, с. 41; Кычанов, Савицкий, 1975, с. 38].

В те же годы тибетцы завоевали часть Бирмы и оккупировали Непал. В 643 г. вассалом тибетского царя стал правитель Шаншунга.



Авалокитешвара-Шадакшари

Тибет, XV в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 13 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-773

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджалимудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

Для управления царством Сонцэн Гампо назначил шесть наместников (*копон*). Прибыв в регионы, они поделили землю

между подданными. Были выделены социальные группы солдат, слуг и земледельцев, а также назначено по представителю для каждой тысячи населения. Каждый наместник имел свои войска, отличавшиеся от других формой, флагом и мастью лошадей.

При своем дворе в Лхасе Сонцэн Гампо назначил девять министров разного ранга.

В 648 г. китайский император отправил миссию в Индию к Харша Шиладितье (606–647), правителю Канауджа. Ко времени прибытия миссии в Индию Харша уже скончался, и его место занял министр Арджуна. По его приказу почти все члены миссии были убиты, кроме двоих, которым удалось бежать в Непал. Из Непала, находившегося в зависимости от Тибета, они обратились за помощью к Сонцэн Гампо и получили от него войско. Это войско отправилось в Индию и пленило Арджуну. Соперник Арджуны король Кама Рупа в знак признательности отправил подарки Сонцэн Гампо. Китайский император также отблагодарил его за помощь [Шакабпа, 2003, с. 42; Кычанов, Савицкий, 1975, с. 37].

Как уже говорилось, согласно поздней буддийской традиции, Сонцэн Гампо считается одним из земных воплощений Авалокитешвары. В соответствии с иконографическими канонами Сонцэн Гампо изображается, подобно Авалокитешваре, с маленькой головой Будды Амитабхи на макушке. Как описано в «Истории буддизма» Будон Ринчендуба,

когда родился Сонцэн Гампо, Амиитабха на его голове был окружен гирляндой из маков.

Во время правления этого царя из Южной Индии была привезена сандаловая статуя Арья-Авалокитешвары. Эта статуя почиталась как «самовозникшая», т. е. статуя, которая появляется сама и является божеством — хранителем данной местности. Сейчас эта статуя находится в Потале. Согласно легендам, эта скульптура была сделана из сандала, который рос на границе между Непалом и Индией. В более поздних тибетских текстах говорится о том, что было сделано три или пять различных сандаловых статуй. Когда эту знаменитую скульптуру вырезали из дерева, то, по преданию, она произнесла: «...Работайте тщательно, я буду божеством-хранителем Сонцэн Гампо» [Schroeder, 2001, vol. 2, p. 820]. По стилю У. Шредер относит сандалового Авалокитешвару к работам неварских мастеров и датирует VII–VIII вв. [Schroeder, 2001, vol. 2, p. 822]. Позднее создавали копии этих статуй из красного и белого сандала, слоновой кости и бронзы [Schroeder, 2001, vol. 2, p. 821].

Сонцэн Гампо «совершал деяния по распространению буддизма, и для этого он сам поехал в Китай, в горы с пятью пиками (Утайшань), и построил там сто восемь храмов» [Будон, 1999, с. 249]. Он увидел, что земля Тибета подобна телу демоницы, упавшей на спину, которую нужно подавить. Он приказал построить много храмов, которые располагались соответственно на плечах, на ногах, на руках и на коленях этого существа. В «Истории буддизма» содержится легенда о том, что при строительстве храма Рей Тулпан на территории Лхасы из рабочих инструментов, сложенных у северного выступа храма, появилась еще одна «самовозникшая» одиннадцатиликая статуя Авалокитешвары (в «царской» форме), и ее упросили остаться там [Будон, 1999, с. 248–249]. Сейчас эта статуя находится в Потале в Белом дворце. Она является одним из наиболее почитаемых буддийских изображений и считается, что она была божеством-покровителем Сонцэн Гампо [Schroeder, 2001, vol. 2, p. 820].

В 649 г., когда Сонцэн Гампо, его китайская и непальская супруги находились в месте под названием Пенмо, там началась эпидемия, и одна из служанок непальской супруги заболела. Они все стали жертвами болезни. Согласно документам из Дуньхуана, Сонцэн Гампо умер в 649 г., а китайская принцесса в 680 г.

По одной из легенд, Сонцэн Гампо и его жены превратились в статую Авалокитешвары: непальская — в правое плечо бодхисаттвы, а китайская — в левое [Шакабпа, 2003, с. 43; Будон, 1999, с. 250]. Другой вариант легенды приводится в «Светлом зеркале царских родословных»: «...когда Сонцэн Гампо было восемьдесят два года, то,

**Манджушри**

Тибет, XII в.

Бронза, литые, позолота, краска.

Высота 17 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-841

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри восседает в позе падмасана на лotosовом престоле. В этой форме у него две руки. В правой руке он держит стебель лотоса, на котором находится меч, в левой — тоже стебель лотоса, на нем лежит книга.

заставив ленивых трудиться, приобщив нерадивых к вере, дабы постоянно придерживались ее, в северном храме монастыря Прулнан царь-отец, вместе с царицей, мгновенно слился с лучами света и вошел в сердце своего божества-покровителя» [Сонам Гьялцан, 1961, с. 22].

Существует предание, что непальская и китайская жены царя были также объявлены воплощениями двух женских ипостасей Авалокитешвары: соответственно Зеленой и Белой Тарой [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 38].

После смерти Сонцэн Гампо «в Лхасе была установлена церемония почитания цэнпо», т. е. регулярно проводился молебен в его честь [Сонам Гьялцан, 1961, с. 24].

Согласно последним исследованиям, некоторые образы Авалокитешвары относятся ко времени ранних тибетских царей. У. Шредер описывает различные формы Авалокитешвары. Самую раннюю скульптуру, отлитую из серебра, он относит к Ярлунгской династии, датирует ее VII–VIII вв. и считает, что она происходит из Центрального Тибета. Лицо скульптуры покрыто холодной позолотой, а волосы покрашены синей краской. Мужское божество сидит со спущенными и перекрещенными снизу ногами на корове, рядом с которой находится теленок. Пьедестал напоминает по форме скалу. Авалокитешвара (в форме Падмапани) держит в правой руке сосуд-кундику с цветами, а в левой руке, на которую он опирается, — два стебля лотоса. Через левое плечо у него перекинута шкура антилопы. У него достаточно обширная свита, и, как считает У. Шредер, перед Авалокитешварой изображен один



Авалокитешвара-Падмапани

Тибет, XII в.

Бронза, литье, краска. Высота 14 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-895

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Падмапани изображен стоящим в позе трибханга-асана.

В левой руке он держит цветок лотоса, в правой у него находится сосуд-кундика.

из ранних тибетских царей в монашеском одеянии [Schroeder, 2001, vol. 2, p. 764].

Вторая бронзовая скульптура Авалокитешвары этого же времени происходит из Западного Тибета и датируется этим же временем. Этот образ представляет собой бодхисаттву в редкой двенадцатирукой форме [Schroeder, 2001, vol. 2, p. 780]. Шредер опубликовал и другие образы Авалокитешвары, относящиеся ко времени правления ранних царей [Schroeder, 2001, vol. 2, p. 783–787].

С. Кармай считает, что Сонцэн Гампо почитается как эманация Авалокитешвары не раньше чем с XI в. [Karmay, 1998, p. 36].

Таким образом, для исследователей многие факты ранней тибетской истории остаются неясными. Хотя большинство все-таки приходит к выводу, что Сонцэн Гампо и его окружение приняли буддизм, и подтверждением этому могут служить сведения из тибетских источников и ранняя буддийская скульптура VII–VIII вв.

ОСОБЕННОСТИ ТИБЕТСКОГО ИСКУССТВА

Тибетское искусство является буддийским на всем протяжении своего существования. Буддизм пришел в Тибет поздно по сравнению с Азиатским континентом — в VII в. и еще три столетия утверждал свои позиции. Тибет оставался независимым до середины XX в., когда



Манджушри

Тибет, XVII в.

Бронза, литье, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями. Высота 36 см
Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург
Инв. № У-828

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри восседает в позе падмасана на лotosовом престоле. В этой форме у него две руки. В правой руке он держит меч, левая рука находится перед грудью в жесте поучения (витаркамудра).

он попал под власть Китая. Светского искусства до середины XX в. вообще не существовало. Тибетское буддийское искусство представляет

собой набор символов и знаков, которые хорошо понятны для каждого адепта. Это связано с глубокой религиозностью тибетского народа и соответственно с особым восприятием мира, с верой в карму, перевоплощения и воздаяние, с буддийской философией и астрологией. В отличие от европейской системы ценностей, повышенной значимости жизни и окружающего мира, адепт буддизма отказывался от внешнего мира и занимался познанием своей внутренней природы и своего места в этом мире. В духовных практиках адепт отождествлял себя с божеством до такой степени, что мог общаться с ним и получать советы. Божество, цвет его тела, поза, жесты и украшения — все имеет определенное значение, хорошо понятно каждому адепту и предписанное иконографическими и иконометрическими канонами и структурой буддийского пантеона. Зачастую тибетские живопись и скульптура создавались и для простых неграмотных людей, которым был понятен этот набор символов. Такими специфическими признаками наделено любое средневековое искусство, помогающее верующему постичь окружающий мир через познание божества путем духовных практик. Тибет создал духовную культуру высочайшего уровня, доступную лишь посвященным, и он являлся поставщиком этой «продукции» во все регионы, где получил распространение буддизм Ваджраяны. Поэтому к началу XX в. Тибет становится центром мирового буддизма, который

**Авалокитешвара-Шадакшари**

Тибет, XII–XIII вв.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 14,5 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № У-775

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. Прическа Бодхисаттвы украшена головой Будды Амитабхи. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

притягивает не только верующих, но и затрагивает политические амбиции разных стран. Примером

могут служить английская экспансия (1903–1904) и попытки различных путешественников и экспедиций проникнуть в Тибет. Даже теперь, несмотря на возможность любого желающего побывать в этом отдаленном и труднодоступном регионе Китая, тибетское искусство и культура во многом остаются загадкой.

В целом тибетское искусство выражает идеи любви и сострадания. Один из современных тибетских лам Тартанг Тулку Ринпоче писал: «Для того чтобы оценить тибетское искусство, нужно оценить самого себя, факт своего существования, качество своего сознания — все, что проявлено в тебе. Тибетское искусство — часть этого чудесного процесса проявления-манифестации, но не комментарий к нему и не попытка представить альтернативу. Если кто-нибудь полностью понимает это искусство, то это означает, что он может считаться Буддой...»

Образы божеств, лам и государственных деятелей тибетские мастера отливали из бронзы, вырезали из камня, лепили из глины и рисовали на стенах храмов или на живописных свитках — *тангка* (тиб. *thang-ka*).

Тибетское искусство является интернациональным, так как оно получило распространение у разных народов, которые исповедовали тибетский буддизм, — китайцев, непальцев, тангутов, монголов, бурят, калмыков, тувинцев, бутанцев, жителей Сиккима, Мустанга и Ладакха.



Манджушри

Северо-Восточная Индия, XI в.
Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 15,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-823

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри изображен стоящим в позе трибханга на лотосовом престоле. В этой форме у него две руки. Правая рука опущена вдоль тела в жесте даяния блага (варада-мудра), в ней он держит лотос, на котором находится меч, в левой руке находится стебель лотоса, на котором расположена книга.

Традиция отливки металлических скульптур в буддизме Ваджраяны восходит к индийским металлургическим приемам. С распространением буддизма из Индии пришла и техника изготовления предметов культа. Методы производства были описаны в буддийских сочинениях. В них говорится, что скульптуру изготавливали из золота, серебра, меди, латуни и железа. Больше всего статуэток отливали из латуни, меди и бронзы, очень редко их делали из золота и серебра. Сплавы состояли из меди, латуни, олова, свинца,

железа, ртути, никеля, кобальта, серебра, золота.

Чаще всего скульптура изготовлялась из различных сплавов, с использованием холодной и горячей позолоты, реже из глины, камня или кости. Для изготовления скульптуры применяли способы «замещенного воска» и выколотки. Скульптура изготавливалась преимущественно в технике замещенного воска. Позднее для массового производства скульптуры стали применять литейные формы.

Техника «замещенного» или «утраченного воска» представляет собой следующий процесс: из восковой мастики делали изображение, затем, соответственно просушивая, наносили несколько слоев жидкой глины. Чтобы придать образу плотность, его покрывали слоем густой глины. После просушки форму нагревали, вытапливая из нее воск,



Авалокитешвара-Шадакшари

Тибет, XIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 17,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-771

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лотосовом престоле в позе падмасана. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

а в образовавшуюся полость заливали расплавленный металл. После затвердения металла форму разбивали, а скульптуру дорабатывали — шлифовали, полировали, чеканили поверхность, прорабатывали орнамент.

Каждая сделанная в этой технике скульптура уникальна, так как восковая модель расплавлялась, а для следующей скульптуры нужно было делать новую. Таким способом изготавливали скульптуры без полости внутри. Для получения полых скульптур сначала делали глиняную сердцевину, затем покрывали ее слоем воска. От толщины воскового слоя зависела толщина стенок скульптуры. Для того чтобы сердцевина не провалилась после вытапливания воска, ее крепили металлическими или деревянными шипами к наружной глиняной стенке. Деревянные шипы сгорали при заливке сплава, а металлические снаружи срезали, но внутри они могли сохраняться. В некоторых случаях обнаруживаются остатки таких шипов. Для того чтобы отлить все части скульптуры, использовали системы литников и выпаров, по которым металл получал доступ ко всем частям скульптуры. В ряде случаев литники не удалялись, а составляли часть декора готовой скульптуры.

Не всегда скульптуру изготовляли целиком. Достаточно часто встречаются изготовленные отдельно части фигуры божества, чаще всего руки и атрибуты. Способы крепления были самые разные: части спаивали, зажимали, приклепывали. Интересен способ крепления фигуры к подставке, именуемый доливкой. Готовую фигуру с остатками литников

на ногах (скульптуру отливали со стороны ног) скрепляли с моделью подставки (ее могли делать и по восковой модели и отливать в разборную форму) и заливали в нее расплавленный металл. За счет разогрева литников подставка прочно скреплялась со скульптурой.

Начиная с XVII в. мастера отливали восковую модель по частям в форму и, работая с такими частями, собирали фигуры различных божеств из наборов частей тела и атрибутов [Дубровин, 2004, с. 23–24].

Применялся еще и способ выколотки: крупные части скульптуры выколачивались по заранее заготовленной форме, а мелкие отливались.

В тибетской скульптуре существовали две основные художественные школы золоченой и незолоченой бронзовой скульптуры.

СОНЦЭН ГАМПО — БОДХИСАТТВА И ЦАРЬ

Можно предположить, что наиболее полно образ Сонцэн Гампо представлен в его «Биографии», входящей в состав «Мани-гамбума». Говоря о тибетской литературе, нужно помнить, что это религиозная литература. В ней существует особый раздел биографий или намтаров (тиб. *rnam-thar*). Намтар в переводе с тибетского означает «полное освобождение», т. е. путь личности к освобождению или к нирване. Это освобождение предусматривает «трое врат» (которые включают в себя пустоту, беззнаковость, несклонность или непричастность к чему-либо) и восемь путей освобождения [Рерих, 1985, с. 119].



Манджушри

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литые, позолота, краска.

Высота 18 см

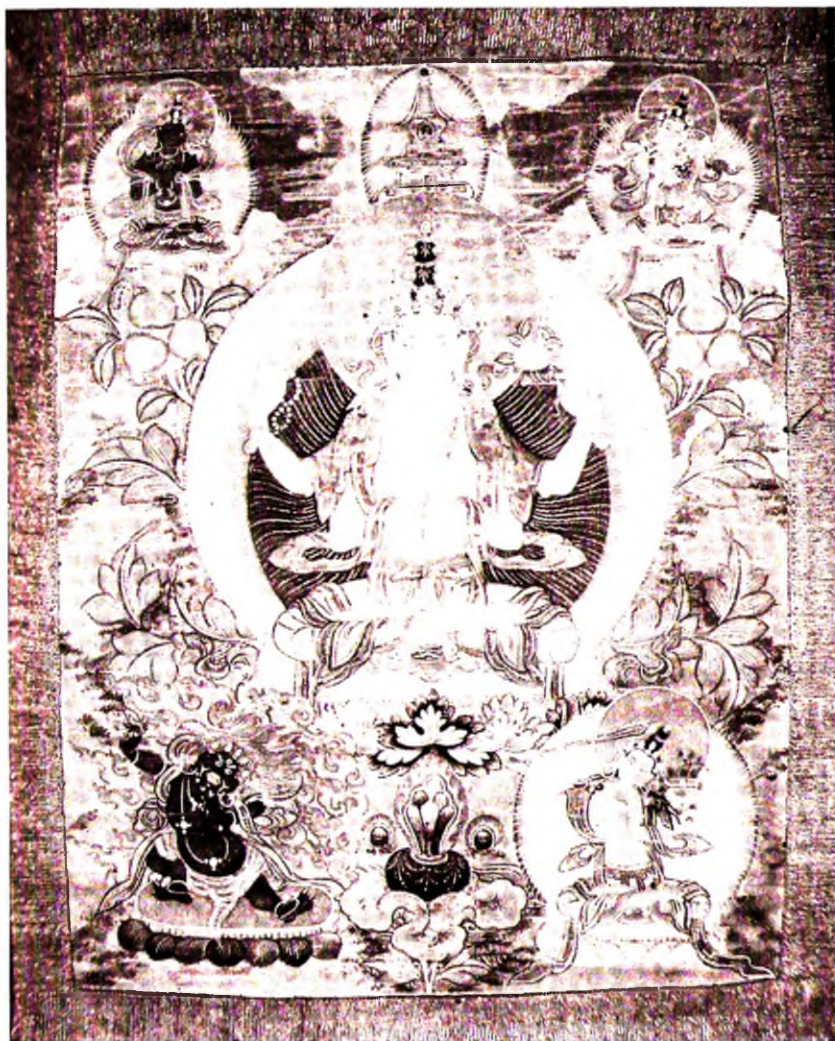
Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-827

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри восседает в царской позе раджалиласана на лotosовом престоле. В правой руке, лежащей на колене, он держит стебель лотоса, левой опирается на престол, в левой руке находится стебель лотоса, на котором лежит книга.



Авалокитешвара-Шадакшари

Китай, тибетско-китайский стиль, начало XIX в.

Живопись, холст. Размер 32 × 25 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № У-117

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Сверху над будхисаттвой изображены Ади-Будда Ваджрадхара синего цвета, ступа, Ваджрасаттва белого цвета с праджней, снизу — дхармапала Ваджрапани синего цвета и будхисаттва Манджушри-Арапачана оранжевого цвета.

**Сонцэн Гампо**

Тибет, XIV в. (?)

Глина, краска,
деревянная арматура.

Высота 130 см

Лхаса, Потала

К ним относятся: 1) путь монаха; 2) путь послушника; 3) путь принявшего восемь обетов (воздерживаться от убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, опьяняющих напитков, украшений и развлечений, от высоких и больших постелей и от принятия пищи не вовремя); 4) путь постящегося; 5) путь монахини; 6) путь послушницы; 7) путь принявшей восемь обетов; 8) путь постящейся [Васубандху, 1988, с. 323–325]. Эти литературные особенности присутствуют и в биографиях тибетских политических деятелей разного времени. Если кита-

йская и монгольская биографическая литература наделяет героев портретными особенностями, им присущи различные достоинства, смелость, политическая гибкость, то в тибетской традиции изображается их божественная сущность, главная цель — распространение буддизма, достижение просветления и состояния Будды. По этим характеристикам тибетские биографии царей значительно ближе к индийской литературной традиции, которая трансформирует светскую деятельность в духовную, пренебрегая даже историческими событиями. Тибетцы пишут анналы и собирают архивы, но не включают их в сакральные биографии. Однако тибетцы понимают, что высокая натура их царей далеко не всегда влияет на их политические деяния, но всегда благоприятна для их духовного роста. В биографиях доминируют видения, пророчества и обеты. Западные историки рассматривают такую литературу как собрание легенд и мифов. Тибетские сочинения действительно содержат мало конкретных исторических фактов и описаний деталей, но они позволяют понять особенности тибетской духовной культуры.

«Биография» Сонцэн Гампо, входящая в состав «Мани-гамбума», составлена лучше, чем многие другие сочинения, так как в ней описы-



Авалокитешвара-Падмапани

Китай, тибето-китайский стиль, под «старину», XVIII в.
 Бронза, литье, краска. Высота 21,5 см
 Государственный Эрмитаж,
 Санкт-Петербург
 Инв. № У-756
 Коллекция Э. Э. Ухтомского.

Авалокитешвара в форме Падмапани изображен стоящим в позе трибханга. В левой руке он держит бутон лотоса, правая находится в жесте витарка.

ваится уникальная по своей важности историческая личность, сыгравшая ключевую роль в распространении буддизма. Однако и здесь описания сфокусированы на божественном воплощении, на преобладании духовной сущности над светской деятельностью, пренебрежении политическими и светскими деяниями [Darguay, 2003, p. 364].

Для оценки биографии Сонцэн Гампо следует разобраться в исторической ситуации того времени. Деятельность Сонцэн Гампо совпала с важным историческим этапом жизни тибетского общества: восхождением от племенной культуры к цивилизации более высокого уровня. Важнейшие события его прав-

ления связаны именно со стадией перехода. Этот правитель создал могучую империю, угрожающую своим соседям, — Китаю, Индии, Цепалу и арабам. Он обучил свой народ индийским наукам, ввел китайскую систему администрации и, самое главное, способствовал распространению буддизма. Этот факт подтвержден всей историографической литературой Тибета, но не все западные ученые с ним согласны. В любом случае, Сонцэн Гампо направил развитие Тибета по пути создания буддийской цивилизации.

С этой точки зрения возможны любые трактовки биографии царя, так как в ней должны быть попытки соединить два мира — мифологического сознания племенного общества и нового буддийского мышления. Тщательное изучение биографии показывает, что это не совсем так. Биография подчеркивает роль Сонцэн Гампо не только как просто

царя, но и как спасителя всего тибетского народа. Это сочинение не является биографией в привычном смысле этого слова — в ней сложно обнаружить различные факты, связанные с царской жизнью, но она констатирует его божественное происхождение. Царь Сонцэн Гампо, воплощение Авалокитешвары, бодхисаттвы сострадания, дает общечеловеческие права народу Тибета и таким образом должен содействовать ему на пути к достижению нирваны. Большая часть текста посвящена событиям, происходящим в *буддакшетре*, в поле влияния определенного Будды, которое находится в определенном месте в пространстве и во времени. Все деяния царя или его ближайшего окружения связаны с решением бодхисаттвы привести весь чувственный мир к обретению состояния Будды. Биография демонстрирует, что «царь-бодхисаттва» является посредником между материализованным состраданием Будды и реальной исторической действительностью, и служит иллюстрацией буддийской универсальной схемы спасения. Благодаря этому биография подчеркивает божественную природу царя и уделяет незначительное внимание светским деяниям. Именно поэтому А. Востриков отказывается рассматривать «Мани-гамбум» как исторический источник [Востриков, 1962, с. 45].

КОНЦЕПЦИЯ САКРАЛЬНОСТИ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В ТИБЕТЕ

До сих пор остается неясным, какие источники использовал автор «Биографии» в качестве образца и какие связи существуют в «Биографии» царя и понятия «сакральности» власти.

Концепция сакральности царской власти появилась в Тибете в VII–IX вв., в то время, когда процесс глобальной трансформации тибетской цивилизации был в самом расцвете. Тибетские историки называют это время периодом правления царей религии, в то время как западные ученые — «временем ранних царей» или «периодом древней монархии». Западные ученые считают, что традиция рассматривать Сонцэн Гампо в качестве воплощения Авалокитешвары появилась значительно позже периода древних царей [Dargyay, 2003, p. 365].

Дж. Туччи, например, полагает, что эта легенда возникла и сформировалась в тот период, когда Тибет избавился от монгольского господства и пережил период культурной и политической независимости (это произошло в конце XIV в.) [Tucci, 1949, vol. 1, p. 4].

Э. Даргьяй считает, что Сонцэн Гампо являлся царем дхармы, воплощением Авалокитешвары и в то же время аутентичным светским пра-



Манджушри

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в. под «старину».

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 9,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-739

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри восседает в царской позе раджалиласана на лotosовом престоле. В этой форме у него две руки. В правой он держит лотос, левой опирается на престол, в левой руке находится стебель лотоса, на котором расположена книга.

вителем. Сочетание этих качеств «царя-бодхисаттвы» привело к тому, что власть контролировала буддийские институты, а они объявили правителя лучшим представителем религии.

Источники, относящиеся ко времени древних царей, говорят на языке, который в наше время невозможно правильно оценить. В них много обращений к религии, но к какой? Много ссылок на доктрину, но какую? Много говорится о субординации, но построенной на чем? Ответы на эти вопросы можно найти в документе из Дуньхуана, опубликованном Х. Ричардсоном: «Эта Дхарма ниспослана небом: цари среди людей являются сыновьями богов, лучшие из царей, Сонцэн Гампо, царь божественного происхождения, и могущественный Тисон Дэцэн познали Дхарму совершенной мудрости, обрета ее от Сугаты... и трудились для благосостояния всех живущих в этом мире в Тибете» [Dargyay, 2003, p. 366].

Этот отрывок из документа указывает на Сонцэн Гампо как воплощение Авалокитешвары. Тибетское выражение *'phrul-gyi rgal-po* можно перевести как «царь божественного происхождения». Его можно понимать как указание на связь тибетских царей с небом. Поэтому ученые считают, что эти эдикты и другие документы с их неопределенной формулировкой могли быть интерпретированы последующими тибетскими историками для того, чтобы убедить современный мир в том, что буддизм как новая религия был введен Сонцэн Гампо, одним из наиболее выдающихся царей прошлого.



Авалокитешвара-Падмапани

Тибет, XI–XII вв.

Бронза, литье, краска. Высота 12 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № У-754

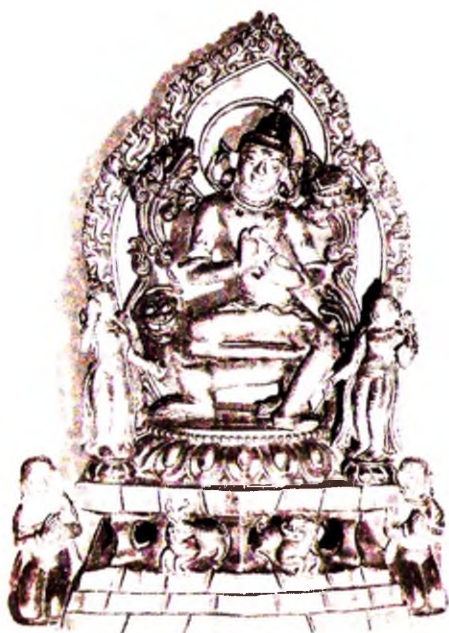
Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Падмапани изображен стоящим в позе трибханга. В левой руке он держит цветок лотоса, правая находится в жесте варадамудра.

Но существует и другой документ, который служит неопровержимым доказательством, что царя Сонцэн Гампо рассматривали в качестве воплощения Авалокитешвары уже в период древней монархии. Этим документом является письмо, написанное индийским буддистом Буддхагухья царю Тисон Дэцэну (годы правления 755–797), который правил приблизительно через сто лет после смерти Сонцэн Гампо.

В начале рассмотрим личность Буддхагухьи. Согласно «Истории буддизма в Индии» Таранатхи, он был выдающимся учителем тантры и прославился своими медитациями. В «Синей летописи» Буддхагухья упомянут как один из ранних проповедников тантризма (*дзогчена*) в Тибете, которые ставят его в один ряд с Буддхаджняной, учителем Буддхагухьи [Taranatha, 1970, p. 280], старшим Вималамитрой

(одним из его прямых учеников) и царем Тисон Дэцэном. Таранатха описывает Буддхагухью как выдающегося адепта медитации, который общался с бодхисаттвой Манджушри так, как если бы последний был человеком. Краткие сведения о нем приведены в Тибетском библиографическом словаре Кецуном Сангпо [Khetsun Sangpo, 1973, vol. 1, p. 542–546]. В описании одного из видений Буддхагухьи перечислены «указания», которые он получил от Манджушри, когда шел вместе с Буддхасанти к горе Потала, чтобы увидеть Авалокитешвару. Они обнаружили у подножия горы Тару и Бхрикути, проповедующих учение Будды различным существам. Когда они достигли вершины, то нашли только каменную скульптуру Авалокитешвары. Буддхагухья был не в состоянии познать духовную сущность, исходящую от этого образа. Затем к нему приблизилась пожилая женщина, которая посоветовала



Манджушри-Симханата

Китай, тибето-китайский стиль, под «старину», XVIII в. Бронза, литье, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями. Высота 16 см Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург Инв. № У-836 Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри восседает в позе лalitasана на лotosовом престоле. В этой форме у него две руки. Руки находятся перед грудью в жесте проповеди учения (дхарма-чакра-мудра), в них он держит стебли лотоса, на которых расположены меч и книга. Ваханой Манджушри служит лев. Вокруг свита, лев восседает на престоле, в основании которого помещены лев и козел. Сзади двойная мандорла.

ему совершить паломничество на гору Кайлас, где он мог обрести высшие *сиддхи*. Это было приглашение царя Тисон Дэцэна, он понял это благодаря своим духовным практикам. Согласно Таранатхе, Буддхагухья не последовал этому совету, так как Манджушри не подтвердил его, а Манджушри был его личным божеством. Вместо этого Буддхагухья проповедовал в Тибете три уровня *крийя-тантры*. Содержание письма Буддхагухьи, которое он послал Тисон Дэцэну в ответ на приглашение, можно кратко описать следующим образом. Оно состоит из введения, в котором он восхваляет Тисон Дэцэна как наследника семьи бодхисаттв и его праотца Сонцэн Гампо, как воплощение Авалокитешвары. Затем идут четыре раздела, содержащие духовные советы, обращенные к царю, министрам, высоким ламам, практикующим медитацию (тиб. *sgom chen*), и простым монахам. В конце введения Буддхагухья говорит, что он не последовал приглашению царя, поэтому он прислал инструкцию по практике йоги (тиб. *man-ngag-yo-ga a-ba-ta-ra*).

Возможно, Таранатха, ссылаясь на это письмо в своей «Истории буддизма в Индии», говорит, что «...в те времена царь Тисон Дэцэн отправил посланника по имени Манджушри из Центрального Тибета с приглашением для Буддхагухьи. Но он не приехал, так как бодхисаттва Манджушри запретил ему» [Taranatha, 1970, p. 282]. Письмо к царю



Ваджрапани

Непал, XIV в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 15,5 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № КО-850

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Ваджрапани стоит в позе трибханга на лотосовом престоле. В левой руке, опущенной вдоль тела, находится стебель лотоса, в правой перед грудью он держит ваджру.

состояло из четырех разделов, согласно Таранатхе, но три части письма были посвящены монахам, поэтому наибольший интерес для нас представляет одна часть. Даже более поздний источник, такой как «Башед» (тиб. *sba-bzhed*), упоминая Буддхагухью, подчеркивает, что его деятельность относится ко времени Тисон Дэцэна. «Башед» был написан Салнаном из клана Ба (тиб. *gsal-snang sba*) и содержит описание событий, связанных с распространением буддизма во времена Тисон Дэцэна. Это сочинение начинается с рассказа Тидэ Цугтэна (тиб. *khri-lde gtsug-btsan*) (704–754)

о желании или воле его предка, царя Сонцэн Гампо. Министр Гар записал волю царя на медных блюдах, которые были найдены во времена Тидэ Цугтэна в царских архивах Чимпху. Сонцэн Гампо предсказывал расцвет буддизма в будущем под царским патронажем и то, что большая часть верующих присоединится к сангхе, носящей желтую одежду. Царь Тидэ Цугтэн полагал, что настало то время, когда желания Сонцэн Гампо претворились в жизнь.

Тидэ Цугтэн отправил двух посланников в Индию для изучения буддийской доктрины. Они узнали о Буддхагухье и Буддхасанти, медитировавших на горе Кайлас. Тибетцы хотели пригласить их, но они отклонили приглашение. Будучи знатоками текстов «Сутра о плодах деяний» (тиб. *las rnam-par-'byed pa*) и «Сутра золотого блеска» (тиб. *gser-'od*), адепты рекомендовали отвезти в Тибет эти сочинения. Тибетцы поднесли их царю, по приказу которого были построены пять храмов для хранения этих священных текстов. Но «Башед» не содержит сведений относительно письма Буддхагухьи. Кецун Сангпо, описывая эти события,



Манджушри

Китай, тибето-китайский стиль, под «старину», XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, инкрустация металлом. Высота 18 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург Инв. № У-848

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри изображен стоящим в позе трибханга на лotosовом престоле. В этой форме у него две руки. В правой руке, опущенной вниз в жесте варада-мудра, он держит стебель лотоса, на котором находится меч, в левой руке, поднятой перед грудью в жесте витарка-мудра, находится стебель лотоса, на котором расположена книга.

ссылается на информацию из «Падма-катана» (тиб. *padma-bka'-than*): Буддхагухья послал письмо царю, когда был приглашен в Самье и начал свою деятельность, переведя несколько буддийских сочинений с санскрита на тибетский. Это подтверждает и тибетский Данджур: в его состав входят двадцать две работы, в переводе которых он принимал участие [Dargyay, 2003, p. 367].

Свидетельства вышеперечисленных источников требуют подвергнуть письмо Буддхагухьи к царю Тисон Дэнэну более подробному анализу. Когда Буддхагухья вместе с Буддхасанти достигли вершины Поталы, они обнаружили каменную статую Авалокитешвары, Буддхагухья не смог обрести сиддхи, а Буддхасанти сумел. При спуске с горы Буддхагухья спросил у своего спутника, какой вид сиддхи он обрел, и тот ответил, что получил больше, чем ему было необходимо. Если так, то понятно, почему Буддхагухья предпочел духовный опыт и созерцание Авалокитешвары приглашению последовать ко двору. Если считать, что паломничество на Погалу явилось решающим в духовных практиках Буддхагухьи, то очевидно, что он созерцал Авалокитешвару и Сонцэн Гампо, предка современного ему тибетского царя, пославшего ему приглашение через человека по имени Манджушри. Последнее обстоятельство особенно сильно поразило его, так как Манджушри был его личным божеством-покровителем.

Затем, возможно, Буддхагухья для себя объяснил ситуацию следующим образом: когда человек по имени Манджушри передал пригла-



Гуань-инь

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, следы позолоты. Высота 50 см
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург
Инв. № КО-600

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь стоит в позе самапада. В причёске находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. Правая рука опущена вдоль тела в жесте витарка-мудра, левой она держит концы банта, стягивающего ее талию.

шение от царя, живущего в Гималаях и нуждающегося в распространении буддийского учения, то Буддхагухья увидел в этом очевидную связь с его паломничеством на Поталу. Тогда он понял, что все произошедшее имело определенный смысл. Предки царя являлись земными воплощениями различных бодхисаттв, и самый выдающийся из них был воплощением Авалокитешвары. «Царь-бодхисаттва» хотя и находился далеко, но все же был ближе, чем гора Потала, где он видел только каменный образ. Двух Тар Буддхагухья видел у горы Потала, и они являлись женами царя.

Буддхагухья оценил историческую ситуацию через негативный духовный опыт созерцания Авалокитешвары. Поэтому можно предположить, что Буддхагухья рассматривал тибетскую династию VIII в. как сакральную царскую власть, и в этом случае бодхисаттва Авалокитешвара вел все живые существа путем спасения.

Точно такое же восприятие политических и светских событий было типично для Индии в средние века. Существовали и другие религиозные учителя, хорошо известные своими способностями видеть сакральную сущность событий в обыденной традиционной реальности и за ее пределами. Чайтанья (Caitanya), например, последний вайшнавский мистик, воспринимал каждую реку как Ямуну и каждую рощу как Вриндавану — прославленные места, где Кришна явил свои божественные деяния [Darguay, 2003, p. 368]. Можно предположить, что в сознании Буддхагухьи происходили подобные трансформации, касающиеся царя Тисон Дээна, знание о котором он получил из духовных практик.

Буддхагухья был одним из тех, кто зафиксировал идею о том, чтобы рассматривать Сонцэн Гампо в качестве царя-бодхисаттвы, как мы помним из его письма. Возможно, он был единственным из индийских учителей, кто познал это путем духовных практик, поэтому он официально закрепил эту идею в своем послании к царю Тисон Дэцэну. Он обращался к царю, который осуществлял волю своего предка Сонцэн Гампо. Буддхагухья отметил, что царская семья Тибета является цепочкой земных воплощений бодхисаттв, и поставил, таким образом, Тисон Дэцэна в один ряд со Сонцэн Гампо. Следующие три строчки провозглашают, что цепочка земных воплощений является непрерывной, т. е. вся династия рассматривается именно как линия бодхисаттв. Это подтверждает, что царь Сонцэн Гампо является воплощением Авалокитешвары. В буддийской литературе мы находим много описаний универсального монарха (чакравартина), например, в «Большой праджняпарамите»: «...Существуют бодхисаттвы, выполняющие шесть парамит, и они могут стать универсальными монархами. Руководствуясь принципами парамит, они обеспечат все существа всем, что им необходимо: пищей голодных и водой жаждущих. Они даруют благовония, гирлянды, лекарства, воскурения, постели, сидения, дома, мед, зерно, драгоценности, кораллы, серебро, украшения и все, что необходимо для жизни всех живых существ» [Dargyay, 2003, p. 369].

Сутры «Праджняпарамиты» составляли основу махаянских текстов, и каждый буддист знал их содержание. Поэтому, вероятно, Буддхагухья рассматривал ситуацию не только с точки зрения неудачного опыта созерцания Авалокитешвары, но и опираясь на тексты «Праджняпарамиты», т. е. он рассматривал любого тибетского царя как бодхисаттву, выполняющего миссию универсального монарха.

Как воспринимали тибетцы видения Буддхагухьи, если он рассматривал тибетских царей как земные воплощения бодхисаттв, а Сонцэн Гампо — как воплощение Авалокитешвары? Существует не так много документов, содержащих сведения о религиозных верованиях, относящихся ко времени ранней династии и которые можно рассматривать с определенным доверием. Непределенность тибетских источников, когда они обращаются ко времени Сонцэн Гампо, кажется совершенно естественной. В то время тибетцы еще не были хорошо знакомы с аллегориями буддийского пантеона. Они привыкли считать, что царь является посланником неба, где обитают боги и предки. Это подтверждает и эдикт на каменной колонне, где написано, что «Сонцэн Гампо является царем людей и сыном богов» и он был воплощением божества. Этот эдикт был написан несколько лет спустя после письма Буддхагухьи, и его копия найдена среди письменных памятников Дуньхуана.



Авалокитешвара-Падмапани

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 16 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-872

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара изображен стоящим в позе самапада на лotosовом престоле. Правая рука перед грудью расположена в жесте витарка-мудра. В левой руке, опущенной вдоль тела, он держит стебель лотоса, на котором находятся четки. Является одной из скульптур из серии «восемь бодхисаттв».

Письмо Буддахухьи датируется второй половиной VIII в., и идея о том, что Сонцэн Гампо является воплощением Авалокитешвары, уже существовала. В этом свете возможны новые открытия, например один из рассказов «Мани-гамбума» может рассматриваться как идея, предложенная Буддахухьей.

Таким образом, ссылку тибетских источников на то, что Сонцэн Гампо является воплощением Авалокитешвары, можно рассматривать как отголосок индийских представлений. Тогда можно поставить вопрос о том, как тибетцы восприняли положение «царь-бодхисаттва» и в каком виде он вошел в их литературную традицию. Обратимся к сочинению «gab-ra-mngon-phyung» (традиция считает его записью устных наставлений, которые Сонцэн Гампо дал своему племяннику). Из этого сочинения становится понятно, что тибетская аристократия и буддийская элита при дворе восприняли идею о сакральности царской власти. Более поздние историографические сочинения способствовали распространению этой идеи.

Нам представляется интересным рассмотреть путь, по которому прошли тибетцы, принимая и модифицируя идею «царь-бодхисаттва». Э. Даргьяй использует литературный источник «Мани-гамбум», в котором сохранилась биография Сонцэн Гампо.

Текст начинается с мантры Авалокитешвары «ом-мани-падме-хум». Далее следует описание трех тел Будды, согласно которому Будда Ами-

**Гуань-инь**

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями.

Высота 18,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-735

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает в царской позе раджалиласана на лotosовом престоле. В прическе находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. В правой руке, лежащей на колене, она держит бусину от чстока, левой опирается на престол, в левой руке находится стельба лотоса.

габха является абсолютной реальностью, или *дхармакайей*, вневременным и недвойственным телом, достигаемым только в нирване. В то же время Авалокитешвара представлен в *самбхогакайе*, теле блаженства, в нем прибывают Будды и бодхисаттвы до их воплощения на земле, где они и их ученики внимают учению. На следующем более низком уровне, в *нирманкайе*, в теле земного воплощения, находится царь Сонцэн Гампо [Dargyay, 2003, p. 370].

В рамках такого обрамления эта биография разделена на пять частей.

Первая часть повествует о пребывании бодхисаттвы Авалокитешвары в Чистой земле Будды Амитабхи. Авалокитешвара появился из луча света, исходящего из правого глаза Амитабхи. Текст приводит второй вариант легенды, где Авалокитешвара также рождается и в Сухавати. Он являлся сыном царя, жившего в Чистой земле. После того как Будда увидел юного принца в первый раз, он определил, что тот будет заботиться о благе всех живых существ. Когда юноша узнал о бесконечных страданиях мира, он принял обет *бодхичитты* для всеобщего спасения. Но вскоре он отказался от задуманного из-за неразрешимости поставленной задачи и нарушил обет. В результате сго голова раскололась на несколько частей. Будда Амитабха собрал все части, создал из них лики, а сверху приставил свою голову. Так, согласно легендам, появился образ одиннадцатиликого Авалокитеш-



Авалокитешвара- Махакаруника

Китай, тибето-китайский стиль,
XIX в.

Бронза, литье, позолота, краска.
Высота 19 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург
Инв. № У-784

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в этой форме изображен стоящим на лotosовом престоле в позе самапада. В этой форме у него восемь рук: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В верхней правой он держит бусину от четок, остальные атрибуты утрачены. В левых руках у него находятся лотос, лук и сосуд-кундика.

вары. Бодхисаттва решил, несмотря на все трудности, что он должен выполнить поставленную задачу. Он снова принял обет и пообещал, что тысяча рук, которые у него выросли,

станут тысячей чакраватинов, или универсальных монархов, которые помогут ему в освобождении всех живых существ.

Вторая часть связана с событиями, имевшими место в Чистой земле задолго до нирваны Будды и задолго до воплощения на земле Будды Шакьямуни. Авалокитешвара сказал, что Шакьямуни не может достичь нирваны, так как остались еще существа, которые нуждаются в его наставлениях, и они населяют Тибет. Шакьямуни ответил Авалокитешваре, что освободить их будет его задачей. Это пророчество определило дальнейшую судьбу Авалокитешвары в его различных воплощениях: в виде предка-обезьяны тибетцев, в виде человека, который научил тибетцев обрабатывать землю и объяснил им этические основы, и наконец, в виде царя Сонцэн Гампо, который всячески способствовал распространению буддизма.

Третья часть повествует о трех статуях, которые были сделаны при жизни Шакьямуни в возрасте восьми, двенадцати и двадцати пяти лет. Повествование доходит до того времени, когда две из этих статуй были привезены женами Сонцэн Гампо в качестве приданого.

В четвертой части описано первое воплощение Авалокитешвары на земле Тибета. Из луча, исходящего из левой руки Авалокитешвары, родилась мифическая обезьяна-самец, которая старалась жить как йог-огнисьльник, но горная ведьма попросила жениться на ней «ради блага всех живых существ». Их потомки составляли шесть кланов, из которых, согласно легенде, возник тибетский народ. Отец-предок обучил своих голодных отпрысков сельскому хозяйству. Обработка и потребление зерна постепенно привели их к обретению человеческого облика.

Вторым важным шагом в превращении полуобезьян в людей было обучение их основам буддийской этики. Авалокитешвара осуществлял это уже не в облике обезьяны, но в виде маленького мальчика. В тексте явно прослеживается тенденция наделить Авалокитешвару ролью первого монарха, вводящего законы для тибетцев [Dargyay, 2003, p. 371].

В тексте отмечено, что проповедь учения и введение его в Тибете связаны с именем Сонцэн Гампо, который основал свои десять моральных принципов на положениях буддийской этики. Тем не менее маленький мальчик, обучающий полуобезьян буддийской этике, был предвестником более позднего первого царского исторического кодекса законов в тибетской государственности.

Пятая часть полностью посвящена основанию тибетской монархии. Начальная стадия человеческой расы в Тибете была погружена в состояние социального хаоса, и на этом этапе «не существовало разницы между правителем и подчиненным», поэтому первый правитель пришел из Индии. Здесь во второй раз в тексте более кратко изложена история первого правителя. После краткого перечисления выдающихся деятелей протоисторической части тибетской династии в тексте приводится описание легендарного рождения Сонцэн Гампо. Царица увидела, как возник луч из правого глаза Авалокитешвары, затем он обрел форму и появился маленький мальчик. Это событие было отмечено сиянием тысяч лучей света, озаривших весь мир. Все Будды признали, что настало время для обретения свободы всеми живыми существами Тибета, так как родился самый величественный царь Сонцэн Гампо. Молодой принц начал воплощать в жизнь свои планы. Он отправил Тхонми Самбхоту в Индию изучать искусство письма, грамматику и поэзию. Вторым важным событием в жизни принца была его инаугурация в качестве полновластного царя. Он обратился с просьбой к своим родителям наделить его властью: «...так как я обещал Будде Амитабхе навести порядок в Тибете при помощи дхармы, поэтому вы должны передать мне полноту власти».

В то время, когда деяния самого Авалокитешвары в Тибете были почти завершены, божественная сила мира проявилась в потоках света,



Манджушри

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями. Высота 43 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № У-818

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри изображен стоящим в позе трибханга на лotosовом престоле. В этой форме у него две руки. В правой перед грудью в жесте почтения (витарка-мудра) он держит лотос, на котором должен быть меч (утрачен), в левой руке находится стебель лотоса, на котором расположена книга.

каждый из них соответствовал уровню эволюции: Будды и бодхисаттвы испускали бесконечные потоки света на землю, и каждый луч исходил из соответствующей буддакшетры. В центре этих индивидуальных полей появился верховный Будда Вайрочана в виде нескончаемого света.

«Вайрочана» означает «освещающий все места», он считается солярным божеством. Его культ как Будды Махавайрочаны (т. е. «Великого Вайрочаны») — изначального Будды вне пространства и формы — сложился около VII в. [Sadakata, 1997, с. 152]. Многочисленные формы и эманации Будд и бодхисаттв окружили весь мир светом реальности. Значительная часть «Биографии» посвящена религиозной роли Сонцэн Гампо. Его можно назвать «мессианской» фигурой в этом контексте, хотя в буддизме такое понятие отсутствует.

Первым деянием царя было распространение кодекса законов, основанных на дхарме и дарующих счастье. Царь считал, что усиление религиозных законов служит основой для жизненной морали и каждое событие может сделать людей более счастливыми, так как будет способствовать продвижению по пути просветления. Как полагает Э. Даргьяй, здесь он повторяет то, что было сделано предыдущим воплоще-

нием Авалокитешвары, когда он в образе маленького мальчика учил полуобезьян буддийской этике [Dargyay, 2003, p. 372].

Другим важным деянием царя было сооружение статуи, изображающей его персональное божество Авалокитешвару. Была выбрана особая форма — Арья-Авалокитешвары. Эта история ведет нас в Индию и на Цейлон. Монах с острова Цейлон Сингхала привез статую Арья-Авалокитешвары в Тибет, и царь сразу же принял эту статую вместе с другими священными предметами.

Третьим исключительным деянием царя была его женитьба на китайской и непальской принцессах. Как и прежние деяния, это событие связано с Авалокитешварой. Свет исходил из сердца божества, один луч был направлен в Непал, а другой в Китай, выбирая подходящих невест для царя. Непальскую принцессу звали Бхрикути, она имела имя богини, связанной с Авалокитешварой (именно эту форму визуализировал в видениях Буддхагукья во время паломничества на гору Поталу). Китайская принцесса была воплощением Тары, спутницы обезьяны (Авалокитешвары), когда человечество должно было появиться на земле. На этом эпизоде «Биография» заканчивается.

В «Биографии» показана буддийская империя, в которой духовная цель народа состоит в достижении нирваны. Таким образом, деятельность правителя совпадает с путем бодхисаттвы. Царский и буддийский законы соединяются, в результате наступает счастье для всех людей.

Рассматривая детали «Биографии», Э. Даргьяй отметила некоторые сходные особенности с «Вималапрабха-парипирчча-сутрой», апокрифом, включенным в раздел сутр тибетского канона. Этот текст входит в состав каталога Данкарма (тиб. *ldan-dkar-ma*), старейшего тибетского каталога, перечисляющего канонические тексты, переведенные на тибетский язык в начале IX в. Можно предположить, что он был известен тибетским ламам еще с VIII в. и они могли его использовать как образец для своих сочинений. Он был обнаружен среди рукописей Дуньхуана в огромной монастырской библиотеке, содержащей сочинения на китайском, тибетском языках и санскрите. Для защиты от воинственных тангутов библиотека была замурована в пещере в 1035 г. и сохранилась нетронутой до начала XX в., когда европейские ученые открыли хранилище и отправили часть коллекции в Париж и Лондон. «Вималапрабха-сутра» была издана Ф. Томасом, который считал, что оригинал был написан на санскрите, а не на тибетском языке [Thomas, 1935, vol. 1, p. 137–258]. В целом местом происхождения сочинения может считаться район Северо-Западной Индии на границе западных Гималаев в соответствии с историографическими, локальными и социальными особенностями.



Авалокитешвара-Шадакшари

Китай, тибето-китайский стиль «под старину», XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 12,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-351

Коллекция А. К. Фаберже

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

Центральной фигурой текста является Вималапрабха, женская ипостась бодхисаттвы, которая проповедовала буддийское учение. Она имела два исторических воплощения: дочь царя Аджаташатры, со-

временника Будды Шакьямуни, и дочь поверженного царя Ишвара-Вармана I (тиб. *skar-rdo*) по имени Рабней (тиб. *rab-nges*) [Dargyay, 2003, p. 373].

«Вималапрабха-сутра» состоит из трех частей, и каждая происходит в определенном промежутке времени.

Первая часть начинается в буддакшетре, где Вималапрабха принимает обет защищать Хотан и его процветающую буддийскую цивилизацию. Она посылает все виды мантр и дхарани всем, кто может помочь ей в решении этой задачи.

Вторая часть описывает эпизод, произошедший при дворе царя Аджаташатры, который правил древней Магадхой в начале V в. до н. э. и встречался с Буддой. Вималапрабха вместе с братом Кумарой Ваджрасеной сыграла важную роль в распространении учения.

Третья часть повествует о тибетском нашествии на Хотан. После поражения страна постепенно возродилась. Вималапрабха была дочерью царя Ишвара-Вармана I. Она постоянно совершала выдающиеся поступки по защите Хотана от тибетских варваров и возрождению буддийской культуры.

Э. Даргьяй сравнивает «Вималапрабха-сутру» с «Биографией Сонцэн Гампо». В этих сочинениях имеется много сходных мест:



Гуань-инь

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 27 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-947

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает на лотосовом престоле в позе падмасана.

В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи.

Правая рука расположена в жесте варада-мудра, левая

находится в жесте абхайя-

мудра.

во-первых, начало повествования происходит в буддакшेत्रах. Во-вторых, в обоих сочинениях кандидаты подбираются

для выдающихся дел на земле: Вималапрабха — Рабней и Авалокитешвара — Сонцэн Гампо.

Вторая часть «Вималапрабхи» соотносится с четвертой главой «Биографии». В обоих случаях божественные сущности Авалокитешвара и Вималапрабха принимают решение воплотиться на земле. Вималапрабха рождается дочерью царя, Авалокитешвара — маленьким мальчиком. В эпизоде с Вималапрабхой она появляется в важный период истории, когда Будда еще ходил по этой земле, а Авалокитешвара появляется на этапе формирования человеческой расы в целом.

Третий эпизод «Вималапрабхи» соответствует пятой главе «биографии». Вималапрабха рождается дочерью царя, и Авалокитешвара появляется в качестве царя Сонцэн Гампо.

Цель этих земных воплощений состоит в распространении буддизма и его морали. Спасение для всех людей, в данном случае Тибета или Хотана, реализуется через земное воплощение бодхисаттв. Вималапрабха и Авалокитешвара выступают в качестве хранителей своих стран. Авалокитешвара почитается как главное божество — хранитель Тибета.

Сравнивая два сочинения, мы имеем дело с одним историческим периодом: это время завоевания тибетцами Хотана и время правления Сонцэн Гампо. По буддийским представлениям, исторические события не являются случайностью, но служат результатом кармы всех живых



Авалокитешвара

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, инкрустация бирюзой и кораллами.

Высота 23 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № 3856-81

Авалокитешвара восседает в позе падмасана. В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. В этой форме у него восемнадцать рук. Основные руки сложены в жесте анджали-мудра. Атрибуты частично обломаны, частично утрачены. В верхних руках он должен держать меч и зонг, в правых руках лотос, четки, три типа ритуальных кинжалов, в левых сосуд, аркан, чакра, раковина, кундика, книга.

существ. Подобная идеология вступает в противоречие с некоторыми положениями буддийского учения — такими, как личная ответственность, свобода выбора и т. п.

Можно возразить по поводу гипотезы о том, что «Вималапрабха» послужила основой для написания биографии Сонцэн Гампо, так как в «Вималапрабхе» тибетцы показаны варварами, атакующими буддийскую цивилизацию. «Биография» описывает тибетского царя как буддийского правителя, царя-чакравартина.

Хотя царь Сонцэн Гампо и часть придворных приняли буддизм, но большая часть населения, включая армию, оставалась приверженцами бонских верований. Таким образом, царь должен был проявить свою божественную природу для широких масс, что он и сделал, приказав выбить эдикты на каменной стеле. В то же время, когда тибетские солдаты захватили Хотан, они не были последователями буддийского учения, что и отмечено в «Вималапрабхе». Это сочинение было доставлено солдатами в Тибет среди прочих трофеев. Затем оно попало в царскую библиотеку при тибетском дворе и вошло в каталог Данкарма. Немного позже тибетский правитель (Тисон Дэцэн или его наследник) захотел иметь полное описание божественного происхождения своего дома. Он пригласил Буддхагую, выдающегося монаха, чтобы тот письменно зафиксировал всю историю царской семьи [Dargyay, 2003, p. 375].

Возможно, при изучении источников монах обнаружил «Вималарабху» и составил диаметрально противоположное описание тибетцев, которое мы видим в «Биографии». Монах написал его в виде «обращенного» сочинения, как традиционно составляли сутры.

«Биография Сонцэн Гампо» представляет собой работу, основная идея которой состоит в том, что царь является воплощением Авалокитешвары. Повествование ведется от имени индийского наблюдателя, излагающего свое мнение о современном ему тибетском царе. Позже идея о происхождении тибетского народа и царей-бодхисаттв от Авалокитешвары была оформлена письменно. В биографии, входящей в состав «Мани-гамбума», впервые письменно зафиксировано, что тибетский народ происходит от Авалокитешвары, а цари являются земными воплощениями этого бодхисаттвы.

Одним из главных сочинений, связанных с именем Сонцэн Гампо, является тибетский апокриф «Мани-гамбум», или иначе «Собрание творений царя Сонцэн Гампо». Это сочинение представляет собой собрание различных текстов, в основном посвященных культу Махакаруника-Авалокитешвары. В этом тексте содержатся житие царя, десять джатак, повесть о царевиче Локешваре и некоторые другие сочинения. Среди них имеется и садхана (тиб. *sgrub-thabs*) Авалокитешвары. В «Мани-гамбуме» содержатся поучения царя Сонцэн Гампо и его предсмертное завещание всему тибетскому народу [Востриков, 1962, с. 43–45]. Один из разделов «Мани-гамбума» включает в себя сочинение под названием «Великая летопись» (тиб. *lo-rgyus-chen-mo*). Она содержит легенды о жизни и подвигах бодхисаттвы Авалокитешвары [Востриков, 1962, с. 43]. В некоторых редакциях «Мани-гамбума» присутствует «Карандавьюха», входящая в состав Ганджура. Она является одним из основных канонических текстов культа Авалокитешвары и также содержит перечень его земных воплощений [Востриков, 1962, с. 44].

«Мани-гамбум» традиционно разделяют на три части, или цикла (тиб. *skor*):

1. Цикл сутр (тиб. *mdo-skor*), в котором описаны различные легендарные деяния Авалокитешвары и царя Сонцэн Гампо.

2. Цикл магических совершений (*cadhan*) (тиб. *sgrub-skor*), содержащий также садханы Авалокитешвары в разных формах.

3. Цикл личных наставлений (тиб. *zhal-gdams-kyi-skor*) содержит более ста пятидесяти текстов, посвященных разной тематике, однако большая часть из них связана с системой медитации Махакаруника-Авалокитешвары [Kapstein, 2000, p. 145].

Оценивая значение «Мани-гамбума», пятый Далай-лама писал: «Царь Сонцэн Гампо давал наставления по практикам Махакаруника-Авало-

**Гуань-инь**

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 18,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-586

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает в позе падмасана. В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. Руки расположены в жесте дхьяна-мудра.

китешвары, затем они были записаны. Эти сочинения спрятали в северной части храма Джокан у ног Хаягривы и Нага-Куберы. Падмасамбхава поведал об этом царю Тисон Дэцэну. Сиддха Нодуб, созерцающая Махакаруника-Авалокитешва-

ру, в результате духовных практик обнаружил этот текст и написал к нему колофон. Этот колофон вошел в поздние редакции «Мани-гамбу-ма». Затем сиддха Нодуб передал эти тексты Ньима Одзеру (1124–1192), следующему в цепочке воплощений после Тисон Дэцэна. Ньима Одзер был знаменитым нyingмапинским учителем, считался воплощением Тисон Дэцэна и открывателем «Книги из кладов» [Дуджом Ринпоче, 1997, с. 52].

Пятый Далай-лама относит обнаружение этого сочинения ко времени Шакья Санпо (1475–1530), учителя из Лхасы. Таким образом он подчеркивает линию преемственности традиции и власти.

Тибетские историки часто обращались к вопросу обнаружения «Мани-гамбума». Согласно тибетской традиции, которую наиболее точно выразил Таранатха, «Мани-гамбум» был написан царем Сонцэн Гампо и содержит поучения Арья-Авалокитешвары [Kapstein, 2000, р. 146]. Текст был спрятан Падмасамбхавой, затем найден и дополнен сиддхой Нодубом, Ньянрелом и другими».

Таранатха считал, что основная часть текстов «Мани-гамбума» относится не к периоду правления Сонцэн Гампо, а ко времени Падмасамбхавы.

Это сочинение имеет разные названия: «Собрание трудов царя Сонцэн Гампо, защищающего Дхарму» или «Цикл поучений, касающихся

шестислоговой мантры Махакаруника-Авалокитешвары». Это та самая система медитации, которая обычно рассматривает Авалокитешвару в «царской» форме. Такую медитацию принято датировать первой половиной XIV в., когда третий кармапа Ранчун Дорже (1284–1339) боролся за власть с известным нyingмапинским учителем Лончен Рабджампой (1308–1363).

«Мани-гамбум» рассматривает Тибет, его историю и место в мире с мифологической точки зрения. В сочинении можно выделить три основных положения, которые характерны только для тибетского мировосприятия: 1) вера в то, что Авалокитешвара является божеством — покровителем Тибета; 2) легенда о царе Сонцэн Гампо и его дворе, в которой царь представлен как земное воплощение Авалокитешвары, и роль царя в распространении буддизма в Тибете; 3) космологическое представление о культе Авалокитешвары в Тибете, когда царь является земным воплощением божества, которое почитается как божество — хранитель страны. Эти основополагающие идеи нашли выражение в «Мани-гамбуме»:

1. Следуя «Мани-гамбуму», более поздние тибетские историки склонились к тому, что происхождение культа Авалокитешвары в Тибете относится ко времени Сонцэн Гампо. Например, гелукпинец Туган Чоки Ньима (1737–1802) отмечал: «Царь Сонцэн Гампо давал наставления по созданию [образов] Махакаруника-Авалокитешвары, которые широко практиковались, и предписания по размерам [иконометрии]. Сначала эта традиция молитвенного обращения к Авалокитешваре с начитыванием мантры “ом-мани-падме-хум” распространилась в Тибете и Каме».

Действуя как выдающийся буддийский учитель, царь Сонцэн Гампо финансировал строительство буддийских храмов и возведение скульптуры. При нем были переведены на тибетский язык фундаментальные тексты индийской традиции почитания Авалокитешвары. Духовная деятельность, начатая Сонцэн Гампо, была продолжена в большем масштабе его потомком Тисон Дэцэном [Kapstein, 2000, p. 147].

Современные европейские и тибетские историки скептически относятся к этой традиции. Они указывают на отсутствие ранних исторических источников, посвященных введению буддизма при Сонцэн Гампо, и на очень малое количество текстов из Дуньхуана, связанных с распространением культа Авалокитешвары в Тибете до XI в. В то же время история переводов с санскрита и китайского на тибетский язык устанавливает, что фундаментальные канонические тексты особой важности, связанные с культом Авалокитешвары, были распространены в Тибете с 812 или 824 г. В это время, скорее всего, и был укомплектован буддийский каталог Данкарма. Возможно, что устная традиция школы нyingмапа, которая получила распространение в Тибете со вре-



**Цакли с изображением
Авалокитешвары-
Махакаруники**

Бурятия, середина XX в.
Живопись, холст.

17,5 × 13 см

Государственный Эрми-
таж, Санкт-Петербург
Инв. № КО-1168

Коллекция

Б. И. Панкратова

Авалокитешвара белого цвета в форме стоит на лотосовом престоле в позе самапада. В этой форме у него восемь рук: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правых руках он держит четки, чакру и нижняя рука расположена в жесте варада-мудра. В левых у него находятся цветок лотоса, лук и стрела, сосуд-кундика.

мени правления Тисон Дэцэна, содержит аутентичные древние сведения и имеет немного данных о культе Авалокитешвары. С другой стороны, открытие «книг из кладов», и прежде всего «Мани-гамбума», свидетельствует о том, что культ Авалокитешвары играл значительную роль в нингмапинской традиции. Те тибетские историки, которые принимают во внимание значимость «Мани-гамбума» и различные устные традиции, считают, что нет свидетельств о расцвете культа Авалокитешвары в древнем Тибете, но вполне возможно, что существовала тайная устная передача от Сонцэн Гампо небольшому числу посвященных, включая членов семьи и придворных. Раннесредневековый Тибет имел представление о культе Авалокитешвары, но это результат не имперского периода, а позднего распространения буддийского учения, которое началось в конце X в.

Нет сомнений, что некоторые практики Авалокитешвары были введены Дипанкара-Шриджняной, или Атишей (982–1054). Три основные системы ритуала и медитации восходят к этому бенгальскому учителю. В конце XI начале — XII в. еще несколько систем были распространены Бари Лоцзавой (р. 1040), сиддхами Чандрахваджей и Цхембупой и знаменитым учеником Миларепы (1052–1135) Ренчуном Дорджетаком

(р. 1084). М. Капстейну непонятно, рассматривают ли эти буддисты Тибет в качестве особого местопребывания Авалокитешвары. Мачиг Лабдрон писала (1031–1129) по этому поводу: «...я составила специальные доктринальные тексты по Авалокитешваре и Бхаттарика-Таре. Появились также два тибетских предка и сказали, что обязательно нужно учить детей шестислоговой мантре, когда они только учатся говорить. Это будет знаком того, что Авалокитешвара благословил их. Таким образом, мы можем считать, что Авалокитешвара является нашей “божественной частью”». По мнению М. Капстейна, распространение таких верований появилось в Тибете только в начале XII в. «Великая летопись» «Мани-гамбума» включает другой отрывок, служащий подтверждением местопребывания Авалокитешвары в Тибете [Kapstein, 2000, р. 148]. Будда Шакьямуни обращается к Авалокитешваре: «Страна снегов до сих пор является страной животных и термин “человеческое бытие” здесь полностью исключен. В будущем, когда ты, бодхисаттва, будешь проповедовать доктрину, позаботься о них. Это будет благом для всех живых существ».

Таким образом, согласно буддийской традиции, бодхисаттва был направлен в Тибет самим Буддой. Утверждение, что Страна снегов является особым местопребыванием Авалокитешвары, канонически закреплено в «Мани-гамбуме».

2. Рассмотрим легенду о том, что Сонцэн Гампо является воплощением Авалокитешвары. А. Макдональд в статье, посвященной распространению буддизма в Тибете во времена Сонцэн Гампо, настаивает на том, что он не был буддистом. Верование в то, что царь является воплощением бодхисаттвы, появилось позднее и находит поддержку у буддистов, которые ищут для подтверждения факты, свидетельствующие о распространении учения в Стране снегов. Тогда объяснима роль бодхисаттвы в качестве тибетского духовного патрона. Сложно назвать с определенной точностью время возникновения мифа о том, что Сонцэн Гампо является земным воплощением Авалокитешвары. М. Капстейн предполагает, что дату его появления можно отнести к 1167 г., приблизительно в это время была записана «Великая летопись» (тиб. *lo-rgyus-chen-mo*), в состав которой вошло это предание.

Нарративная часть «Мани-гамбума», касающаяся рассказа о «царь-бодхисаттве», достаточно хорошо изучена. Эта легенда о Сонцэн Гампо повторяется в апокрифе «Завещание, спрятанное под колонной» (тиб. *bka-'chem ka-khol-ma*) и в полуисторическом сочинении «Светлое зеркало истории буддизма и царских родословных» (тиб. *rgyal-rabs gsal-ba'i me-long*). В этой литературе, включая «Мани-гамбум», ведущая роль мифа об Авалокитешваре получила дальнейшее развитие:



Авалокитешвара-Махакаруника

Непал, XIX в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 12,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-53

Коллекция П. К. Козлова

Авалокитешвара в этой форме изображен стоящим на лотосовом престоле в позе самапада. В этой форме у него восемь рук: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правых руках он держит четки, чакру, нижняя находится в жесте варада-мудра; в левых — лотос, лук и стрелу, сосуд-кундика.

теперь бодхисаттва посещает Тибет в критические моменты истории. Он помогает в настоящем и поможет в будущем, и он знает, когда нужна его помощь.

В цикле сутр «Мани-гамбума» в начале помещена «Великая летопись». Ее содержанием являются

жизне Будды Шакьямуни и легенды о подвигах бодхисаттвы Авалокитешвары [Востриков, 1962, с. 43]. Так, «Великая летопись» «Мани-гамбума», оглядываясь назад в имперский период и на XII в., время хаоса и неопределенности, приближаясь ко времени обнаружения памятника, отмечает, что «демоны (тиб. *bdud*) проникли в сердца учителей и между ними возникли ссоры. Духи (тиб. *dam-sri*) вошли в сердца адептов мантр и породили вражду. Духи (тиб. *'gong-po*) овладели сердцами мужчин и заставили их воевать друг с другом. Демоницы (тиб. *'dre-mo*) завладели сердцами женщин, и они начали спорить с мужьями и перестали служить им. Духи (тиб. *the 'u-rang*) покорили сердца молодежи, и она стала проявлять своенравие. Боги, наги и божества (тиб. *gnyan-po*) были повержены, наступила засуха, все были голодны. Времена, когда люди были добродетельны, заканчивались. И они начали молиться Авалокитешваре-Махакарунике и читать шестислоговую мантру. Все необходимое для жизни стало появляться, так как эта молитва подобна драгоценности, исполняющей желания. Не должно быть сомнений, что в будущих жизнях ваше невежество исчезнет и вы до-

стигнете просветления. Созерцайте Махакарунику. Способствуйте распространению этого культа. Таким образом Будда будет с вами и учение будет основано» [Kapstein, 2000, p. 149].

В XII в. началось распространение культа Авалокитешвары публично, и во второй половине XIII в. второй кармапа Карма Пакши (1204–1283) разработал ритуал, связанный с этим культом. Именно в школе кагьюпа в XIII в. сформировался институт земных воплощений бодхисаттвы Авалокитешвары и Карма Пакши объявил себя воплощением этого божества. В одиннадцатилетнем возрасте он получил мистическое учение от махасиддхи Тилопы (988–1069), основателя линии кармакагью, и в духовном видении понял, что он является земным воплощением одиннадцатиликого и многорукого Авалокитешвары [Duglas, White, 1976, p. 83]. Такой образ бодхисаттвы представлен в коллекции Государственного Эрмитажа (тангка, Тибет, начало XIX в., живопись водоразмываемыми красками на полотне, стиль «новый менри», 54 × 37 см, инв. № У-111) (цв. вкл. 7). На нем Авалокитешвара представлен в форме Махакаруника (одиннадцатиликий и восьмирукий) (тиб. *lhugs-rje chen-po bcu-gcig zhal*) [Ольденбург, 1903, № 95]. А. Гордон не приводит названия этой формы, называя ее «милостивый» Авалокитешвара. Ладони основных рук Авалокитешвары сложены в жесте поднесения драгоценности (*анджали-мудра*) перед грудью и держат драгоценность. Во второй руке справа находятся четки, третья утоляет голод и жажду голодных духов, посылая им дождь нектара жестом даяния (*варада-мудра*), четвертая держит колесо учения — *чакру*. Вторая рука слева держит лотос, третья — сосуд с водой (*кундика*) и четвертая — лук со стрелой. Авалокитешвару окружают бодхисаттвы Амитаюс, Ушнишавиджайя, Белая Тара (три божества долголетия) и Вайшравана.

Этот культ имел большое значение в тибетской среде, особенно в период растущей политической нестабильности. Миф о «царе-бодхисаттве» поддерживался для того, чтобы обеспечить легитимность власти и чтобы она находилась в руках духовных лидеров.

3. «Мани-гамбум» рассматривает Страну снегов как часть всего буддийского мира, а не только Индии.

Значительная часть «Мани-гамбума» посвящена учению о высшем милосердии и практикам Авалокитешвары. Основной идеей «Мани-гамбума» является пропаганда культа Махакаруники и шестислоговой мантры — самая важная духовная практика для всего тибетского народа. Если проанализировать содержание текста, то понятно, что одна треть «Мани-гамбума» посвящена темам, которые мы рассмотрим далее, а две трети — объяснению уникальной системы медитации, которая описана в «Цикле достижений», в «Цикле предписаний»



**Авалокитешвара,
11-ликий, 1000-рукий**

Китай, тибето-китай-
ский стиль, XIX в.,
стиль «новый менри».

Живопись, холст.

133 × 75 см

Государственный
Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-116

Коллекция

Э. Э. Ухтомского

Сверху изображены
Далай-лама, ступа,
под ней Ваджраварахи,
Будда Шакьямуни,
Амитаюс и Амитабха.
Ниже Авалокитешвару
окружают шестнадцать
архатов, Хэшан и Дхар-
матала. На уровне ног
показаны Белая и Зеленая
Тары, затем четыре лока-
палы. Внизу находятся
Бсгце, синий Махакала,
белый Махакала и Лхамо.

и в «Цикле книг из кладов». «Мани-гамбум» является отражением разработанной системы буддийской философии, включающей в себя аспекты метафизики и ритуалов.

Исключение составляют ритуалы поклонения и медитативные системы (*sadhana*, тиб. *sgrub-thabs*), которые включают в себя описание мельчайших деталей изображения божества, как это и требует структура садханы [Kapstein, 2000, p. 152]. Доктринальная часть «Мани-гамбума» изложена достаточно свободно. «Мани-гамбум» не ограничен одной системой, в нем присутствуют различные системы, используемые при необходимости проповеди учения, но они не связаны между собой по содержанию. Все эти поучения исходят из уст Сонцэн Гампо, в них затронуты такие темы, как девять способов передачи, две истины, *махамудра*, *праджняпарамита*, последовательность пути, тройственность основы, пути и результата, тройственность взглядов, медитации и действия, три тела Будды и т. п. Но ни один из этих вопросов не акцентирует основного лейтмотива произведения, который был бы собран

в различных вариантах «Мани-гамбума». В описании его содержания говорится, что каждая его часть является самостоятельным произведением. Некоторые разделы сочинения представляют собой «магические наставления» — каждое из них служит на пользу отдельному индивидууму и содержит многочисленные короткие заповеди [Kapstein, 2000, p. 153].

«Мани-гамбум» рассматривает роль Авалокитешвары в истории Тибета, и в частности одного из его воплощений — Сонцэн Гампо. Это сочинение эклектично по своему характеру, и для того, чтобы понять процесс создания памятника, следует изучить космологию «Мани-гамбума».

Положение о том, что Авалокитешвара должен считаться основным божеством — хранителем Тибета, утвердилось в Тибете не позже чем в IX в., с переводом на тибетский язык с санскрита «Карандавьюха-сутры», хотя тема теогонии в ней только слегка затронута [Kapstein, 2000, p. 150]. И в «Мани-гамбуме» за «Великой летописью» следуют «Карандавьюха» и еще одно сочинение — «Дхарани тысячерукого Авалокитешвары» (тиб. *phyag-stong spyan-stong-gi-gzungs*), являющиеся переводом с китайского. Оба эти текста воспроизводят одноименные сочинения, входящие в «Ганджур», поэтому в некоторых редакциях «Мани-гамбума» они опускаются и только числятся в оглавлениях. Включение их в «Мани-гамбум» можно объяснить тем, что его составители сочли невозможным оставить сборник, посвященный культуре Авалокитешвары и его земных воплощений, без этих двух основных канонических текстов культа Авалокитешвары [Востриков, 1962, с. 43–44].

«Карандавьюха-сутра» описывает видение Авалокитешвары, в котором божество каждой частичкой своего тела охватывает целые мировые системы. Позднее Атиша ввел практику этой формы бодхисаттвы в Тибете в связи с концепцией о «четыре-х божествах школы кадампа».

В «Великой летописи» Авалокитешвара проходит огромную эволюцию. Этот бодхисаттва, представленный в начале как эманация Будды Амитабхи, из своего тела порождает тысячу царей-чакравартинов и тысячу Будд *бхадракальпы*, и, согласно «Карандавьюхе», из тела Авалокитешвары появляется брахманистский пантеон. Более того, «Карандавьюха», рассматривая Авалокитешвару, обращается к космологическим видениям, получившим широкое распространение в Тибете в связи с «Аватамсака-сутрой», где Авалокитешвара занимает положение даже более высокое, чем космический Будда Вайрочана. Вот как описано положение Тибета в системе космологии с точки зрения этих взглядов: «После Амитабхи самый главный из бодхисаттв Арья-Авалокитешвара, заботящийся обо всех живых существах, испускающий свет из тела и создающий много тел будд в самбхогакайе. Таким образом он заботится о живых существах».



Авалокитешвара-Кхасарпана

Бурятия, начало XIX в., стиль «новый менри».

Живопись, холст. 67,5 × 45,5 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № У-103

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара белого цвета в форме Падмапани восседает в позе сукхасана. В левой руке он держит цветок лотоса, правая находится в жесте варада-мудра. Его окружают восемь бодхисаттв.

Из сердец сотворенных им тел самбхогакайи появляется много тел нирманакайи, которые являются Буддами, и из их сердец исходит в свою очередь свет, который невозможно описать. Из света Авалокитешвары, Бхрикути и Тар возникает число воплощений, равное числу живых существ. Так он тоже приносит пользу живым существам.

Снова свет эманурует из его тела и создает много мировых систем, так много, как много атомов в мировой системе. И среди этих бесчисленных Татхагат, которых столько же, сколько живых существ, он также заботится обо всех.

Затем возникает свет, исходящий из их тел, и он так бесконечен, что его невозможно описать. И в каждом из Татхагат он становится частью Джамбудвипы и частью Ваджрасаны. На север от каждой Ваджрасаны находится Белая страна — Страна снегов, и в каждой из них имеется конь, побеждающий армии, и одиннадцатиликий Авалокитешвара, и Бхрикути, и Тары. И в каждой из них правит царь Сонцэн Гампо с женами-воплощениями, Белой и Зеленой Тарами. Масса света изливается из их тел и создает Махакарунику и шестислоговую мантру. Так они заботятся обо всех живых существах».

Просветленная сущность Авалокитешвары, которая вошла в Тибет в виде воплощения Сонцэн Гампо, представляет собой один исторический период, вписанный во временные рамки. Тибет рассматривается как место для созидательной деятельности Авалокитешвары и является частью буддийского мира [Kapstein, 2000, p. 151].

В некоторых изданиях «Мани-гамбума» в «цикл сутр» входят еще несколько произведений, составляющих вместе особый раздел — «Цикл биографий царя Сонцэн Гампо» (тиб. *chos-skyong-ba'i rgyal-po srong-btsan-sgam-po'i mdzad-pa rnam-thar*) [Востриков, 1962, с. 44].

Разные ученые исследовали «Мани-гамбум»: в 1801 г. П. С. Паллас опубликовал переводы первых глав этого сочинения. В 1838 г. Чома де Керешу упомянул «Мани-гамбум» среди тибетских исторических трудов, отметив, что сочинение можно назвать таковым с большой натяжкой. Также об этом сочинении писал А. Востриков. Он высказал мнение, что это сочинение не является историческим, но содержит большой литературный и фольклорный материал. Оно представляет собой интересный источник по тибетскому буддизму [Востриков, 1962, с. 45]. Статья А. Макдональда посвящена содержанию и вопросам составления «Мани-гамбума». Как литературный памятник это сочинение рассматривали М. Арис и А. Блондо. М. Капстейн подчеркивает три важнейших аспекта в изучении этого памятника: история его составления, его значение для развития тибетского мира и рассмотрение проблем буддийской теории и практики. М. Капстейн относил создание большей части тестов к 1250 г.



Авалокитешвара-Шадакшари со свитой

Тибет, конец XVIII — начало XIX в.,

стиль «новый менри»
Живопись, водоразмы-
ваемые краски, холст.
51,5 × 35 см

Государственный Эрми-
таж, Санкт-Петербург

Инв. № КО-997

Коллекция Ю. Н. Рериха

В центре танга изображен бодхисаттва Авалокитешвара-Шадакшари. Перед престолом Авалокитешвары в чашах расставлены подношения. Слева сверху восседает Будда Амитабха, справа — Будда Акшобхья, внизу слева — бодхисаттва Манджушири в форме Арапачана, справа — дхармапала Ваджрапани. Авалокитешвара является эманацией Амитабхи, а Манджушири и Ваджрапани — эманациями Будды Акшобхьи.

Кроме того, непонятно, когда сочинение получило название «Мани-гамбум», хотя очевидно, что не позже чем в XVII в. [Kapstein, 2000, p. 144].

Еще одним важным для нашей работы апокрифическим сочинением является «Гачэм-гаколма» (тиб. *bka'-chems-ka-khol-ma*). В одном из его разделов находится завещание Сонцэн Гампо и *namtar* Авалокитешвары. Сочинение содержит тринадцать глав, из которых первые три посвящены мифу об Авалокитешваре, четвертая — генеалогии индийских и тибетских царей, пятая — сказанию о появлении буддизма в Тибете, а все остальные — легендам о царе Сонцэн Гампо и его двух женах, о строительстве и освящении ими главного храма Лхасы [Востриков, 1962, с. 26–27, 161–162]. Конечно, существуют разные датировки этих литературных памятников. Многие ученые считают, что «Гачэм-гаколма» и «Мани-гамбум» более поздние и датируются не ранее XIV–XV вв. Дж. Туччи датирует эти сочинения XV в. [Tucci, 1980, p. 41]. Скорее всего, традиция рассматривать Сонцэн Гампо как воплощение Авалокитешвары появилась значительно позже, а не во времена его правления.

ЗЕМНЫЕ ВОПЛОЩЕНИЯ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В ТИБЕТЕ

В тибетской исторической традиции распространение буддизма связывают с именами трех тибетских царей: Сонцэн Гампо, Тисон Дэцэна и Ралпачана. История Тибета VII–IX вв. трактуется буддийскими историографами как первый этап распространения буддизма в Тибете.

Понятие «царь» в тибетской буддийской традиции напрямую связано с понятием государственности и централизованной власти. Сонцэн Гампо объединил государство и способствовал распространению буддизма. Во времена Тисон Дэцэна тибетское государство достигает вершины своего могущества. Унаследовав престол, царь оказался в гуще борьбы с могущественными министрами, последователями религии бон. Это были Машан Домпа Кье и Тактра Лугон, возглавившие группу аристократов, враждебную буддизму, которым интересовался юный Тисон Дэцэн.

Страна и цэнпо нуждались в единой, доктринально разработанной и четкой по своим социальным установкам вере. Для цэнпо были переведены с китайского и санскрита некоторые буддийские сочинения. Но Машан и его сторонники добились закона, запрещавшего исповедовать буддийскую веру. Из храма Рамочэ были выселены и отправлены назад в свои страны китайские и непальские монахи, а в храме устроили бойню. Статую Будды вывезли на юг, в Мангюл, а построенные Тидэ Цугтэном храмы разрушили. Поэтому борьба цэнпо и сторонников буддизма должна была начаться с устранения этих могущественных сановников. Цэнпо и поддерживавшим его аристократам удалось добиться этого. Машан и Тактра Лугон были отстранены от власти, а затем, по одним данным, убиты, по другим — заживо замурованы в гробницу, по третьим — переведены в разряд «живых мертвых». Во второй половине VIII в. уже прошли те времена, когда людей, обязанных и пожелавших умереть вместе с цэнпо, действительно убивали. На смену человеческим жертвоприношениям пришел институт «живых мертвых», людей, отказавшихся от жизни в обществе и обязанных доживать свои дни у могилы цэнпо. «Живым мертвым» запрещалось видеть живых людей и разговаривать с ними, они принимали подношения, приносимые покойному, а сами питались той пищей и носили те одежды, которые приносили им родственники. Приближаясь к могиле цэнпо, родственники «живых мертвых» трубили в рог, и по их сигналу «живые мертвые» немедленно скрывались. Борьба сторонников и противников буддизма имела в своей основе противостояние



Манджушри-Симханада

Китай, тибетско-китайский стиль, середина XX в.

Живопись, холст. 31 × 23 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № У-123

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри в форме Симханада восседает на льве в позе лалитасана. В этой форме у него две руки. Руки находятся перед грудью в жесте проповеди учения (дхармачакра-мудра), в них он держит стебли лотоса, на которых расположены меч и книга. Ваханой Манджушри служит лев.

цэнпо и центральной власти все еще сильным аристократическим кланам за господство в Тибете.

Покончив с противниками, Тисон Дэцэн принял решение добиться официального объявления буддизма государственной религией. Однако правителю могущественного государства сделать это было непросто. Цэнпо послал в Непал министра Ба Салана, который пригласил в Тибет знаменитого проповедника Шантаракшиту. Проповедник потерпел в Тибете неудачу. Сторонники религии бон одержали над ним верх, что выразилось в преданиях рассказом о том, как в ответ на проповедь буддизма бонские духи наслали на страну голод и стихийные бедствия. В итоге Шантаракшита вынужден был покинуть Тибет. Он порекомендовал властям Тибета пригласить известного тантриста и мага Падмасамбхаву, выходца из Бенгалии.

Падмасамбхава силой своего магического искусства укротил бонских духов и обратил их на защиту буддизма. Падмасамбхава стал почитать многие бонские божества, продемонстрировав завидную для проповедника терпимость к чужой вере. Позднее бонские божества были включены в буддийский пантеон.

Победу буддизма закрепила постройка монастыря Самье (775 г.), в котором «прежде всего был построен храм Авалокитешвары» [Будон, 1999, с. 252]. В качестве владыки храма была поставлена статуя Авалокитешвары. Затем был построен еще один храм, в который поместили статуи Авалокитешвары, Ваджрапани, Манджушри и многих других божеств [Сонам Гьялцан, 1961, с. 33–34]. Средства на постройку дали министры и пять жен цэнпо. Шантаракшита снова появился в Тибете, и семи сыновьям представителей самых знатных родов было приказано стать первыми тибетскими монахами. Две жены цэнпо и еще триста человек были обращены в новую религию, получили привилегии, и им была оказана поддержка пожертвованиями. Все они проходили обучение под руководством Шантаракшиты. В 779 г. в Самье была открыта школа по изучению санскрита и перевода канона на тибетский язык. Одновременно в Тибете вели проповедь и китайские буддисты. В 781 г. были приглашены из Китая два монаха-проповедника. В эти годы наметилось известное соперничество китайского и индийского буддизма в Тибете.

В 781 г. указом цэнпо буддизм был провозглашен государственной религией в Тибете. Текст указа высекли на каменной стеле, установленной у монастыря Самье. «Все было сделано для развития и распространения учения Будды. Была основана община монахов. Учение Будды стало развиваться и распространяться подобно восходящему солнцу» [Сонам Гьялцан, 1961, с. 43].



Манджушри

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями.

Высота 23 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-842

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри в форме Манджугоша восседает в позе падмасана на лotosовом престоле. В этой форме у него две руки. Руки находятся перед грудью в жесте проповеди учения (дхармачакра-мудра), в них он держит стебли лотоса, на которых расположены меч и книга.

Начались преследования сторонников религии бон.

Постепенно соперничество китайских и индийских проповедников достигло своего предела. И хотя тибетцы были знакомы с буддизмом не только из Индии и Китая, но и из Хотана (Ли), Непала и Няньчжао, противоречие между индийской и китайской (Чань) школами было основным. Дважды между китайцами и индийцами устраивали публичный диспут. Индийскую сторону возглавлял Камалашила, китайскую — Хэшиан. Диспут был проведен в ставке цэнпо и в течение 792–794 гг. в монастыре Самье. Индийская школа одержала верх, так как индийская форма буддизма была более доступной для понимания. Возможно, поражению китайского направления буддизма способствовали и политические события того времени. В течение второй половины VIII в. Тибет и Китай вели военные действия на пограничных территориях.

Повторявшиеся столкновения усиливали напряженность между двумя странами до 762 г. В этом году царь Тисон Дэцэн приказал армии численностью в двести тысяч человек выступить против Китая. Император Тайцзун (762–779) послал во главе большой армии знаменитого министра Го Цзуи, но тот вынужден был отступить. Тибетские войска овладели рядом крупных китайских городов — Линьтао, Циньчжоу, Вэйчжоу и другими. Этому способствовала обстановка в танском Китае (618–907). Правительство Китая вынуждено было сосредоточить все

силы на подавлении начавшегося в 755 г. мятежа под предводительством полководца Ань Лушаня. В 763 г. тибетцы оккупировали всю территорию современной провинции Ганьсу. Тибетцы быстро продвигались к столице Китая Чанъани, а император бежал из города. Тибетские войска вошли в город, который был к тому времени одним из самых больших и красивейших столиц мира. В столице тибетцы назначили императором Чэнхуна. Они потребовали от нового императора письменного обязательства, гарантирующего выплату ежегодной дани, и после этого покинули китайскую столицу. Тибетцы были не в состоянии удержать огромный город, поэтому пробыли в Чанъани всего пятнадцать дней, осаждая и разоряя близлежащие китайские города. Эти события упоминаются в надписи на колонне в Лхасе.

Лишь после того, как в 765 г. уйгуры предложили китайцам совместными силами атаковать тибетцев, тибетские отряды покинули внутренние районы Тан. Походы тибетцев в Китай происходили в 767, 768, 773, 775 и вплоть до 780 г., когда воюющие стороны начали переговоры, на которых была определена граница между двумя странами. Цэнпо настаивал на взаимоотношениях формального равенства, и, кроме того, тибетцы стремились оставить за собой всю территорию современной провинции Ганьсу. Новый китайский император Дзэцун (780–904) в целом согласился на эти условия. Договор был заключен, он был слишком явно в пользу тибетцев. Территориальные уступки танского Китая были огромны, и поэтому такой договор заведомо не был прочным. В 786 г. военные действия возобновились, причем на этот раз тибетские войска разорили пять округов в центре Ордоса. В 787 г. тибетцы вновь разорили Чанъань и в этом же году захватили Дуньхуан.

В 788 г. танский двор заключил союз с уйгурами против тибетцев, но он не дал ощутимых результатов. Тибетцами было завоевано большинство районов Восточного Туркестана. Победы тибетцев над Китаем были увековечены в надписях на колоннах.

Царь Тисон Дзээн был человеком мудрым, он почитался земным воплощением бодхисаттвы Манджушри [Будон, 1999, с. 256]. Вероятно, во времена его правления появился ранний тибетский перевод сочинения «Манджушри-нама-сангити» [Сазыкин, 2006, с. 22]. Количество дел, которые он обсуждал, было огромным, но что бы он ни делал для Тибета, все завершалось полным успехом. Он завоевал и держал под своей властью многие округа и крепости Китая, которые платил ему дань.

Во второй половине VIII в. тибетцы имели также успехи на своих южных и юго-восточных границах. В 750 г. был заключен союз с королевством, находящимся на территории современного Таиланда. Причем



Манджушри-Симханада

Китай, тибето-кигайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями. Высота 31 см
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург
Инв. № У-835

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри восседает в позе лалитасана на лотосовом престоле. В этой форме у него две руки. Правая рука лежит на колене, в ней находится стебель лотоса, на котором расположен меч, левая рука находится перед грудью в жесте поучения (витарка-мудра), в ней он держит второй стебель лотоса (книга утрачена). Ваханой Манджушри служит лев.

правитель этого государства Калофен признавал себя младшим братом тибетского цэнпо. В 754 г. войска этой страны

вместе с тибетцами выступили против Наньчжао, а в 778 г. союзники сражались с китайцами в Сычуани. Тибетские войска в течение восьми лет сражались вместе с союзниками против Китая, а затем, после заключения мирного договора с Китаем, вернулись в Тибет. Успешным был поход тибетцев в Индию, в Бихар.

В 790 г. тибетцы вновь захватили четыре гарнизона в Аньси. В западном направлении тибетская армия дошла до Памира и достигла реки Амударьи.

Тисон Дэцэн одержал победы над Китаем и захватил территории Восточного Туркестана.

Время правления Тисон Дэцэна считается периодом наивысшего расцвета древнего Тибета. Он провозгласил буддизм государственной религией и покровительствовал монастырю Самье. Его правление пришлось на зенит славы государства ранних тибетских царей [Кычанов, Савицкий, 2006, с. 67–75].

Политику Тисон Дэцэна продолжал и Ралпачан, или Тицуг Дэцэн (тиб. *khri-gtsug lde btsan*) (815–841). Этот царь продолжал политику укрепления позиций буддизма в Тибете. Первым министром при нем



Манджушри

Непал, XII–XIII вв.

Бронза, литье, позолота, краска. Высота 16,5 см
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург
Инв. № У-893

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри изображен стоящим в позе трибханга на лotosовом престоле. Правая рука перед грудью расположена в жесте витарка-мудра, в ней он держит стебель лотоса, на котором находится меч. Левая рука опущена к бедру в жесте витарка-мудра.

был буддийский монах Донгка Палджий Йонтэн. Трое вновь приглашенных индийских пандитов — Шилендрабодхи, Данашила и Джинамитра с двумя переводчиками-тибетцами Кава Пэлцеком и Чогро Луи Гьялцаном перевели новые тексты и выполнили сверку сделанных ранее переводов, так как многие из них были сделаны настолько буквально, что оставались непонятными. Были введены стандарты терминов при переводах с санскрита на тибетский. В результате был составлен санскрито-тибетский словарь

«Махавьютпатти». Цэнпо часто проводил время в обществе монахов. «Царь сидел в центре, шелковые ленты были привязаны к волосам на его голове справа и слева. Слева и справа от него рядами стояли монахи» [Сонам Гьялцан, 1961, с. 48]. Царствование было отмечено строительством новых храмов, в частности храма Ушандо, для сооружения которого было приглашено много скульпторов и каменщиков из Хотана (Ли).

Для того чтобы стимулировать рост монашества, был введен закон о том, что каждые семь дворов обязаны содержать одного монаха. Вероятно, это был первый монашеский налог в Тибете. При Ралпачане была принята индийская система мер и весов.

Все эти годы тибетцы по-прежнему вели войны с Китаем. Военные действия проходили в Ордосе и в районе Шачжоу. Одиннадцать лет тибетцы осаждали город и взяли его в 819 г.

В 821 г. положение в этом районе изменилось, так как танскому двору удалось заключить мирный договор с уйгурами. Уйгуры хотя не раз выступали против тибетцев, но постоянно враждовали и с Китаем, что позволяло тибетским войскам действовать более успешно. Когда уйгуры

и Тан заключили мир, тибетские власти, давно поняв, что дальнейшие территориальные захваты нереальны и желая сохранить завоеванное, также решили заключить мир с Китаем. В 822 г. состоялось заключение мирного договора, текст которого был выбит на трех колоннах. Одна была поставлена перед воротами императорского дворца в Чанъани, другая — на границе двух стран, третья — перед главными воротами храма Джокан в Лхасе. Тибетское господство в громадном регионе, от пустыни Гоби на севере до Гималаев на юге и от Семиречья на западе до реки Хуанхэ на востоке, в VIII — первой половине IX в. было бесспорным. Договор 822 г. был вершиной могущества Тибета на протяжении его истории.

Бон оставался влиятельной силой в тибетском обществе. Во главе антибуддийской оппозиции стоял Дарма, старший брат цэнпо. Буддийских монахов осмеивали и преследовали, поэтому Ралпачан вынужден был издать указ, гласящий: «Тот, кто будет с ненавистью указывать пальцем на моих монахов и будет злобно смотреть на них, тому выколют глаз, отрубят палец» [Сонам Гьялцан, 1961, с. 53].

Царь и сам стал жертвой религиозной борьбы: приверженцы старой веры напали на цэнпо в саду и свернули ему шею [Кычанов, Савицкий, 2006, с. 77–82]. Ралпачан считается земным воплощением Ваджрапани [Будон, 1999, с. 257].

Эти три выдающиеся исторические фигуры — Сонцэн Гампо, Тисон Дэцэн и Ралпачан — считаются царями дхармы и воплощениями разных бодхисаттв.

Тибетская традиция возводит происхождение тибетских царей дхармы к индийским монархам. Цари дхармы появились в Индии уже при жизни Будды Шакьямуни. Они заботились о Будде и всячески покровительствовали распространению его учения. К таким царям тибетская традиция относит Бимбасару из Магадхи, Прасенаджита из Кошалы. Индийский царь Ашока (III в. до н. э.) из династии Маурьев также является примером подобного царя. Он оставил множество эдиктов на каменных стелах и поддерживал буддийскую общину.

В тибетском фонде Института восточных рукописей в Санкт-Петербурге хранится сочинение Лондол-ламы Нгаван Лобсана (1719–1795) под названием: «Текст, содержащий список имен деятелей буддизма Китая и Тибета» (тиб. *bstan-' dzin gyi skyes-bu rgya bod-du byon-pa'i ming-gi grangs bzhugs-so*). Подобные сочинения А. И. Востриков относит к разряду справочников под общим названием «Перечень имен» (тиб. *ming-gi-grangs*) [Востриков, 1962, с. 120]. Часть из этого текста приводит Цыбиков, не ссылаясь на источник [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 138].

В этом сочинении рассказывается о том, что «первым божеством на земле Тибета был Авалокитешвара». Третьим упомянут один из уче-

ников Будды Шакьямуни. Затем идет перечисление земных воплощений Авалокитешвары, двадцать шестым воплощением в этой цепочке назван Г'эсэр; тридцать восьмым — первый царь дхармы в стране Тибет. В тексте говорится о тибетской государственности, упомянут царь Ньяти цэнпо (родился в 417 г. н. э., согласно сочинению Сумба-кханбо «Пагсам-джонсан»). Он считается основателем Ярлунгской династии. Эта династия насчитывала 32 правителя [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 30]. Последний царь, отец Сонцэн Гампо, Намри Сонцэн считается историческим лицом [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 228]. Сороковым упомянут первый царь дхармы Сонцэн Гампо, сорок первым — Тисон Дэцэн, сорок вторым — Ралпачан, сорок пятым — Бромтон (1004–1065), сорок шестым — известный сакьяский иерарх Сачен Кунга Ньинбо (1092–1158), сорок восьмым — Нгадак Ньярал, тибетский царь XI в., и только пятьдесят первым — первый Далай-лама Гедун Дуб (1391–1474). Пятьдесят вторым — второй Далай-лама Гедун Гьяцо (1476–1542). Пятьдесят третьим — третий Далай-лама Сонам Гьяцо (1543–1588). Пятьдесят четвертым — четвертый Далай-лама Йонтэн Гьяцо (1589–1616). Пятьдесят пятым — пятый Далай-лама Нгаван Лобсан Гьяцо. Пятьдесят шестым — шестой Далай-лама Цаньян Гьяцо (1683–1706). Пятьдесят седьмым — седьмой Далай-лама Галсан Гьяцо (1708–1757) [Сочинение В-7326/6, л. 1–3].

Сочинение Лондол-ламы заканчивается временем восьмого Далай-ламы Джампел Гьяцо (1758–1804) и пятьдесят восьмого перерожденца Авалокитешвары [Лондол-лама, л. 17а–19б].

Таким образом, в сочинении Лондол-ламы подтверждается идея преемственности царской власти в Тибете от бодхисаттвы Авалокитешвары и соответственно ее особая сакральность.

Бромтон, одно из земных воплощений Авалокитешвары, был учеником Атиши, основателя школы кадампа. Бромтон считается первым наставником этой школы. В 1057 г. он основал монастырь Паден к северу от Лхасы. Основным текстом школы было сочинение Атиши «Светильник для пути просветления». Странники кадампа строго соблюдали монашескую дисциплину и особо подчеркивали роль ламы-наставника. Главным божеством школы кадампа был бодхисаттва Авалокитешвара [Кычанов, Мельниченко, 2005, с. 79]. На базе этой школы позднее возникла гелукпа.

Интересно, что в сочинении пропущен период главенства школы карма-кагью. Возникновение школы кагьюпа (тиб. *bka'-brgyud-pa*) связано с именами Марпы (1012–1098) и его ученика Миларепы (1040–1123). Ее учение восходит к эзотерическим и медитативным практикам индийских махасиддх Тилопы (988–1069) и Наропы (1016–1100).

**Далай-лама**

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска. Высота 17 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург
Инв. № У-1758

Коллекция П. К. Козлова

В данном случае представлен обобщенный образ Далай-ламы. Он восседает на лотосе в монашеской позе гуптасана, ноги прикрыты одеянием. В правой руке он держит стебель лотоса, рука находится перед грудью в жесте поучения (витарка-мудра), в левой — книга.

Другим основоположником кагьюпы считается тибетский йог Кьюнпо (1002–1064). Он получил учение от Нигумы,

сестры Наропы, которая была ученицей Тилопы. Кьюнпо построил несколько монастырей в Тибете, его ученики основали несколько подшкол кагьюпы.

Со времени Гампопы (1079–1153), ученика Миларепы, школа подразделяется на подшколы: кармапа черных шапок (с 1179 г.) и кармапа красных шапок (с XIII в.) Ее последователи чаще всего изображаются в черных и красных шапках особой формы. Их изображений достаточно много в скульптуре и живописи. Именно в традиции этой школы складывается особый живописный стиль «карма гардри». Представители кармапы активно участвовали в политической жизни Тибета, вели борьбу за власть в стране со школами сакьяпа и гелукпа. Эта школа была доминирующей в Тибете с начала XV в. до прихода к власти пятого Далай-ламы. Именно в черношапочной кармапе во второй половине XIII в. второй кармапа Карма Пакши (1204–1283) разработал ритуал, связанный с культом бодхисаттвы Авалокитешвары. Карма Пакши объявил себя воплощением этого божества. Так сформировался институт земных воплощений (тиб. *sprul-sku*).

В 1407 г. пятый кармапа Дшин Шегпа (1384–1415) посетил Нанкин, столицу династии Мин, по приглашению китайского императора Юнлэ (1403—1424), который преподнес ему золотую чакру (колесо учения) —

**Лама школы карма-кагью**

Тибет, XVI в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 11,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-1035

Коллекция Э. Э. Ухтомского

символ царской власти [Douglas, White, 1976, p. 62]. Таким образом, Тибетом управляли земные воплощения Авалокитешвары.

В коллекции Государственного Эрмитажа имеется бронзовая скульптура, изображающая одного из черношапочных лам школы карма-кагью (Тибет, XVI в., бронза, литье, позолота, краска, выс. 11,5 см, инв. № У-1035, коллекция Э. Э. Ух-

томского). Он представлен в традиционном монашеском одеянии, восседающим на лotosовом престоле. Обе его руки находятся в жесте *бхумиспарша-мудра* (касания земли).

«...Обращаюсь к океану различных эманаций Высшего Арьи, повсеместно проявляющихся в виде мест обитания и их обитателей; к воплощениям мудрости и сострадания, соединившимся с изначально чистой, всеобъемлющей природой бытия» [Краткая... 2002, с. 4] Согласно буддийским представлениям, земных воплощений бодхисаттвы существует очень много, о чем свидетельствует процитированное сочинение.

Еще раз вернемся в истокам культа Авалокитешвары в Тибете. «История буддизма» Будон Ринчендуба приводит легенду о происхождении тибетцев от союза бодхисаттвы Авалокитешвары, который принял облик самца, обезьяны, и горной ведьмы. У них было три сына и три дочери, от которых и произошли жители Тибета. Нам известно два варианта этой легенды [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 19–20, 199–200].

Со второй волной распространения буддизма в Тибете возникают различные иконографические формы Авалокитешвары и соответственно практики, связанные с этими формами. Одной из наиболее почитаемых форм считается тысячерукий и одиннадцатиликий Авалокитешвара, с этой формой связан ритуал поста. В коллекции Государственного



**Авалокитешвара,
11-ликий, 1000-рукий**

Китай, тибето-китайский стиль,
XIX в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 137 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № У-790

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в этой форме изображен стоящим на лotosовом престоле в позе самапада. В этой форме у него тысяча рук: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правых руках он держит четки, чакру, нижняя находится в жесте варада-мудра; в левых — лотос, лук и стрелу, сосуд-кундика. Атрибуты частично утрачены. Остальные руки расположены у тела, повернуты ладонями наружу. На каждой ладони изображен глаз.

Эрмитажа находится скульптура, изображающая Авалокитешвару именно в такой форме (Китай,

XIX в., бронза, литье, позолота, серебрение, инкрустация полудрагоценными камнями, краска, тибето-китайский стиль, выс. 81 см, инв. № У-789, коллекция Э. Э. Ухтомского) (цв. вкл. 8). Авалокитешвара изображен стоящим в позе *сампада*, основные руки сложены перед грудью в жесте *анджали-мудра* (поднесения драгоценности), в правой верхней руке он держит коралловые четки, атрибуты из остальных рук утрачены.

Существует целый ряд сочинений, посвященных культуре Авалокитешвары. Некоторые из них находятся в Ганджуре в разделе «Тантра»:

1. 148 (2): *Avalokita isvari-yin onol.*
2. 260 (1): *Qutuy-dai amogha pasa-yin gun narin jang uile-yin qayan.*
3. 266: *Ary-a Avalokita svary-yin arslan-u dayun neretu tarni.*
4. 281 (14): *Qutuy-tu niduber ujegci erketu-yin jarqun naiman neretu kemegdeku.*

5. 344 (30): *Ary-a Avalokita isvari-yin jarqun naiman ta ta al-un tarniluy-a nigen-ec.*

6. 367 (53): *Ary-a Avalokita isvari-yin turbel ugei niyuca-yin sang sedkil metu kurdun-u jiruken neretu tarni* [Касьяненко, 1993, с. 66, 84, 86–87, 92, 106, 109, 111, 129, 253].

В нартанском Данджуре содержится сочинение лоцзавы Балцэга и пандиты Сарваджнядэва под названием «Послание Авалокитешваре» (*'phags-pa spyan-ras-gzigs dbang phyug gis dge slong rab gsal gzhon nu la sprin-pa'i yig*) [Болсохоева и др., 1989, с. 123]. Существовали специальные тантры, связанные с культом Авалокитешвары. Кедруб Дже (1385–1438), один из учеников Цзонхавы, в сочинении «Основы буддийской тантры» пишет, что к культу Авалокитешвары относятся тантры, называющие сто восемь имен каждого из восьми близких учеников (*astottarasatanama*), а также Манджушри-намаштатака (*Manjusri-namastasataka*), Майтреяпратиджня-нама-дхарани (*Maitreyapratijna-nama-dharani*).

Таким образом, тибетские сочинения подтверждают идеи преемственности царской власти в Тибете от Авалокитешвары, ее сакральность, рассматривают ранних тибетских правителей как «царей-бодхисаттв», фиксируют линию воплощений, включая выдающихся учителей, и доводят ее до далай-лам. Со второй половины VIII в. культ Авалокитешвары в качестве государственного получает письменное подтверждение.

Культ бодхисаттвы Манджушри также получил широкое распространение в Тибете. Известно много различных земных воплощений этого бодхисаттвы среди всех школ тибетского буддизма.

У бодхисаттвы Манджушри была еще одна весьма почитаемая эманация в тибетской традиции — Манджушрикирти (тиб. *'jam-dpal grags*), одного из царей мифической страны Шамбала. Местонахождение Шамбалы неизвестно. Согласно легендам, она будет открыта три или четыре века спустя после опустошительной техногенной войны во времена правления тридцать второго царя Рудрачакрина, когда наступит эра всеобщего благоденствия и процветания. Сейчас мы живем в эпоху двадцать девятого царя Шамбалы. Учение и предсказания о Шамбале содержатся в сочинении «Калачакра-тантра». Учение Калачакры было принято в Тибете в 1027 г., и это событие считается настолько важным в тибетской истории, что с него начинается новое летоисчисление.

В наиболее распространенной иконографии Манджушрикирти восседает на троне под сводами дворца в позе царя (*радэсалиласана*). Правая рука его находится в жесте поучения (*витарка-мудра*), в левой руке он держит книгу, которая служит одним из атрибутов Манджушри. Согласно легенде, Будда Шакьямуни проповедовал учение Калачакры. Одним из его учеников был Сучандра, первый царь Шамбалы. Во времена правления Сучандры Шамбала стала главным центром учения Калачакры. Манджушрикирти считается восьмым царем и основателем линии хранителей учения (тиб. *rigs-ldan*).



Манджушри

Непал, XV–XVI вв.

Бронза, литье, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями. Высота 14 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-845

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри в форме Манджугоша восседает в позе падмасана на лотосовом престоле. В этой форме у него две руки. Руки находятся перед грудью в жесте проповеди учения (дхармачакра-мудра), в них он держит стелби лотоса, на которых расположены меч и книга.

К земным воплощениям Манджушри в тибетской традиции относятся Тхонми Самбхота, царь Тисон Дэцэн, Сакья-Пандита, Кунга Таши, Сонам Лхундуб, Цзонхава.

Тхонми Самбхота считается создателем тибетской письменности, он жил в VII в. Нам встречалось только одно его современное изображение с книгой в руках.

Сакья-Пандита Кунга Гьялцан (1182–1251) (тиб. *sa-skyu pandi-ta*) происходит из знаменитого тибетского рода Кхон (тиб. *'khon*). Местопребыванием представителей этого рода был монастырь Сакья, основанный в 1073 г. Преемственность поста настоятеля монастыря осуществлялась двумя путями: либо от отца к сыну, либо от дяди к племяннику. Первым учителем Сакья-Пандиты был его дядя Дагба Гьялцан (1147–1216). Затем Сакья-Пандита изучал трактаты Майтреи под руководством учителя Шустона. В возрасте двадцати семи лет Сакья-Пандита отправился к знаменитому Кхаче Пончен Шакьяшрибхадре, которого в Тибете называли кашмирским пандитом. От Шакьяшрибрадры он принял монашеский обет. В Индии Сакья-Пандита находился с 1204 по 1213 г. За время обучения Сакья-Пандита написал обширные комментарии к «Калачакра-тантре» и «Мадхьямике». В дальнейшем он изучал логику, санскритскую грамматику и теорию поэзии у непальского пандиты Нгаг Хашрила. В 1219 г. Сакья-Пандита посетил Индию и Непал,



1. Авалокитешвара-Падмапани

Хотан, IX в. Бронза, литье. Высота 8,5 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № ГА-1075. Коллекция Н. Ф. Петровского



2. Авалокитешвара

Китай, XVIII в. Бронза, литье, краска, лак. Высота 35 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № КО-611. Коллекция Э. Э. Ухтомского



3. Гуань-инь

Китай, XVIII в. Бронза, литье, позолота, краска. Высота 28 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № КО-544. Коллекция Э. Э. Ухтомского



4. Гуань-инь

Бронза, литье, позолота, краска, лак. Высота 23 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № КО-518. Коллекция Э. Э. Ухтомского



5. Манджугоша Ваджрананга

Китай, время правления Юнлэ (1403–1424). Бронза, литье, позолота, краска. Высота 32,5 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № У-834. Коллекция Э. Э. Ухтомского



6. Манжуши-Симханада

Китай, XVIII в. Бронза, литье, следы позолоты. Высота 61 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № У-837. Коллекция Э. Э. Ухтомского



7. Авалокитешвара-Махакаруника

Китай, тибетско-китайский стиль, начало XIX в. Живопись, холст. Размер 54 x 37 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № У-111. Коллекция Э. Э. Ухтомского



8. Авалокитешвара, 11-ликий, 1000-рукий

Китай, тибето-китайский стиль, XIX в. Бронза, литье, позолота, краска.
Высота 81 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № У-789.
Коллекция Э. Э. Ухтомского



9. Цзонхава с учениками

Бурятия, конец XVIII в. Живопись, холст. 40 х 28,5 см. Государственный Эрмитаж. Инв. № У-1647. Коллекция Э. Э. Ухтомского



10. Ваджрапани

Китай, тибето-китайский стиль, под «старину», XVIII в. Бронза, литье, позолота, краска. Высота 17 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № КО-849. Коллекция Э. Э. Ухтомского



11. Пятый Далай-лама

Тибет, начало XVIII в., стиль «новый менри». Живопись, холст. 65 x 45 см.
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № КО-973. Коллекция Ю.Н. Рериха



12. Третий Далай-лама

Тибет, XVII в. Бронза, литье, позолота. Высота 16 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № У-985. Коллекция Э. Э. Ухтомского



13. Авалокитешвара-Амогхапаша (?), 8-рукий
Непал, XVI-XVII вв. Бронза, литье, выколотка, позолота, краска. Высота
19 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № У-791. Кол-
лекция Э. Э. Ухтомского



14. Авалокитешвара-Шадакшари

Монголия, XVIII в. Бронза, литье, краска, позолота. Высота 15 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № КО-50. Коллекция П. К. Козлова



15. Авалокитешвара Шадакшари

Монголия, XIX в. Бронза, выколотка, литье, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями и стеклом, долоннорский стиль. Высота 32 см. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Инв. № КО-87. Коллекция П. К. Козлова



16. Авалокитешвара-Шадакшари

Бурятия, конец XIX в., долоннорский стиль. Выколотка, литье, чеканка, гравировка, краска. Высота 23 см. Государственный Эрмитаж. Инв. № У-1216. Коллекция Э. Э. Ухтомского

где участвовал в монастырских диспутах. На тангка он изображен в свободной позе, правую руку он держит перед грудью в жесте поучения (*витарка-мудра*), на запястье левой руки намотаны четки. В наиболее распространенной иконографии Сакья-Пандита изображается в головном уборе пандиты, а полосы символизируют количество наук, которые он изучал. (В индийских монастырях изучались пять наук: санскрит и грамматика; культовые искусства и ремесла; медицина; философия; логико-полемическое мастерство. В Тибете монахи изучали философию; медицину и астрологию.)

В 1240 г. отряд монгольского хана Годана, внука Чингис-хана и второго сына Угедея, вторгся в Тибет и достиг Пханьюла, местности к северу от Лхасы. Были сожжены монастыри Раден и Джан-Лхакхан; монахи убиты, а имущество монастырей разграблено. Годан потребовал, чтобы Сакья-Пандита прибыл к нему в город Лянчжоу. В 1244 г. Сакья-Пандита отправился в путешествие и взял с собой племянника Пагбу. В 1247 г. встреча состоялась. Нужно отметить, что Сакья-Пандита оказал позитивное влияние на монгольского правителя, уговорил его прекратить захват Китая. В 1249 г. Сакья-Пандита был объявлен правителем Тибета [Болсохоева и др., 1976, с. 118–126; Кычанов, Савицкий, 1975, с. 67–69; Olson, 1974, p. 38–39; Beguin, 1990, p. 110]. Он был первым ламой, имевшим столь серьезное влияние на иноземного хана. Эта политика была продолжена Пагба-ламой, который позднее стал духовным наставником Хубилая (1219–1294), а тибетский буддизм был принят монголами в качестве официальной религии.

Сакья-Пандита рассматривается как одно из тибетских воплощений Панчен-лам. Кроме того, он считается земным воплощением бодхисаттвы Манджушри. В монастыре Сакья до середины 1960-х гг. сохранялась настенная живопись с изображением Манджушри, написанная Сакья-Пандитой [Jackson, 1996, p. 69].

Кунга Таши (1349–1425) — тридцать второй настоятель монастыря Сакья. В биографии пятого Далай-ламы упоминается, что он общался с ним в своих видениях в 1668 г.

Сонам Лхундуб (1456–1532) — сакьяский лама, который жил в Лово, в Мустанге.

Цзонхава Лобсан Дагпа (1359–1419), один из самых знаменитых проповедников Тибета, основатель школы гелукпа, также считается одним из земных воплощений Манджушри.

Линия воплощений Цзонхавы начинается от Субхути, ученика Будды Шакьямуни, к ней относятся архат Упагупта, Падмасамбхава, Нагарджуна, махасиддха Домбихерука, Атиша, Марпа и Гампопа [Чже Цонкапа, 1994, с. XXX].



Цзонхава

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 17 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-1817

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Цзонхава восседает в позе падмасана на лotosовом престоле. На голове у него высокий головной убор наринг школы гелукпа. Руки находятся перед грудью в жесте проповеди учения (дхармачакра-мудра), в них он держит стебли лотоса, на которых расположены меч и книга.

Биографы Цзонхавы считали, что учитель был очень красив, так как имел круглую голову, широкий лоб, мягкие брови, длинные мочки ушей, длинные пальцы, тонкую

талию, красивые глаза и белый цвет кожи [Цыбиков, 1991, с. 61].

Местом рождения Цзонхавы считается местность на северо-востоке Тибета, в Амдо, теперь там находится монастырь Гумбум. Цзонхава был четвертым из шести сыновей в семье, и когда мальчику исполнилось два года, его отдали на обучение ламе Дондуб Ринчену. Когда Цзонхаве пошел шестнадцатый год, Дондуб Ринчен отправил его в Центральный Тибет. Цзонхава обучался у самых выдающихся учителей школ ньингмапа, сакьяпа, кагьюпа и кадампа. Значительное влияние на Цзонхаву оказал сакьяский учитель Ремдаба Кумарамати, познакомивший его с сочинениями по логике и мадхьямике. Среди учителей Цзонхавы был лама Умапа, уроженец Амдо, которому в детстве на краткий миг явился Манджушри. Затем у него во время медитации возникало чистое видение бодхисаттвы, и он имел обыкновение советоваться с ним о своих ежедневных трудах.

От ламы Умапы Цзонхава получил посвящение Манджушри и начитывал мантры. За очень короткое время он добился чистого видения Манджушри и мог задавать ему вопросы, подобно тому как ученик спрашивает у учителя, и получал ответы на свои вопросы. Большую часть времени он проводил, созерцая бодхисаттву, который давал ему наставления [Гой-лоцава, 2001, с. 566].

**Панчен-лама**

Китай, тибето-китайский стиль,
XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 15,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-165

Коллекция П. К. Козлова

В данном случае представлен обобщенный образ Панчен-ламы. Он восседает на лотосе в монашеской позе гуптасана, ноги прикрыты одеянием. Такой головной убор характерен для Панчен-лам и пекинского хутухты. В правой руке он держит стебель лотоса, рука находится перед грудью в жесте поучения (витарка-мудра), в левой — книга.

Согласно биографиям, в 1398 г. Цзонхава достиг полного просветления. После этого он осуществил четыре великих деяния по обновлению буддизма в Тибете: провел реконструкцию храма Майтреи, проповедовал *винаю* (дисциплинарный устав для буддийских монахов), прогнал нищих из храмов и в 1409 г. организовал празднование Нового года, центральным моментом которого было украшение статуи Будды Шакьямуни.

В 1415 г. Цзонхава провел ритуал сооружения трех мандал Гухьясамаджи, Чакрасамвары и Ваджрабхайравы-Ямантаки. Самым выдающимся сочинением Цзонхавы является «Большое руководство к этапам пути пробуждения» (тиб. *lam-rim*). Буддисты полагают, что в своем будущем воплощении он станет одиннадцатым земным Буддой. Цзонхава считается одним из самых великих святых тибетского буддизма.

В наиболее распространенной иконографии Цзонхава держит руки перед грудью в жесте поворота колеса учения (*дхармачакра-мудра*), он восседает в позе лотоса (*надмасана*) на лотосовом престоле. Лотосовый престол свидетельствует о принадлежности Цзонхавы к разряду личностей, вышедших за пределы бытия. Цзонхава ввел особый головной убор для монахов школы гелукпа под названием «наринг» (тиб. *pan-zhva sne-ring ser-po*), в котором он и изображен. Цзонхава показан в традиционном облике: на голове желтая шапка «наринг», на лотосах

у плечей находятся меч, отсекающий путы неведения, и книга, символизирующая мудрость.

Цзонхава изображается с двумя учениками: справа от Цзонхавы находится Гьялцаб Дарма Ринчен (тиб. *rgyal-tshab dar-ma rin-chen*) (1364–1432), его правая рука в жесте поучения (*витарка-мудра*), в левой — книга. Слева от Цзонхавы представлен другой ученик — Кэдуб Гэлэг (тиб. *mkhas-grub dge-legs*) (1385–1438), первый Панчен-лама. Его правая рука — в жесте касания земли (*бхумиспарша-мудра*), в левой руке он держит лотос. Вся триада называется «Отец и сыновья» (тиб. *yab-sras-gsum*). Появление такой иконографической группы связано с именем Цзонхавы и датируется не ранее 1409 г.

Сам Цзонхава почитается как воплощение Манджушри (бодхисаттвы мудрости), а его ученики — как воплощения Авалокитешвары (милосердия) и Ваджрапани (мужества). Таким образом, вся триада символизирует мудрость, милосердие и мужество [Огнева, 1998, с. 278].

В коллекции Государственного Эрмитажа имеется *тангка* (тиб. *thang-ka*) — живописный свиток на полотне, написанный водоразмываемыми красками. На тангка изображен Цзонхава с двумя учениками, сверху над ними находятся Будда Шакьямуни с двумя бодхисаттвами, внизу расположено изображение Ямы. Тангка написана в Бурятии в начале XIX в. (40 × 28,5 см, инв. № У-1647, коллекция Э. Э. Ухтомского) (цв. вкл. 9).

Существует несколько иконографических образов Цзонхавы — как милостивых, так и гневных.

В коллекции Государственного Эрмитажа хранятся пятнадцать скульптурных изображений Ваджрапани. На одном из них (Тибет, XVIII в., бронза, литье, позолота, краска, выс. 18,5 см, инв. № КО-849, коллекция Э. Э. Ухтомского) (цв. вкл. 10) бодхисаттва представлен стоящим в позе *трибханга*, левая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра* (поучения), в правой руке он держит стебель лотоса, на котором находится *ваджра*.

Вероятно, земных воплощений бодхисаттв среди монахов и государственных деятелей в тибетской традиции было значительно больше, мы остановились только на самых известных. Интересно, что тибетские авторы рассматривают некоторых лам и государственных деятелей как воплощения разных бодхисаттв. Вероятно, это связано с тем, что эти люди выполняли духовные практики различных божеств.

ПЯТЫЙ ДАЛАЙ-ЛАМА И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КУЛЬТ АВАЛОКИТЕШВАРЫ

БИОГРАФИЯ ПЯТОГО ДАЛАЙ-ЛАМЫ

Пятый Далай-лама Нгаван Лобсан Гьяцо родился в 1617 г. в замке Пхинба-такце (тиб. *'phying-ba stag-rtse*) в местности Пхинг-гай (тиб. *'phyong-rgays*) в Ярлунге в аристократической семье. Его отец Дуддул Рабтан (тиб. *bdud-'dul-rab-brtan*) [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 140] был гибетским офицером при клане Пхагмо (тиб. *phag-mo-gru*) и являлся начальником области Чончжай, мать Кунга Лхадзе (тиб. *kun-dga lhamdzes*) [Лондол-лама, л. 19а] происходила из семьи Накарце (тиб. *sna-dkar-rtse*), имевшей исторические связи со школой джонангпа. Гаранатха называет детское имя пятого Далай-ламы — *kun-dga-mi-'gyur stobs-rgyal dbang-gi rgal-po*, считая, что в детстве он, возможно, являлся последователем этой школы. Среди предков Далай-ламы были последователи школы ньингмапа, однако семья предпочитала школу кагью. Эта школа пыталась признать мальчика воплощением еще до того, как он был объявлен Далай-ламой [Karmay, 1998, p. 9; Richardson, 2003, p. 558].

Претендентом на воплощение Далай-ламы являлся еще один представитель школы гелукпа, Дагпа Гьялцан (1619–1654) (тиб. *grags-pa rgal-mtshan*), но Нгаван Лобсан Гьяцо в 1619 г. был признан подлинным воплощением. Он воспитывался в Южном Тибете в округе Е. Из-за нестабильной политической обстановки в Тибете поиски нового воплощения держались в строжайшем секрете. В возрасте 6 лет мальчика отправили в монастырь Дрепун. В 1625 г. он принял монашеские обеты от своего учителя Лобсан Чоки Гьялцана (1567–1662) (тиб. *blo-bzang chos-rgyan*), первого Панчен-ламы и настоятеля Ташилунпо.

С 1627 г. Нгаван Лобсан начинает изучение буддийской философии под руководством учителя Лингма Кончок Чойпела (тиб. *gling-smad dkon-mchog chos-'phel*) (ум. 1646), одного из наиболее почитаемых



Пятый Далай-лама

Китай, тибето-китайский стиль,
XVIII в.

Бронза, литье, позолота.

Высота 13 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-986

Коллекция Э. Э. Ухтомского

монахов школы гелукпа. Обучение Далай-ламы продолжалось до двадцати четырех лет, в программу входили кроме философии традиционные предметы, такие как астрология, медицина, поэтика и санскрит. Нгаван Лобсан часто встречался с Лобсан Чойданом,

оказавшим значительное влияние на образование Далай-ламы.

В возрасте девятнадцати лет он также начал общаться с нингмапинскими учителями: Кхонтон Кончок Лундубом (тиб. *'khon-ston dkon-mchog lhun-grub*) (1561–1637), давшим ему посвящение в *дзогчен*, высшую тантрическую практику, и Зур Чойджун Рандолом (тиб. *zur chos-dbyings rang-grol*) (1610–1657).

До XVII в. Далай-ламы последовательно занимали должность настоятеля монастыря Дрепун. Это был самый большой монастырь Тибета по числу духовенства. Он был основан учеником Цзонхавы в 1416 г. На политическую жизнь страны ни монастырь, ни его настоятели существенного влияния не оказывали. Пятый Далай-лама также исполнял обязанности настоятеля монастыря, но при нем обострилась борьба школ карма-кагью и гелукпа, произошло вторжение монголов и вспышка междоусобиц в Тибете. Руководство школы гелукпа, недовольное шатким положением, заручилось поддержкой монгольского Гуши-хана (1582–1655). В 1638 г. Гуши-хан совершил паломничество в Тибет и получил религиозные наставления у пятого Далай-ламы. Пятый Далай-лама возвел его на трон перед статуей Будды в монастыре Джокхан и дал ему печать и титул «Хан и хранитель буддийской веры» (тиб. *bstan-'dzin chos-'i-rgyal-po*). В свою очередь, Гуши-хан дал сановникам из свиты Далай-ламы монгольские титулы *дзаса*, *тайджи*, *та лама*, *даян* [Шакабпа, 2003, с. 118].

Пятый Далай-лама отказался поехать к монголам, но послал к ним с Гуши-ханом своего постоянного представителя.



Авалокитешвара-Падмапани

Китай, тибето-китайский стиль, XIX в.
Бронза, литье, краска. Высота 47 см
Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург
Инв. № У-752

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Падмапани изображен стоящим в позе самапада. В левой руке он держит цветок лотоса, правая находится в жесте варада-мудра.

С 1638 г. Далай-лама в основном придерживался традиций школы гелукпа, хотя считал важными и магические ритуалы нyingмапы.

В окружении Далай-лам всегда находились люди, которые выступали в качестве советников и принимали активное участие в политической жизни страны. Чаще всего их имена оставались неизвестны, так как они скрывались за именем и престижем Далай-ламы. В окружении пятого Далай-ламы именно Сонам Чойпал

оказался таким человеком, оставившим неизгладимый след в тибетской истории. Во время нашествия Гуши-хана именно он атаковал правителя Цана. Далай-лама и Лобсан Чоки колебались и пытались препятствовать вторжению монгольских войск, но у них не было другого выбора.

В 1640 г. Гуши-хан вторгся в Тибет с большим войском и вступил в борьбу с самым сильным правителем Гарма Дончоном, жившим в городе Шигацзе. После семимесячной осады Гуши-хан покорил Шигацзе, но в дальнейшем встретил ожесточенное сопротивление сторонников школы карма-кагью. Далай-лама по совету нyingмапинца Зура провел магический ритуал во славу монгольского оружия.

В 1642 г. в связи с завоеванием Тибета Гуши-ханом в монастыре Ташилунпо состоялась церемония передачи верховной власти над Тибетом пятому Далай-ламе от имени Гуши-хана, титул которого был «царь Тибета» (тиб. *bod-kyi rgyal-po*). Во время этой церемонии в храме были выставлены три трона. На центральном восседал Далай-лама, по бокам — Гуши-хан и советник Далай-ламы Сонам Чойпал. Гуши-хан сделал Далай-ламе символическое подношение, состоявшее из стату-



Авалокитешвара-Падмапани
Китай, тибето-китайский стиль,
XVIII в.

Бронза, литье, краска, позолота,
инкрустация кораллом, бирюзой
и жемчугом.

Высота 43 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-753

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Падмапани
стоит в позе самапада. В прическе
у него находится голова Будды Ами-
табхи. В левой руке перед грудью
он держит стебель лотоса, в правой,
опущенной вдоль тела — также
стебель лотоса.

этки Будды, священной книги и
маленькой ступы. Эти подношения
символизировали тело, речь и ум
Будды. Он заявил, что наделяет
Далай-ламу высшей властью над
всем Тибетом — от Тачинлу на
востоке до Ладакха на западе.

Ответственность за политическое

управление Тибетом была оставлена за Сонам Чойпалом, которому был присвоен титул *деши*. Этот титул, равный званию первого министра, стал должностным званием главных правителей, служивших под началом пятого и шестого Далай-лам. Впервые Далай-лама стал и светским, и духовным главой Тибета. Все политические дела велись *деши*, который обращался с ними к Далай-ламе только в тех случаях, когда они имели особую важность.

Таким образом, с 1642 г. школа гелукпа во главе с Далай-ламой начала контролировать Тибет. Был основан особый тип правления, называемый «триумвират», т. е. власть находилась в руках трех людей: монгольского Гуши-хана, Далай-ламы и *деши* (регента).

Для монголов церемония имела больше символическое значение, служа продолжением прежних связей Тибета и Монголии: Пагба-ламы (1235–1280) с Хубилай-ханом (1215–1294), третьего Далай-ламы (1543–1588) с Алтан-ханом Туметским (1507–1581). Таким образом, Далай-лама стал верховным теократическим правителем Тибета.

Тибетцы видели в Гуши-хане чужестранного правителя, который был скорее помощником, чем стремился управлять ими. В этой ситуации определенную роль сыграли и дипломатическое искусство тибетцев, и национальный характер монголов, которым был более свойствен кочевой уклад, чем оседлая жизнь, и многое в характере самого Гуши-хана. Огромная энергия и стремление к лидерству обеспечили ему победу в завоевательных походах и сделали его выдающейся фигурой на границе региона между Тибетом и Китаем. Вероятно, было невозможно превратить его в простую марионетку в руках тибетских лам. Войска Гуши-хана и его советы имели определенную силу вплоть до его смерти в 1655 г., способствуя сотрудничеству Далай-ламы и Сонам Чойпала, что позволило власти Далай-ламы укрепить и создать объединенное Тибетское государство, каким оно было при его предшественниках в IX в.

Далай-лама, несмотря на помощь Гуши-хана и Сонам Чойпала, благодаря своей энергии сумел добиться эпитета «Великий пятый», и ему все поклонялись. Утверждение своей власти и подавление школы карма-кагью было закончено. Симпатии Далай-ламы находились на стороне школы нyingмапа, последователями которой были и члены его семьи. Системная организация духовной и светской администрации значительно укрепила власть центрального правительства и уменьшила влияние светской аристократии. В это время особую популярность получили пышные церемонии и ритуалы, был построен величественный дворец Потала и получил дальнейшее развитие культ Авалокитешвары как земного воплощения Далай-ламы.

Затем Далай-лама уехал из Шигагце в Лхасу, в Дрепун. Там он выпустил декларацию, в которой объявлялось, что Лхаса будет столицей Тибета, а правительство будет называться Ганден Пхобран. Он установил общественные законы, назначил управителей в различные округа и министров в новое правительство.

Установление правления пятого Далай-ламы над Тибетом с помощью монгольского оружия не прошло гладко. Сначала вспыхнуло восстание в Гьянцзе, руководимое школой карма-кагью, затем и в Конгпо. Восстания были жестоко подавлены объединенными усилиями монгольских отрядов Гуши-хана и войск правительства пятого Далай-ламы, руководимых Сонам Чойпалом. Содержавшиеся до этого в тюрьмах Лхасы лидеры кармапы и феодалы Цана, покушавшиеся на Далай-ламу, были казнены.

В 1643 г. Далай-лама был признан в качестве главы Тибета Сиккимом и Непалом. В этом же году Далай-лама решил начать строительство Поталы — это решение было принято совместно с регентом и Гуши-



Авалокитешвара-Шадакшари

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 19 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-774

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. Прическа бодхисаттвы украшена головой Будды Амитабхи. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

ханом, и в 1645 г. в Лхасе начались работы по возведению дворца Далай-лам. Строительство велось на одном из господствующих над местностью холмов, на котором еще оставались руины от дворца Трице Марпо, построенного в 636 г., т. е. за тысячу лет до этого, царем Сонцэн Гампо.

Строительство Белого дворца (тиб. *pho-brang dkar-po*) закончилось восемь лет спустя. Это событие было ознаменовано большим праздником. Согласно легендам, Потала была построена на месте дворца Сонцэн Гампо усилиями Далай-ламы, чтобы подчеркнуть, что он действительно является воплощением Сонцэн Гампо. Работы, начатые по совету духовного наставника Далай-ламы, были завершены в 1648 г. Была отстроена восточная часть дворца (Кангьюр Лакханг), в ней хранился 108-томный «Кангьюр». Часть комплекса, известная сейчас как Пхобран Карпо, была в основном завершена к 1653 г. Далай-лама переехал из Дрепуна в этот дворец. И с этого времени Потала стал официальной резиденцией духовного и светского правителя Тибета. Во дворце находились личные покои, залы для приемов и храмы. Храм, посвященный Авалокитешваре (тиб. *'phags-pa lha-khang*), служил местом для проведения медитативных практик Далай-ламы. Этот храм, сравнительно небольшой, имел два так называемых самовозникших (тиб. *rang-byung*) образа, представлявших две формы бодхисаттвы Авалокитешвары, а именно Авалокитешвару в «царской» форме и Арья-Авалокитешвару. Эти две формы божества особенно часто упоминаются в сочинениях Далай-ламы. Считалось, что статуя Авалокитешвары в «царской» форме принадлежала царю Сонцэн Гампо и из-

начально находилась на горе Марпори (тиб. *dmar-po ri*) [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 77]. Затем эта скульптура передавалась из рук в руки, пока не достигла Кама, а потом снова была возвращена в Лхасу, когда началось строительство Поталы. Она считалась основной статуей дворца.

Центральная часть Поталы, называемая Красным дворцом, была достроена в 1690–1694 гг. последним деши Сангье Гьяцо (1653–1705) (тиб. *sangs-rgyas rgya-mtsho*).

Потала является блестящим образцом тибетской архитектуры. Высоту сооружения можно приравнять к современному тринадцатизэтажному зданию: оно было самым высоким зданием в Европе и Азии в эпоху позднего Средневековья. Самым большим является Восточный зал, шестьдесят четыре колонны которого поддерживают потолок высотой в три этажа. Именно в нем совершалось возведение на трон Далай-лам, проводилось празднование Нового года и принимались делегации.

Важнейшие дипломатические связи были установлены пятым Далай-ламой с Китаем. В 1639 г. Абахай (Хунтайцзи) послал Далай-ламе письмо, в котором извещал, что он будет покровительствовать буддизму и заботиться о его распространении. Зимой 1642 г. столицу маньчжуров Мукден посетил посольство из Тибета, которому был оказан хороший прием. В 1644 г. маньчжуры взяли Пекин и провозгласили династию Цин. Гуши-хан отправил в Пекин послание преемнику Абахая (Хунтайцзи) Шунь-чжи, в котором он советовал пригласить Далай-ламу для освящения завоевания. В 1647 г. Далай-лама и Панчен-лама посылают императору с посольством в качестве поздравления золотые статуи Будды. В 1648 г. император отправляет в Тибет миссию во главе с ламой Шераб Гелуном, который должен был официально пригласить обоих лам в столицу.

Далай-лама принял это приглашение. Он рассчитывал, что император будет покровительствовать школе гелукпа и содействовать распространению буддизма в Маньчжурской империи. Приглашение было принято с условием, что Далай-ламу не будут просить остаться там надолго. При этом он сослался на жару и эпидемию оспы, которая свирепствовала в Пекине.

Пятый Далай-лама надеялся найти в лице маньчжуров столь же могущественных покровителей, какими были для иерархов сакья юаньские императоры. Обращаясь к монголам, маньчжуры действительно любили выдавать себя за прямых наследников этих императоров. Маньчжуры и принявшие их сторону китайцы видели в монголах явно усилившихся соперников, которых вначале нужно было нейтрализовать, а потом и подчинить. И здесь они делали ставку на пятого Далай-ламу, религиозный авторитет которого в монгольских степях все более воз-

растал. Далай-лама должен был помочь маньчжурам в данный момент нейтрализовать монголов, которые могли стать их соперниками.

Когда Далай-лама собрался уезжать из Цана в округ Дам, приехал Панчен-лама, чтобы попрощаться с ним. Гуши-хан и деши сопровождали его в течение одного дня. На протяжении всего пути Далай-ламу торжественно встречали тибетские и монгольские кочевники.

В то время среди тибетцев господствовало мнение, что маньчжурский император возродит обычаи юаньских императоров, которые поддерживали в Тибете политическое господство главы буддийской церкви.

Далай-лама полагал, что установление отношений с маньчжурским двором благоприятно скажется на положении школы гелукпа: обеспечит ей монополию в стране и укрепит ее позиции по отношению к монгольским покровителям — хошеутам.

Маньчжуры хотели, чтобы император поехал встречать Далай-ламу, а китайские чиновники советовали ему послать с подарками кого-нибудь из принцев, чтобы встретить Далай-ламу до въезда непосредственно в Китай. В итоге пришли к компромиссу: было решено, что Далай-лама въедет с небольшим эскортом в Китай и будет встречен в должном месте маньчжурским императором.

Маньчжурский император, приглашая Далай-ламу, надеялся использовать его влияние на монголов, с тем чтобы положить конец их вторжениям на китайскую территорию [Шакабпа, 2003, с. 127].

В качестве примера первых отношений тибетцев и монголов приводятся отношения двух иерархов сакья с монголами [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 67]. В 1240 г. внук Чингис-хана Годан отправил свои войска на завоевание Тибета. Монголы дошли почти до самой Лхасы. От них Годан узнал об удивительных способностях тибетских лам и захотел пригласить их к себе в ставку. Возможно, поводом послужила болезнь Годана, и слава лам как искусных врачей сыграла свою роль. Политические и религиозные причины, вероятно, были доминирующими, и это нашло отражение в послании Годана. Основное содержание послания сводилось к следующему. Годан нуждался в ламе, который наставлял бы народ в духовном и моральном отношении и устроил бы моление в честь его покойных родителей. То, что это приглашение по форме было ультиматумом, но существу дела не меняет: правителю нужен был духовный наставник. Сакья-Пандита (1182–1251) прибыл в ставку Годана, после личных встреч утвердился в этом мнении и отправил послание в Тибет, в котором сообщал, что если тибетские ламы помогут монголам в деле религии, то монголы поддержат их в мирских делах. Так закладывались основы отношений типа «светский патрон — учитель религии». Наиболее блестя-

ний пример этого типа отношений явил Пагба-лама, племянник Сакья-Пандиты.

В 1253 г. Хубилай пригласил Пагба-ламу к своему двору. Пагба-лама занял положение религиозного наставника Хубилая, который, как говорит предание, даже падал ниц перед ним во время религиозных бесед. В 1254 г. Хубилай поднес в дар Пагба-ламе специальную грамоту, где говорилось, что за обучение хана религии Пагба-ламе даруется власть над всем Тибетом.

Следующий пример подобных отношений дает XVI в. Монгольский Алтан-хан узнал от своего племянника Хутухтай-сцен-хунтайджи (1540–1586) о знаменитых тибетских ламах и пригласил их в свою ставку. К 70-м гг. XVI в. он был самым могущественным из монгольских правителей и обладал значительной военной и политической властью [Афони́на, 2003, с. 45]. На его приглашение откликнулся глава школы гелукпа Сонам Гьяцо, будущий третий Далай-лама. Их встреча состоялась в монастыре Цабчиал на озере Кукунор в 1578 г. Хотя сама встреча еще не означала повсеместного распространения буддизма в Монголии, она стала началом активной переводческой деятельности и крупномасштабного миссионерского процесса, который затронул практически все население Монголии и повлек за собой глубокие изменения в обществе [Афони́на, 2003, с. 39]. Это событие имело огромное значение в глазах монгольских историков. Результатом стал пересмотр истории тибетского буддизма в Монголии, и была создана схема: процветание буддизма при Юань — исчезновение его вместе с гибелью династии — возрождение его в 70–80-х гг. XVI в. Однако эта схема не соответствует реальным историческим событиям.

Во время встречи китайский император даровал Далай-ламе высочайшую грамоту и золотую печать. В этой грамоте на маньчжурском, тибетском и китайском языках Далай-лама официально именовался «Ваджрадхара-Далай-лама». В грамоте отмечены две основные функции ламы: распространение учения Будды и преобразование своего края, т. е. две главнейшие функции универсального монарха [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 141]. Выполнять эти функции лучше всего бодхисаттве, стремящемуся к спасению всех живых существ.

Иезуит Грелон сообщает, что император Шуньчжи хотел публично поклониться Далай-ламе. Однако влиятельный придворный иезуит и астроном Адам Шаль (1592–1666) убедил его не делать этого [Lach, Van Kley, 1993, p. 1738].

В своей «Автобиографии» Далай-лама довольно подробно описывает аудиенции у императора и дары, которые он получил. Из повествования Далай-ламы незаметно, чтобы он был недоволен приемом и подарками,

**Гуань-инь**

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, лак.

Высота 26,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-562

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает на лотосовом престоле в позе падмасана. В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. Правая рука находится у лона в жесте витарка-мудра, левая расположена в таком же жесте перед грудью, у плечей расположены цветы лотоса, на которых помещены сосуд и птичка.

скорее наоборот. Он был обрадован, что его встречали как царя Тибета, — по крайней мере так он истолковал действия встретивших его в Южном

парке императорских посланцев. Очень высоко он отзывался о своей резиденции — монастыре Хуансы [Ahmad, 1970, с. 175–176].

О визите пятого Далай-ламы в Пекин написано немало, переведены на европейские языки свидетельства основных китайских и тибетских источников [Мартынов, 1978, с. 102–126; Ahmad, 1970, р. 166–185; Rockhill, 1910, р. 14–18]. Хронология этого визита следующая (все даты переведены на европейское летосчисление):

6 декабря 1652 г. — прибытие Далай-ламы в Дайгэ во Внутренней Монголии;

14 января 1653 г. — прибытие Далай-ламы в Пекин и первая аудиенция у императора в Южном парке;

16 января 1653 г. — прибытие и размещение Далай-ламы и его свиты в монастыре Хуансы;

8 февраля 1653 г. — аудиенция у императора;

17 марта 1653 г. — прощальная аудиенция у императора;

19 марта 1653 г. — отъезд Далай-ламы из Пекина;

16 мая 1653 г. — находясь в Дайгэ, Далай-лама получает от императора титул, диплом и печать для себя и для Гуши-хана.

Маньчжурский император и монгольские ханы попросили Далай-ламу дать им в письменном виде детальные правила организации монастырской жизни. Для всех монастырей были выданы инструктивные письма, на которых стояла печать Далай-ламы.



**Пятый Далай-лама
Нгаван Лобсан Гьяцо**

Тибет, XVII в.

Бронза, литье, позолота.

Высота 12 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № КО-1368

Поступила через закупочную комиссию в 1981 г.

Пятый Далай-лама имел большие круглые глаза, именно эта его особенность подчеркнута в данной скульптуре.

Сзади на скульптуре надпись в две строчки: алфавитом ланчжа и на тибетском языке:

rgyal-thams-cad-mkhyen-pa dag-gi dbang blo-bzang rgya-mtsho dpal-bzang-po,
«Премудрый, могущественный, благородный Нгаван Лобсан Гьяцо».

В честь Далай-ламы было устроено несколько торжественных приемов. В семнадцатый день второго месяца 1653 г. император устроил прощальную встречу, на которой ему были преподнесены китайские дары. Через два дня Далай-лама уехал из Пекина.

Причины и итоги визита Далай-ламы трактуются по-разному: установление между императором и Далай-ламой отношений типа «светский патрон — учитель религии»; деятельность новой династии по объединению страны; стремление маньчжуров привлечь Далай-ламу для подчинения Халха-Монголии; стремление части маньчжурских аристократов придать больший авторитет четырнадцатилетнему императору в условиях жесточайшей борьбы, которая развернулась после смерти регента Доргона (1613–1650), и т. д. Действительно, имело место сочетание многих факторов, которые повлияли на характер этого визита.

В итоге всех этих событий почти одновременно в Китае стала править маньчжурская династия, а в Тибете — Далай-лама, причем школа гелупка стала господствующей. Таким образом, визит Далай-ламы в Пекин стал взаимным признанием глобальных политико-религиозных перемен, произошедших на огромном пространстве. Император подтвердил легитимность действий Гуши-хана и исключительное положение Далай-ламы (которое он получил за десять лет до своего визита в Пекин). Это выразилось прежде всего в пожалованных им обоим титулах (их подробно проанализировал А. С. Мартынов [Мартынов, 1978, с. 113–120, 126–133]).



Авалокитешвара-Симханада
Китай, тибето-китайский стиль,
XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 17,5 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № У-765

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Симханада восседает на льве в позе лалитасана. Правая рука находится в жесте варада-мудра, левой бодхисаттва опирается на престол. У правого плеча на трезубце лежит змея, у левого на логосе расположена капала.

Остановимся подробнее на титуле Далай-ламы. Перед отъездом в Тибет пятый Далай-лама получил почетный титул от маньчжурского императора. Далай-лама был назван Ваджрадхарой, эта часть титула является тради-

ционной, такой титул Алтан-хан даровал третьему Далай-ламе в 1578 г. Вторая часть титула Далай-ламы — Будда Западного края. Интересно, что титул состоит как бы из двух частей: старой, полученной от монголов, и традиционной китайской. Очевидно, имеется в виду китайское выражение *хо фо* «живой Будда», эквивалент монгольского *хубилган* (монг. *qubilγan*) и тибетского *тулку* (тиб. *sprul-sku*), т. е. император фактически признал Далай-ламу земным воплощением Авалокитешвары.

При династии Мин тибетским ламам обычно даровались более почетные титулы [Мартынов, 1978, с. 128–129]. В китайской традиции имел место титул *фа ван*, т. е. «князь учения». То, что этот титул был весьма значимым, подтверждается присвоением тринадцатому Далай-ламе титула подобного ранга в 1908 г. Присвоение этого титула добавило необходимое для китайской традиции количество эпитетов в титуле Далай-ламы [Мартынов, 1978, с. 131–132].

Со своей стороны Далай-лама освятил завоевания новой династии и с буддийской точки зрения придал им легитимность в глазах значительного числа монголов и тибетцев. Он признал китайского императора в качестве земного воплощения Манджушри [Berger and others, 1995, p. 300].

Другой важный момент, связанный с визитом Далай-ламы, — это отсутствие попыток насильно удержать его в Пекине. Поскольку он был «живым богом», то его присутствие считалось мощным инструментом воздействия на его приверженцев. Можно привести немало исторических примеров о захвате выдающихся воплощений светскими деятелями для достижения своих целей (после бегства нынешнего Далай-ламы в Индию в 1959 г. китайское правительство долго настаивало на том, что его «похитили»).

Как свидетельствует такой письменный источник, как «Тайная автобиография» пятого Далай-ламы, содержащая рассказы о его внутренних мистических опытах, такая перспектива его весьма беспокоила до и во время визита. Решив отправиться в Китай, Далай-лама совершил ритуалы для того, чтобы благополучно вернуться. Прибыв в Пекин, он совершил ритуалы умиловления богини Лхамо в первый день нового года. Эта богиня явилась ему в видениях в разных своих формах, и Далай-лама обрадовался, поняв, что он «беспрепятственно возвратится в Тибет» [Кармай, 1998, с. 35]. Очевидно, что у маньчжурской династии в середине XVII в. не было реальных возможностей для экспансии в западном направлении и соответственно отношения с ойратами и Тибетом были вполне мирные.

В силу сложившейся политической обстановки и благодаря замечательным личным качествам пятый Далай-лама сумел приобрести большое влияние на политику в Центральной Азии в XVII в., и тибетская традиция вполне заслуженно называет его «Великим пятым».

По дороге Далай-лама посетил монастыри Амдо. В семи днях пути от Лхасы Далай-лама был встречен Гуши-ханом и официальными лицами своего правительства и в том же 1653 г. благополучно возвратился в Лхасу.

Еще в 1648 г. некоторые тибетские монастыри различных школ были насильно преобразованы в монастыри школы гелукпа. В 1654 г. с целью укрепления положения школы гелукпа Далай-лама вместе с Гуши-ханом совершил поездку по стране. Были выделены средства на постройку и ремонт храмов и монастырей. По приблизительным подсчетам, в то время в Тибете было семьсот пятьдесят монастырей школы гелукпа с пятьюдесятью тысячами восьмьюстами монахами.

Одновременно со строительством велось и разрушение замков и крепостей феодалов, оказывающих сопротивление новой власти.

Эти события демонстрируют, что к 60-м гг. XVII в. школа гелукпа обладала большой властью и имела в своем распоряжении крупные материальные и людские ресурсы. Одновременно проявляется ее могущество и в политическом плане [Шакабпа, 2003, с. 131].



Авалокитешвара-Шадакшари

Непал, XV в.

Бронза, литье, позолота, краска, инкрустация кораллами и бирюзой.

Высота 17 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-770

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

В 1655 г. в Лхасе умер Гуши-хан.

После его смерти два его сына, Даши Батур и Даян-хан, управляли вместе. В 1660 г. они разделили владения между собой: Даши Батур стал править в Кукуноре, а Даян-хан — в Центральном Тибете. Этот раздел, безусловно, ослабил власть хошеутов в Тибете и позволил школе гелукпа еще более укрепить свои позиции.

В 1656 г. умер деши Сонам Чойпал, но о его смерти умалчивалось более года, поскольку обстановка в стране была нестабильной. До тех пор пока не был назначен новый деши, Далай-лама сам исполнял обязанности правителя.

В следующем году был убит поддерживавший тесные связи с Тибетом король Бутана Чойдже Намка Ринчин вместе с двадцатью членами своей семьи. В результате тибетские войска были посланы в Бутан.

В 1659 г. тибетцы воспользовались смертью Гуши-хана и вновь подняли восстание в провинции Цан. Подавление этого мятежа на время сохранило согласие между хошеутами и Далай-ламой. Кроме того, Далай-лама, используя свой авторитет, уладил спор между хошеутами и халха-монголами. В том же году Далай-лама послал своего представителя в Монголию с просьбой к различным монгольским ханам и ноёнам о сохранении единства страны и прекращении междоусобиц. Они отправили ему свои письменные клятвы, скрепленные личными печатями, — это свидетельствует о высоком уровне духовного влияния Далай-ламы.

Даян-хан, став номинальным правителем Тибета, мало интересовался государственными делами, но назначил верховного администратора *цзайсана*, что в значительной мере ограничивало власть тибетской администрации.

В 1660 г. был назначен новый деши Тинле Гьяцо. В следующем году произошли волнения на тибето-непальской границе. Это был первый, но не последний конфликт с Непалом.

В Сиккиме после смерти отца правителем стал Тенсун Намгьял, когорой совершил визит в Лхасу, чтобы выразить свое уважение Далай-ламе и деши. Он считал необходимым ввести в Сиккиме систему наказаний за шестнадцать различных преступлений, которая была введена в Тибете во времена Джанчуб Гьялцана (1302–1364). Таким образом правитель Сиккима выразил свое признание Тибета в качестве политической силы.

В 1662 г. умер император Шуньчжи, его наследником стал малолетний Канси. В этом же году скончался учитель Далай-ламы Панчен-лама Лобсан Чоки Гьялцан, и Далай-лама организовал специальный молебен по поиску воплощения Панчен-ламы. Он издал специальный указ для монастырей о проведении подобных молебнов.

В 1665 г. из монастыря Ташилунпо Далай-ламе была прислана петиция, в которой говорилось, что в Цане найден трехлетний мальчик, который, вероятно, является воплощением Панчен-ламы. От него требовалось признать мальчика, что Далай-лама и сделал. Он дал ему имя Лобсан Еше (тиб. *blo-bzang ye-shes*) (1663–1737). Конечно, Далай-лама в основном занимался религиозными делами, а государственные обязанности исполнялись регентами. Только два сравнительно небольших периода тибетской истории с 1658 по 1664 г. и 1669 г. являются временем, когда государством управлял пятый Далай-лама.

В 1665 г. регент императора Канси обратился к Далай-ламе с настоятельной просьбой прислать в Кукунор своего представителя, чтобы прекратить военные вылазки монголов, которые постоянно нарушали границу и разоряли китайские пограничные города. Туда с требованием Далай-ламы был отправлен его представитель. Монголы подчинились, и было принято совместное соглашение о прекращении набегов на китайскую территорию и восстановлении торговли между двумя странами.

В 1668 г. умер Даян-хан. У него, однако, не нашлось достойных преемников, и власть монголов в Центральном Тибете с его смертью пошатнулась. Монгольский *узайсан*, правивший вместо покойного хана, вскоре был брошен тибетцами в лхасскую тюрьму, где через год скончался. И хотя позднее, в 1671 г., Даян-хану наследовал его брат Кончог Далай-хан, он уже не обладал той властью, которой пользовались в Тибете его отец и брат. Теперь пятый Далай-лама фактически управлял всей страной. В Тибете утвердилась теократическая монархия.

В том же году умер деши Тинле Гьяцо, и Далай-лама назначил преемником деши Лобсан Тутоба. В ответ на нападение бутанцев на племя



Авалокитешвара-Шадакшари

Тибет, XIV в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 16 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-776

Коллекция Э. Э. Ухтомского

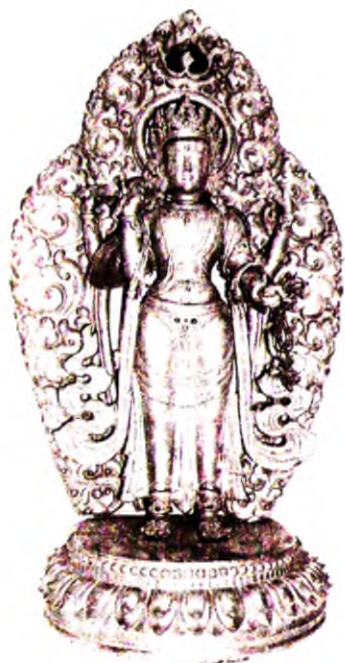
Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

аочг из Монпы деши и Кончог Далай-хан направили войска в Бутан. Были начаты переговоры, и в результате восстановили прежний договор 1615 г.

Далай-ламу попросили вмешаться в спор, возникший между

племенами джунгаров и монголов. Он послал своего представителя, уладившего этот конфликт.

В те времена тибетцы имели обычай носить монгольские и кигайские костюмы. По приказу Далай-ламы были введены форменные платья для чиновников, табель о рангах и указание, какая форма соответствует каждому из рангов. Во времена правления Нсудонов и Ринпунов (начало XIV — начало XVI в.) существовал обычай для всех чиновников надевать костюмы, подобные костюмам древних тибетских царей, на празднование Нового года. Этот обычай исчез в эпоху правителей династии Цанпа (начало XVI в. — до 1642 г.), но теперь он был возрожден. Кроме того, каждый получал место в зависимости от положения в обществе и возраста. Чем выше статус, тем выше место, и все монгольские ханы, монахи и ламы, знать и чиновники обладали строго определенным местом в этой системе. Сначала эти правила были зафиксированы в письменном виде, а затем, во время празднования Нового, 1672 г., введены в практику. Очередное укрепление власти секты гелупка и Далай-ламы не обошлось без волнений в стране. Вспыхнуло восстание в Каме, которое было потоплено в крови тибетскими и монгольскими войсками [Шакабпа, 2003, с. 130–138].



Авалокитешвара, 4-рукий

Непал, XVII в.

Бронза, литье, выколотка, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями.

Высота 42 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-792

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в этой форме изображен стоящим на лotosовом престоле в позе самапада. В этой форме у него четыре руки. В правых руках он держит ваджру и неопределенный атрибут; в левых — лотос и аркан.

Немного позже в Китае поднял восстание против власти маньчжуров У Сань-гуй. Император Канси обратился к Далай-ламе с предложением, чтобы тибетские и монгольские войска напали на армии У Сань-гуя, закрепившегося в пограничной с Юго-Восточным

Тибетом Юннани, с тыла, но пятый Далай-лама или не захотел вмешиваться в дела Китая, или не имел реальных сил для военных действий по соседству с Камом — и ответил отказом. В его письме к Кан-си говорилось: «Всегда существовали отношения религиозного покровительства между маньчжурскими императорами и Далай-ламами. Ваш отец император Шицзу был особенно добр и милостив ко мне в то время, когда я посетил Китай, и я всегда молюсь за мир и процветание Вашей страны. Однако я думаю, что тибетские солдаты окажутся недееспособными в Китае, так как они не могут сражаться в Вашем климате. Монголы прекрасные воины, но их трудно держать под контролем, и Вы приобретете больше забот, чем пользы. И монголы, и тибетцы непривычны к жаре и легко могут заболеть оспой, которая сейчас распространена в Китае. Поэтому я думаю, что для Вас было бы от них мало помощи, и чувствую, что было бы неразумно посылать их в Китай» [Шакабпа, 2003, с. 133].

В 1675 г. пятый Далай-лама сменил регента. Новым регентом был назначен Лобсан Джампа.

Тем временем истек срок соглашения между Бутаном и областью Монна. Жители этой области распространили слух о том, что бутанцы



Манджушри

Тибет, XII в.

Бронза, литье, позолота, краска. Выс. 13,5 см.
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург
Инв. № У-825

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри изображен стоящим в позе трибханга на лotosовом престоле. В этой форме у него две руки. В правой руке он держит меч, в левой руке находится стебель лотоса, на котором расположена книга.

снова собираются на них напасть. Тибетская армия немедленно была отправлена в Бутан и сожгла там небольшой окружной центр Тендон дзон. Снова начались переговоры, но договоренность не была достигнута. Торговлю между Тибетом и Бутаном приостановили, а граница между Пари и Цоном была закрыта. В 1676 г. бутанцы напали на Сикким и в долине Чумби захватили триста усадеб. И вновь тибетские войска выступили против Бутана, и бутанцы ушли из Сиккима, оставив долину Чумби.

Далай-лама, понимая значение городов, расположенных близко к камской границе с Китаем, послал своих представителей в Гьeron, Голок, Танчинлу, Гьялтан, Чатан и Джунс с указаниями уменьшить налогообложение, выступить посредниками в феодальных междоусобицах, создать новые монастыри и заселить пустующие территории. То же самое было сделано и в Центральном Тибете. Все это свидетельствует о том, что Далай-лама был не только великим духовным, но и политическим лидером.

Лобсан Джампа подал в отставку в 1679 г., его сменил двадцатисемилетний Сангье Гьяцо.

Ладакхский правитель послал войска против некоторых тибетских округов и разорил несколько монастырей. В свою очередь тибето-монгольская армия осадилa столицу Ладакха. В результате переговоров власти Далай-ламы были подчинены Гуге, Пуранг и Рудок. По договору 1684 г., была установлена новая граница с Ладакхом, а вдоль нее размещены монгольские гарнизоны.

Произошло это уже после смерти пятого Далай-ламы, скончавшегося в 1682 г. в возрасте шестидесяти пяти лет. Он умер в своих личных комнатах в Потале, и о его смерти было официально объявлено только

в 1697 г. Регент Сангье Гьяцо скрывал его смерть и управлял страной от имени Далай-ламы в течение четырнадцати лет.

Ко времени смерти Далай-ламы школа гелукпа стала главной в системе управления. Осталась одна существенная проблема — преодоление меньшинства лам в составе правительства. Это было первое испытание для школы гелукпа в решительный момент во внешней и внутренней политике страны. И уже новый регент Сангье Гьяцо составил оппозицию власти Далай-ламы, который полностью доверял ему. Стремление регента поддержать и усилить влияние Тибета привело его к конфликту с императором Канси, одной из самых великих фигур в истории Цинской династии, чья политика в Азии ставила целью обрести власть над монгольскими племенами [Richardson, 2003, с. 559]. Сангье Гьяцо несколько опрометчиво поддерживал отношения с минской оппозицией в Юннане и с джунгарами. Лидер джунгаров Галдан-хан являлся принципиальным противником Канси в Азии. Для того чтобы устранить возможность любой другой власти извне, Сангье Гьяцо воспользовался периодом между смертью пятого Далай-ламы и признанием нового. Он скрыл смерть пятого под тем предлогом, что последний находится в продолжительной медитации.

В 1684 г., не зная о смерти Далай-ламы, император Канси обратился к нему с просьбой разобраться в ситуации с сыновьями Дзасакту-хана. Он отправил послание Далай-ламе по случаю междоусобиц в Халхе. К этому времени пятого Далай-ламы уже давно не было в живых.

Сангье Гьяцо вместе с Панчен-ламой нашли новое воплощение и следили за его обучением, чтобы он в будущем мог исполнять свои обязанности. В непосредственные обязанности регента не входило информировать китайского императора о смерти пятого Далай-ламы, в то время еще не было установленной субординации, но это было несколько неучтиво с дипломатической точки зрения. Китайский император считал это очевидным выпадом, когда узнал о смерти Далай-ламы в 1697 г.; как раз в это время он разбил войско Галдана и предполагал, что Сангье Гьяцо находился в сговоре с его врагами [Richardson, 2003, с. 560].

ЛИЧНЫЙ СТАТУС ПЯТОГО ДАЛАЙ-ЛАМЫ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII В.

Личный статус пятого Далай-ламы хорошо прослеживается на примере его переписки с китайским императором. Необходимо подчеркнуть идентичность функций, с китайской точки зрения, бодхисаттвы и императора. Далай-лама как воплощение Авалокитешвары обязан следовать



Ваджрапани

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.
Бронза, литье, позолота, краска. Высота 16 см
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург
Инв. № У-869
Коллекция Э. Э. Ухтомского

Ваджрапани изображен стоящим в позе самапада на лotosовом престоле. В правой руке, опущенной вдоль тела, он держит стебель лотоса, на котором находится ваджра, левая рука перед грудью расположена в жесте витарка-мудра. Является одной из скульптур из серии «восемь бодхисатв».

путем спасения всех живых существ. Он обладает благой силой, которая приносит Далай-ламе почитание окружающих. Халха соотносится не только с имперской системой, но и с Далай-ламой, поэтому император четко определяет в документе отношение и к Далай-ламе. Исключительное положение Халхи в «сфере великого спокойствия» диктует и характер императорских действий: восстановление мира в Монголии. В одном из писем говорится о соответствии стремлений императора и Далай-ламы. Идентификация стремлений проведена на основе сближения императорских функций в мире с функциями бодхисаттвы.

Для этого императорская власть принимает ипостась благодееяния, деятельность Далай-ламы трактуется как деятельность бодхисаттвы (в тексте документа она определена с помощью буддийских терминов — *парамит* и четырех безмерностей) [Мартынов, 1978, с. 140–142]. В грамоте пятого Далай-ламы говорилось о сострадании и благоволении, затем следуют радость избавления от страданий и безграничное безразличие.

Подобным примером может служить и императорское послание Канси 1689 г. В этом документе говорится о войне между Тушету-ханом и ойратским Галданом. И в этом послании звучит тема необходимости и желательности совместных действий, происходящих из сходимости функций, рассуждения о недопустимости страданий и предотвращения войн. Этот документ подтверждает то, что он являлся закономерным результатом преломления реальной политической ситуации в китайской разработанной системе политической мысли.

В послании Конси формулируется основная цель государственного правления: создать возможность для всех наслаждаться покоем. Понятно, что структура личности совершенного монарха делала для него невыносимой мысль о страдании других. Но в этом же документе подчеркивается, что в Поднебесной есть и еще одно лицо, способное поступать так же, — Далай-лама.

Подобный статус Далай-ламы отмечен и в других посланиях и различных документах династии Цин [Мартынов, 1978, с. 148–149]. Таким образом, Далай-лама играет некую роль эталона, который может служить оправданием тех или иных действий. Но такой высокий статус был личным, присущим только пятому Далай-ламе — Нгаван Лобсан Гьяцо. Он не перешел к преемнику и перестал существовать с того момента, когда стало известно о смерти пятого Далай-ламы. Статус леша был производным от статуса Далай-ламы и самостоятельного значения не имел. Канси его рассматривал лишь как одного из администраторов Далай-ламы. При пятом Далай-ламе статус Тибета как страны был косвенным отражением его личного статуса.

Пятый Далай-лама был выдающимся государственным и религиозным деятелем Тибета. Время его правления являлось одним из наиболее интересных периодов истории страны. Политическим успехом Далай-ламы было объединение Тибетского государства впервые после распада централизованной царской власти в IX в. До него в Тибете шла постоянная борьба между различными буддийскими школами, правящими фамилиями и сильными лидерами. Далай-лама успешно добился объединения правителей как внутри Тибета, так и на его границах. При нем было установлено справедливое налогообложение, и ни для кого в этой сфере не делалось исключений. Он был сострадательным по отношению к подданным и мог быть безжалостным при подавлении восстаний. Опираясь на свой духовный авторитет, он весомо влиял на политические дела Монголии и других соседних государств.

Он оставил свой след в различных областях культуры — таких, как буддийская практика, литература, философия, архитектура, живопись и гражданское право.

Пятый Далай-лама добился объединения Тибета и утверждения превосходства школы гелукпа. В течение полутора веков после его смерти регентами становились только представители школы гелукпа, и они играли значительную роль в административной системе государства. Далай-лама поддерживал выдающихся лам других школ, за что подвергался изрядной критике. Он игнорировал ее, поскольку предпочитал быть знакомым с верованиями и учениями соперников, нежели оставаться невежественным в их отношении.



Авалокитешвара- Шадакшари со свитой

Бутан, XVII в.,
стиль «новый менри»
Живопись, водоразмываемые
краски, холст.

74 × 49 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № КО-998

Коллекция Ю. Н. Рериха.

При нем были открыты две высшие школы: одна для монахов, другая — для светских чиновников. В этих школах кроме обычных религиозных дисциплин и навыков управления обучали и языкам — монгольскому и санскриту. Учили также искусству стихосложения, стрельбе из лука и навыкам верховой езды.

В историю Тибета Далай-лама вошел под именем Великого пятого. Но в

его деятельности был один просчет, ставший для Тибета роковым. Власть Далай-лам была установлена руками чужеземных завоевателей-монголов. Из-за этого Далай-ламы оказались втянутыми в дела монгольских племен, а затем и монголо-маньчжурские отношения, которые имели неблагоприятные последствия для независимости Тибета [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 82–89; Цыбиков, 1991, с. 140–141].

В коллекции Государственного Эрмитажа хранятся пять скульптурных и одно живописное изображение пятого Далай-ламы. На *танга* (65 × 45 см, инв. № КО-973, из коллекции Ю. Н. Рериха) Далай-лама представлен в традиционной иконографии (цв. вкл. 11). Он восседает на престоле, на голове островерхая монашеская шапка школы гелукпа типа «наринг», в правой руке он держит лотос, а в левой — колесо учения (*чакру*) — символ царской власти. Он показан на фоне дворца Поталы, который был построен по его приказу в 1645–1694 гг. Перед ним находится столик с различными подношениями. У престола Далай-ламы восседают два

монаха и один мирянин. Один из монахов подносит головной убор и раковину (белая раковина — символ счастья — музыкальный инструмент, используемый во время богослужений), второй монах расставляет подношения. Мирянин изображен с бородой, длинными волосами и глазами навывкате. Его облик отличается от облика тибетских монахов. Его одежда многоцветна и не сходна с красно-желтыми монашескими одеяниями. У мирянина руки сложены в жесте поклонения (*намаскара-мудра*). В нижней части тангка — Махакала (форма Брахманарупа). Он изображен в виде старца с длинной белой бородой, в правой руке у него трезубец, в левой руке *капала* и четки из черепов, а в прическе — горн из человеческой берцовой кости. В 1663 г. (год воды-зайца) в возрасте сорока семи лет в третьем месяце седьмого числа Далай-лама готовился к ритуалу подношения атрибутов Махакале. Он размышлял о том, нужно ли ему писать новый текст, посвященный Махакале. В это время в окно дворца Поталы влетела ворона. В одной из своих форм Махакала почитается в виде ворона (тиб. *khra-tshang-pa blo-gros mchod-ldan*). Таким образом, Далай-лама воспринял это событие как пророчество, что он должен написать такое сочинение. На следующий день, когда он проводил ритуал, вместо основной формы Махакалы во время службы в медитации перед ним появился Брахманарупа [Karney, 1998, p. 27].

В верхних углах тангка изображены Ваджрайогини и учитель Далай-ламы Панчен-лама Лобсан Чоки Гьялцан. Между Далай-ламой и его учителем, в круге из золотого сияния, изображен Авалокитешвара-Падмапани [Елихина, 2008, с. 239–247].

Далай-ламы почитались как земные воплощения Авалокитешвары-Шадакшари. На другом живописном образе из коллекции Государственного Эрмитажа изображен бодхисаттва Авалокитешвара-Шадакшари. Божества, представленные на тангка, кроме гневного Ваджрапани, имеют тела золотистого цвета. Сверху показаны бодхисаттва Манджушри, Будда Амитабха и бодхисаттва Амитаюс.

Ниже, на одном уровне, находятся бородатый бутанский лама и Будда Шакьямуни, так как лама является проповедником учения Будды на земле, но его фигура значительно меньше по размеру. Они оба восседают в падмасанах, правые руки в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левых руках патры. В Бутане тремя драгоценностями называли Будду Шакьямуни, Падмасамбхаву и Жабдрун Ринпоче Нгаван Намгьяла (тиб. *zhabs-drung rin-po-che ngag-dbang rnam-rgyal*) (1594–1651). Можно предположить, что на тангка изображен именно этот лама, так как именно он в XVII в. объединил Бутан (Bartholomew, Johnston and others, 2008, p. 33–34).

Ниже по краям изображены Церингма (главная из богинь долголетия) и знаменитый тибетский поэт Миларепа (1040–1123), который выполнял



Пятый Далай-лама

Тибет, конец XVII в.
 Бронза, литье, краска, позолота.
 Высота 10,5 см
 Государственный Эрмитаж,
 Санкт-Петербург
 Инв. № У-1028
 Коллекция Э. Э. Ухтомского

практику пяти богинь долголетия. Миларепа относился к линии воплощений школы кагьюпа. В Бутане господствующее положение занимало ответвление школы друкпа-кагьюпа. Поэтому на бутанских танка часто изображаются святые традиции кагьюпа.

В самом низу находятся Акшобхья в виде бодхисаттвы, дхармапала Ваджрапани и Ваджрасаттва, Ади-Будда традиции кагьюпа.

Это единственная тангка в эрмитажной коллекции Ю. Н. Рериха, относящаяся к типу нагтан (живопись на черном фоне). Тангка представляет собой блестящий образец бутанской живописи, является одним из лучших памятников в коллекции Государственного Эрмитажа и отличается тонкостью письма, большим количеством позолоты, наличием элементов пейзажа.

На одной из скульптур Далай-лама показан восседающим на подушках в *гунтасане* (поза монаха, ноги прикрыты одеянием), правая рука расположена в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой он держит колесо учения (*чакру*), символ власти чакровартина и атрибут Далай-лам. Скульптура передает портретные черты: он представлен немолодым, с морщинистым лбом, лысоватым, с коротко остриженными с боков волосами, с небольшими усиками и круглыми, слегка навывкате глазами. Скорее всего, это прижизненное изображение Далай-ламы (Тибет, выс. 10,5 см, инв. № У-1028, коллекция Э. Э. Ухтомского).

ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ ПЯТОГО ДАЛАЙ-ЛАМЫ

Большую часть жизни Далай-лама как монах посвящал духовным практикам. В духовных практиках Далай-ламы начиная с шестилетнего возраста появлялись различные божества, покровительствующие Тибету и ему лично.



Цакли с изображением Авалокитешвары-Симханады

Бурятия, середина XX в.

Живопись, холст. 11 × 8,9 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № КО-1216

Коллекция Б. И. Панкратова

Авалокитешвара в форме Симханада восседает на льве в позе лалитасана.

Правая рука находится в жесте варада-мудра, левой бодхисаттва опирается на престол. У правого плеча на трезубце лежит змея, у левого на лотосе расположена капала и на втором лотосе находится меч.



**Авалокитешвара, 11-ликий,
24-рукый**

Китай, тибето-китайский стиль,
XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска,
инкрустация бирюзой и кораллами.

Высота 23,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-1874

Коллекция Э. Э. Ухтомского

В правых руках он держит солнце, миниатюрный храм, ваджру, лотос, жезл, увенчанный человеческим черепом, четки, зеркало, топор и книгу; в левых — миниатюрную скульптуру Будды, луну, колокольчик, лук и стрелу, сосуд-кундика, чакру, книгу, аркан.

Далай-лама написал «Тайную автобиографию», в которой содержатся сведения обо всех духовных практиках с иллюстрациями ритуальных предметов,

подношений и изображениями различных врагов (тиб. *ling-ka*). Если адепту в духовных практиках удастся одержать победу над врагами, символизирующими злых духов, то и на обыденном уровне, и в политике Далай-лама достигает определенных результатов. Совершая магические обряды, частью которых было уничтожение изображений врагов, Далай-лама проводил практики, направленные на защиту тибетских границ. Далай-лама получал советы от различных божеств о том, что ему необходимо предпринять в наступающем году и чего ему следует ожидать.

В тибетском буддизме существует практика отождествления адепта с персональным божеством-покровителем. Адепт обретает силу божества через практику и действует как божество.

Мы упомянем только те видения Далай-ламы, в которых ему являлись Авалокитешвара и Сонцэн Гампо. Впервые Далай-лама представил себя Авалокитешварой осенью 1641 г. В течение курса последующих медитаций Далай-лама видел Авалокитешвару как одного из трех божеств-хранителей в 1654 г.

В 1652 г. Далай-ламе явился Бромтон (тиб. *'bro-ston-pa*) (1004–1065), одно из предыдущих воплощений Авалокитешвары.

В 1653 г. по пути из Пекина Далай-лама проводил службу. Он ощутил присутствие на службе Сонцэн Гампо с двумя женами и министрами. Далай-лама просил их о даровании счастья тибетскому народу.

В 1656 г. Далай-лама провел специальный ритуал, на котором появился Сонцэн Гампо и провел его в мандалу. Далай-ламе было пророчество реставрировать храмы и буддийскую скульптуру времен Сонцэн Гампо. Падмасамбхава дал Далай-ламе наставление о поддержании стабильности теократического правления. В другом видении перед Далай-ламой появилась мантра «хри» из сердца Авалокитешвары и царь Сонцэн Гампо поведал о неблагоприятной геологической ситуации вокруг храма Джокан в Лхасе. В видениях 1653 и 1656 гг. Далай-ламе являлись предыдущие воплощения Сонцэн Гампо [Кармай, 1998, р. 19].

В 1660 г. Далай-лама видит четырехрукого Авалокитешвару Шадакшари. Божество сообщает ему о необходимости провести специальную службу, и после этого Авалокитешвара поможет Далай-ламе решить все проблемы в предстоящем году [Кармай, 1998, р. 22].

В третьем месяце 1660 г. Далай-ламе в видениях явился Авалокитешвара Читтавишрамана в хрустальном дворце. Он дал наставления относительно конфликта в Конгпо и велел короновать статую Джово [Кармай, 1998, р. 23].

В 1663 г. Далай-лама увидел Сонцэн Гампо с женами на белом облаке. Царь поведал о необходимости проведения ритуала трем защитникам: Авалокитешваре, Манджушри и Ваджрапани — для процветания Тибета [Кармай, 1998, р. 27].

Кроме Авалокитешвары в видениях Далай-ламы появлялись и другие божества, особенно часто Падмасамбхава, которые давали наставления относительно политических событий в регионе. Частое появление Падмасамбхавы в видениях Далай-ламы объясняется тем, что Падмасамбхава является эманацией Будды Амитабхи, так же как и Авалокитешвара. Кроме того, в традиции нyingмапа с Падмасамбхавой связаны обряды долголетия.

СОЧИНЕНИЯ ПЯТОГО ДАЛАЙ-ЛАМЫ

Далай-лама оставил после себя двадцать пять томов сочинений. Особенно популярны были его труды по философии, медитации, теории поэзии и истории. Труды пятого Далай-ламы по философии стали учебниками для монастырей. Его «Тайная автобиография» является примером социальной, духовной и политической истории Тибета XVII в.

Политической истории Тибета он посвятил сочинение «История царских родословных» (тиб. *bod-kyi rgyal-rab deb-ther rdzogs-ldan gzhon-ti-ma*) (1643), в котором происхождение царей Тибета возводится к царским династиям Северной Индии. Изложение заканчивается на событиях, очевидцем которых был сам автор. Часть его трудов считались тайными и никогда не издавались ксилографическим способом. Чаще всего Далай-ламе в видениях являлись Сонцэн Гампо и Авалокитешвара.

В «Сум-буме» имеются пятнадцать текстов, посвященных Авалокитешваре в разных формах [Catalogue... 1953, p. 217–277]. Рассмотрим два из них, относящихся к «царской» форме. Первый тибетский текст называется «*rgyal-lugs-kyi thugs-tje chen-po'i las-byang nyi-ma snying-po bzhus-so*» (*Avalokitesvara-sadhana-vidhi*) — «Садхана и подношения, связанные с [культом] Авалокитешвары в царской форме» (ксилографическое издание «Сум-бум» из тибетского фонда Института восточных рукописей в Санкт-Петербурге, инв. № В-8597/3).

Это сочинение объемом девять ксилографических листов обычного тибетского формата является третьим текстом в томе «га». Оно было написано в 1652 г. (год воды-дракона).

В духовных практиках Далай-ламы присутствовала особая форма Авалокитешвары, называемая «царской». В такой форме Авалокитешвара представлен тысячеруким и одиннадцатиликим, но, кроме трех нижних ликом и верхней головы Будды Амиتابхи, все остальные лики — гневные. Примером такого образа может служить так называемая самовозникшая скульптура, относящаяся, по легендам, ко времени Сонцэн Гампо и находящаяся в Лхасе.

Далай-лама, получивший полную власть над Тибетом, стремился на теоретическом уровне утвердить и закрепить в ритуалах и сочинениях основы теократической монархии. Поэтому он всячески способствовал распространению культа Авалокитешвары в «царской форме».

В 1652–1653 гг. Далай-лама по приглашению маньчжурского императора Шуньчжи посетил Пекин. Путешествие длилось девятнадцать месяцев, за это время Далай-лама провел шестьдесят шесть служб, посвященных различным формам Авалокитешвары и его шестислоговой мантре [Ishihama, 2003, p. 547–548].

В начале рассматриваемого текста идут предварительные практики, семичленная молитва, необходимая для накопления добродетели, затем Далай-лама упоминает Авалокитешвару-Махакарунику и Сонцэн Гампо как воплощение Авалокитешвары, просит об изобилии, счастье и благе для Тибета. Он пишет: «...сочинение царя Сонцэн Гампо “Манигамбум” появилось благодаря милосердному [Авалокитешваре], если



Авалокитешвара-Шадакшари

Китай, тибетско-китайский стиль, начало XIX в.
Живопись, холст. Размер без обрамления 57×39 см
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург
Инв. № У-1536

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Сверху над бодхисаттвой изображен Цзонхава, Будда Шакьямуни и Зеленая Тара. Внизу находятся Лхамо, Махакала и Пехар в форме Кунга.



Авалокитешвара

Китай, тибетско-китайский стиль, начало XIX в.
Живопись, холст. Размер без обрамления 63 × 41 см
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург
Инв. № У-1541

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара золотого цвета стоит на лotosовом престоле в позе самапада. В этой форме у него четыре руки: в основных перед грудью он держит глаз, в правой руке у него расположен сосуд-кундика, в левой находится зеркало. Сверху находятся Падмасамбхава, Будда Амитабха с телом золотого цвета и Цзонхава. Внизу представлены Ушнишавиджайя и Белая Тара.

прочитать это сочинение, то будет счастье». Затем Далай-лама обращается к учителям линии преемственности с подношениями и просьбами даровать *сиддхи*. Авалокитешвара называется «чистосердечным, с деяниями, подобными белому лотосу, и [находящимся] в лунной мандале». В тексте многократно описываются различные подношения и перечисляются мантры, посвященные разным божествам, упоминаются Сонцэн Гампо и Падмасамбхава. Сказано, что статуя Авалокитешвары находится в том же храме, что и статуя Будды, привезенная китайской женой Сонцэн Гампо. В садхане также говорится о появлении в видении дворца, в котором обитает Авалокитешвара, и описана форма Авалокитешвары Шадакшари: «...возник сияющий свет и появился великий милосердный [Авалокитешвара] с телом белого цвета, одноликий и четырехрукий, основные руки сложены в жесте *анджали-мудра*, в правой руке — четки и в левой [он] держит белый лотос. [Он имеет] милостивый облик, корону, серьги, ожерелья и украшения на груди; пояс, браслеты на руках и ногах и одеяния из шелка. Его ноги расположены в позе лотоса... божество [обладает] шестислоговой мантрой» (перевод автора). В обращении к различным божествам мандалы Авалокитешвары и другим божествам с просьбами о даровании счастья и благополучия упоминается также скульптура Будды, привезенная непальской женой Сонцэн Гампо. В тексте семнадцать раз повторяются призывания божества, восхваления и просьбы. В конце сочинения перечисляются деяния Сонцэн Гампо. Заканчивается садхана благопожеланиями.

Текст содержит одну из садхан Авалокитешвары, а именно Шадакшари. По традиции школы ньингмапа, авторство этого текста пятый Далай-лама возводит к Сонцэн Гампо.

Таким образом, в тексте подчеркнута традиция преемственности власти от Сонцэн Гампо к пятому Далай-ламе и выделен главный принцип правления: забота о благе всех живых существ, как у воплощения бодхисаттвы Авалокитешвары.

Второй текст называется «*thugs-rje chen-po rgyal-po lugs-kyi las-byang dang 'brel-ba'i tshogs-mchod gzhug-so*» (*Avalokitesvara-gana-puja-vidhi*) — «Подношения Авалокитешваре в царской форме» (ксилографическое издание «Сум-бума» из тибетского фонда Института восточных рукописей в Санкт-Петербурге, инв. № В-8597/2). Сочинение объемом три ксилографических листа обычного тибетского формата является вторым текстом в томе «га». Этот текст по тибетской традиции приписывается школе царя Тисон Дэцэна (755–797). Пятый Далай-лама считается также перерожденцем Тисон Дэцэна. Это сочинение считается тайным текстом эзотерической буддийской доктрины школы ньингмапа. Ксило-

графические доски, с которых печатали подобные сочинения, хранились в специальной комнате монастыря Дрепун. Эта комната опечатывалась особой печатью, и издание подобных книг производилось под строгим контролем.

В сборнике описаны подношения и приводятся мантры, описан ритуал покаяния и обряд усмирения злых духов, даются цитаты из «Мани-гамбума». В сочинении содержатся подношения различным божествам и просьбы даровать процветание Тибету. Упомянуты также Сонцэн Гампо, Падмасамбхава и Тисон Дэцэн.

Текст был написан в октябре–ноябре 1681 г. и, вероятно, является последним сочинением пятого Далай-ламы. Оно не случайно связано именно с «царской формой» Авалокитешвары.

Итак, сочинения Далай-ламы представляют собой источники по буддизму, иконографии и философии периода позднего Средневековья. В них формулируется основная цель: распространить и укрепить веру в то, что Далай-лама является воплощением Авалокитешвары, что именно «царская форма» Авалокитешвары помогает поддерживать теократическую власть в Тибете и таким образом осуществляется преемственность от тибетских царей к Далай-ламам.

Подобные сочинения, как и духовные практики Далай-ламы, направлены на укрепление государственной власти и подтверждение ее преемственности.

ЗАКОНЫ ПЯТОГО ДАЛАЙ-ЛАМЫ, СВЯЗАННЫЕ С КУЛЬТОМ АВАЛОКИТЕШВАРЫ

Согласно «Автобиографии» пятого Далай-ламы, Гуши-хан передал ему власть в Центральном Тибете в 1642 г. Самым крупным и достоверным источником является «Тайная автобиография» пятого Далай-ламы, в которой описаны события, происходившие в Тибете в 1642 г. Тем не менее, даже если Далай-лама получил власть в Тибете от Гуши-хана, как он сам и констатирует, требовался некоторый отрезок времени для того, чтобы положение Далай-ламы было признано большинством тибетцев и монголов. Для анализа политической власти Далай-ламы на теоретическом уровне необходимо тщательно рассмотреть положение Далай-ламы по отношению к регенту и Гуши-хану, закрепленное в официальных документах (тиб. *khriims-yig*) 1643, 1653 и 1681 гг.

Первый документ — закон 1643 г. — призван был решить социальные разногласия, возникшие в результате событий 1642 г. Он содержит запрещение на ведение каких-либо дел без письменного оформления

между «жертвователем и тем, кто принимает жертву», кем считались, согласно этой официальной формулировке, Далай-лама, регент Сонам Чойпал и Гуши-хан. Определение «жертвователь и принимающий жертву» появляется в «Тайной автобиографии Далай-ламы пятого» в 1642–1643 гг. Из контекста следует, что речь идет не лично о нем, а о Гуши-хане и регенте Сонам Чойпале. Это же подтверждает и Шакабпа [Шакабпа, 2003, с. 129]. Далай-лама не упомянут в этом законе, что свидетельствует о том, что в 1643 г. Далай-лама еще не имел серьезной политической силы.

Следующий закон («Закон о двух: о жертвователе и принимающем жертву, о солнце и луне») был написан в 1653 г. Текст начинается с того, что Тибет с древнейших времен считается местом, связанным с Авалокитешварой. Бодхисаттва появляется на протяжении веков в своих воплощениях в виде царей, монахов и ученых. Затем отмечается, что Тибет является землей, охраняемой Авалокитешварой благодаря достижениям Далай-ламы и законам о «жертвователе и принимающем жертву». В этом законе приводится список предыдущих воплощений Далай-лам, затем следуют рассуждения о связях между Далай-ламами и светскими царями [Ishihama, 2003, p. 539].

В «Тайной автобиографии» пятого Далай-ламы говорится: «В древние времена в Индии появлялись цари, вращающие колесо учения для каждого Будды, как и в случаях с Далай-ламами. Таким примером может служить третий Далай-лама, во времена которого появилась царская семья высшего милосердия, власти и богатства в Монголии, и представителем этой семьи был царь Дхармы Алтан-хан. Третий Далай-лама и Алтан-хан были связаны между собой, как “жертвователь и тот, кто принимает жертву”. Благодаря этим связям буддизм расцвел в Монголии подобно солнцу во время восхода.

Следующее воплощение четвертого Далай-ламы было найдено в монгольской семье туметского хана. Одновременно с ним появился властительный царь Кхролоче и эти два “жертвователь и принимающий жертву” способствовали распространению буддизма в форме тантрической ваджраяны. Воплощение великого пятого Нгаван Лобсан Гьяцо, известного под именем луна и солнце... и появился Гуши-хан, известный как держатель буддийского учения и царь Дхармы, и в результате милосердия, которое он проявлял в прошлых жизнях, он был наделен властью как царь снежной страны Тибет».

Далее в этом законе говорится о регентах: «Во время Далай-лам появились великие герои, наделенные мудростью и милосердием, которые благодаря своим достижениям, взяли штурвал государственных дел и выполняли обязанности национального наставника».

**Авалокитешвара****Махакаруника**

Бурятия, конец XVIII в.

Живопись, холст.

Размер без обрамления

39 × 32 см

Государственный

Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-1533

Коллекция

Э. Э. Ухтомского

Сверху над бодхисаттвой изображены Цзонхава, Амитабха и лама со змеей в руках. Ниже его окружают Будда Бхайшаджьягуру и гневное черное божество. Внизу представлены Лхамо, Махакала и Ваджрасадху.

В контексте этого закона во времена правления пятого Далай-ламы появляется имя Сонам Чойпала. В дополнении пятый Далай-лама, Гуши-хан и Сонам Чойпал рассматриваются как «три жертвователя и принимающие жертву». Их прославляют за совместную работу по распространению буддизма, особенно — школу гелукпа. Это является свидетельством того, что, несмотря на все достижения этих трех политических деятелей, описанных в этом законе, особый акцент делается на месте Далай-лам, в то время когда цари и регенты упомянуты только как элементы, украшающие правление Далай-ламы.

В третьем законе, написанном Сангье Гьяцо в 1681 г., отмечается, что Далай-лама является хранителем Тибета. Весь Тибет был поднесен Далай-ламе Гуши-ханом в качестве поместья и в качестве особого подношения. Далай-лама принял на себя обязанности, относящиеся к духовным и светским делам. Далай-лама определил главными светскими делами назначение правителя, казначея и т. п. [Ishihama, 2003, p. 540].

Далай-лама в этом законе определен рангом выше, чем правитель, а Гуши-хан упомянут только в качестве персоны, передавшей Тибет Далай-ламе. В этом законе оговорены все официальные функции Гуши-хана: он не имеет права принимать важных решений без санкций Далай-ламы.

Эти законы способствовали распространению верований о том, что Далай-лама является воплощением Авалокитешвары.

В разделе закона, принятом династией Цин, регент рассматривается как администратор под присмотром Далай-ламы; регент не может действовать как персона, наделенная какой-либо властью. Например, в 1691 г. китайцы даровали печать правителя Тибета регенту Сангье Гьяцо, которая распространяла сферу его власти на надзор за учением Далай-ламы.

Надпись на печати: «Печать Буддхапати (санскр. имя Сангье Гьяцо), который наблюдает за учением Ваджрадхары Далай-ламы и широко пропагандирует буддийскую Дхарму».

Китайский император в послании Сангье Гьяцо четко дал понять, что регент занимает более низкое положение по сравнению с Далай-ламой, и это подчеркнуто в следующем пассаже: «Император повелел Сангье Гьяцо, демчи Сонам Дзанпо и секретарю Пао-Чху отправиться вместе с посланником Далай-ламы и передать императорский эдикт, в котором он дает предписания Далай-ламе, Панчену и др. Император инструктирует деши следующим образом: "...я чту буддийский путь и учение и забочусь об охране живых существ. Для этого мне нужна помощь того, кто искренне защищает учение, но те, кто является врагами веры, будут наказаны. Вы, деши, являетесь тем человеком, который выполняет светские дела под надзором Далай-ламы. Вы не должны ничего делать помимо воли Далай-ламы, и должны поддерживать учение и путь. Но сейчас Вы поддерживаете учение Цзонхавы, и в то же время ваш отряд действует вместе с Галданом, и Вы обманываете Далай-ламу и Панчена, разрушая учение Цзонхавы..."» [Ishihama, 2003, p. 541].

Когда китайский двор определил обязанности регента и правителя, они получили отражение в источниках. Обязанности регента ясно описаны и в сочинении Сангье Гьяцо. В то время регент считался официальным лицом, наблюдающим за светскими делами Далай-ламы. Можно предположить, что во времена Сангье Гьяцо позиция регента и Гуши-хана, которые были расхвалены вместе с Далай-ламой в документе 1653 г., уже утратила свой смысл.

Здесь можно привести цитату из записок капуцинского миссионера, монаха Ипполито Дезидери, который посетил Тибет в 1717 г. и подтвердил приоритет статуса Далай-ламы по отношению к регенту и правителю. «Далай-лама Тибета почитаем и уважаем не только тибетцами, но и китайцами и испанцами. Он рассматривается как глава, мастер, хранитель и понтифик. Ему поклоняются как святому и рассматривают его не как простого человека, но как Авалокитешвару, инкарнацию и реинкарнацию, действующую на протяжении многих веков для их руководства и пользы. Он решает не только религиозные, но и светские дела, он воплощает в себе абсолютную власть над Тибетом. Он рассматривается как главное лицо в решении гражданских, военных и судебных дел. Таким образом,

**Гуань-инь**

Китай, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска, лак.

Высота 25 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-1867

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает в позе падмасана.

В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. Правая рука находится в жесте варада-мудра, левая перед грудью в жесте абхайя-мудра, у плечей расположены лотосы, на которых помещены сосуд и птичка.

правитель Тибета является простым администратором, который не может ничего сделать без повеления Далай-ламы» [Ishihama, 2003, p. 542].

Можно сделать заключение, что существовал приоритет Далай-ламы по отношению к регенту, Гуши-хану и его последователям. Этот приоритет засвидетельствован в документе 1653 г. Ко времени Сангье Гьяцо статус регента понизился до такого уровня, что он считался небольшим официальным лицом, подчиненным Далай-ламе. И по контрасту с ним значительно возросла политическая власть Далай-ламы. Мы еще рассмотрим вопрос, почему политическая власть Гуши-хана и регента, которые теоретически имели потенциальные возможности для роста, утратила свое значение, в то время как политическая власть Далай-ламы упрочилась.

В начале текста закона 1653 г. Тибет описан как страна, связанная с бодхисаттвой Авалокитешварой, и Далай-лама рассматривается как воплощение Авалокитешвары. В записках Дезидери четко проведена грань между регентом, правителем и Далай-ламой. Эти примеры говорят о том, что Далай-лама рассматривался как воплощение Авалокитешвары [Ishihama, 2003, p. 542].

Между 1642 и 1653 гг. политическая власть Далай-ламы только возросла. К этому времени в сознании большинства тибетцев и монголов была сформирована и получила широкое распространение концепция о том, что Далай-лама является воплощением Авалокитешвары.

Первый тибетский царь Ньяти цэнпо [Лондол-лама, л. 19а] и Сонцэн Гампо, который объединил Тибет, были воплощениями Авалокитешвары. С тех пор, когда люди начали воспринимать Далай-ламу как



Гуань-инь

Китай, тибето-китайский стиль.
XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.
Высота 12 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург
Инв. № У-746

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Гуань-инь восседает в позе падмасана. В короне находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. В правой руке она держит ивовую ветвь, сосуд из левой руки утрачен.

Авалокитешвару, стало совершенно естественно рассматривать его как главу Тибета.

Самым ранним упоминанием о Далай-ламе как о воплощении Авалокитешвары является «Биография

первого Далай-ламы» (1494 г.), где содержится список его предыдущих воплощений. Наиболее подробные списки содержатся в трудах регента Санджай Гьяцо и в «Тайной автобиографии» пятого Далай-ламы.

Пятый Далай-лама Нгаван Лобсан Гьяцо написал «Биографии» третьего (1646 г.) и четвертого (1652 г.) Далай-лам. В начале этих двух работ он описывает свои воплощения. При сравнении «Биографии первого Далай-ламы», написанной в то время, когда пятый Далай-лама еще не обладал реальной политической властью, с «Биографиями» третьего и четвертого, написанными пятым Далай-ламой после объединения Тибета, становится понятной цель трудов пятого Далай-ламы.

В «Биографии первого Далай-ламы», написанной в 1494 г., уже появляется концепция представления Далай-лам как манифестации Авалокитешвары и воплощений Сонцэн Гампо. «Биография» начинается со списка предыдущих воплощений первого Далай-ламы, среди них имена различных исторических личностей, таких как Сонцэн Гампо и Бромтон, известных в тибетской истории как манифестации Авалокитешвары.

Обратимся к этой «Биографии»: «Манифестации Авалокитешвары являются царями, вращающими колесо учения, некоторые — монархами, другие Индрой и Брахмой, некоторые бодхисаттвами или бодхисаттвами врачевания. Этих манифестаций очень много, и каждая послана

людям, чтобы обратить их в веру. Подобно единственному лунному диску, отражающемуся в различных сосудах на земле, Авалокитешвара проявляет свои манифестации без особой трудности в Тибете, появляясь в виде Сонцэн Гампо и других царей, которые были манифестациями Авалокитешвары, а также в виде ученых и учителей, которые были манифестациями Амитаюса и основали много монастырей в Лхасе и повсюду» [Ishihama, 2003, p. 543–544].

Большая часть сочинения посвящена перечню манифестаций Авалокитешвары, и Тибет назван только одной из стран, обращенной в буддизм Авалокитешварой.

В начале «Биографии третьего Далай-ламы», написанной пятым в 1646 г., можно отметить, что особое внимание уделено описанию светских достижений воплощений Авалокитешвары, особенно их участию в управлении Тибетом в составе «царского правительства».

Приведем цитату из биографии третьего Далай-ламы: «Невозможно сказать, как много манифестаций Авалокитешвары-Падмапани было с целью обретения благополучного бытия. Воплощения Авалокитешвары появлялись больше всего в Тибете, как определено в “Книге драгоценных наставлений” (тиб. *bka'-gdams-rin-po-che glegs-bam*) [Востриков, 1962, с. 206–208], рассматривающей Авалокитешвару, как божество-хранителя благополучного бытия, и в особенности царей и правителей в Гималаях. В те времена, когда Тибет еще не был обращен в буддизм Авалокитешварой, там уже существовали цари, как представители власти. Первый царь Ньяти цэнпо имел власть над всем Тибетом, затем Лхатогори установил (институировал) буддизм, затем царь дхармы Сонцэн Гампо ввел принципы буддизма, через несколько поколений Авалокитешвара явился в виде Тисон Дэцэна и пригласил великого учителя Падмасамбхаву, который усмирил демонов в Тибете и построил монастырь Самье... и затем во времена позднего распространения буддизма царь Бромтон пригласил Атишу в Тибет, где он построил монастырь Радэн (тиб. *rva-sgreng*), Атиша стал основателем школы кадампа.

Авалокитешвара явил много различных манифестаций, таких как *kha-che-mgon-pa, sa-chen kun-dga-sning-po, bla-ma zhang-'gro-ba'i-mgon-po, mnga'-bdag nyang nyi-ma-'od-zer, lha-rje-dge-ba-bum*» [Ishihama, 2003, p. 544].

В «Биографии четвертого Далай-ламы», написанной пятым во время его путешествия в Китай в 1652 г., говорится о том, что Тибет на протяжении всей своей истории имел контакты с Китаем и Индией. Согласно традиции, Тибет в буддизм обратил Авалокитешвара. Если утверждать, что Авалокитешвара именно в древности обратил Тибет в буддизм, то остальные интерпретации будут выглядеть как событие или



Манджушри

Тибет, XIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 13,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-1802

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри в форме Манджугоша восседает в позе падмасана на лотосовом престоле. В этой форме у него две руки. Руки находятся перед грудью в жесте проповеди учения (дхармачакрамудра), в них он держит стебли лотоса, на которых расположены меч и книга.

легенда «прошлого». Но если эта идея возникает одновременно с той идеей, что Китаем управляет Манджушри и Китай того времени был под властью маньчжурского императора (отождествляемого с Манджушри), то можно рассматривать

эти идеи как возникшие одновременно, тогда Тибет соответственно управляется персоной, которая является манифестацией Авалокитешвары [Ishihama, 2003, p. 544].

Вот какую цитату из «Биографии четвертого Далай-ламы» можно привести в подтверждение этого высказывания: «Традиционно Тибет рассматривается как страна, обращенная в буддизм Авалокитешварой. Эта линия воплощений очень длинная, к ней относятся древние цари, их последователи, Бромтон и другие... Среди тысячи Будд, появившихся на этой земле, Будда Шакьямуни проповедовал учение в Индии, затем Китай был обращен в буддизм Манджушри, в Тибете распространял религию Авалокитешвара, а в Уддияне выполнял миссию Ваджрапани. В это время в Тибете, окруженном снежными горами, от союза Авалокитешвары в виде обезьяны и горной ведьмы появилось земное воплощение Авалокитешвары — царь Ньяти цэнпо, который правил Тибетом. И все остальные цари Тибета были манифестациями Авалокитешвары, на смену им пришли монахи, например Бромтон и другие, которые были воплощениями Авалокитешвары. Это божество приносило пользу всем живым существам, и в частности весь народ Тибета был воплощением Авалокитешвары, как это зафиксировано в сочинении

“Книга драгоценных наставлений”, Авалокитешвара является божеством — покровителем Тибета, всего чувственного мира и, в частности, администрации и царского правительства в Гималаях», — так писал Карнаг лоцзава (тиб. *mkhar-nag lo-tsa-ba*). «Когда на земле появился Будда... и потом появилась линия воплощений, начиная с *kon-che-gsal-ba* в Индии, учение Будды распространялось и достигло наконец Тибета. Царь Сонцэн Гампо ввел буддизм и получил две статуи Будды (из Китая и Непала) начал поклоняться им. Затем благодаря заботе Авалокитешвары появился царь Пагба, которого пригласил Годан-хан и даровал ему титул “Ваджрадхара”. Пророчество Пагбы о том, что будет новый патрон и защитник с именем “Океан”, который будет распространять “Праджняпарамиту”, совершилось, когда Алтан-хан пригласил третьего Далай-ламу» [Ishihama, 2003, p. 545].

Эти две «Биографии», написанные пятым Далай-ламой, были изданы ксилографическим способом в монастыре Ганден (тиб. *dga'-ldan-phun-thogs-gling*) между 1651 и 1663 гг. В приведенных отрывках прослеживается идея связи культа Авалокитешвары с тибетской государственностью. Ксилографическое издание способствовало увеличению числа потенциальных читателей этих сочинений. В то же время по указанию пятого Далай-ламы его линия воплощений была зафиксирована в живописи. В 1644 г., когда реставрировали монастырь в местности *rdzing-phyi*, который был разрушен в результате волнений 1642 г., стены в зале собраний (тиб. *'du-khang*) храма были расписаны изображениями лам линии воплощений пятого Далай-ламы, начиная с первого — Гедун Дуба. В 1648 г. снова написали уже в Потале в зале собраний линию воплощений пятого Далай-ламы под руководством Сонам Чойпала. Такую же роспись выполнили в 1651 г. во внутреннем святилище монастыря *dga'-ldan-don-gnyis-gling*. Эта линия преемственности подчеркивала связь между Далай-ламами и культом Авалокитешвары. Проследим, как сам Далай-лама подчеркивал свою связь с бодхисаттвой Авалокитешварой и царем Сонцэн Гампо.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДАЛАЙ-ЛАМЫ КАК ВОПЛОЩЕНИЯ АВАЛОКИТЕШВАРЫ

Первым упоминанием о Далай-ламах как о манифестации Авалокитешвары является «Биография первого Далай-ламы», написанная в 1494 г. В биографии содержится список его предыдущих воплощений. Наиболее подробные списки этих воплощений содержатся в сочинениях регента Сангье Гьяцо и в «Тайной автобиографии» пятого Далай-ламы.



Авалокитешвара-Амогхапаша

Китай, тибетско-китайский стиль, начало XIX в.

Живопись, холст. 31 × 23 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № У-114

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара белого цвета в форме Амогхапаша сидит на лотосовом престоле в позе падмасана. Верх прически Бодхисаттвы венчают три головы Будды. В этой форме у него три лика и четыре руки: в правых руках он держит трезубец и лотос, в левых находятся вишваваджра и аркан.

Согласно биографии пятого Далай-ламы, где он подробно описывает процесс духовного восхождения, он получил посвящение в ритуал, связанный с долголетием, от ньингмапинского ламы Чойджун Рандола (тиб. *chos-dbyings-rang-grol*) (1604–1669) осенью 1641 г. Далай-лама предстал перед учителем в виде Читтавишрамана (санскр. *Cittavisramana*; тиб. *sems-nyil-ngal-sgo*), одной из форм Авалокитешвары. Воплощением этой формы считались иерархи школы карма-кагью. Это первый пример, когда Далай-лама и Авалокитешвара упомянуты вместе: они соединились в результате практики. С этого времени Далай-лама выполнял много ритуалов, посвященных Авалокитешваре, в присутствии большого числа людей.

В 1652–1653 гг. во время визита в Китай Далай-лама, собирая людей, проводил ритуалы, связанные с Авалокитешварой. Сохранились списки этих ритуалов и их участников. Это в основном ритуалы, посвященные Авалокитешваре, Белой и Зеленой Тарам, которые, согласно легендам, родились из его слез и являются его воплощениями, и служба, посвященная шестислоговой мантре (тиб. *yi-ge drug-pa*) Авалокитешваре [Ishihama, 2003, p. 547–548]. Всего за время визита было проведено шестьдесят шесть ритуалов за полтора года. Участниками этих ритуалов являлись и тибетцы, и монголы, и китайцы, и маньчжуры — люди различных социальных групп, которым Далай-лама давал посвящения, связанные с Авалокитешварой. Поскольку в тибетском буддизме практикующий обязательно отождествляется с божеством, то можно сказать, что Далай-лама публично представлял себя как Авалокитешвару.

После 1642 г. политическая власть Далай-ламы, существовавшая только на теоретическом уровне, стала укрепляться и достигла кульминации при Сангье Гьяцо. С 1642 по 1653 г. Далай-лама проводил различные службы, чтобы публично преподнести себя в качестве воплощения Авалокитешвары. С тех пор как Авалокитешвара был объявлен школой гелукпой божеством — покровителем Тибета, а пятый Далай-лама приложил все возможные усилия, чтобы популяризировать свои идеи и поставить себя на более высокий уровень по сравнению с Гуши-ханом и регентом, он и все последующие Далай-ламы считаются воплощениями Авалокитешвары.

Таким образом, именно благодаря деятельности пятого Далай-ламы в XVII в. в Тибете сформировалось мнение, что Далай-ламы являются воплощениями Авалокитешвары [Ishihama, 2003, p. 550].

Дворец Потала, резиденция Далай-лам, согласно легендам, был построен на месте дворца Сонцэн Гампо усилиями Далай-ламы, чтобы подчеркнуть, что он действительно является воплощением Сонцэн Гампо. Историки неоднократно обсуждали вопрос о том, как возникли



Авалокитешвара

Китай, тибетско-китайский стиль, начало XIX в.

Живопись, холст.

30,5 × 23,5 см

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

Инв. № У-115

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара белого цвета в форме стоит на лotosовом престоле в позе самапада.

В этой форме у него четыре руки: в основных перед грудью он держит глаз, в правой руке у него расположен сосуд-кундика, в левой находится зеркало. Внизу представлены Зелая и Белая Тары.

планы строительства Поталы и возвращения в Лхасу скульптуры Авалокитешвары, которая была помещена в Потале в качестве главного божества. Согласно «Тайной автобиографии» пятого Далай-ламы, в 1643 г., через год после передачи власти в Тибете от Гуши-хана Далай-ламе, его духовный наставник Линма Жабдрун (тиб. *gling-smad-zhabs-drung*) настоял на необходимости строительства храма для искупления грехов Гуши-хана и регента. Этот храм был посвящен практике мантры Авалокитешвары и возведен на священной горе Марпори. В 1645 г. статуя Авалокитешвары была привезена в Лхасу и помещена на Марпори. Это событие было ознаменовано большим праздником. Работы, начатые по совету духовного наставника Далай-ламы, были завершены в 1648 г. Дворец получил название Белого.

В дополнение Далай-лама решил отреставрировать и другие места, связанные с именем Сонцэн Гампо. Между двадцать девятым числом восьмого месяца и двенадцатым месяцем 1651 г. Далай-лама посетил монастыри Самье (тиб. *bsam-yas*) и Тадуг (тиб. *khra-'brug*). Он снова в видениях отождествил себя с царем Сонцэн Гампо. Согласно «Тайной автобиографии» пятого Далай-ламы, когда он посетил могилу Сонцэн Гампо, то увидел, что «появились пятицветные облака в форме восьми благих эмблем, как они обычно изображаются в тибетской живописи,

и заполнили все небо, и, к удивлению всех, пошел дождь из цветов» [Ishihama, 2003, p. 551].

Далай-лама предположил, что появление благих эмблем связано с тем, что он является воплощением Сонцэн Гампо. К тому времени руины Туфана были объявлены государственными святынями, и Далай-лама записал: «... хотя это место относится к древним царям, оно является основой процветания и счастья Тибета, но эта святыня лежит в руинах и никто о ней не заботится, поэтому возникло так много зла».

Далай-лама предпринял попытки по реставрации этих святынь. «Я отреставрировал монастыри Тхадул (тиб. *miha* ' - *'dul*) и Янгул (тиб. *yang* - *'dul*), возведенные Сонцэн Гампо» [Ishihama, 2003, p. 551].

Таким образом, можно сказать, что в период с 1643 по 1653 г. пятый Далай-лама действовал от имени Сонцэн Гампо, считая себя его воплощением и внедряя в умы подданных такую мысль.

ЛИНИЯ ВОПЛОЩЕНИЙ ДАЛАЙ-ЛАМ

Х. Ричардсон считает, что тибетская традиция рассматривать Далай-лам как «правителей-бодхисаттв» стала известна в Европе в XVI в., но ее корни теряются в глубине веков [Richardson, 2003, с. 554].

Реальную власть над Тибетом Далай-лама и его последователи получили только в 1642 г. Преемственность линии Далай-лам с точки зрения буддийского учения до и после этой даты можно объяснить только способностью тибетского сознания, которое может принять и адаптировать эту идею.

Происхождение этой линии связано с именем Цзонхавы, основателя школы гелукпа, жившего с 1357 по 1419 г. Так же как и Падмасамбхава, основавший в VIII в. школу нyingмапа, он рассматривается как второй Будда. Он так же, как первый Будда, больше не будет иметь воплощений в этом мире. Глубина его учения, стремление вернуться к строгому дисциплинарному монашескому уставу были подобны новому направлению, так как между буддийскими школами существовала политическая конкуренция и нужно было привлечь много простых людей, большое число учеников и сторонников в районе вокруг Лхасы.

Цзонхава основал уединенный монастырь Ганден (тиб. *dga* ' - *ldan*) недалеко от Лхасы, и два его ученика также основали монастыри Дрепун (тиб. *'bras-spungs*) (1416) и Сера (тиб. *se-ra*) (1419) в окрестностях Лхасы.

Незадолго до смерти в 1419 г. он поручил заботу о монастыре Ганден своему младшему ученику, Дарма Ринчену, которому было пять-



**Цакли с изображением
седьмого Далай-ламы
Лобсан Гьяцо
(1708–1757)**

Монголия, XIX в.

Холст, краски.

7,5 × 6 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № У-1653

Коллекция Э. Э. Ухтомского

В Монголии образы Далай-лам были достаточно популярны. Их изображения встречаются на цакли, миниатюрных образах, которые чаще всего использовались для украшения домашних алтарей кочевников.

десять пять лет. Когда в 1432 г. Дарма Ринчен скончался, его пост наследовал другой ученик Цзонхавы, Кэдуб, который умер в 1438 г. Затем настоятелями монастыря становились пожилые монахи, выбираемые за свою образованность. Потом возникла линия преемственности Три-тогпа (тиб. *khri-thog-pa*) — держателей трона Цзонхавы, существующая до сегодняшнего дня.

Эта линия наделена престижем выдающихся настоятелей и учителей, но в те времена, когда она только появилась и когда были живы ученики Цзонхавы, она имела только формальные преимущества, в то время как настоятели Дрепуна и Сера обладали реальной властью. Настоятель Сера отправил своего ученика в качестве представителя при китайском дворе. Настоятель и сам навещал императора и умер в 1427 г. на обратном пути в Тибет. Его пост занял другой ученик Цзонхавы, который скончался в 1447 г. Основатель Дрепуна занимал пост настоятеля до смерти в 1450 г.

Хотя существовало подобное чувство единства (учителя с учениками) на протяжении нескольких веков, никто после смерти Кэдуба не рассматривал последователей Цзонхавы или школу гелукпу как единое целое. Действительно, в то время как младшие ученики умирали или становились старше, они выходили на передний план и благодаря своей



Авалокитешвара-Падмапани

Непал, XI вв.

Бронза, литье, краска.

Высота 12,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-742

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Падмапани восседает в позе падмасана. В короне находится миниатюрное изображение Будды Амитабхи. В левой руке он держит цветок лотоса, правая лежит на колене ладонью вверх в жесте варада-мудра (дающем благо).

учености и энергии выводили школу на путь развития и достижения власти. Таким был и Гедун Дуб, считающийся первым Далай-ламой [Richardson, 2003, p. 554].

Первый Далай-лама — Гедун Дуб (1391–1474) (тиб. *dge-'dun-grub*). Его семья происходила, как и Цзонхава, из Восточного Тибета. Он родился в Шабто, в Цане, вблизи местности Сакья, его отец — Гонпо Дордже, мать — Джамо Намсквид [Лондол-лама, л. 19а]. В 1391 г. он стал монахом, принял обеты *гецула* в монастыре Нартан в 1405 г. Монастырь Нартан был основан школой кадампа, оказавшей сильное влияние на Цзонхаву. Гедун Дуб обстоятельно изучал буддийскую философию и религию. В 1410 или 1415 г. Гедун Дуб встретился с Цзонхавой, основателем школы гелукпа, и стал одним из его главных учеников. В 1447 г. он вернулся в Цан, где при поддержке местной аристократии основал монастырь Ташилунпо и стал первым его настоятелем. В 1450 г. Гедун Дубу было предложено занять пост настоятеля монастыря Ганден (1409) после смерти Тритогпы, одного из учеников Цзонхавы. Гедун Дуб отказался, но факт такого предложения подчеркивает, что он занимал достаточно высокое положение среди последователей школы гелукпа. Сочинения Гедун Дуба составили пять томов. Он был выдающимся учителем и ученым гелукпинской традиции [Цыбыков, 1991, т. 1, с. 138; Дюджом Ринпоче, 2001, с. 13–14; Шакабпа, 2003, с. 105; Richardson, 2003, p. 555].

Второй Далай-лама, Гедун Гьяцо (1476–1542) (тиб. *dge-'dun-rgya-mtsho*), родился в Цане, в местности Танаг Сегмо, и был признан

воплощением Гедун Дуба. Его отец — красношапочный лама Кунга Гьялцан, мать — Кунга Палмо [Лондол-лама, л. 19 а].

Система воплощений получила широкое распространение в разных формах во всех школах тибетского буддизма и вполне органично была адаптирована школой гелукпа. В стране существовал определенный опыт администрирования и передачи традиций для каждой школы, которые гелукпе нужно было постигать. Школа сакья, имевшая патронами монгольского хана и императора Китая, соблюдала преемственность исключительно в пределах одного рода, чаще всего от дяди к племяннику [Richardson, 2003, с. 555]. Система воплощений появилась в школе карма-кагью в середине XIII в., когда через некоторое время после смерти ламы находили его новое воплощение. Гелукпа взяла за основу принцип нахождения воплощений, разработанный школой карма-кагью, потому что она занимала доминирующую позицию во власти в Тибете.

Для признания Гедун Гьяцо был нужен подходящий момент, и он наступил, когда ему было двенадцать лет. В это время он учился в монастыре Ташилунпо и принял первые обеты. Он еще не мог получить пост настоятеля, а власти монастыря приложили все силы для его переезда в Центральный Тибет. Он вернулся в Дрепун как раз в то время, когда началось недовольство старых школ увеличивающейся мощью школы гелукпа. Их светские покровители всячески препятствовали его деятельности в Дрепуне. В 1489 г. гелукпа приложила много сил для возобновления монлама (молебна). Этот праздник был установлен Цонхавой в 1409 г. в связи с украшением статуи Чжу Будды Шакьямуни.

В это время карма-кагью также построила монастыри напротив Сера и Дрепуна, чтобы внушить страх школе гелукпа. В Дрепуне Гедун Гьяцо построил резиденцию, названную Ганден Пхобран. Позже, когда пятый Далай-лама стал единым правителем Тибета, название резиденции стало названием тибетского правительства.

Из-за противостояния в Центральном Тибете между школами Гедун Гьяцо вскоре покинул Дрепун и в 1506 г. основал монастырь Чойкорчжал. Здесь тоже возникли сложности во взаимоотношениях со школой дригунпа, которые вынудили его снова уехать. Эти обстоятельства заставили его совершить в 1512 г. визит в Цан. Во время этой поездки он был назначен настоятелем Ташилунпо. Его резиденция в монастыре Ташилунпо была названа Гьялцан Тонпо. Затем она стала резиденцией Напчен-лам.

В 1517 г., когда ситуация в Центральном Тибете несколько стабилизировалась, он стал настоятелем Дрепуна и заручился поддержкой правителя Пхагмодуба, с помощью которого гелукпа возобновила празд-



Манджушри-Манджугоша

Непал, XIV–XV в.

Бронза, литье, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями. Высота 13 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-747

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри в форме Манджугоша изображен сидящим на лotosовом престоле в позе надмасана. В этой форме у него две руки, расположенные перед грудью в жесте дхарма-чакра-мудра (поворота колеса учения), в них он держит стебли лотосов. На правом лотосе находится меч (обломан), на левом — книга.

нование монлама — великого моления по случаю празднования Нового года. Окончательное установление монлама от-

носится ко времени пятого Далай-ламы [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 113].

В 1525 г. Гедун Гьяцо стал настоятелем монастыря Сера, получив, таким образом, признание в качестве главы школы гелукпа. Гедун Гьяцо являлся десятым настоятелем Дрепуна, он был также настоятелем Ташилунпо и проводил монлам в Лхасе. Его сочинения составили три тома. Время его жизни пришлось на период конфликтов разных школ. В 1537 г. силы дригунпа атаковали монастырь Олга и захватили его. Поражение монастыря привело к тому, что восемнадцать гелукпинских монастырей перешли к дригунпа, принадлежавшему школе кагью [Цыбиков, 1991, т. 2, с. 139; Дюджом Ринпоче, 2001, с. 17–18; Шакабпа, 2003, с. 105; Richardson, 2003, p. 556].

Третий Далай-лама, Сонам Гьяцо (1543–1588) (тиб. *bsod-nams-rgya-mtsho*), родился в Тибете в семье чиновника Намгьял Дагпы, мать звали Балдзом Бутинг [Лондон-лама, л. 19а]. В тибетских исторических сочинениях говорится о пророчестве Гедун Гьяцо о своем последующем воплощении. Таким образом, был сделан новый шаг в укреплении иерархии школы гелукпа. В это время школой гелукпа была письменно зафиксирована практика нахождения очередного воплощения. Вскоре после смерти одного воплощения по определенным признакам находили маленького мальчика, которого забирали в монастырь Дрепун и давали



Авалокишешвара-Падмапани

Китай, тибето-китайский стиль, под «старину», XVIII в. Бронза, литье, краска. Высота 11 см Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург Инв. № У-744

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокишешвара в форме Падмапани восседает в позе лалитасана. В прическе находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. В левой руке он держит цветок лотоса, правая расположена на уровне плеча ладонью внутрь.

ему соответствующее имя. На мальчика обратил внимание лама Дугна Сунраб Гьяцо (тиб. *drug-gnas gsung-rab rgya-mtsho*), и вскоре настоятель Дрепуна Сонам Дакпа (тиб. *bsod-nams grags-pa*) стал учителем и духовником нового воплощения [Richardson, 2003, p. 556].

В возрасте тринадцати лет Сонам Гьяцо был возведен на трон в монастыре

Дрепун. Позднее он стал настоятелем Дрепуна и Сера. Обострение противоборства между школами заставило его проводить много времени в монастыре Чойкорджал. Он объезжал окрестности монастыря с проповедью учения школы гелукпа, особенно заостряя внимание на необходимости реформ и укреплении монашеской дисциплины.

Сонам Гьяцо отвечал за проведение всех крупных служб в монастыре Ташилунпо. В 1559 г. Неудонг Гонма пригласил Сонам Гьяцо посетить Неудонг. Лама стал личным учителем Гонмы, который даровал ему специальную печать с красными чернилами. Обладание этой печатью считалось привилегией только выдающихся людей. Годом позже в Лхасе произошло столкновение между сторонниками школ гелукпа и карма-кагью. Усилия местных лам в качестве посредников оказались безуспешными. Тогда они послали за Сонам Гьяцо, и он своим вмешательством прекратил противостояние. В 1569 г. Сонам Гьяцо посетил Ташилунпо. Его попросили стать настоятелем Ташилунпо, он отказался, но оставил там своего представителя.

Займствовав у школы кармапа традицию воплощений, Сонам Гьяцо начал искать, подобно школе сакья, могущественного покровителя, которого он видел в лице монгольского правителя. Слава о молодом

ламе дошла до Монголии, и в 1578 г. Сонам Гьяцо по приглашению монгольского Алтан-хана посетил его ставку, находившуюся недалеко от Кукунора.

В начале XVI в. Монголия распалась на три территориально-государственных образования: Южную Монголию (Чахарское ханство), Северную Монголию (Халха) и Западную Монголию (в начале XVII в. возникло Джунгарское ханство). Сонам Гьяцо проповедовал учение хану и его народу, и Алтан-хан ввел буддизм в качестве государственной религии. За свои наставления Сонам Гьяцо получил много подарков и титул «Далай-лама Ваджрадхара». На монгольском языке слово «далай» означает «океан» и указывает на обширность знаний его обладателя [Афони́на, 2003, с. 39–47].

В тибетской историографии встрече Сонам Гьяцо и Алтан-хана придается особое значение, так как в результате этой встречи появился новый титул — Далай-лама. Как раз с этого времени и начинается реальный отсчет воплощений линии Далай-лам. Два предыдущих воплощения этой линии Гедун Дуб и Гедун Гьяцо имели только титул настоятеля Дрепуна (тиб. *'bras-spungs chos-rje*), но и они, теперь уже ретроспективно, стали именоваться Далай-ламами. Важнее всего то, что титул «Далай-лама» был подкреплён поддержкой могущественного хана. Кроме того, Алтан-хан предлагал ламе пространство для проповеди учения, духовную власть и определённую материальную выгоду. Хан рассматривался тибетской школой гелукпа как реальный помощник в решении противоречий между школами силовым путем.

Возвращаясь из Монголии, Сонам Гьяцо посетил Ланьчжоу. Китайцы просили его использовать влияние на хана и предотвратить нашествие чахарских племен на китайские территории. Далай-ламе удалось ослабить их конфликт с чахарами.

Далай-лама также посетил китайскую провинцию Нинся. Там он принял посланника императора Китая из династии Мин (1368–1644) с подарками и приглашением посетить китайскую столицу. Сонам Гьяцо отклонил это предложение, поскольку уже дал согласие посетить Кам, район Восточного Тибета. В будущем он, вероятно, планировал принять это приглашение [Richardson, 2003, p. 557]. Хотя Сонам Гьяцо поддерживал отношения с другими школами, которым принадлежали монастыри в Центральном Тибете, но он сам уже больше не возвращался туда.

В 1580 г. Далай-лама основал монастыри в Каме, Литане, а в 1582 г. в Кукуноре, на родине Цзонхавы, — монастырь Гумбум. В 1585 г. умер Алтан-хан и Сонам Гьяцо еще раз прибыл в Монголию, где в течение двух лет оставался у Дхуринг-хана, сына и наследника Алтан-хана. Их отношения были похожи на те, которые существовали между Сонам

**Гуань-инь**

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 11,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-740

Коллекция Э. Э. Ухтомского.

Гуань-инь восседает в позе бодхисаттвы бодхисаттвапарьянканасана на лotosовом престоле. В причёске находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. В правой руке, лежащей на колене, она держит бусину от четок, левой опирается на престол, в левой руке находится стебель лотоса.

Гьяцо и Алтан-ханом, и были близки к модели «правитель — лама». Но во времена Сакья

Пандиты школа сакья управляла всем Тибетом. При Алтан-хане на это обстоятельство монголы не обращали внимания, но после его смерти Дхурин-хан для поднятия престижа отца решил отстаивать интересы школы гелукпа в Тибете.

Слава Сонам Гьяцо дошла до Китая, и он был признан «великим ламой» минским императором. Сонам Гьяцо умер в Монголии в 1588 г. [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 139; Дюджом Ринпоче, 2001, с. 21–22; Шакабап, 2003, с. 105–109; Richardson, 2003, p. 556–557].

В коллекции Государственного Эрмитажа имеется скульптурное изображение третьего Далай-ламы (Тибет, XVII в., бронза, литье, выс. 16 см, инв. № У-985, коллекция Э. Э. Ухтомского) (цв. вкл. 12). Он представлен без головного убора, восседает в *падмасане* на лotosовом престоле, руки сложены в жесте *дхьяна-мудра* (медитации). Одевание ламы украшено гравированным растительным орнаментом. Эта скульптура является портретным изображением третьего Далай-ламы. Внизу на пьедестале, под лotosовым престолом, находится тибетская надпись *mkhas-grub bsod-nams rgya-mtsho 'i-sde 'i zhibs-la-na-mo* («Поклоняемся искусному образу святого ученого Сонам Гьяцо»).

Четвертый Далай-лама, Йонтэн Гьяцо (1589–1616) (тиб. *yon-tan-rgya-mtsho*), родился в Монголии в царском роду Джингир (тиб. *jing-gir*) [Лондол-лама, л. 196], что по-тибетски означает Чингис(-хан). Йонтэн

Гьяцо был сыном Сумэр-Дайчина, четвертого сына Сэнгэ-Дугурэн-хана, старшего сына Алтан-хана. Его мать звали Дара-хатун, она была дочерью Онон-уйдзэн-ноёна, потомка Хасара [История Эрдени-дзу, 1999, с. 62, 122].

При третьем Далай-ламе между Монголией и Тибетом возникли духовные связи, а позиция школы гелукпа стала более сильной. То обстоятельство, что четвертое воплощение Далай-ламы было найдено в Монголии, явилось не случайным фактом. Туметы добивались господства школы гелукпа в Тибете, и это вынуждало их вести прямую интервенцию [Richardson, 2003, p. 557].

Вероятно, гелукпа могла бы добиться превосходства только путем распространения своего учения, но теперь она оказалась вовлеченной в политику, когда новый Далай-лама прибыл в столицу в сопровождении родственников и свиты. Правитель Цана Тесун Ванпо, сторонник школы кармапа, находился на пике богатства и власти. Кармапа нашла себе покровителя в Монголии в лице чахарского Лигдан-хана. Четвертый Далай-лама находился под постоянной угрозой со стороны школы кармапа и правителёй Цана, от которых в тот момент зависела и Лхаса. Скоро начались распри между представителями этих двух школ и гелукпа оказалась под сильным давлением. В результате этих событий силы Цана захватили Панчен-ламу Лобсан Чойдена, настоятеля монастыря Ташилунпо (ставшего первым Панченем в этой линии воплощений, подобно Далай-ламам).

Возможно, некоторые лидеры гелукпы и их светские сторонники помнили, что в XIII в. вторжение монголов привело к войне, но начавшийся процесс было уже не остановить.

Когда Йонтэн Гьяцо прибыл в Лхасу, монастырские чиновники устроили церемонию его официального признания и возвели на трон как четвертого Далай-ламу. Йонтэн Гьяцо обучался в монастыре Дрепун, его учителем был лама из Ташилунпо Лобсан Чойден (1567–1662), первый Панчен-лама.

В 1605 г. начались столкновения между представителями школ кармапа и гелукпа и отряды кармапы вошли в Лхасу. Монгольский отряд, пришедший с четвертым Далай-ламой из Монголии, был изгнан из города. Положение четвертого Далай-ламы было отнюдь не блестящим. Стычки между школами карма-кагью и гелукпа так и не получили завершения во времена Йонтэн Гьяцо. В 1615 г. китайский император Шэнь-цзун направил посланника к Далай-ламе, чтобы пригласить его в Китай для освящения буддийского храма в Нанкине. Из-за своих обязанностей по управлению монастырями Дрепун и Сера Далай-лама отказался от этого приглашения, но согласился благословить храм. Он,

**Авалокитешвара-Падмапани**

Тибет, мастер Чойджин Дордже, XVII в.

Бронза, литье, краска. Высота 17 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-745

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Падмапани

восседает в позе сукхасана. В прическе

находится миниатюрная фигурка

Будды Амитабхи. В левой руке он

держит цветок лотоса, в правой находится в сосуд.

За престолом находится мандорла.

по мнению Цыбикова, должен был распутать сложные международные отношения, но в 1616 г. Далай-лама умер в Дрепуне в возрасте 28 лет [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 139; Дюджом Ринпоче, 2001, с. 25–26; Шакабпа, 2003, с. 109–112; Richardson, 2003, p. 558].

Пятый Далай-лама — Нгаван Лобсан Гьяцо (1617–1682) (подробно о нем см. выше).

Шестой Далай-лама, Цаньян Гьяцо (1683–1706) (тиб. *tshangs-dbyangs-rgya-mtsho*), родился в местности Моньюл. Его отец — Таши Рабдан, мать — Цхебан Лхамо [Лондол-лама, л. 19 б].

В 1697 г. шестой Далай-лама Цаньян Гьяцо был возведен на трон Поталы, когда закончился политический кризис, вызванный тем, что деши Сангье Гьяцо скрывал от китайского императора смерть пятого Далай-ламы. Политическим и религиозным делам его обучал деши Сангье Гьяцо. Второй Панчен-лама также давал Цаньян Гьяцо религиозные наставления.

Когда Далай-лама подросток, деши и Панчен-лама настаивали на том, чтобы он принял полные монашеские обеты (*гелонга*). Вместо этого в 1702 г. Далай-лама посетил Панчен-ламу в Ташилунпо и сложил с себя в его присутствии обеты *гецула*.

Различные обстоятельства, включая недовольство монголов и увеличивающийся разрыв с Далай-ламой, вынудили деши в 1703 г. выйти в отставку. Был назначен новый деши, однако Сангье Гьяцо продолжал управлять страной и возглавлять администрацию.



Авалокитешвара-Шадакшари

Непал, середина XX в.
Бронза, литье, позолота, краска.
Высота 22 см
Государственный Эрмигаж,
Санкт-Петербург
Инв. № КО-1425
Коллекция И. М. Козлова

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лотосовом престоле в позе падмасана. Прическа Бодхисаттвы украшена головой Будды Амитабхи. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. Атрибуты из двух других рук утрачены.

Главой хошеутских монголов в Центральном Тибете в то время был Лхавсан-хан, внук Гуши-хана. Он утвердил

свое лидерство среди хошеутов, и в 1697 г. Сангье Гьяцо стал политическим соперником Лхавсан-хана, так как джунгары по традиции считались врагами хошеутов. Между Сангье Гьяцо и монголами возникли противоречия во взглядах на буддийскую практику, особенно из-за вольного образа жизни Далай-ламы. Поведение Далай-ламы было на руку Лхавсан-хану. В начале 1705 г. между экс-деши и хошеутским ханом было проведено совещание, на котором присутствовали шестой Далай-лама, государственный оракул Такце Шабдун, представители Панчен-ламы и настоятели трех больших монастырей — Дрепуна, Сера и Гандена. На нем было решено, что Лхавсан-хан должен вернуться в Кукунор и, находясь там, поддерживать дружеские отношения с Тибетом. Лхавсан-хан под предлогом возвращения в Кукунор отправился в Нагчуку и рекрутировал всех монголов, живших в этой области. Собрав внушительную армию, хан двинулся на Лхасу. Узнав об этом, Сангье Гьяцо отправил тибетские войска, чтобы остановить наступление монголов. Незамедлительно представители Далай-ламы, трех больших монастырей и Панчен-лама отправились к монголам с посреднической миссией. В пути их настигло письмо Далай-ламы, в котором говорилось, что конфликт улажен.

Сангье Гьяцо отправился в Гонкар и по дороге был схвачен людьми Лхавсан-хана, они отвезли его в Толун Нанцзе и казнили. После этого

Лхавсан-хан прибыл в Лхасу и установил над Центральным Тибетом полный политический контроль.

Хотя Лхавсан-хан и поддерживал шестого Далай-ламу, однако, захватив Лхасу, начал открыто обвинять Далай-ламу в слишком вольном образе жизни. Затем он приказал отвезти Далай-ламу в монгольский военный лагерь.

Многие влиятельные тибетцы начали поддерживать Лхавсан-хана. Он заключил союз с маньчжурским императором, который проявлял повышенный интерес к событиям в Тибете. Было решено свергнуть с престола шестого Далай-ламу и отправить его в ссылку.

Двадцать седьмого июня 1706 г. Далай-лама был низложен и отправлен в изгнание. Тибетское правительство хотело отправить Далай-ламу в Монголию, а император Канси намеревался забрать его в Пекин. Когда караван с Далай-ламой проезжал мимо монастыря Дрепун, монахи забрали его к себе. К ним присоединились монахи из монастырей Сера и Ганден. Вскоре многочисленные войска Лхавсан-хана окружили монастырь Дрепун. Далай-лама находился в монастыре три дня, но, поняв, что осада может привести к уничтожению монастыря и монахов, настоял на том, чтобы его выпустили. Караван с Далай-ламой прибыл в Кукунор, и у небольшого озера Кунганор Далай-лама скончался (1706) [Richardson, 2003, с. 560].

Поскольку шестого Далай-ламу низвергли, то Лхавсан-хан заявил о том, что он не был истинным воплощением. После этого он возвел монаха Нгаван Еше Гьяцо на престол в Потале как настоящего шестого Далай-ламу.

Через несколько лет в Каме было найдено новое воплощение шестого Далай-ламы — это был Цаньян Гьяцо.

Седьмой Далай-лама, Галсан Гьяцо (1708–1757) (тиб. *blo-bzang-bskal-bzang-rgya-mtsho*), родился в Каме, в Литане. Отец — Троса Гьепа Сонам Даргье, мать — Лобсан Чоцо [Лондол-лама, л. 19 б]. Затем семья переселилась в Дерге, к северу от Литана. Некоторые монгольские племена, симпатизировавшие последнему Далай-ламе, узнали об обнаружении нового воплощения и решили предоставить ему свою помощь. Поэтому мальчика перевезли из Дерге в Кукунор. Маньчжуры увидели в этом стремление монголов расширить свое влияние в Тибете.

В 1715 г. к семье мальчика был направлен представитель с предложением посвятить его в монахи, чтобы он мог заниматься религиозной практикой. В 1716 г. ламы взяли мальчика в монастырь Гумбум, в котором была создана его резиденция.

Тем временем Лхавсан-хан продолжал усиливать контроль над Центральным Тибетом. Одна из его захватнических акций оказалась

**Авалокитешвара-Шадакшари**

Непал, XVII в.

Бронза, литье, позолота.

Высота 18,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-48

Коллекция П. К. Козлова

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. Прическа Бодхисаттвы украшена головой Будды Амитабхи. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит одну бусину от четок, в левой у него находится цветок лотоса.

несудачной: в 1714 г. войска потерпели поражение в кампании против Бутана. В этом же году он получил письмо от главы джунгарских монголов Цеван Рабтана с предложением брачного союза между его дочерью и сыном хана.

Лхавсан-хан согласился, и его сын Ганден Тензин отправился в Джунгарию. По прибытии на место он был схвачен и посажен в тюрьму.

В 1717 г. Цеван Рабдан назначил своего брата Церин Дондуба командующим джунгарской армией, состоявшей из семи тысяч всадников, и отправил ее в Тибет. Поскольку вторжение уже началось, то надобность в Ганден Тензин отпала и джунгары казнили его.

Через своих агентов они распространяли слух о том, что идут в Тибет во имя пятого и шестого Далай-лам, чтобы отомстить за смерть деши Сангье Гьяцо, прогнать ненастоящего шестого Далай-ламу, который был навязан Лхавсан-ханом, и вернуть власть тибетцам. Превосходящими силами джунгары одержали победу в районе Дама, и Лхавсан-хан отступил в Лхасу. Джунгары подошли к Лхасе, окружили ее и начали готовиться к штурму. В сражении Лхавсан-хан, который правил Тибетом с 1705 по 1717 г., погиб.

В 1718 г. тибетцы обратились с просьбой к джунгарам привезти седьмого Далай-ламу в Лхасу. Как только император Канси узнал, что мальчик-лама официально признан седьмым Далай-ламой, он отправил

в Гумбум делегацию, чтобы выразить свое признание очередному воплощению Далай-ламы. В марте 1720 г. делегация подарила юному ламе золотую печать, на которой на маньчжурском, монгольском и тибетском языках была выгравирована надпись: «Печать шестого Далай-ламы». Таким образом, император Канси не признал два предыдущих воплощения, но тибетцы считали Лобсан Гьяцо седьмым Далай-ламой.

В середине 1718 г. маньчжурская армия под командованием Эррента достигла Нагчука. Там она была атакована джунгарскими и тибетскими войсками и потерпела от них поражение. Большое число китайцев было уничтожено.

После этих событий Канси отправил вторую армию под командованием своего четырнадцатого сына, принца Юнти, чтобы атаковать джунгаров и перевезти Далай-ламу в Лхасу. У реки Дичу принц покинул армию и вернулся в Китай. Маньчжурский генерал Янсин во главе монгольских и китайских войск продолжил поход на Лхасу, сопровождая Далай-ламу.

Сторонники Лхавсан-хана Канченнэ и Полханэ собрали свои войска и двинулись на Лхасу. Джунгары, узнав о наступлении войск с юга и северо-востока, бежали из города.

В 1720 г. Далай-лама прибыл в Лхасу и был возведен на трон в Потале. После этого для восстановления традиционного правления было создано временное военное правительство. Должность деши была упразднена, поскольку она позволяла концентрировать власть в одних руках. Новое правительство возглавлялось советом министров, двумя старшими и двумя младшими министрами, которые отвечали за управление страной. Канси рассматривал экспедицию в Лхасу как повод для введения протектората над Тибетом. Он оставил в Лхасе постоянного китайского наблюдателя *амбаия*.

В 1722 г. император Канси умер и власть наследовал его сын, император Юнчжен. В 1723 г. маньчжурский правитель начал осуществлять политику экономии государственных средств. Он отозвал из Лхасы гарнизон, полностью оставив управление Центральным Тибетом местным чиновникам, лишив их какой-либо военной поддержки маньчжуров.

В 1722 г. Далай-ламе были оказаны китайским императором такие же почести, как и Великому пятому Далай-ламе.

Тем временем в совете министров усилились противоречия. Председатель Канченнэ и министр Полханэ оказались в оппозиции по отношению к политике, проводимой тремя другими министрами, Нгабой, Лумпанэ и Джаранэ, которые имели имущественные интересы



Авалокитешвара-Шадакшари

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 15 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № КО-49

Коллекция П. К. Козлова

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. Прическа бодхисаттвы украшена головой Будды Амитабхи. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит две бусины от чстоков, в левой у него находится цветок лотоса.

в провинции У. Полханэ, чьи интересы были связаны с Цаном, отстаивал союз с маньчжурами, что было также неприемлемо для

этих трех министров. Летом 1726 г. от императора Юнчжена прибыла миссия с указанием ограничить школу ньингмапа. Канченнэ начал гонения на ньингмапу, что привело к конфликту между ним и Полханэ, который был последователем этой школы. Полханэ подал в отставку, которая была не принята, и уехал к себе в поместье. Три других министра сговорились и убили Канченнэ. В Цан выехали люди с приказом убить и Полханэ. В ответ Полханэ собрал войска. Нгабопа, Лумпанэ и Джаранэ взяли на себя командование войсками в У и Конгпо и двинули их на Цан. Начались военные действия, которые длились с перерывами несколько месяцев. В итоге Панчен-лама, Сакья-лама и представитель Далай-ламы прибыли для посредничества. Одиннадцатого апреля 1728 г. военные действия были прекращены и заключено перемирие. Министры из провинции У распустили свои войска, но Полханэ не сделал этого. Вскоре он нарушил перемирие и направил войско на штурм Лхасы.

Министры Нгабопа, Лумпанэ и Джаранэ спрятались в Потале и попросили Далай-ламу спасти им жизнь. Полханэ, захватив Лхасу, настаивал на том, чтобы ему выдали трех министров. Поскольку просьба его не была удовлетворена, Полханэ добивался того, чтобы Далай-лама в сопровождении эскорта уехал в монастырь Дрепун.

Через два месяца в Лхасу вошла маньчжурская армия. Император Юнчжен направил армию для того, чтобы защитить Далай-ламу и положить конец гражданской войне. К тому времени, когда маньчжурская армия достигла Лхасы, все государственные дела находились под контролем Полханэ. Был образован суд для расследования дел министров и их сторонников. Суд определил, что отец Далай-ламы, который был последовательным сторонником трех министров и их политики, во многом был ответствен за события в Лхасе. Поэтому он и Далай-лама были отправлены в Кам, в Гартар, недалеко от Литана. Они пробыли там семь лет, в течение которых Тибетом правил Миван Полханэ. Он был опытным политиком и налажил сотрудничество с маньчжурами, умело использовал китайский протекторат для процветания Тибета и был настолько силен, что мог игнорировать требования монахов и жителей Лхасы вернуть обратно Далай-ламу и его отца.

Маньчжуры восстановили свой гарнизон в Лхасе. Впервые в столицу Тибета были направлены два маньчжурских амбаня в качестве постоянного представительства. Они возглавляли гарнизон и были непосредственными представителями маньчжурского императора в Тибете. С тех пор и вплоть до падения маньчжурской династии в 1911 г. в Лхасе всегда находились два амбаня, обязательно маньчжуры.

К 1735 г. Полханэ полностью контролировал власть в стране и аппарат правительственной администрации был отлажен, поэтому Далай-ламе разрешили вернуться в Лхасу. В октябре того же года умер император Юнчжен и на трон был возведен его четвертый сын, Цяньлун (годы правления 1736–1795).

Седьмой Далай-лама не обладал той полной властью, какая была сосредоточена в руках у пятого Далай-ламы. Школа гелукпа сейчас находилась в стороне из-за интриг тибетской знати, которая принимала активное участие в борьбе против джунгаров. Система линии воплощений надежно защищала власть в стране от притязаний знатных фамилий и обеспечивала определенное положение семье Далай-ламы, но исключала возможность участия в административной системе во время его жизни.

В 1736 г. правитель Бутана, Мипам Вангпо, отправился в Лхасу, чтобы встретиться с Далай-ламой и Полханэ. Далай-лама, желая выразить свое уважение к гостю, послал двух своих личных секретарей и двадцать чиновников, чтобы встретить его за пределами Лхасы. Бутанский правитель хотел построить храм Авалокитешвары в своей стране. С ним отправили тибетского ламу, чтобы тот помог спроектировать и освятить храм.



Авалокитешвара-Шадакшари

Китай, тибето-китайский стиль, XIX в.

Бронза, литье, позолота.

Высота 13 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № КО-51

Коллекция П. К. Козлова

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. Прическа бодхисаттвы украшена головой Будды Амитабхи. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

В 1737 г. умер Панчен-лама Лобсан Еше, а еще через год в Ташицзе, в Шангс, было най-

дено его воплощение, которому Далай-лама дал имя Палден Еше.

В 1740 г. бутанцы напали на Сикким. Поскольку сиккимский правитель был еще ребенком, его слуга отправился в Лхасу с просьбой к Мивану Полханэ направить кого-нибудь для управления страной, пока правитель не станет взрослым. Нужен был опытный человек, который мог бы управлять страной и решить проблемы с Бутаном. Наместником Сиккима Полханэ назначил Рабтан Шарпа. В этом же году император Цяньлун присвоил Полханэ титул *цзюнь-ван* (принц второй степени) [Шакабпа, 2003, с. 159].

В 1747 г. Полханэ скончался. За девятнадцать лет правления Тибетом он создал прочный союз с маньчжурским императором и оказывал сильное влияние на Далай-ламу.

Власть Полханэ принял его младший сын Далай Батур Гумей Намгьял, который продолжил политику отца по отношению к Далай-ламе, но занял антиманьчжурскую позицию. Он отправил послание маньчжурскому императору и амбаниям, в котором утверждал, что маньчжурский гарнизон в Лхассе не нужен, поскольку тибетцы могли бы сами обеспечить порядок. В послании говорилось, что в этом случае гарнизон не будет причинять ущерб народу, похищая лошадей и женщин. Гумей Намгьял подчеркнул, что маньчжурские амбаны вмешивались в тибетские дела.



Авалокитешвара-Шадакшари
 Китай, тибето-китайский стиль,
 XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.
 Высота 19 см

Государственный Эрмитаж,
 Санкт-Петербург
 Инв. № У-767

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лotosовом престоле в позе падмасана. Прическа Бодхисаттвы украшена головой Будды Амитабхи. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса.

Император Цяньлун сократил гарнизон до ста человек, которые должны были

охранять амбаней. Но цинский император не согласился на создание тибетского гарнизона в Лхасе. Он приказал амбаням не вмешиваться во внутренние дела тибетцев и воздержаться от эксплуатации населения, поскольку на удовлетворение всех нужд гарнизона посылалось достаточное количество денег.

В 1750 г. Гумей Намгьял провел совещание с министрами, после которого он отправил еще одно послание амбаням и маньчжурскому императору, возражая в нем против присутствия в Лхасе амбаней и их небольшого отряда. Он утверждал, что тибетские войска сами способны охранять Далай-ламу и обеспечивать безопасность в стране. Император уже уменьшил гарнизон, принимая во внимание годы мирного сосуществования маньчжуров и тибетцев во времена правления Полханэ, но настойчивые требования Гумей Намгьяла породили сомнения в его лояльности к маньчжурскому трону.

Гумей Намгьял подготавливался к созданию тибетской армии и установил отношения с враждебными Китаю джунгарами. Через своих шпионов амбани разузнали об этом, отправили донесение императору и одновременно решили действовать сами. Одиннадцатого ноября 1750 г. они пригласили Гумей Намгьяла якобы для вручения подарков, присланных императором, и убили его.

Известие о случившемся вызвало восстание в Лхасе. Бой длился несколько часов, в результате амбани, более сотни солдат и гражданских лиц, были убиты, а резиденция сожжена. Около двух сотен китайцев: солдат, купцов и горожан — спрятались в Потале от разгневанной толпы.

После этих событий в 1751 г. император Цяньлун объявил седьмого Далай-ламу духовным и светским правителем Тибета, который входил в состав империи Цин, но по причине удаленности от столицы и особых природно-географических условий существовал достаточно независимо. С тех пор Далай-лама непосредственно руководил правительством. Ему подчинялся совет министров, который стал называться Кашагом, а его члены — *калонами* или *шапе*. Они получили специальную печать, владение которой означало обладание правом управления страной.

Министры Кашага назначались Далай-ламой, и их интересы редко совпадали. Они не несли индивидуальной ответственности и не руководили подразделениями правительства. Все четыре министра должны были достигать консенсуса по всем вопросам, включая отбор кандидатов для руководства округами (*дзонпон*), управителей районов (*чикаб*) и других чиновников. Различные правительственные подразделения управлялись секретарями, которые были ответственны перед Кашагом за принятие решений. Поскольку управление всеми подразделениями зависело от окончательных решений Кашага, то временами оно осуществлялось медленно и безответственно. Эта система управления, существовавшая в течение двух столетий, тормозила развитие страны. Ее слабость обнаруживалась в период кризисов, поскольку никто не брал на себя всю ответственность за принятие решений. Тем не менее она обладала своими преимуществами: исключала развитие диктатуры и обеспечивала полный контроль всех действий и решений. Кашаг возглавил армию и сделал ее регулярной. Впервые в тибетской истории армия стала формироваться из профессионалов [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 101–103; Шакабпа, 2003, с. 159–162].

При седьмом Далай-ламе в 1742 г. были вырезаны новые доски для печати Ганджура и Данджура в Нартане. Он был автором сочинений, составивших восемь томов [Цыбиков, 1991, с. 142].

Сразу после смерти седьмого Далай-ламы члены Кашага и чиновники тибетского правительства решили назначить регента. Выбор пал на ламу монастыря Дрепун Демо тулку Джампела Делега [Шакабпа, 2003, с. 165]. Он стал первым из тибетских регентов, которые представляли Далай-лам до достижения ими совершеннолетия.

Восьмой Далай-лама, Джампел Гьяцо (1758–1804) (тиб. *'jam-dpal-rgya-mtsho*), родился в Цане, в местности Тобгья Лхариган. Его отец —

**Авалокитешвара-Шадакшари**

Китай, тибето-китайский стиль,
XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 16 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № У-772

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Шадакшари восседает на лотосовом престоле в позе падмасана. Прическа Бодхисаттвы украшена головой Будды Амитабхи. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой руке он держит четки, в левой у него находится цветок лотоса (утрачен).

Соном Даргье, мать — Пунцог Ванмо [Лондол-лама, л. 196].

В 1762 г. четырехлетним ре-

бенком он был привезен в Лхасу регентом и интронизирован в Потале. В этом же году ему была жалована грамота китайского императора, утверждавшего его на престоле Далай-лам, а в 1781 г. преподнесена золотая печать [Цыбиков, 1991, с. 143]. Двадцать первого июля 1781 г. восьмой Далай-лама принял власть.

Восьмой Далай-лама находился у власти долгое время, но он больше стремился к выполнению духовных практик и старался избежать участия в общественных мероприятиях.

В 1788 г. непальские гурки нарушили границы Тибета и оккупировали три округа — Ньянан, Роншар и Кьерон. Затем гурки двинулись на города Дзонка и Шекар, находившиеся на дорогах, ведущих в Шигацзе. Кашаг, получив сообщение об этих событиях, отправил из Цана войска, чтобы остановить наступление гурков. Император Цяньлун также послал на помощь тибетцам армию под командованием своего чиновника Панцуга. Весной 1789 г. были проведены переговоры и война завершилась. В 1791 г. гурки снова напали на Тибет. Для отпора была собрана десятитысячная тибетская армия и оказана поддержка императором Цяньлуном, который прислал тринадцатитысячное войско. Армия гурков была разбита, и объединенные войска одержали полную победу. После войны с гурками император Цяньлун уравнивал

амбаней в должности с генерал-губернатором Сычуани и приказал, чтобы все петиции, ранее направлявшиеся непосредственно ему, сначала отсылались амбаням. В Шигацзе и Тингри были размещены императорские войска для предотвращения возможных вторжений непальцев.

Восьмой Далай-лама умер в 1804 г. Он проявлял небольшой интерес к политике, отдав управление страной в руки регента. При регенте китайский гарнизон в Лхасе был уменьшен до двухсот пятидесяти человек.

Девятый Далай-лама — Лунтог Гьяцо (1805–1815) (тиб. *lung-rtogs-rgya-mtsho*), родился в Каме, отца звали Данцан Чойджин, а мать — Дондуб Долма.

После войны с гурками император Цяньлун учредил новый способ для определения воплощений посредством жребия. В 1793 г. для этой цели он отправил в Тибет золотую урну. Хотя на звание девятого Далай-ламы было два претендента, процедура с вытягиванием жребия из золотой урны была отвергнута, а выбор делали сами официальные тибетские лица.

В 1808 г. девятый Далай-лама был возведен на трон. На церемонии присутствовали представители Китая, Монголии, Непала и Бутана.

В 1810 г. регент Тенпе Гонпо Кунделин умер и его место занял Демо Тубтен Джигме. Во время его правления не было внутренних распрей. Девятый Далай-лама вскоре умер.

Десятый Далай-лама — Цултим Гьяцо (1816–1837) (тиб. *thul-khrims-rgya-mtsho*), родился в Каме, в Литане. Его отца звали Лобсан Намдаг, мать — Намгьял Бутид. Для того чтобы избежать возможного спора, маньчжурские амбани настоятельно советовали выбирать Далай-ламу посредством вытягивания жребия из золотой урны. В 1819 г. трех претендентов привезли в Нетан близ Лхасы, где их навестили регент и члены Кашага. Мальчик из Литана по своим характеристикам значительно превосходил остальных, поэтому, не объявляя свое решение публично, регент и члены Кашага, а также представители трех больших монастырей признали в нем десятого Далай-ламу. Когда амбани узнали об этом, они побудили родителей двух других претендентов настаивать на своих притязаниях. Амбани хотели ввести процедуру выбора посредством вытягивания жребия, которую учредил император, но тибетское правительство и жители Лхасы были против этого. В это время умер регент Демо Тубтен Джигме. Вместо него был назначен Джампел Цултим Цемонлин. Амбани настаивали на том, что регент не должен игнорировать процедуру выбора следующего воплощения путем вытягивания жребия.



Авалокитешвара-Махакаруника
Китай, тибето-китайский стиль,
XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 17 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-787

Коллекция П. К. Козлова.

Авалокитешвара в этой форме изображен 11-ликим, 8-руким, стоящим на лотосовом престоле в позе самапада. В этой форме у него восемь рук: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой верхней он держит бусину от четок, остальные атрибуты утрачены. Две нижние руки расположены в жесте варада-мудра.

В 1822 г. регент объявил об утверждении претендента из Литана десятым Далай-ламой, заявив, что он был выбран посредством вытягивания жребия. Цултим Гьяцо был возведен на трон Поталы.

Во времена десятого Далай-ламы тибетцы приняли участие в усмирении междоусобиц среди монголов Кукунора и навели порядок в Северо-Западном Каме, в округе Пово, население которого отказывалось платить налоги. Эти события нарушали стабильность в стране и осложняли экономическое положение.

Одиннадцатый Далай-лама — Кэдуб Гьяцо (1838–1855) (тиб. *m khas-grub-rgya-mtsho*), родился в Гатаре, в Каме. В 1841 г. этот Далай-лама был выбран посредством вытягивания жребия.

В этом же году сикхские войска вторглись в Тибет через Ладакх и продвинулись до Таглакхара в Пуране. В Западный Тибет было отправлено большое войско, неприятель был разбит, а тибетская армия дошла почти до Леха, столицы Ладакха.

В 1844 г. члены Кашага провели совещание с представителями трех больших монастырей и другими чиновниками, на котором было решено сместить Джампел Цултим Цемонлина с поста регента. Пока под-



Тринадцатый Далай-лама

Художник Н. Кожевников,
1905 г.

Бумага, карандаш.

50 × 35 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № ЗК-V-740

Из личных вещей Николая II

Далай-лама изображен сидящим на престоле с прикрытыми одеждой ногами, в монашеской позе гупгасана. На голове у него надета шапка «наринг» школы гелугпа. Руки лежат одна на другой, на запястье правой руки намотаны четки.

биралась новая кандидатура, лхасским правителем был назначен Панчен-лама. Весной 1845 г. был назначен новый регент Еше Гьяцо Раден.

В марте 1855 г. Далай-лама был возведен на трон. Регент сложил свои полномочия и удалился в монастырь. Через одиннадцать месяцев Далай-лама умер и регент вновь был призван Кашагом на службу.

Вскоре после смерти Далай-ламы вновь вспыхнула война с гурками. Они напали на Тибет под предлогом, что тибетцы нарушили условия договора о торговле, и вновь захватили округа Ньянан, Роншар, Дзонка и Пуран. В результате сражений тибетцы не смогли вернуть своих территорий. Двадцать четвертого марта 1856 г. был подписан договор, согласно которому Тибет вернул себе утраченные округа, а Непал добился для себя ежегодной выплаты дани и экстерриториальности в Тибете.

Двенадцатым Далай-ламой стал Тинле Гьяцо (1856–1875) (тиб. *'prin-las-rgya-mtsho*). Регент предпринял поиски воплощения двенадцатого Далай-ламы и обнаружил трех претендентов. Традиционные испытания показали, что высшими качествами обладает мальчик, родившийся в Олге, в Южном Тибете. Его отца звали Пунцог Цэван, мать — Церин Юндрон.

В это время Гонпо Намгьял, глава Ньярона, использовал свою армию и терроризировал соседние округа. В 1863 г. правительство отправило в Ньярон войска. Военные действия длились два года. В результате

правительственные войска одержали полную победу. В 1864 г. деши Шедра умер. Власть захватил Палдан Дондуб. В 1871 г. появились слухи о том, что Палдан Дондуб намерен отстранить Далай-ламу от власти и, назначив ему постоянное содержание, отправить в затворничество. Кашаг восстал против подобного плана, и советник Далай-ламы Кенраб Ванчуг поднял против Палдан Дондуба войска. Видя безысходность своего положения, Палдан Дондуб покончил жизнь самоубийством.

В 1873 г. Далай-лама взял власть в свои руки. Он правил всего лишь два года и пятнадцать дней. Он умер в 1875 г. После его смерти был назначен регент Чоки Гьялцан Кунделин.

В период жизни девятого, десятого, одиннадцатого и двенадцатого Далай-лам управление страной осуществлялось регентами.

Тринадцатый Далай-лама — Нгаван Лобсан Тубтен Гьяцо (1876–1933) (тиб. *thub-bstan-rgya-mtsho*), родился в местности Дагпо Ландун, в Юго-Восточном Тибете. Его отца звали Кунга Ринчин, мать — Лобсан Дрелма.

В 1877 г. регент публично признал мальчика тринадцатым Далай-ламой и отвез его в окрестности Лхасы. В 1879 г. Далай-лама был возведен на трон Поталы. В 1886 г. умер регент Чоки Гьялцан Кунделин и был назначен новый регент Демо Тинле Рабгъяй.

В 1894 г. чиновники-монахи попросили регента рассмотреть вопрос о составе Кашага. Он формировался на основе наследственной преемственности. Его членами были преимущественно чиновники-миряне, происходившие из знатных семей, тогда как монахи, ученые и способные люди не рассматривались как кандидаты для назначения. В результате было решено, что впредь один чиновник-монах будет министром Кашага, как это было во времена седьмого Далай-ламы.

В 1895 г. тринадцатый Далай-лама пришел к власти, регент отошел от дел, но настоял на том, чтобы его брат занял пост премьер-министра.

Однако в 1899 г. регент сделал попытку снова захватить власть. Как гласило официальное обвинение, он предпринял попытку убить Далай-ламу с применением черной магии. Участники заговора были подвергнуты жестокой казни, сам бывший регент был утоплен в чане с водой. После этого Далай-лама начал предпринимать меры по укреплению внутреннего порядка в тибетском обществе, устой которого несколько расшатались без твердой власти — ведь на протяжении XIX в. Далай-ламы не доживали до совершеннолетия и страной правили исключительно регенты.

Поэтому в 1901 г. Далай-лама издал особый указ, обращенный ко всем жителям Тибета, духовным и светским. В нем Далай-лама обращается



Авалокитешвара- Шадакшари

Китай, тибетско-китайский
стиль, начало XX в.

Живопись, холст.

48,5 × 37 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № У-105

Коллекция Э. Э. Ухтомского

к своему народу как верховный владыка, который обеспокоен всеми аспектами его жизни — от питания до соблюдения религиозных обрядов [Tenzing Chhodak, 1978, p. 30–38]. Преамбула указа такова: «Главным источником благосостояния и процветания в этом мире является толь-

ко драгоценное Учение Будды. Это Учение сохраняется благодаря его делателям. Ламы и религиозные старейшины обязаны следить за тем, чтобы монашеские общины, независимо от того, к какой религиозной школе они принадлежат, а в особенности относящиеся к трем крупнейшим монастырям (Дрепун, Сэра и Ганден), жили в соответствии с требованиями монашеской дисциплины, которая есть корень дхармы. Они должны проводить время в учебе, практике и развитии трех видов знания — полученного из учебы, размышления и медитации».

Затем Далай-лама переходит к перечислению первоочередных обязанностей светских чиновников. В первую очередь им указано на недопустимость таких злоупотреблений, как взимание незаконных поборов сверх установленных налогов и требование бесплатных транспортных подвод у населения для личных нужд. Власти обязаны были следить за соблюдением законов и осуществлять немедленное расследование всех случившихся преступлений.

Особо отмечалась необходимость сохранять бронзовую буддийскую скульптуру и не допускать ее переплавки на металл.

С первого дня нового года и до тринадцатого числа седьмого месяца запрещались охота и убийство диких животных — от тигров до мышей.



Тринадцатый Далай-лама

Художник Н. Кожевников,
1905 г.

Бумага, карандаш.

50 × 35 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № ЗК-V-739

Из личных вещей Николая II

Портрет был написан русским художником во время пребывания Далай-ламы в Монголии в 1905 г.

«Живые существа, большие и малые, не должны лишаться жизни, тогда все будут наслаждаться миром и счастьем».

Для тех же целей и для избежания внутренних конфликтов, эпидемий, падежа скота и т. п. предписывалось

читать священные книги буддизма, начиная с Ганджура целиком. Особо выделялись такие сутры, как «Праджняпарамита-сутра» из ста тысяч шлоков, «Бхадракальпика-сутра», «Суварнапрабхасана-сутра». Также необходимо было постоянно читать дхарани различных божеств, предохраняющих от болезней. Особо отмечена была мантра Авалокитешвары «ом-мани-падме-хум». В другом разделе этого указа предписывалось вырезать эту мантру на камне в разных местностях страны. Все храмы следовало поддерживать в должном порядке и реставрировать при необходимости.

В заключении особо отмечено, что Далай-лама осуществляет духовную и светскую власть в Тибете на основании Учения Будды.

В этом указе, который был издан Далай-ламой незадолго до крушения империи Цин (непосредственно перед его изданием Пекин был захвачен европейскими войсками и подвергся небывалому разгрому), кратко обрисован Тибет таким, каким он стал к началу XX в. и каким он должен был быть в глазах его правителя. Это было государственное образование, основанное на буддийских принципах, и в идеале оно должно было оставаться таковым на все времена. Этот исторический итог развития Тибета был вполне закономерен и подготовлен

за предшествующие полторы тысяч лет событиями, внешними культурными влияниями и устремлениями самих тибетцев.

В коллекции Государственного Эрмитажа хранятся два графических портрета Далай-ламы, принадлежавших к числу личных вещей императора Николая II (бумага, карандаш, 50 × 35 см, инв. № ЗК-V-739).

Остановимся на одном из них. Далай-лама изображен без головного убора восседающим на высоком сиденье со спинкой. В правой руке он держит четки, левая рука покоится на колене, ладонью вниз, на запястье намотаны четки. Лама одет в простой монгольский халат. Справа от него стоит тибетский терьер.

Перед ламой на низком китайском столике находятся флакон для нюхательного табака с плоским грушевидным туловом, чашечка с крышкой на ножке и рог с крышкой для напитка.

На портрете имеется надпись, переведенная известным бурятским ученым и путешественником Г. Цыбиковым (1873–1930): «Портрет владельца всего светского правления и буддийского учения, всеведущего Ваджрадхара, тринадцатого перерожденца Далай-ламы, держащего белый лотос сакьяского гелона (высший духовный обет последователей Шакьямуни), Чжэбцун Нгаван Лобсан Тубтан Гьяцо Джигбрал-Ванчук, Чоглай Намбар Гиамба, верховный владелец языка (т. е. оратор), гениальный, всесильный-море, бесстрашный, полноправный, совершенный победитель всего».

Этот портрет в 1905 г. написан художником Н. Д. Кожевниковым, сопровождавшим П. К. Козлова в экспедиции в Монголии. В это время Далай-лама находился в Монголии, покинув Тибет на время английского вторжения (1903–1905).

КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В НЕПАЛЕ

Буддизм получает широкое распространение в Непале в V в., хотя его появление в этом регионе связано с именем царя Ашоки (III в. до н. э.). Большая часть населения Непала является последователями индуизма.

Буддийская скульптура Непала охватывает чрезвычайно обширный круг божеств и сюжетов — от самых простых до сложных эзотерических схем. Непал славился резьбой по дереву, бронзовым литьем (неварских мастеров приглашали ко двору китайские императоры династии Мин), изысканной утонченной живописью и книжной миниатюрой. Среди многочисленных образов бодхисаттв в Непале наиболее популярны Авалокитешвара, Манджушри и Ваджрапани [Мазурина, 1990, с. 233]. Некоторым божествам в Непале поклоняются как индуисты, так и буддисты. Именно к таким культам относится культ Авалокитешвары, который известен в Непале под разными именами; буддисты почитают его как Падмапани. Одно из ранних изображений Авалокитешвары в форме Падмапани, выполненное из темно-серого бальзата, относится к VI в. Правая рука бодхисаттвы опущена вдоль тела в жесте *варада-мудра*, в левой он держит стебель лотоса. Эта скульптура находится в сухом бассейне Гана-бахала в Катманду. У правой ноги бодхисаттвы сохранилась фигурка молящегося, подносящего цветы [Муриан, 2000, с. 26].

Изображения Падмапани выполняли из камня, дерева, отливали в бронзе, писали на холсте и бумаге. В буддийском храме Маччхандар Вахал в долине Катманду стены украшают сто восемь форм Авалокитешвары, под каждым из них находится надпись для идентификации образа [Bhattacharya, 1968, p. 401–427]. Подобные росписи существуют и в других храмах. Часто в храмах под изображениями Авалокитешвары находятся резные панели со сценами ада, где бодхисаттва должен помогать грешникам.

**Авалокитешвара-Падмапани**

Непал, XI в.

Бронза, литье, краска.

Высота 10,5 см

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

Инв. № У-743

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в форме Падмапани восседает в позе сукхасана.

В левой руке он держит цветок лотоса, правая находится в жесте варада-мудра.

Каменные скульптурные изображения Авалокитешвары Падмапани в Непале сохранились и в Катманду, и в Патане. Они датируются разным временем начиная с VI в. [Муриан, 2000, ил. 26–29, 64–66]. Известны изображения Авалокитешвары на

холме Сваямбхунатх [Deer, 1982, p. 2–3]. Территория буддийского комплекса Сваямбхунатх богата памятниками самых разнообразных периодов, среди них имеются и рельефные изображения стоящих Падмапани VIII–IX вв. [Муриан, 2000, с. 49]. В коллекции Государственного Эрмитажа имеется скульптура Падмапани (Непал, XI в., бронза, литье, позолота, краска, выс. 10,5 см, инв. № У-743, коллекция Э. Э. Ухтомского). Он восседает на лotosовом престоле, правая рука расположена в жесте *варада-мудра*, в левой он держит стебель лотоса.

В Непале существует традиция почитания двенадцати форм Авалокитешвары, которые связаны с годовым циклом (у неваров из каст шакья и джьяпу). В первый день каждого месяца непальцы совершают обход вокруг храма Авалокитешвары, который завершается общим угощением. Индуисты поклоняются Авалокитешваре как богу плодородия и называют его Маччхендранатха. В долине Катманду в апреле проводят праздник в честь этого бога. Изображение божества возят по улицам города. Маччхендранатх может иметь две ипостаси: женскую и мужскую, изображается красным или белым. Обряды, связанные с летним календарным циклом, посвящены красной форме Маччхендранатха, а зимние — белой, что позволяет связать этот культ с солнцем и луной [Мазурина, 1990, с. 138–142]. Действительно, на многих изо-



Манджушри

Китай, тибето-китайский стиль,
«под старину», XVIII в.

Бронза, литье.

Высота 16 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-829

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Манджушри восседает в позе падмасана на лotosовом престоле. В этой форме у него две руки. В правой руке он держит меч, левая рука находится перед грудью, в ней он держит свиток.

бражених из Дуньхуана и Хара-Хото многорукий Авалокитешвара держит в верхних руках солнечный и лунный диски.

В Непале был написан специальный комментарий к «Карандавьюха-сутре», поясняющий основные темы сочинения и называемый

«Посадха-врата». Он представлял собой описание специального ритуала, содержащего восемь правил, посвященных Авалокитешваре в форме Амогхапаша. Этот ритуал проводился царем — последователем буддизма для блага всей нации. В XVII в. по повелению царя Шриниваса из династии Малла (1200–1769) в его дворце расписали окно, где он был изображен в виде Авалокитешвары [Werner, 2009, p. 143]. Таким образом, и в Непале существовал культ Авалокитешвары в качестве государственного.

Среди непальских скульптур XVII–XIX вв. наиболее часто встречаются Амогхапаша и одиннадцатиликий и восьмирукий бодхисаттва. В коллекции Государственного Эрмитажа имеется скульптура Авалокитешвары в форме Амогхапаша (Непал, XVII в., бронза, литье, позолота, краска, выс. 20 см, инв. № У-791, коллекция Э. Э. Ухтомского) (цв. вкл. 13). У него одна голова, восемь рук, он изображается стоящим, в позе *трибханга*. Правую руку он держит перед грудью в жесте *абхая-мудра* (защиты), в остальных правых руках — четки, лассо (лассо представляет собой особый символ данной манифестации), а нижняя рука находится в жесте *варада-мудра*, в левых руках — книга, трезубец, лотос и сосуд-*калаша*.

Культ Манджушри в Непале получил широкое распространение. Легенды связывают Сваямбхунатх с приходом в Непал бодхисаттвы Манджушри [Муриан, 2000, с. 70]. Легенда о Манджушри содержится в непальском буддийском сочинении «Сваямбху-пурана». В древности, согласно легенде, непальская долина была огромным озером, которое называлось Нагаваша. На озере росли многие растения, не было только лотоса. Однажды мимо озера проходили Будды. Один из них, произнеся мантры, бросил в воды озера корень лотоса со словами: «Когда из этого корня вырастет цветок, из него появится бог Сваямбху — Самоусущий. Он возникнет в виде яркого пламени, и озеро станет населенной страной».

Однажды бодхисаттве Манджушри явилось озеро с плавающим в нем цветком лотоса, на котором алели языки пламени. Вместе с учениками, земледельцами и раджей Дхармакарой Манджушри отправился к озеру. Подойдя к нему, он выхватил меч и ударил по скале. Вода хлынула в образовавшуюся щель, осушив плодородные земли. Манджушри спустился в долину и отметил все места, достойные поклонения. Именно там были сооружены многочисленные храмы и ступы.

Согласно легендам, именно Манджушри принес в Непал из Китая инженерные и архитектурные знания [Bhattacharya, 1968, p. 101].

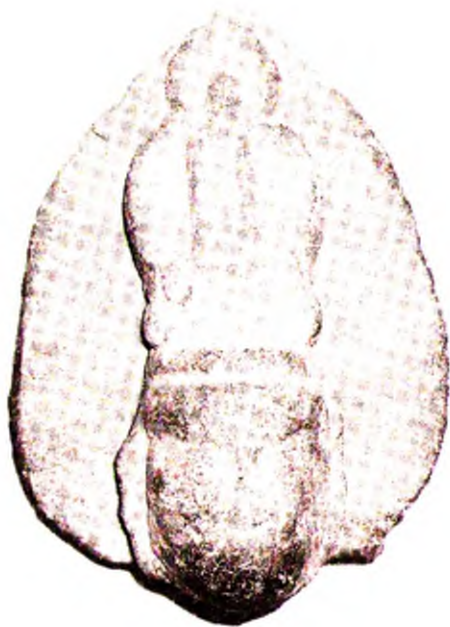
Одна из ранних непальских бронзовых скульптур Ваджрапани VII–VIII вв. хранится в Региональном музее в Лос-Анджелесе [Муриан, 2000, с. 53]. В Непале изображения Ваджрапани чаще всего встречаются в живописи. Он изображается или в свите Будды Дипанкары, или Тары [Banerjee, 1994, p. 32].

КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В МОНГОЛИИ

Важную роль играл буддизм и в государстве киданей Ляо (916–1125). Например, об императоре Синцзуне (годы правления 1031–1054) сообщается, что он «особенно высоко ставил буддизм. Двадцать буддийских монахов в разное время получили назначение на должности трех высших сановников государства и трех учителей императора с совмещением должности начальника политических дел. Подражая императору, многие его родственники и знатные люди отдавали своих сыновей и дочерей в буддийские монахи и монахини» [Chün-fang Yü, 2001, p. 15]. От времени Киданьского государства на территории Китая сохранилось несколько великолепных пагод, украшенных изображениями буддийских божеств. В Этнографическом музее г. Мюнхена находится скульптура многорукого Авалокитешвары, относящаяся к династии Ляо [Фар-Бекер, 2007, с. 169]. В археологической коллекции Государственного Эрмитажа имеется каменная головка бодхисаттвы, увенчанная миниатюрным изображением Будды Амитабхи, относящаяся ко времени правления династии Ляо (камень, резьба, выс. 17 см, инв. № МР-3025, материалы экспедиции С. Ф. Ольденбурга).

Затем распространение буддизма в Монголии было продолжено во времена Чингис-хана (1162–1227) [Бурнээ, Энхтор, 2004, с. 11, 19, 32, 42, 58–59]. На курултае 1206 г. Чингис-хан провозгласил себя Великим ханом и основателем Великого Монгольского государства. Столицей этого государства с 1220 по 1260 г. был город Каракорум, развалины которого находятся на территории Монголии. При Чингис-хане и при Угедее (1186–1241) там проводились большие строительные работы, были возведены буддийский храм и ханский дворец [Киселев и др., 1965, с. 57].

В Каракоруме экспедицией С. В. Киселева 1949 г. и немецкими экспедициями последних лет было найдено много самых разнообразных памятников [Dschingis... 2005, p. 154–167]. Среди них достаточно



**Фрагмент скульптуры
с изображением головы
Авалокитешвары**

Династия Ляо (916–1125)

Камень, резьба.

Высота 17 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № МР-3025

Из материалов экспедиции

С. Ф. Ольденбурга

много фрагментов глиняной буддийской скульптуры и три фрагмента образов Авалокитешвары Падмапани [Dschingis... 2005, p. 155–156, il. 114, 116, 118].

Хубилай (1215–1294) возшел на престол в Китае, основав монгольскую династию Юань (1271–1368). Во времена

Юаньской династии изображения бодхисаттв встречаются достаточно часто. Авалокитешвара присутствует в свите Будды Амитабхи в форме Гуань-инь [Berger and others, 1994, p. 226–231], в форме тысячерукого и тысячеглазого Авалокитешвары и в форме «Белохитонного» [Wen C. Fong and others, 1996, p. 208–209; Dschingis... 2005, p. 377–378].

И только со второй половины XVI в. буддизм получает широкое распространение среди монголов. Туметский Алтан-хан пригласил в Монголию третьего Далай-ламу, а халхаский Абатай-хан основал первый буддийский монастырь Эрдэни-дзу в 1586 г. именно на месте города Каракорума — столицы Великого Монгольского государства, подтверждая тем самым преемственность связи монгольской государственной власти с буддизмом [Бурнээ, Энхтор, 2004, с. 69–70, 76–77]. Среди прочих реликвий в храме находились изображения восьми бодхисаттв, одним из которых является Авалокитешвара. Позднее среди монастырского комплекса был возведен специальный храм Авалокитешвары. Он был построен в честь матери Ундур-гэгэна Дзанабадзара, Хандаджамцо [История Эрдэни-дзу, 1999, с. 37–38, 68].

Ундур-гэгэн Дзанабадзар (1635–1723) — выдающийся монгольский скульптор и художник, глава буддийской церкви, также обращался к образу Авалокитешвары Шадакшари. Его работы находятся в Монголии

в частных собраниях Ядамсурена и Цултэма [Цултэм, 1982, с. 99–100]. В коллекции Музея изобразительных искусств в Улан-Баторе находится скульптура работы Дзанабадзара, изображающая бодхисаттву Манджушри. Он показан стоящим, рука находится в жесте *дхармачакра-мудра*, на лотосах у плечей расположены меч и книга. Изображения восьми бодхисаттв служат иллюстрациями к монгольскому Ганджуру, который был издан в 1717–1720 гг. [Berger and others, 1995, p. 299–300].

Ученики Дзанабадзара, используя литейные формы мастера, тиражировали более скромный образ Авалокитешвары Шадакшари. Такая скульптура находится в коллекции Государственного Эрмитажа (Монголия, XVIII в., бронза, литье, позолота, краска, школа Дзанабадзара, инв. № КО-50, коллекция П. К. Козлова) (цв. вкл. 14).

Следуя тибетской традиции, ламы и в Монголии находили земные воплощения бодхисаттвы Авалокитешвары. Так, младший брат Абатайхана, харачинский Хундулэн-Сайн-ноён, был объявлен воплощением этого божества [История Эрдэни-дзу, 1999, с. 65]. Сайн-ноён — титул Тумэнхэна (1558–1640), который был четвертым сыном Оноху-уйдэн-ноёна. Он следовал учению школы гелукпа и за это получил от Панчен-ламы титул Номун-хана. От него вел свое происхождение род халхаских Сайн-ноён-ханов [История Эрдэни-дзу, 1999, с. 127].

Лама Хундулэн — седьмой настоятель монастыря Эрдэни-дзу Номчи-цорджи (1734–1803) — перестроил храм Авалокитешвары и поместил туда статую тысячерукого и тысячеглазого божества [История Эрдэни-дзу, 1999, с. 101]. Сейчас в Эрдэни-дзу находится статуя Авалокитешвары Шадакшари. Скульптура выполнена в долоннорском стиле в смешанной технике выколотки и литья, украшена бирюзой и кораллами. Долоннор — название местности во Внутренней Монголии, где находилась летняя резиденция Чжанчжа-хутухт, основанная в 1701 г. [Герасимова, 1971, с. 11].

Наибольшего расцвета изготовление скульптуры достигло там во второй половине XIX в. В Долонноре работали преимущественно китайские мастера и создавали памятники в едином стиле. Главной особенностью этого стиля было изготовление скульптуры в смешанной технике выколотки и литья: крупные части скульптуры выколачивались по заранее заготовленной форме, а мелкие отливались. Таким образом, скульптура делалась по частям, которые соединялись пайкой. Места соединения прикрывались многочисленными украшениями и лентами. Скульптура делалась самого разного размера: от 10 см до 25 м высотой. Эта техника позволяла изготавливать скульптуру массовым тиражом. Сохранилось особенно много изображений Будд, выполненных в этой технике. В коллекции Государственного Эрмитажа имеется



Авалокитешвара, 4-рукий

Китай, тибето-китайский стиль, XVIII в.

Бронза, литье, позолота, краска.

Высота 24,5 см

Государственный Эрмитаж,

Санкт-Петербург

Инв. № У-797

Коллекция Э. Э. Ухтомского

Авалокитешвара в этой форме изображен стоящим на лotosовом престоле в позе трибханга. В этой форме у него четыре руки: основные сложены перед грудью в жесте анджали-мудра. В правой он держит сосуд (калаша), в левой у него находится глаз.

скульптура Авалокитешвары Шадакшари долоннорского стиля, она также была привезена П. К. Козловым (Монголия, XIX в., бронза, выколотка, литье, позолота, краска, инкрустация полудрагоценными камнями и стеклом, долоннорский стиль, выс. 32 см, инв. № КО-87, коллекция П. К. Козлова) (цв. вкл. 15).

В 1911 г. наступил конец правления китайской маньчжурской династии Цин, под властью которой находилась Монголия.

Халха-Монголия провозгласила независимость, и после этого Богдо-гэгэн был объявлен ханом — верховным правителем. В Урге в 1911–1913 гг. по повелению восьмого Богдо-гэгэна (1870–1924) был возведен храм Мигжид Жанрайсигу. Этот храм был посвящен особой форме Авалокитешвары, которому приписывали еще исцеление слепых, а последний Богдо-хан к этому времени почти ослеп. Высота статуи Авалокитешвары достигала 25 м [Ломакина, 1977, с. 50–53; Скородумова, 2005, с. 177–179]. В такой форме Авалокитешвара изображается четырехруким, в одной из рук он держит глаз. Эта иконография стала символом нового типа государственности в Монголии, т. е. и здесь культ бодхисаттвы милосердия Авалокитешвары связан с его земными воплощениями и государственностью.

Этот образ многократно повторяли монгольские художники [Цултэм, 1986, ил. 14, 63].

В 1937 г. скульптура Жанрайсига была разрушена, а недавно снова восстановлена. Работы группы скульпторов возглавлял народный художник Н. Жамба, который учился искусству буддийской живописи в монастыре Булганского аймака [Ломакина, 2006, с. 204–205].

Конечно, в Монголии получили распространение и другие формы Авалокитешвары с одиннадцатью ликами и восьмью руками [Цултэм, 1989, ил. 99, 151] или тысячей рук [Цултэм, 1986, ил. 10; Цултэм, 1989, ил. 153]. С тысячеруким бодхисаттвой связан ритуал поста, поэтому такой образ тоже был достаточно почитаем.

Култ Манджушри также получил широкое распространение в Монголии. До революции (1924) в стране были несколько монастырей, посвященных этому божеству. Монастырь Манджушри-хийд располагался у подножия горы Богдо-Ула в окрестностях Их Хурэ (современного г. Улан-Батора). Он был построен в 1733 г. В начале XIX в. для богослужений здесь собиралось более 300 лам. Вблизи монастыря на огромных валунах и скалах вырезаны изображения Будды и других божеств. В 30-х гг. XX в. монастырь был разрушен.

В Улясутае, маньчжурском административном центре в Халхе, также находился храм, посвященный Манджушри. Там ежегодно проводились большие богослужения в честь дня рождения китайского императора, земного воплощения Манджушри [Berger and others, 1995, p. 300].

Основным божеством духовных практик восьмого Богдо-гэгэна (1870–1924) был Ямантака в форме яб-юм. У Богдо-гэгэна были также практики, посвященные Арапачана Манджушри. В одном из сочинений он пересказывает свою беседу с божеством. Выполнением практик Манджушри и Ямантаки Богдо-гэгэн подчеркивает свою духовную связь с Цзонхавой [Berger and others, 1995, p. 127, 129].

Монгольские ламы-астрологи, делая предсказания, давали советы, каким божествам следует молиться и коня какой масти нужно иметь, чтобы избежать несчастий. В перечне божеств часто упоминаются Манджушри и Ваджрапани [Позднеев, 1887, с. 421–423].

Буддийским божеством-хранителем Монголии считается Ваджрапани. Он, согласно легендам, обитает на самой высокой горе Хангая, имеющей снежную вершину. Эта гора славится своими источниками, растениями, применяемыми в народной медицине, и близлежащим озером с чистой водой и берегами из желтого песка.

В 2003 г. здесь вновь была установлена большая раскрашенная гипсовая статуя Ваджрапани в гневном облике. Первоначально подобную скульптуру ламы поставили в этой местности в 1779 г., в 1930-х гг. она была разрушена. Сейчас возобновлен ритуал поклонения горе.

Бывший президент Монголии Багабанди принимал участие в ритуале подношения кумыса этому божеству. Ламы читают специальные тексты и кропят кумыс. Затем они бросают деревянную чашу в озеро, если чаша прибывает к берегу, значит, Ваджрапани принял подношение. Потом ламы проводят молебен в честь Ваджрапани с просьбами даровать Монгольскому государству процветание и безопасность.

Летом 2007 г. нынешний президент Энхбаяр принял участие в такой же церемонии. Специально для этого случая была написана большая тангка с изображением Ваджрапани, которую развернули на северной стороне горы. Ваджрапани изображен в окружении Авалокитешвары и Манджушри. Ниже на тангка помещены три монгольских хана — Чингис, Угедэй и Хубилай. Чингис-хан почитается как земное воплощение Ваджрапани, так как он способствовал распространению буддийского учения в Монголии. Следующий ритуал, посвященный Ваджрапани, будет проводиться в 2010 г. [Wallace, 2008, p. 49–50]. Хубилай считался земным воплощением Манджушри, а Алтан-хан — его последующей реинкарнацией [Berger and others, 1995, p. 300].

Таким образом, в Монголии получили распространение небольшое количество форм Авалокитешвары, хотя бодхисаттвы были весьма почитаемы. Известно лишь несколько земных воплощений божеств. Сейчас традиции возрождаются; художники и скульпторы создают новые образы бодхисаттв, следуя иконометрическим и иконографическим канонам.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение I

РАЗЛИЧНЫЕ ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ ФОРМЫ АВАЛОКИТЕШВАРЫ

Бхаттачарья считает, что Авалокитешвара имеет 108 форм [Bhattacharya, 1968, p. 89]. Он публикует одну форму Сукхавати-Локешвары [Там же, p. 404, 142, № 13], а описывает еще одну, называя ее непальской.

Появление культа Авалокитешвары, зафиксированное в письменных памятниках, Бхаттачарья относит к III в. до н. э. Он был введен Махасангхиками во времена Ашоки в сочинении «Махавасту-Авадана», в котором он характеризуется как «Бхагаван, имеющий форму бодхисаттвы. В его обязанности входит смотреть вокруг (Авалокита), чтобы поддерживать людей в состоянии богатства и счастья».

Иконографические образы Авалокитешвары появились в Северной или Северо-Западной Индии приблизительно во II в. Первой иконографической формой был Падмапани. Авалокитешвара в этой форме представлен стоящим или сидящим, двуруким, в левой руке у него цветок лотоса, жесты правой руки могут быть *абхайя*, *витарка*, *варада*. К V в. культ получает уже широкое распространение. На ранних индийских изображениях Авалокитешвара представлен в так называемой царской форме. В этой форме Авалокитешвара показан стоящим, одиннадцатиликим, в правой руке у него четки, в левой — цветок лотоса. Ладакхское изображение II в. Авалокитешвары в «царском» облике представляет его сидящим в падмасане, но уже с четырьмя руками. Ранние тибетские тангки изображают Авалокитешвару в «царском» облике одиннадцатиликим, с гневными верхними ликами (кроме головы Амитабхи), тысячеруким и стоящим. Точно такой же образ находится в Потале в храме Авалокитешвары, построенном по повелению пятого Далай-ламы. Центральные руки сложены перед грудью в жесте *анджали-мудра*, еще в двух он держит лотос и четки. Там же находится скульптура Арья-Авалокитешвары. Этот образ по тибетской

традиции считается «самовозникшим» и относящимся ко времени правления Сонцэн Гампо.

Ранняя тибетская скульптура Авалокитешвары изображает его в форме Падмапани и Арья-Авалокитешвары и датируется VII–VIII вв. «Садханамала», входящая в состав Данджура под названием «Садхана-самуччая», описывает уже пятнадцать форм Авалокитешвары, милостивых и гневных.

Со второй волной распространения буддизма в Тибете появляются различные иконографические формы Авалокитешвары и соответственно практики, связанные с этими формами. Одной из более почитаемых форм считался тысячерукий и тысячеглазый Авалокитешвара, с этой формой связан ритуал поста.

Он практикуется как трехдневный обряд поклонения тысячерукому Авалокитешваре. Этот ритуал может проводиться ламой дома или в храме. Молебен начинается в пять или шесть часов вечера, продолжается еще два дня и заканчивается утром четвертого дня. Первый день начинается с чтения обязательных молитв, предворяющих любой обряд. Центральная часть действий представляет собой подношение шестирукому Махакале, который считается одной из его гневных эманаций, и верховным божествам-хранителям. Затем делается подношение трех торма (балинов) для хранителей десяти сторон света, для демонов восьми разрядов, для духов гэг, а также подносятся чашечки с водой и пилюлями для претов. Торма выносят на улицу и выбрасывают в определенную сторону. Затем читают молитвы подношения всем божествам и духам буддийского пантеона. Первый день завершается молитвой о благополучии и счастье.

Таким образом, начало обряда посвящается подавлению всех демонов и духов силой дхармапалы Махакалы. И только с рассвета второго дня начинается обряд подношений милостивой форме Авалокитешвары. Шестнадцать видов обрядовой деятельности делятся на три группы.

Первая объединяет молитвы поклонения и посвящения себя всем Буддам и бодхисаттвам, трем драгоценностям и сосредоточение своего сознания на цели достижения совершенства бодхисаттвы ради блага всех живых существ; клятву о соблюдении обета монаха и поста; поклонение божествам мандалы Авалокитешвары; подношения; покаяние в грехах злобы, невежества, сладострастия, в грехах тела, мысли и слова; обет чистоты монаха; обет бодхисаттвы.

Вторая группа молитв связана с медитацией двух типов: мысленное отождествление себя с Авалокитешварой на основе единства природы всего сущего, т. е. *шуньяты*. Ступени процесса медитации персонифицированы в шести объектах сознания — шести божествах. Все это

сопровождается освящением и подношениями, чтением мантр и дхарани. Около часа они читаются про себя. Второй вид медитации — созерцание изображения божества, находящегося перед ламой, совершающим обряд. Практически это выражается в чтении текста, описывающего внешний вид Авалокитешвары, его приглашении, произнесении дхарани, в символических жестах рук, в освящении, в благословлении, в подношениях, произнесении славословий. Читается молитва, обращенная к Авалокитешваре, с просьбами о покровительстве, скорейшем спасении — «переправе через море сансары», скорейшем постижении глубочайшей мудрости, об освобождении от грехов, перерождении в чистой земле Будды Амитабхи, о благополучии жизни и желании скорее стать Буддой.

Третья группа молитв — подношение трех торма: Авалокитешваре, шестирукому Махакале и другим дхармапалам и хранителям местности. Подношение сопровождается молитвой всем Буддам, милостивым и гневным, и требованием, чтобы все хозяева местности, божества и демоны, насладились подношениями, исполнили все благочестивые пожелания в процветании учения и устранении препятствий, мешающих людям. Затем производится ритуальное омовение: на отражение Авалокитешвары в медном зеркале льют воду и она стекает в сосуд. В обрядниках поясняется, что омовение ритуальное и символическое делается для всех высших групп божеств пантеона, в молитве говорится, что омовение Авалокитешвары очищает все живые существа от грехов и помогает им обрести чистоту трех тел Будды. В обряде на дому омовение на отражение божества в зеркале трактуется как изготовление святой воды, которую адепты пьют и смачивают ею головы. По обряднику, после омовения божества ему преподносят одежды, украшения, атрибуты, читают соответствующие молитвы, снова просят очистить от грехов и простить. Затем призывают Авалокитешвару сойти на изображение мандалы, произносят просьбы, в которых изложены цели буддийского спасения посредством нравственного совершенствования, а также приобщения к магической силе (*сиддхи*) Авалокитешвары в процессе медитации по правилам крия-тантры. Если не удастся достичь данной цели в этой жизни, то просят о перерождении после смерти в чистой земле Сукхавати, помочь продолжить продвижение по пути спасения под покровительством Авалокитешвары и других божеств его мандалы. Завершается молебен второго дня чтением славословий, молитв о благополучии и счастье тех, кто совершает обряд. Собирают деньги на блюдо, символизирующее мандалу.

На третий день повторяются обряды второго дня, но лама ни с кем не разговаривает и соблюдает пост. В ночь на четвертый день кипятят

молоко с добавлением сахара и чая, черпают поварешкой молоко и сливают его обратно тонкой струей. При этом непрерывно начитывается шестислоговая мантра Авалокитешвары. Этот обряд совершается в память о том, как девушка Суджата напоила Шакьямуни специально приготовленным молоком и восстановила его силы после длительной аскезы, что дало ему силы достичь пути просветления. По учению махаяны, все Будды во всех мирах во время своей земной жизни должны проходить двенадцать этапов жизни Шакьямуни, в том числе и эпизод с Суджатой.

Утром четвертого дня лама повторяет вступительные молитвы и начинает читать основной обрядник Авалокитешвары. В положенное время наливают молоко с чаем в чашку для ламы, который пьет молоко, завершая тем самым свой пост и обет молчания. После прочтения обрядника и молитвы о благополучии и счастье ламу кормят мясным обедом. На этом завершается ритуал, посвященный Авалокитешваре.

С Авалокитешварой связан обряд однодневного начитывания мантры «ом-ма-ни-пад-ме-хум». Он проводится для достижения хорошего перерождения. Такой ритуал обычно проводится без присутствия ламы [Ламаизм..., 1983, с. 207–210].

Молитвы «мани» (шестислоговая мантра Авалокитешвары) и *микчжим* постоянно начитывались ламами и верующими. В микчжиге упоминаются Авалокитешвара, Манджушри, Ваджрапани и Цзонхава [Позднеев, 1887, с. 303].

В различных пантеонах и трудах западных ученых приводятся формы Авалокитешвары. Так, в сборнике Ролпэ Дордже «Поле собрания трехсот изображений» (иначе называемом «Сборнике изображений 300 бурханов») перечисляется шесть изображений этого божества: 1. Шадакшара (основные руки в жесте *анджали-мудра*, в правой — четки, в левой — лотос, *падмасана*). 2. Гухьясадхана Авалокитешвара (четырёхрукий с праджней, руки в тех же жестах, как и Шадакшари, у праджни атрибут — *дамару*). 3. Симханада (правая рука в жесте *бхумиспарша-мудра*, справа от него находится *тришула*, слева на лотосе лежит книга). 4. Шакадаша Авалокитешвара (одиннадцатиликий, восьмирукий, основные руки в *анджали-мудре*, в правых руках четки и чакра, в левых — лотос, лук, стрела, ракушка, стоящий, поза стояния на прямых ногах *саманадастханака*). 5. Амгхапаша Локешвара (четырёхрукий, правые руки в жестах *абхайа* и *варада*, в левых руках *тришула* и *паша*, трехликий). 6. Падмапани (правая рука в жесте *варада-мудра*, в левой руке — лотос, *ардхапарьянкасана*).

А. Гордон в «Иконографии ламаизма» приводит девятнадцать форм Авалокитешвары:

1. Ранняя форма, поза — дхьяна-асана или стоящий, мудры — *анджали* или *варада* и *витарка*, высокая прическа или корона, в короне иногда может встречаться изображение Амитабхи.

2. Падмапани:

а) белого цвета, лалитасана, мудры — *витарка* и *варада*, атрибуты — лотос и сосуд (калаша), в ранних формах только лотос, в более поздних добавляется калаша, в короне — изображение Амитабхи;

б) стоящий;

в) раджалила, правая рука — *витарка*, *абхайя* или *варада*, в левой руке — стебель лотоса, в короне — Амитабха.

3. Симханада, белого цвета, на львином троне, атрибуты — лотос, меч, кхадга, трезубец:

а) лалитасана, сидит на подушках или на лотосе, стоящем на льве, правая рука в жесте *варада-мудра*, высокая прическа, украшенная полумесяцем, или раджалила, в правой руке четки, левая рука покоится на колене, в ней — стебель лотоса и, может быть, капала, наполненная цветами, и кхадга, трезубец расположен позади правой руки, кобра обвивает трезубец;

б) сидящий, симхасана, *анджали-мудра*, четки находятся на лотосе у правого плеча.

4. Изображается как Будда: белого цвета, дхьяна-асана, с урной, без ушниши, в красном монашеском одеянии.

5. Трайлокиявасамкара Локешвара: красного цвета или восседает на красном лотосе, изображается с третьим глазом, в руках держит лассо с половинками ваджры на концах и стрекало для слона.

6. Ниланкантхарья Авалокитешвара: желтого цвета с голубым горлом, сидит в дхьяна-асане на шкуре антилопы, *дхьяна-мудра*, атрибут — капала с драгоценностями, без украшений, на голове корона с изображением Амитабхи, в прическе — полумесяц, одежда из тигровой шкуры.

Тантрические формы

7. Шадакшари: одна голова, четыре руки:

а) стоящий, *анджали-мудра*, две другие руки в *дхьяна-мудре* держат натру;

б) дхьяна-асана, две основные руки в *анджали-мудре*, в других — четки и лотос, может быть книга на уровне плеча;

в) яб-юм, гневный, красного цвета, шакти розового цвета, двумя руками держит шакти, в других руках — жезл (кхатванга), капала и картрика;

г) Ракталокешвара изображается сидящим под деревом ашока с красными цветами, в красном одеянии, держит в руках лук и стрелу, лассо и стрекало для слона.

8. Харихарихариваханодбхава: одна голова, шесть рук, восседает на Вишну, который, в свою очередь, восседает на львином троне; мудры и атрибуты: правые руки — *витарка-мудра*, четки и *варада-мудра*, левые руки — трезубец, шкура антилопы и калаша.

9. Амогхапаша: одна голова, шесть или восемь рук, изображается стоящим, основные руки в *анджали-мудре*, в остальных руках — калаша, трезубец, четки, колокольчик, книга и лассо. Лассо представляет собой особый символ данной манифестации. Иногда ему одеянием служит тигровая шкура, иногда на левом плече шкура антилопы. В другой форме основные руки: правая — *абхая-мудра*, в левой калаша, в остальных — лассо, трезубец, книга, четки и лотос.

10. Намасангити: одна голова, двенадцать рук, падмасана, половинка ваджры в ушнише, основные руки перед грудью в *абхая-мудре*, самые верхние руки подняты над головой в *уттарабодхи-мудре*, нижняя пара в *тарпана-мудре*, следующая пара рук на уровне плеч — в правой меч или лотос, в левой — жезл с ваджровым наконечником, следующая пара рук в *кшепана-мудре* и последняя пара: одна в *дхьяна-мудре*, в другой — калаша.

11. Падманартешвара: одна голова, восемь рук, стоящий, основными руками держит шакти, в остальных — лотосы.

12. Амогхапаша (другая форма): одна голова, двенадцать рук, основные руки в *анджали-мудре*, в остальных руках держит ваджру, колокольчик, лотос, солнечный диск, колесо учения и другие тантрические символы.

13. Халахала Локешвара: три головы, шесть рук, белого цвета, третий глаз на каждом лице, центральное лицо белое, остальные красного и синего цвета, в короне Амиабха и полумесяц, одеянием служит тигровая шкура, восседает в лалитасане на красном лотосе, справа от божества находится трезубец, на котором, свернувшись кольцами, лежит змея, слева на лотосе расположена капала, наполненная цветами. В правых руках держит четки и стрелу, одна из правых рук в жесте *варада-мудра*, в левых руках держит лук и лотос и одной обнимает праджню, которая восседает на его левом колене. Она держит в одной руке лотос, а другой обнимает божество.

14. Тантрический Авалокитешвара: четыре головы, двадцать четыре руки, головы расположены одна над другой, две руки держат изображение Амиабхи, основные руки в *анджали-мудре*, нижние руки в *дхьяна-мудре*, в остальных руках держит книгу, лотос, колесо учения и другие атрибуты.

15. Майаджалакрамарья Авалокитешвара: пять голов, двенадцать рук, центральная голова черного цвета, другие — белого, красного, желтого и зеленого, третий глаз на каждом лице, в правых руках — барабанчик, жезл, стрекало для слона, лассо, ваджра и стрела; в левых — капала, красный лотос, чинтамани, колесо учения и лук, одна рука в жесте *тарджани-мудра*. Изображается стоящим, гневным, на шее ожерелье из человеческих голов, имеет все украшения дхармапалы.

16. Милостивая форма: одиннадцать голов, восемь рук, стоящий, самая верхняя голова Будды Амитабхи. Основные руки в *анджали-мудре*, в остальных находятся лотос, четки, колесо учения, лук, стрела, калаша, одна из рук в *варада-мудре*.

17. Ситатапатра: одиннадцать голов, двенадцать рук, падмасана, в руках тантрические атрибуты — зонтик, топор, меч и т. д.

18. Арья Авалокитешвара: одиннадцать голов, двадцать две руки, стоящий, основные руки в жесте *анджали-мудра*, верхние руки подняты над головой, в них — Будда Амитабха, в остальных руках четки, колесо учения, калаша, книга, ваджра, колокольчик и т. д.

19. Арья Авалокитешвара: одиннадцать голов, тысяча рук, основные руки в жесте *анджали-мудра* или *дхармачакра-мудра*. Его основные атрибуты — четки, лотос, колесо учения, лук и стрела, калаша, *варада-мудра*.

За основу мы возьмем и будем использовать те названия, которые приводит для различных форм А. Гордон. Одной из наиболее важных и широко распространенных форм является Авалокитешвара Шадакшари. Воплощением именно этой формы почитались Далай-ламы, поэтому приведем еще раз подробное описание этой формы. «Трон Авалокитешвары состоит из белого лотоса и диска луны. Он белый и источает свет. У него одно лицо, четыре руки и две ноги в ваджрной позе. Часть волос собрана в пучок, другая распущена по плечам тонкими прядями. Его левое плечо украшает шкура мифической лани. Он одет в пять одежд: ленты, которые развеваются вокруг его короны; рубашка; накидка, драпирующая его плечи; пояс и юбка. Они сделаны из тонких, легких, преливающихся шелковых тканей. На нем также пять украшений: корона с пятью драгоценными камнями; серьги; браслеты на предплечьях, запястьях и щиколотках; кольцо и ожерелья с подвесками; кольца» [Лама Дени Тендруп, 1990, с. 40–41]. Белизна тела бодхисаттвы символизирует чистоту незапятнанного духа. Один лик представляет собой дхармакайю, вневременное и недвойственное состояние, пустоту и всепроникающую высшую реальность, духовное тело Будды; две ноги в ваджрасане — нераздельность сансары и нирваны; четыре

руки — любовь, сострадание, сорадость и равнозначность. Лотос и луна, на которых он восседает, обозначают абсолютную (пустоту) и относительную (сострадание) бодхичитту. Драгоценность, которую он держит в руках, символизирует просветление и способность исполнять все желания. Хрустальные четки являют собой силу освободителя. Лотос представляет собой чистоту средств, которые он использует ради блага всех живых существ. Одежды и украшения обозначают самбогакайю, тело блаженства, в нем пребывают Будды и бодхисаттвы до их воплощения на земле, богатство и разнообразие качеств Авалокитешвары. Шкура мифической лани на левом плече бодхисаттвы являет собой неагрессивность. Эта лань олицетворяет мир и непричинение вреда живым существам [Лама Дени Тендруп, 1990, с. 46–47, 48].

Т. В. Сергеева опубликовала тантрическую форму Шадакшари яб-юм [Сергеева, 2002, с. 130], описание которой отсутствует у А. Гордон. Шадакшари изображается милостивым, с обычными атрибутами, в *анджали-мудре* у него зажат чинтамани. Его праджня гневная, красного цвета, с капалой и дамару. В его свите — синий шестирукий Махакала.

Еще одна тантрическая форма Авалокитешвары изображена на тангка, хранящейся в Потале [Bod-kyi... 1988, il. 95; Jackson, 1996, p. 158, pl. 2]. Эта форма Авалокитешвары отсутствует и у А. Гордон, и у Б. Бхаттачарьи. Он имеет тибетское название (тиб. *spyan-ras-gzigs padma'i-dra-ba-can*), которое переводится как «Авалокитешвара, обладающий лотосовым ожерельем». Божество изображается четырехликим, центральное лицо белого цвета, остальные — красное, синее и зеленое. Прическу венчает миниатюрный образ Будды Амитабхи. У Авалокитешвары восемь рук, центральными он обнимает праджню, правая находится в жесте угрозы (*тарджани-мудра*), в левой он держит цветок лотоса. Атрибутами в правых руках служат топор, капала и данда. В левых руках он держит аркан, отрубленную голову и пылающую драгоценность (ратну). У праджни в правой руке находится ваджра, в левой — цветок лотоса. Божества показаны в позе танца. Прически у праджни и Авалокитешвары украшены лотосами.

Гневные ипостаси Авалокитешвары — дхармапалы Хаягрива и Махакала также имеют множество разнообразных форм. В Государственном Эрмитаже хранятся два обрядника, посвященные культу синего шестирукого Махакалы. Махакала — один из самых сильных защитников буддизма. Он обладает способностями награждать богатством своих приверженцев. Так, одним из атрибутов Ситы Махакалы является чинтамани, приносящий богатства и исполняющий желания.

Сто восемь иконографических образов, украшающих стены храма Маччхандар Вахал, находятся в Катманду (Непал) (см. рис. 1–108).

1. Хаягрива Локешвара (Hayagrīva Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с четырьмя руками, основные руки находятся перед грудью в жесте *анджали-мудра* (поднесения драгоценности). В правой руке он держит четки, в левой — лотос. Он представлен в мандале из шести божеств, сверху — гневное крылатое божество.

2. Моджаханджабала Локешвара (Mojahāñjabala Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука расположена перед грудью в жесте *абхайая-мудра* (спокойствия), в левой, отведенной в сторону, он держит аркан.

3. Халахала Локешвара (Hālāhala Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе лалитасана (одна нога спущена с престола), праджня находится у него на колене. Он изображен четырехликим (три лица снизу и сверху голова Будды Амитабхи), с шестью руками. В правых руках он держит меч и четки, нижняя рука расположена в жесте *варада-мудра* (дающем благо). В левых руках у него голубой лотос, аркан и белый лотос. Рукой, в которой держит аркан, он обнимает праджню. У нее руки расположены в жестах *варада-мудра* (правая) и *абхайая-мудра* (левая).

4. Харихарихаривахана Локешвара (Hariharivarivāhana Lokeśvara). Внизу на лотосе расположена змея, на ней стоит лев, на нем — Гаруда, на ней сидит Нараяна, и на самом верху — Локешвара. Гаруда держит руки в жесте *анджали-мудра*, Нараяна показан четырехруким, основные руки в жесте *анджали-мудра*, в правой руке он держит чакру, а в левой — жезл. Локешвара сидит в позе ваджрасана, у него шесть рук. Одна из правых рук в жесте *варада-мудра*, в двух других он держит четки и чакру, в левых — трезубец, аркан и голубой лотос.

5. Маяджалакрама Локешвара (Māyājālakrama Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе алидхасана (с правой выпрямленной ногой). Он изображен шестиликим (шестая сверху голова Будды Амитабхи), с двенадцатью руками. Божество одето в тигровую шкуру и гирлянду из голов, но лики у него милостивые. В правых руках он держит трезубец, жезл, ратну, меч, ваджру и четки, в левых — аркан, капалу, голубой лотос, фрукт, чакру и белый лотос.

6. Шадакшари Локешвара (Ṣadakṣarī Lokeśvara). Бодхисаттва восседает в позе ваджрасана на лотосе. Он изображен одноликим, с четырьмя руками. Основные руки находятся перед грудью в жесте *анджали-мудра*. В правой руке он держит четки, в левой — лотос.

7. Анандади Локешвара (Ānanaḍādi Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада (стоящий на прямых ногах). Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке он держит стебель лотоса, левая находится в жесте *варада-мудра*.

8. Вашьядхикара Локешвара (Vaśyādhikāra Lokeśvara). Бодхисаттва восседает в позе ваджрасана на лотосе. Он изображен одноликим, с двумя руками. В руках, сложенных в жесте *дхьяна-мудра* (медитации), он держит патру (чашу для сбора подаяния).

9. Потапада Локешвара (Potapāda Lokeśvara). Бодхисаттва восседает в позе ваджрасана на лотосе. Он изображен одноликим, с четырьмя руками, основные руки сложены перед грудью в жесте *анджали-мудра*. В правой руке он держит четки, в левой — аркан.

10. Камандалу Локешвара (Kamaṇḍalu Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с шестью руками. Двумя основными руками он натягивает тетиву лука. В правых руках он держит ваджру и чакру, в левых — колокольчик и сосуд для воды (камандалу).

11. Варадаяка Локешвара (Varaḍāyaka Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с шестью руками. Основные руки находятся перед грудью в жесте *анджали-мудра*. В верхней правой руке он держит четки, нижняя — в жесте *варада-мудра*. В верхней левой руке он держит книгу, нижняя — в жесте *карана-мудра* (жест атаки, направленный против аффектов: гнева, страсти и глупости).

12. Джатамукута Локешвара (Jaṭāmukuta Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен двуликим (сверху голова Будды Амитабхи), с четырьмя руками. В правой верхней руке он держит четки, нижняя — в жесте *варада-мудра*. В левой верхней он держит лотос, в нижней — сосуд (калашу).

13. Сукхавати Локешвара (Sukhāvati Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе лалитасана. Он изображен одноликим, с шестью руками. Основные руки находятся перед грудью в жесте *анджали-мудра*. В правой верхней руке он держит четки, нижняя — в жесте *варада-мудра*. В верхней левой руке он держит книгу, в нижней — сосуд (камандалу).

14. Претасантарпана Локешвара (Pretasantarpana Lokcśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с шестью руками. В правых руках он держит четки и ратну, нижняя — в жесте *варада-мудра*. В левых руках у него находятся трезубец, книга, нижняя — в жесте *варада-мудра*.

15. Майаджалакрамакродха Локешвара (Māyājālakramakrodha Lokeśvara). Гневное божество стоит на лотосе в позе пратьялидха

(с левой выпрямленной ногой). Он изображен пятиликим, с двенадцатью руками. В правых руках он держит меч, ваджру, стрекало, аркан, грезубец, стрелу, в левых — щит, чакру, шкуру оленя, капалу (чашу из человеческого черепа), в нижней руке перед грудью он держит аркан.

16. Сугатисандаршина Локешвара (Sugatisandarśana Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с шестью руками. В правой верхней руке он держит четки, средняя — в жесте *абхайя-мудра*, нижняя — в жесте *варада-мудра*. В левых руках у него находятся трезубец, голубой лотос и сосуд (калаша).

17. Нилакантха Локешвара (Nīlakaṇṭha Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. В руках, сложенных в жесте *дхьяна-мудра*, он держит патру.

18. Локанатха Рактариивалокитешвара (Lokaṇātha Raktāryūvalokiteśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе лалитасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *варада-мудра*, в левой, лежащей у лона, он держит лотос.

19. Трилокасадаршина Локешвара (Trilokasandarśana Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится перед грудью, ладонью внутрь, жест не определить, левая отведена в сторону в жесте *карана-мудра*.

20. Симханатха Локешвара (Simhanātha Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе бхадрасана («европейская» поза со спущенными, согнутыми в коленях ногами). Он изображен одноликим, с четырьмя руками. В правых руках он держит меч и ратну, в левых — книгу и аркан.

21. Кхасарпапа Локешвара (Khasarpaṇa Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе лалитасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Его правая рука находится в жесте *варада-мудра*, в левой он держит стебель лотоса.

22. Манипадма Локешвара (Maṇipadma Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с четырьмя руками. Основные руки находятся перед грудью в жесте *анджали-мудра*. В правой руке он держит четки, в левой — лотос.

23. Ваджрадхарма Локешвара (Vajradharma Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука у него находится перед грудью в жесте *абхайя-мудра*, в левой — стебель лотоса.

24. Пупала Локешвара (Pupala Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с четырьмя руками. В правой верхней руке он держит четки, нижняя правая находится

перед грудью в жесте *абхайя-мудра*. В верхней левой у него книга, нижняя рука находится в жесте *карана-мудра*.

25. Утнаути (?) Локешвара (Utnauti Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе бхадрасана. Он изображен одноликим, с шестью руками. В правых руках он держит четки и ваджру, одна рука находится перед грудью в жесте *абхайя-мудра*, в левых — капала, аркан и калаша.

26. Вришначана Локешвара (Vṛṣṇācana Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе лалитасана. Он изображен одноликим, с шестью руками. В правых руках он держит голубой лотос, стрелу, одна рука находится в жесте *варада-мудра*, в левых — книга, лук, одна рука находится перед грудью в жесте *абхайя-мудра*.

27. Брахмаданда Локешвара (Brahmadāṇḍa Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе лалитасана. Он изображен одноликим, с четырьмя руками. В верхней правой руке он держит трезубец, нижняя рука находится в жесте *варада-мудра*, в левой верхней руке — ратна-калаша (чаша, в которую помещена драгоценность), нижняя рука располагается в жесте *карана-мудра*. У праджни руки расположены в жестах *варада-мудра* (правая) и *абхайя-мудра* (левая).

28. Ачата (?) Локешвара (Acāta Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе лалитасана. Он изображен одноликим, с шестью руками. В правых руках он держит меч, стрелу, одна рука находится в жесте *варада-мудра*, в левых руках картрик (ритуальный нож особой формы), лук, одна рука находится перед грудью в жесте *абхайя-мудра*.

29. Махаваджрасаттва Локешвара (Mahāvajrasattva Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с восемью руками. В правых руках он держит меч, четки, чакру, одна рука находится в жесте *абхайя-мудра*, в левых — аркан, трезубец, раковина и патра.

30. Вишвахана Локешвара (Viśvahana Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с шестью руками. В правых руках он держит меч, стрелу и чакру, в левых — аркан, лук, одна рука находится перед грудью в жесте *абхайя-мудра*.

31. Шакьябудда Локешвара (Śākyabuddha Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с четырьмя руками. В правой верхней руке он держит стрелу, в нижней — жезл, в одной из левых рук — лук, вторая левая рука в жесте *карана-мудра*.

32. Сантаси Локешвара (Śāntāsi Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с шестью руками. Основные руки расположены перед грудью в жесте *дхармачакра-мудра* (поворот колеса учения). В правой верхней руке он держит четки,

нижняя — в жесте *варада-мудра*. В верхней левой руке книга, нижняя расположена в жесте *абхайя-мудра*.

33. Ямаданда Локешвара (Yamadāṇḍa Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе лалитасана. Он изображен одноликим, с шестью руками. В правой верхней руке он держит меч, ваджру и лотос. В левых верхних руках — фрукт и чаша, нижняя расположена в жесте *карана-мудра*.

34. Ваджрошниша Локешвара (Vajroṣṇīṣa Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с шестью руками. В правых руках он держит четки и трезубец, нижняя в жесте *абхайя-мудра*. В левых верхних руках — книга и аркан, нижняя в жесте *варада-мудра*.

35. Ваджрахунтика Локешвара (Vajrahuntika Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе ардхапарьянка (поза танца). Он изображен одноликим, с двенадцатью руками. Во всех руках он держит голубые лотосы.

36. Джнянадхату Локешвара (Jñānadhātu Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с восемью руками. Основные руки сложены перед грудью в жесте *анджали-мудра*. В правых руках он держит четки и трезубец, в левых руках — книгу и аркан. Нижняя пара рук в жесте *кшепана-мудра* (жест кропления).

37. Карандавьюха Локешвара (Kāraṇḍavyūha Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука отведена в сторону, в ней он держит ваджру, левая рука расположена перед грудью, в ней находится книга.

38. Сарваниваранавишкамбхи Локешвара (Sarvanivaranaṣṅkambhī Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука отведена в сторону, в ней он держит лотос, на котором находится меч, в левой перед грудью — ваджру.

39. Сарвашокатамониргхата Локешвара (Sarvaśokatamonirghāta Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с четырьмя руками. Основные руки расположены перед грудью, обе в жесте *абхайя-мудра*. В правой руке он держит четки, в левой — голубой лотос.

40. Пратибханакакута Локешвара (Pratibhānakakūṭa Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке перед грудью он держит аркан, в левой — чашу.

41. Амритапрабха Локешвара (Amṛtabrabha Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим,

с двумя руками. В правой руке у лона он держит вишва-ваджру, в левой — чашу (калашу).

42. Джалинипрабха Локешвара (Jālinīrabha Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит лотос, на котором расположен меч, в левой — стебель лотоса.

43. Чандрапрабха Локешвара (Candraprabha Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *витарка-мудра* (жест поучения), в левой он держит стебель лотоса.

44. Авалокита Локешвара (Avalokita Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит меч, в левой — стебель лотоса.

45. Ваджрагарбха Локешвара (Vajragarbha Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит ваджру, в левой — стебель лотоса.

46. Сагарамати Локешвара (Sāgaramati Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит вишва-ваджру, в левой — стебель лотоса.

47. Ратнапани Локешвара (Ratnarāṇi Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука расположена в жесте *варада-мудра*, в левой перед грудью он держит меч.

48. Гаганаганьжа Локешвара (Gaganagañja Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука перед грудью расположена в жесте *витарка-мудра*, в левой, отведенной в сторону, он держит книгу.

49. Акашагарбха Локешвара (Ākāśagarbha Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука расположена в жесте *варада-мудра*, в левой он держит стебель лотоса.

50. Кшитигарбха Локешвара (Kṣitigarbha Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит поднос с драгоценностями, левая расположена в жесте *варада-мудра*.

51. Акшьямати Локешвара (Akṣayamati Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим,

с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит четки, в левой — чашу (калашу).

52. Сриштиканта Локешвара (Sṛṣṭikāntā Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *варада-мудра*, левая, ладонью вниз, расположена на уровне пупка. В этой форме Авалокитешвара манирует из себя различные божества. Над его головой изображен Будда Амитабха.

53. Самантабхадра Локешвара (Samantabhadra Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *варада-мудра*, в левой он держит стебель лотоса.

54. Махашахасрабхуджа Локешвара (Mahāśahasrabhuja Lokeśvara). Бодхисаттва восседает на лотосе в позе ваджрасана. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит меч, левая находится в жесте *варада-мудра*.

55. Махаратнакирти Локешвара (Mahāratnakīrti Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен трехликим, с шестью руками. В правых руках он держит фрукт, голубой лотос и раковину, в левых — лук и кнут, нижняя рука расположена в жесте *намаскара-мудра* (жест поклонения Будде).

56. Махашанкханатха Локешвара (Mahāśaṅkhanātha Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен трехликим, с шестью руками. Правая верхняя рука находится в жесте *намаскара-мудра*. В правых руках он держит две ваджры, в левых — аркан, стрела и колокольчик.

57. Махасахасрасурья Локешвара (Mahāśahasrasūryya Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одиннадцатиликим (одиннадцатая сверху — голова Будды Амитабхи), с восемью руками. Основные руки сложены перед грудью в жесте *абхайя-мудра*. В правых руках он держит четки и чакру, нижняя рука находится в жесте *варада-мудра*, в левых — лотос, лук со стрелой и сосуд (калаша).

58. Махаратнакула Локешвара (Mahāratnakula Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с шестью руками. В правых руках он держит меч, голубой лотос и четки, в левых — книгу и голубой и белый лотосы.

59. Махapatала Локешвара (Mahāpātāla Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен трехликим, с шестью

руками. В правых руках он держит ваджру, вишва-ваджру и голубой лотос, в левых — знамя, колокольчик и сосуд (камандалу).

60. Махаманчжудатта Локешвара (Mahāmañjudatta Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен трехликим, с шестью руками. В правых руках он держит колокольчик, меч и драгоценную ветку (ратнапаллава), в левых — ваджра, колокольчик и голубой лотос.

61. Махачандрабимба Локешвара (Mahācandrabimba Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с шестью руками. В правых руках он держит стрелу, голубой лотос и фрукт, в левых — лук, ваджра и чакра.

62. Махасурьябимба Локешвара (Mahāsūryabimba Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с шестью руками. В правых руках он держит ваджру, чакру и еще одну ваджру, в левых — голубой лотос, чаша и еще один голубой лотос.

63. Маха-Абхайяпхалада Локешвара (Mahā-Abhayaphalada Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с шестью руками. В правых руках он держит ваджру, меч и голубой лотос, в левых — колокольчик, книгу и колокольчик.

64. Маха-Абхайякари Локешвара (Mahā-Abhayakarī Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с шестью руками. В основных руках перед грудью он держит книгу, в правых — ваджру и четки, в левых — колокольчик и трезубец.

65. Махаманчжубхута Локешвара (Mahāmañjubhūta Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с шестью руками. В правых руках он держит меч, ваджру и сосуд (камандалу), в левых — четки, голубой лотос и колокольчик.

66. Махавишвашуддха Локешвара (Mahāviśvaśuddha Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с восемью руками. В правых руках он держит меч, знамя, ваджру и кнут, в левых — колокольчик, раковина, голубой и белый лотосы.

67. Махаваджрадхату Локешвара (Mahāvajradhātu Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с восемью руками.

В правых руках он держит ваджру, лук, трезубец и меч, в левых — колокольчик, стрелу, сосуд (камандалу) и аркан.

68. Махаваджрадхрик Локешвара (Mahāvajradhṛk Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с восемью руками. В правых руках он держит меч, ваджру, лук и кнут, в левых — голубой лотос, колокольчик, стрелу и аркан.

69. Махаваджрапани Локешвара (Mahāvajrapāṇi Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с восемью руками. В правых руках он держит меч, стрекало, жезл и четки, в левых — чакру, аркан, голубой лотос и книгу.

70. Махаваджранатха Локешвара (Mahāvajranātha Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен трехликим, с восемью руками. В правых руках он держит четки и аркан. Остальные правые руки находятся в жестах *абхайя*- и *варада-мудра*. В левых руках у него книга, трезубец и лотос. Одна из левых рук в свободном жесте находится на уровне пупка.

71. Амогхапаша Локешвара (Amoghapāśa Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с восемью руками. В правых руках он держит ваджру, меч, стрекало и лук, в левых — колокольчик, трезубец, аркан и стрелу.

72. Девадевата Локешвара (Devadevatā Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен четырехликим (четвертая сверху — голова Будды Амитабхи), с восемью руками. В правых руках он держит ваджру, лук, трезубец и меч, в левых — колокольчик, стрелу, ратну (?) и аркан.

73. Пиндапатра Локешвара (Piṇḍapātra Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Двумя руками он держит чашу (пинда-патру — чашу для сбора подаяний).

74. Сартхаваха Локешвара (Sārthavāha Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *варада-мудра*, в левой, отведенной в сторону, он держит патру.

75. Ратнадала Локешвара (Ratnadala Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *варада-мудра*, левая расположена на уровне плеча.

76. Вишнупани Локешвара (Viṣṇupāni Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке он держит трезубец, в левой — лотос.

77. Камалачандра Локешвара (Kamalacandra Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука, отведенная в сторону, находится в жесте *витарка-мудра*, левая расположена перед грудью в таком же жесте.

78. Ваджраханда Локешвара (Vajrakhanda Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит лотос, в левой, расположенной перед грудью, — книга.

79. Ачалакету Локешвара (Acalaketu Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука расположена перед грудью в жесте *абхайя-мудра*, под мышкой у него Chowtie. В левой он держит патру.

80. Ширишара Локешвара (Śiriṣarā Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит меч, в левой — аркан.

81. Дхармачакра Локешвара (Dharmacakra Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит ваджру, в левой — топор.

82. Харивахана Локешвара (Harivāhana Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, опущенной вниз, он держит сосуд (камандалу), в левой — Chowrie.

83. Сарасири Локешвара (Saraciri Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит трезубец, в левой — стель лотоса.

84. Харихара Локешвара (Harihara Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Руки находятся перед грудью в жесте *вьякхьяна-мудра* (жест проповеди).

85. Симханада Локешвара (Siṃhanāda Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке перед грудью он держит мухогоику. Левая в свободном жесте находится на уровне пупка.

86. Вишваваджра Локешвара (Viśvavajra Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *варада-мудра*, в левой он держит змею.

87. Амитабха Локешвара (Amitābha Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке перед грудью он держит Chowrie, в левой — чакру.

88. Ваджрасаттвадхату Локешвара (Vajrasattvadhātu Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке он держит чакру, в левой — раковину.

89. Вишвабхута Локешвара (Viśvabhūta Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, опущенной вниз, он держит четки, в левой, отведенной в сторону, — лотос.

90. Дхармадхату Локешвара (Dharmadhātu Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Обеими руками на уровне пупка он держит чашу (патру).

91. Ваджрадхату Локешвара (Vajradhātu Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *varaḍa-мудра*, в левой он держит стебель лотоса.

92. Шакьябудда Локешвара (Śākyabuddha Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит ваджру. Левая рука в свободном жесте находится на уровне пупка.

93. Читтадхату Локешвара (Cittadhātu Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке он держит изображение Будды Амитабхи. Левая рука находится в жесте *абхайя-мудра*.

94. Чинтамани Локешвара (Cintāmaṇi Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит ступу. Левая рука в свободном жесте находится на уровне пупка.

95. Шантамати Локешвара (Śāntamati Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *varaḍa-мудра*, в левой он держит ветку дерева.

96. Манджунатха Локешвара (Mañjunātha Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит четки, в левой перед грудью — книгу.

97. Вишнучакра Локешвара (Viṣṇucakra Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, отведенной в сторону, он держит чакру, в левой — жезл.

98. Кританджали Локешвара (Kṛtāñjali Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Обе руки находятся перед грудью в жесте *анджали-мудра*.

99. Вишнуканта Локешвара (Viṣṇukāntā Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *варада-мудра*, в левой перед грудью он держит книгу.

100. Ваджрасришта Локешвара (Vajrasṛṣṭa Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе ардхапарьянка. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке перед грудью он держит Chowrie. В левой он держит стебель лотоса.

101. Санкханатха Локешвара (Śaṅkhanātha Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке перед грудью он держит раковину, в левой — стебель лотоса.

102. Видьяпати Локешвара (Vidyāpati Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука расположена перед грудью в свободном жесте, под мышкой у него Chowrie, в левой он держит стебель лотоса.

103. Нитьянатха Локешвара (Nityanātha Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке перед грудью он держит четки, в левой — книгу.

104. Падмапани Локешвара (Padmapāṇi Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *варада-мудра*, в левой он держит стебель лотоса.

105. Ваджрапани Локешвара (Vajrapāṇi Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе ардхапарьянка. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, поднятой над головой, он держит ваджру. Левая рука в свободном жесте находится на уровне пупка.

106. Махастхамапранпта Локешвара (Mahāsthāmaprāpta Lokeśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. Правая рука находится в жесте *варада-мудра*, в левой он держит стебель лотоса.

107. Ваджранатха Локешвара (Vajranātha Lokeśvara). Божество стоит на лотосе в позе ардхапарьянка. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке, поднятой над головой, он держит ваджру, в левой — стебель лотоса.

108. Сримад Арьявалокитешвара (Sṛīmadaryāvalokiteśvara). Бодхисаттва стоит на лотосе в позе самапада. Он изображен одноликим, с двумя руками. В правой руке перед грудью он держит ваджру, в левой — стебель лотоса.



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4



Рис.5



Рис. 6



Рис. 7



Рис. 8



Рис. 9



Рис.10



Рис. 11



Рис. 12



Рис. 13



Рис. 14



Рис. 15



Рис. 16



Рис. 17



Рис. 18



Рис. 19



Рис. 20



Рис. 21



Рис. 22



Рис. 23



Рис. 24



Рис. 25



Рис. 26



Рис. 27



Рис. 28



Рис. 29



Рис. 30



Рис. 31



Рис. 32



Рис. 33



Рис. 34



Рис. 35



Рис. 36



Рис. 37



Рис. 38



Рис. 39



Рис. 40



Рис. 41



Рис. 42



Рис. 43



Рис. 44



Рис. 45



Рис. 46



Рис. 47



Рис. 48



Рис. 49



Рис. 50



Рис. 51



Рис. 52



Рис. 53



Рис. 54



Рис. 55



Рис. 56



Рис. 57



Рис. 58



Рис. 59



Рис. 60



Рис. 61



Рис. 62



Рис. 63



Рис. 64



Рис. 65



Рис. 66



Рис. 67



Рис. 68



Рис. 69



Рис. 70



Рис. 71



Рис. 72



Рис. 73



Рис. 74



Рис. 75



Рис. 76



Рис. 77



Рис. 78



Рис. 79



Рис. 80



Рис. 81



Рис. 82



Рис. 83



Рис. 84



Рис. 85



Рис. 86



Рис. 87



Рис. 88



Рис. 89



Рис. 90



Рис. 91



Рис. 92



Рис. 93



Рис. 94



Рис. 95



Рис. 96



Рис. 97



Рис. 98



Рис. 99



Рис. 100



Рис. 101



Рис. 102



Рис. 103



Рис. 104



Рис. 105



Рис. 106



Рис. 107



Рис. 108

Приложение II

ИКОНОГРАФИЯ ДАЛАЙ-ЛАМ

Первый Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой руке книга.
2. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней цветок лотоса, в левой — книга.
3. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой патра.
4. Правая рука расположена в жесте *варада-мудра*, левая — в жесте *витарка-мудра*, в ней цветок лотоса.
5. Правая рука расположена в жесте *витарка-мудра*, в ней цветок лотоса, левая — в жесте *дхьяна-мудра*.
6. Руки расположены перед грудью в жесте *дхармачакра-мудра*, в руках цветок лотоса.
7. Правая рука расположена в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой — книга.

Второй Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой книга.
2. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой калаша (сосуд с напитком бессмертия — амритой); может быть в шапке и без нее.

Третий Далай-лама:

1. Обе руки расположены в жесте *дхьяна-мудра*.
2. В правой руке перед грудью держит ваджру, в левой у лона — колокольчик.
3. Правая рука расположена в жесте *дхармачакра-мудра*, в левой — калаша.
4. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, левая — *дхьяна-мудра*; может быть в шапке и без нее.

Четвертый Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой — книга.
2. В правой руке капала, левая расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*.
3. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой — патра.

4. Правая рука расположена в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой — капала.

5. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней цветок лотоса, в левой — калаша.

Пятый Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой — книга.

2. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, в левой — книга.

3. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, в левой — чакра.

4. Правая рука расположена в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой — книга.

5. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой — калаша.

6. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней цветок лотоса, в левой — калаша.

7. В правой руке лотос и ваджра, в левой — лотос и колокольчик.

8. Правая рука в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой — калаша.

9. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, левая в жесте *дхьяна-мудра*.

10. Обе руки — *дхармачакра-мудра*.

11. Правая рука расположена перед грудью в жесте *абхайя-мудра*, в левой — патра.

12. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой — чакра.

13. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, левая — *дхьяна-мудра*; может быть в шапке и без нее.

Шестой Далай-лама:

1. Правая рука расположена в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой — чакра.

2. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, в левой — книга.

3. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, в левой — калаша.

4. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, в левой — чакра.

5. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, левая — в жесте *дхьяна-мудра*.

Седьмой Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, на лотосе меч и книга, в левой — книга.

2. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, на лотосе меч и книга, в левой — чакра.

3. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой — калаша.

4. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, левая — в жесте *дхьяна-мудра*.

5. Медитирующий монах, руки в жесте *дхьяна-мудра*; такое изображение характерно только для седьмого Далай-ламы.

Восьмой Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, на лотосе меч и книга, в левой — чакра.

2. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, на лотосе чакра, в левой — книга.

Девятый Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, в левой — книга.

2. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, на лотосе меч и книга, в левой — чакра.

Десятый Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, на лотосе может находиться меч, может и отсутствовать, в левой — книга.

2. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой — патра.

Одиннадцатый Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, в левой — чакра.

2. Правая рука расположена в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой — патра.

Двенадцатый Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, в левой — книга.

2. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, в левой — чакра.

Тринадцатый Далай-лама:

1. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в ней лотос, на лотосе меч и книга, в левой — чакра.

2. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой — книга.

3. Правая рука расположена перед грудью в жесте *витарка-мудра*, в левой — калаша.

4. Правая рука расположена в жесте *бхумиспарша-мудра*, левая — *дхьяна-мудра*, в ней лотос, на лотосе меч и книга.

Приложение III

РАЗЛИЧНЫЕ ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ ФОРМЫ МАНДЖУШРИ

1. В обычной форме он изображается как бодхисаттва, с телом белого или желтого цвета. Встречаются различные варианты этой формы: а) сидящий в падмасане, в правой руке он держит меч, в левой перед грудью — книгу; б) сидящий в падмасане, в правой руке у него находится меч, в левой руке в жесте *витарка-мудра* держит стебель лотоса, книга находится на лотосе у плеча.

2. Дхармачакра Манджушри изображается сидящим в падмасане, руки расположены в жесте *дхармачакра-мудра*, на лотосах у плечей — меч и книга.

3. Манджугоша изображается: а) сидящим в падмасане, с телом белого цвета, жесты *витарка-мудра* и *варада-мудра*, на лотосах у плечей — меч и книга; б) симханада, лалитасана, руки расположены в жесте *дхармачакра-мудра*, на лотосах у плечей — меч и книга; в) стоящим, жесты *витарка-мудра* и *варада-мудра*, на лотосах у плечей — меч и книга.

4. Махараджалила Манджушри а) в живописи он изображается с телом желтого цвета на синем льве; раджалиласана. В правой руке он держит стебель лотоса, левая рука лежит на колене или рядом; б) симханада, лалитасана, руки расположены в жесте *дхармачакра-мудра*, лотос находится у левого плеча.

5. Дхармасенкхасамадхи Манджушри изображается сидящим в падмасане, с телом белого цвета, руки расположены в жесте *дхьяна-мудра*.

6. Сиддхайкавира изображается сидящим в падмасане, с телом белого или красного цвета, правая рука расположена в жесте *варада-мудра*, в левой — лотос.

7. Арапачана изображается сидящим в падмасане, с телом желтого или оранжевого цвета: а) в правой руке он держит меч, в левой — стебель

лотоса, на нем находится книга; б) в правой руке он держит меч, в левой — книгу; в) стоит, опустившись на левое колено, в правой руке он держит меч, в левой — стебель лотоса. Если в этой форме тело синего цвета, то у бодхисаттвы третий глаз и он называется Кала Манджушри.

Тантрические формы

8. Ваджрананга Манджугоша изображается с одной головой, четырьмя или шестью руками, с телом желтого цвета. В короне у него находится Акшобхья. Его атрибутами в шестирукой форме служат меч, лотос, цветок ашоки, зеркало, лук и стрела; в четырехрукой форме — лук и стрела, меч и лотос с книгой.

9. Манджуваджри изображается сидящим в падмасане, трехликим, шестируким, с праджней. Центральный лик красного цвета, остальные синего и белого цвета. Его атрибутами служат две ваджры, лотос, меч, лук и стрела. Его тело красного цвета, праджни — розового. Праджня также имеет три лика и шесть рук, у нее такие же атрибуты.

10. Дхармадхатувагишвара Манджушри изображается сидящим в лалитасане, с восемью руками, четырехликим, с телом красно-белого цвета. Основные руки расположены в жесте *дхармачакра-мудра*. Его атрибутами служат меч, книга, колокольчик, ваджра, лук, стрела и сосуд-калаша.

11. Архаическая форма Манджушри. В этой форме он изображается с пятью ликами и восемью руками. Праджня восседает у него на левом колене. В такой форме его атрибутами служат четыре книги и четыре меча, но могут быть и другие атрибуты.

12. Гневной формой бодхисаттвы Манджушри является Ямантака, победитель Ямы, владыки смерти. Он особо почитается школой гелупа. Ямантака символизирует победу мудрости над смертью. Смерть у буддистов ассоциируется с невежеством. Ваджрабхайрава, эта форма Ямантаки, является эманацией Махабхайравы, особой формы Шивы, индуистского божества, который разрушает мир в конце мирового порядка. Ямантака упоминается впервые в «Гухьясамаджа-тантре». Буддийское сочинение «Вадрабхайраван-тантра» (VIII в.) описывает этот аспект Ямантаки, состоящий из двух божеств: Ямы и Шивы, которые позднее образуют единый культ Ваджрабхайравы-Ямантаки, получивший особое распространение в тибетском буддизме. В «Садханамале» перечислены разные типы Ямантаки.

Изображение гневного божества представляет собой целый иконографический комплекс: у него девять лиц, центральное — бычье, он имеет тридцать четыре руки и шестнадцать ног, которыми попирает птиц, животных, божества и демонов. В основных руках он держит капалу и картрику. Он может быть одиночным или с праджней Ваджраветали.

Приложение IV

**РАЗЛИЧНЫЕ ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ ФОРМЫ
ВАДЖРАПАНИ**

1. В обычной форме он изображается как бодхисаттва, с телом белого или синего цвета. Могут встречаться различные варианты этой формы: 1) сидящий в падмасане, правая рука расположена в жесте *варада-мудра*, левая — *витарка-мудра*, ваджра находится на лотосе у плеча; 2) сидящий в падмасане, руки расположены в жесте *дхьяна-мудра*, ваджра находится на лотосе у плеча; 3) сидящий в падмасане, в правой руке перед грудью он держит ваджру, левая — *витарка-мудра*; 4) сидящий в лалитасане, в правой руке перед грудью он держит ваджру, левая — *варада-мудра* или опирается на престол; 5) сидящий в падмасане, в правой или левой руке держит стебель лотоса, ваджра находится на лотосе у плеча; 6) стоящий, в правой руке держит стебель лотоса, на нем — ваджра, левая рука опущена вниз.

2. Защитник от змей. В этой форме Ваджрапани имеет тело синего или белого цвета, он восседает в падмасане верхом на павлине, голова увенчана короной, ожерелья и браслеты из змей, в правой руке он держит аркан, которым ловит демонов.

3. Форма Гаруды. В этой форме Ваджрапани имеет тело темно-синего цвета, крылья и лапы Гаруды, ногами попирает демона или нага. Руки находятся в *намаскара-мудре*, его атрибутами служат картрика и патра.

4. Ачарья Ваджрапани. Изображается гневным, в форме дхармапалы, его тело темно-синего цвета, правосторонняя алидхасана, украшения из черепов и змей, фигуру окружает ореол пламени, в котором находятся гаруды. В правой руке Ваджрапани держит ваджру, в левой — аркан.

5. Ниламбара Ваджрапани. Изображается гневным, в форме дхармапалы, его тело темно-синего цвета, правосторонняя алидхасана, украшения из черепов и змей. В правой руке Ваджрапани держит ваджру, в левой — колокольчик.

6. Чандра Ваджрапани. Изображается гневным, в форме дхармапалы, его тело темно-синего цвета, правосторонняя алидхасана, украшения из черепов и змей. В правой руке Ваджрапани держит ваджру, левая расположена в жесте *тарджани-мудра* (угрозы).

Тантрические формы

7. Бхутадамара Ваджрапани. Изображается гневным, в форме дхармапалы, его тело темно-синего цвета, правосторонняя алидхасана, украшения из черепов и змей. У него одна голова, четыре руки, основные

руки находятся в жесте *бхутадамара-мудра*, в правой руке Ваджрапани держит ваджру, левая расположена в жесте *тарджани-мудра*.

8. Махачакра Ваджрапани. Изображается гневным, в форме дхармапалы, его тело темно-синего цвета, правосторонняя алидхасана, украшения из черепов и змей. У него три головы, шесть или восемь рук. Ногами он попирает Брахму и Шиву. Ваджрапани изображается с праджней, у которой одна голова, две руки, ее атрибутами служат капала и картрика.

9. Ачала Ваджрапани. Изображается гневным, в форме дхармапалы, его тело темно-синего цвета, правосторонняя алидхасана, украшения из черепов и змей. У него четыре головы, четыре руки, четыре ноги. Его атрибутами служат ваджра, капала, аркан и меч. Ногами он попирает демонов.

Приложение V

РАЗЛИЧНЫЕ ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ ФОРМЫ РАННИХ ТИБЕТСКИХ ЦАРЕЙ

Сонцэн Гампо. По публикациям хорошо известны различные его иконографические образы [Дуджом Ринпоче, 1997, с. 83; Сергеева, 2002, ил. 40; Bod-rgyud... 1988, с. 138 ил. 223–224, с. 162 ил. 279; Kimiaki, vol. 3, il. 35, p. 88–89; A Survey... 1987, p. 44].

1. Обычная его иконография следующая: правая рука находится в *витарка-мудра*, в левой он держит чакру, на макушке маленькая голова красного цвета Будды Амитабхи.

2. В правой руке Сонцэн Гампо может держать лотос, в левой он держит чакру.

3. Правая рука может находиться в жесте *абхайя-мудра*, в левой он держит чакру.

4. Правая рука может находиться в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой он держит чакру.

5. Правая рука расположена в жесте *абхайя-мудра*, в левой — калаша с элексиром бессмертия (амритой).

6. Иногда Сонцэн Гампо изображается верхом на лошади. Он вместе с китайской женой едет выбирать подходящее место для строительства Цуглагкхана. В руках он держит чакру.

7. К четырнадцатилетию последнего Далай-ламы в 1956 г. был написан Пхобранг Гсарба. Росписи храма посвящены ранним тибетским царям. Так, на одной из них Сонцэн Гампо показан на фоне красного

дворца. Правая рука его изображена в жесте *варада-мудра*, в левой он держит лотос.

8. На второй росписи, также на фоне старой Поталы, Сонцэн Гампо восседает на троне, правая рука покоится на колене, на левую он опирается, и она отведена за спину.

9. Правая рука в жесте *варада-мудра*, в ней он держит лотос, в левой — чакра.

10. В правой руке держит лотос, в левой — чакру.

Тисон Дэцэн [Дуджом Ринпоче, 1997, с. 84; Bod-rgyud... 1988, с. 140 ил. 229, с. 177 ил. 322, с.164 ил. 285; Thurman, Rhie 1991, p. 157; A Survey... 1987, p. 44].

1. Руки находятся в жесте *дхармачакра-мудра*, у плечей на лото-сах — меч и книга.

2. В правой руке держит стебель лотоса, на котором находятся меч и книга, в левой руке чакра. (В такой же иконографии Тисон Дэцэн может изображаться вместе с Падмасамбхавой.)

3. Правая рука расположена в жесте *варада-мудра*, в левой — чакра.

4. В правой руке держит лотос, на лотосе — книга и меч, левой рукой опирается на престол.

Ралпачан. Нам удалось найти всего одно иконографическое изображение Ралпачана, не считая танга с историческими сюжетами, где показана сцена гибели цэнпо [A Survey... 1987, p. 44].

Правая рука расположена в жесте *варада-мудра*, в левой держит лотос, на котором находится калаша.

ГЛОССАРИЙ

Абхайя-мудра — жест защиты, дающий спокойствие.

Авалокитешвара — бодхисаттва милосердия. Один из наиболее почитаемых божеств в буддизме. Авалокитешвара считается божеством — покровителем Тибета. Он имеет много форм, как милостивых, так и гневных. Его земными воплощениями считаются Далай-ламы и иерархи школы *кармана*.

Ади-Будда — изначальный Будда, персонификация сущности всех Будд и бодхисаттв.

Акшобхья — один из пяти Будд созерцания, синего цвета, его правая рука расположена в жесте *бхумиспарша-мудра*, в левой он держит *ваджру*.

Алтан-хан Туметский (1507–1581) — один из монгольских ханов, который пригласил к себе в ставку третьего Далай-ламу (1543–1588) и объявил буддизм государственной религией в Монголии.

Амитабха — один из пяти Будд созерцания, красного цвета, его атрибут *патра*, которую он держит двумя руками.

Амогхасиддхи — один из пяти Будд созерцания, зеленого цвета, его руки сложены в жестах *абхайя-мудра* (правая), *дхьяна-мудра* (левая).

Анджали-мудра — жест поднесения драгоценности.

Анируддха (1044–1077) — бирманский король, который способствовал распространению буддизма.

Архат — человек, который достиг, по буддийским представлениям, наивысшего уровня духовного развития, т. е. *нирваны*. Архатами считались главные ученики Будды Шакьямуни, а также последователи его учения. Они проповедовали путь личного спасения.

Асана — особое положение тела или ног. Например, *бхадрасана* является позой Майтреи, когда он сидит со спущенными с престола ногами, так называемая европейская поза; *гунтасана* — сидячая поза монаха, в ней ноги прикрыты монашеским одеянием, *падмасана*, или *ваджрасана*, — сидячая поза с перекрещенными ногами и т. п.

Атиша (982–1054) — выдающийся буддийский проповедник из Бенгалии, способствовал возрождению буддизма в Тибете в середине XI в., ввел много новых практик и ритуалов.

Ашока (268–231 гг. до н. э.) — индийский царь, правитель империи Маурьев (320–185 гг. до н. э.).

Бардо — особое состояние сознания после смерти и до нового рождения. Существуют специальные *танга*, на которых изображены божества, представляющие в этом состоянии сознания.

Бодхи — санскритский термин, означающий полное просветление и постижение природы вещей, событий и явлений, совершенную мудрость и сострадание. Достичь просветления, по буддийским представлениям, можно, порождая *бодхичитту*, особое состояние сознания.

Бодхисаттва — существо, посвятившее себя пути сострадания и выполняющее практики шести *парамит*. Бодхисаттва принимает обет избавить все живые существа от страданий. Он должен постоянно поддерживать в себе *бодхичитту*. Путь бодхисаттвы состоит из десяти уровней. Бодхисаттвы бывают земные и высшие. Земные бодхисаттвы отличаются от других людей состраданием и альтруизмом, а также стремлением достичь просветления. Высшие бодхисаттвы достигли совершенства в практике шести парамит, но в силу своего обета не ушли в *нирвану*.

Бодхичитта — одно из основных понятий *махаяны*, дословно означает «сердце пробужденного ума». По тибетской традиции, бодхичитта подразделяется на абсолютную и относительную. Абсолютная бодхичитта представляет собой пустоту, неотделимую от сострадания. Относительная бодхичитта имеет два уровня: решимость практиковать шесть *парамит* и желание спасти все живые существа от страданий. По представлениям буддистов, это состояние сознания невозможно выразить словами.

Бон — добуддийские верования тибетцев, основанные на смеси шаманизма и иранских верований. Бон создал свою литературную традицию, комплекс верований и ритуалов, имеющих параллели в тибетском буддизме.

Будда — человек, достигший наивысшего предела духовного развития (см. также *Бодхи*, *Татхагата*, *Шакьямуни*).

Буддакшетра (чистая земля) — сфера духовного влияния одного из Будд. Существа, живущие в определенной Буддакшетре, духовно развиваются под руководством Будды и накапливают благие заслуги.

Будон Ринчендуб (1290–1364) — автор сочинения «История буддизма».

Бхававивека (II в.) — индийский философ, основатель философской школы Мадхьямика-свантра, ученик *Нагарджуны*.

Бхадракальпа — период времени, когда *Будда Шакьямуни* уже достиг *нирваны*, а Майтрея еще не пришел в этот мир.

Бхайшаджьягуру — Будда врачевания, синего цвета, его атрибуты: плод мирабалана (в правой руке) и *патра* в левой. Он излечивает болезни и продляет жизнь.

Ваджра — алмазный скипетр, в буддийской мифологии символ прочности и неуничтожимости, пути, искусных средств, мужского начала, активности. Атрибут индийского бога-громовержца Индры.

Ваджраварахи — гневное женское божество, *дакини*, красного цвета, *праджня* Самвары.

Ваджрапани — божество, может изображаться в виде *бодхисаттвы* (милостивым) и в виде *дхармапалы* (гневным). Эманация Будды *Акиобхьи*, его атрибут *ваджра*. Ваджрапани символизирует силу, уничтожает заблуждение и глупость.

Ваджрасаттва — один из *Ади-Будд*, белого цвета, атрибуты колокольчик и *ваджра*.

Ваджраяна — особое направление буддизма, распространенное в Тибете, Монголии, Туве, Бурятии и Калмыкии. Согласно этой традиции буддизма, просветления можно достичь в течение одной человеческой жизни. При этом большое влияние уделяется роли духовного наставника и сложной йогической практике. Ваджраяна начинает формироваться в Восточном Туркестане в IV в. н. э. и окончательно оформляется в тибетском буддизме к середине XI в.

Вайрочана — один из пяти Будд созерцания, белого цвета, у него особое положение рук — *бодхиagri-мудра*.

Вайшравана — божество — хранитель севера, бог богатства, обычно желтого цвета, его атрибутами являются штандарт (в правой руке) и мангуст (см. также *Локапалы*).

Ваньли — китайский император (1573–1620) династии Мин.

Варада-мудра — жест, дающий благо.

Вималадхармасурья (1591–1604) — шри-ланкийский король, особо почитавший Авалокитешвару.

Вирудхака — божество — хранитель юга, обычно синего цвета, его атрибут меч (см. также *Локапалы*).

Вирупакша — божество — хранитель запада, обычно красного цвета, его атрибуты ступа (в правой руке) и змея (см. также *Локапалы*).

Витарка-мудра — жест поучения.

Ганджур — канонические тексты тибетского буддизма, составляют сто восемь томов.

Гандхарвы — небесные певцы и музыканты.

Гар Тонгцен — министр при дворе Сонцэн Гампо.

Гаруда — в индийской мифологии птица, истребляющая змей и символизирующая ведические знания. Служит ваханой (сездовым животным) Вишну и одной из форм Авалокитешвары.

Гедун Гьяцо (1476–1542) — второй Далай-лама.

Гедун Дуб (1391–1474) — первый Далай-лама.

Гелукпа — доминирующая школа тибетского буддизма, была основана в начале XV в. *Цзонхавой*.

Годан (XIII в.) — монгольский хан, внук Чингис-хана, который пригласил *Сакья-пандиту* к себе в ставку.

Гой-лоцава см. Танаг Госло.

Гуань-инь — особая китайская форма Авалокитешвары, изображающая его в женском облике.

Гупта (IV–VII вв.) — индийская династия, прославившаяся своими произведениями искусства, которые повлияли на искусство Восточной Азии.

Гуши-хан (1582–1655) — монгольский хан, благодаря поддержке которого пятому Далай-ламе удалось получить власть над Тибетом и утвердить господство школы *гелукпа*.

Дакини — гневные женские божества, являющиеся воплощением мудрости. Некоторые из них являются *праджнями* (женскими соответствиями *идамов*), другие сами выступают в роли идамов.

Далай-лама — духовный правитель Тибета с середины XVII в., земное воплощение *бодхисаттвы Авалокитешвары*. Линия преемственности насчитывает четырнадцать земных воплощений и восходит к XV в., к одному из учеников *Цзонхавы*.

Даммару — ритуальный барабан.

Данджур — канонические тексты тибетского буддизма, составляют двести двадцать пять томов.

Дарма Ринчен (1364–1432) — ученик Цзонхавы, с него начинается линия воплощений Далай-лам.

Джамбхала — эманация божества богатства *Вайшраваны*, имеет различные формы.

Джампел Гьяцо (1758–1804) — восьмой Далай-лама.

Джатаки — повествования о прежних рождениях Будды. Всего насчитывается пятьсот пятьдесят таких повествований.

Джаяварман VII (1181–1218) — камбоджийский король, который провозгласил буддизм государственной религией.

Дрепун — самый большой монастырь Тибета по числу духовенства до середины XX в.

Другпа-кагью — ответвление школы *кагьюпа*, распространенное в Бутане.

Дуньхуан — крупнейший буддийский пещерный монастырский комплекс, являвшийся первым пунктом на Шелковом пути. В начале XX в. исследовательские экспедиции открыли в пещерах Дуньхуана уникальные рукописи и живопись.

Дхарма — буддийское учение.

Дхармакайя — вневременное и недвойственное состояние, пустота и всепроникающая высшая реальность, духовное тело Будды.

Дхармапалы — гневные божества, защищающие буддийское учение и каждого верующего. В Тибете наиболее распространены культы восьми дхармапал, хотя их значительно больше.

Дхармачакра-мудра — жест проповеди или поворота колеса учения.

Дхритараштра — божество — хранитель востока, обычно белого цвета, его атрибутом служит лютня (см. также *Локапалы*).

Жезл жуи — жезл сложной изогнутой формы, считается, по китайским представлениям, символом счастья, процветания и долголетия. Он изготавливался из дорогих пород дерева, нефрита, бронзы и других материалов.

Идам — божество-хранитель, особый Будда самбхогакайи (см. *Три тела Будды*). Созерцание идама и практика отождествления адепта с божеством способствуют достижению просветления.

Йога — особая техника медитации, обеспечивающая вхождение в состояние транса и отключение от любых раздражителей.

Йонтэн Гьяцо (1589–1616) — четвертый Далай-лама.

И-цзин (635–713) — китайский паломник, посетивший буддийские монастыри в Индии и Восточном Туркестане в VII в. Он составил описание этих мест, которые до сих пор служат ценными свидетельствами для изучения буддизма.

Кагьюпа — одна из школ тибетского буддизма, основанная Марпой (1012–1097), состояла из шести ответвлений. Ее политическое влияние начинается со второй половины XIV в. и продолжается до начала XVII в.

Кадампа — одна из школ тибетского буддизма, основанная учеником Атиши Бром Танпой (1004–1065) в середине XI в. На базе основных положений этой школы возникла *гелукпа*.

Калачакра — 1. особое учение тибетского буддизма; 2. астрологическая и астрономическая система, проникшая в Тибет из Индии в XI в.; 3. имя божества.

Камакура (1185–1333) — правящая династия в Японии.

Канди (XV в. — 1815 г.) — королевская династия на Шри-Ланке.

Канси (1662–1722) — император цинской династии.

Капала — чаша из человеческого черепа, служащая напоминанием об иллюзорности сансарического бытия, символ пустоты.

Кармапа — ответвление школы *кагьюпа*.

Келсан Гьяцо (1708–1757) — седьмой Далай-лама.

Клеша — моральное осквернение.

Кэдуб Гьяцо (1838–1855) — одиннадцатый Далай-лама.

Кэдуб Гэлэг (1358–1438) — один из учеников Цзонхавы, с него начинается линия воплощений *Панчен-лам*.

Лама — учитель, проповедник, от тибетского «bla-ma» (выше нет). По другой версии, «bla» — трансцендентальная сущность, «ma» — материнская любовь и сострадание. Таким образом, лама — конечное сознание. Ламы занимали самое высокое место в пантеоне, так как они в своих земных воплощениях способствовали распространению буддийского учения.

Лобсан Джампа — четвертый регент (деши) во времена пятого Далай-ламы.

Лобсан Дондуб (1505–1568) — один из воплощений линии *Панчен-лам*.

Лобсан Еше (1663–1737) — один из воплощений линии *Панчен-лам*.

Лобсан Тугоб — третий регент (деши) во времена пятого Далай-ламы.

Лобсан Чоки Гьялцан (1567–1662) — учитель четвертого и пятого Далай-лам, *Панчен-лама* и настоятель *Ташилунпо*.

Локапалы — хранители четырех сторон света.

Лондол-лама Нгаван Лобсан (1719–1795) — автор многих тибетских исторических сочинений.

Лоцзава — переводчик буддийских текстов (тиб. *lo-tsa-ba*).

Лунтог Гьяцо (1805–1815) — девятый Далай-лама.

Лхатотори Ньенцэн (VI в.) — царь, с которым связано первое упоминание о буддизме в Тибете.

Майтрея — *бодхисаттва* и Будда грядущего мирового порядка. Согласно буддийским представлениям, обитает на небе Тушита, где ждет своего времени, чтобы родиться в мире людей.

Мандала — 1. космическая модель Вселенной; 2. дворец божества.

Манджушри — *бодхисаттва* мудрости.

Манджушрикирти — восьмой царь мифической страны Шамбала, один из воплощений линии *Панчен-лам*.

Мантра — слова или слоги на санскрите, представляющие собой определенные заклинания, символизирующие энергии Будды. Длительное повторение мантр практикуется как одна из форм медитации. Мантры также являются средством защиты ума.

Махакала — гневное божество, *идам* и *дхарманала*, имеет более семидесяти иконографических форм.

Махакаруника Авалокитешвара — представляет собой особую форму бодхисаттвы, у которой одиннадцать ликов и восемь рук. Махакаруника переводится как «Великое сострадание».

Махамудра — особая философская система, высшее духовное учение тибетского буддизма, которое заключается в непосредственном пребывании практикующего в состоянии истинной природы ума. Махамудра описывает абсолютную истину как единство (недвойственность) природы ума — «ясности» (способности воспринимать) и сути ума — «пустоты», а также состояние заблуждения человека, существующего вследствие двойственного восприятия, при котором изначально пустая (то есть не обладающая никакими признаками самобытия) природа ума воспринимается как «личность», «Я», «эго» и т. п., в то время как ясность ума предстает в виде «внешних» по отношению к такой «личности» объектов.

Махасиддха — человек, достигший просветления путем йогической практики. Наиболее почитаемы восемьдесят четыре махасиддхи, жившие в Индии в VII в.

Махаяна — северное направление буддизма, возникшее в I в. н. э. Главная цель — помощь всем живым существам избавиться от страданий.

Менри — один из стилей тибетской живописи, возникший в середине XV в. Основателем стиля является Манла Дондуб.

Миларепа (1040–1123) — знаменитый тибетский поэт и отшельник.

Минди (58–75) — китайский император династии Хань.

Минская династия (1368–1644) — правящая династия в Китае.

Мудра — положение рук, наделенное определенной символикой. Например, *варада-мудра* означает жест, дающий благо, *дхармачакра-мудра* — поворот колеса учения или проповедь и т. д. Их достаточно много, каждый имеет определенную символику.

Мяошань — китайская легендарная принцесса, считавшаяся земным воплощением Авалокитешвары.

Нагарджуна (I–II вв.) — основатель философской школы мадхьямика. По преданию, Нагарджуна получил сокровенные знания в царстве *нагов*. Он изображается с несколькими нагами над головой.

Наги — змееподобные полубожества.

Намтар — жизнеописание учителя или божества. Намтары составляют особый раздел тибетской литературы.

Нараяна — индуистское божество, одна из форм Вишну.

Нартан — тибетский монастырь, где ксилографическим способом печатали книги. Кроме ксилографических досок для печатания книг в монастыре вырезали доски, с которых делали изображения на холсте в качестве основы для *тангка*. Монастырь был основан в 1153 г.

Нгаван Гьяцо (1617–1682) — пятый Далай-лама Тибета, глава школы *гелукпа*, объединил духовную и светскую власть.

Нгаван Лобсан Чойден (1642–1714) — первый пекинский *Чжанчжа-хутухта*.

Нирвана — высшая цель буддизма, особое состояние сознания. Нирвана устраняет страдания, освобождает от закона кармы. Нирвана означает высшее запредельное существование духовного бытия.

Новый менри — один из стилей тибетской живописи, возникший в середине XVII в. на основе стиля *менри*. Самый распространенный стиль в тибетской живописи. Основателем стиля является Чойджин Джамцо.

Ньингмапа — самая ранняя школа тантрического буддизма, основана Падмасамбхавой в VIII в.

Ньяти цэнпо (II–I вв. до н. э.) — основатель Ярлунгской династии в Тибете.

Пагба-лама (1235–1280) — сакьяский лама, племянник *Сакья-пандиты*. Он был буддийским учителем — наставником монгольского Хубилай-хана (1215–1294), основателя династии Юань. Пагба-лама в 1268 г. создал квадратное письмо, которое использовалось при написании монголо-китайских документов.

Падмапани — одна из форм *бодхисаттвы Авалокитешвары*. У него две руки, в левой он держит цветок лотоса.

Падмасамбхава — знаменитый проповедник, тантрист, маг и мистик, живший VIII в. В Тибете он сумел укротить демонов религии бон и обратить их в защитников буддизма.

Панчен-лама — второй после Далай-ламы иерарх в тибетской буддийской традиции. Почитается как земное воплощение *Будды Амитабхи*. Первым такой титул получил учитель и наставник четвертого Далай-ламы. Позднее тибетцы стали возводить линию воплощений Панчен-лам к одному из учеников *Будды Шакьямуни* — Субхути. В эту линию входили многие выдающиеся монахи.

Патра — чаша для сбора подаяний, атрибут *Будды* и многих *лам*.

Праджня — мудрость. Только посредством мудрости можно обрести освобождение от страданий. Праджня персонифицируется в виде женской ипостаси различных божеств.

Праджняпарамита — совершенная мудрость как одно из философских понятий буддизма и цель, к достижению которой стремятся адепты; название серии сутр. Персонифицируется также в виде женского божества, атрибутом которого служит книга.

Прета — житель одного из шести миров (богов, полубогов, людей, животных, прет и ады), вечно голодный дух.

Пустота — основополагающее понятие *махаяны*, истинная природа всех явлений (как внешних, так и внутренних). Подлинный способ существования вещей — отсутствие внутренне присущей постоянной реальности, обусловленная относительность всех явлений. Постигание пустоты ведет к достижению *нирваны*.

Пять Будд созерцания — *Вайрочана*, *Амитабха*, *Акшобхья*, *Ратнасамбхава* и *Амогхасиддхи*. Каждый из них занимает определенное место в *мандале* и имеет свой цвет, *праджню*, *бодхисаттву*, элемент и функцию.

Ралпачан (815–841) — один из ранних тибетских царей Ярлунгской династии.

Ратна — буддийская драгоценность.

Ратнасамбхава — один из пяти Будд созерцания, желтого цвета, его руки сложены в жестах *варада-мудра* (правая), *дхьяна-мудра* (левая).

Ринпоче (тиб. «великая драгоценность») — этот титул в Тибете и Монголии давали *ламам*, которых считали великими учителями и которые имели свою линию земных воплощений.

Ролпэ Дордже (1717–1786) — второй пекинский *Чжанчжа-хутухта*.

Садхана — текст, посвященный определенному божеству, предназначенный для призывания и созерцания. Подобные тексты появились в Индии. С санскритский корень *sādh-* означает «исполнять, приводить к цели». Тибетский эквивалент этого слова *sgrub thabs* переводится как «метод достижения», «метод реализации» божества. Садханы относятся к ритуальным текстам тибетской средневековой литературы и используются в ежедневной ритуальной практике.

Сакья (сакьяпа) — одна из школ тибетского буддизма, основанная в XI в., господствующая секта в Тибете с XII по XIV в.

Сакья-пандита (1182–1251) — одно из воплощений линии *Панчен-лам*, глава школы *сакья*, земное воплощение *бодхисаттвы Манджушири*.

Самвара — *идал*, божество синего цвета, его *праджня Ваджрава-рахи*.

Сангье Гьяцо (1653–1705) — пятый регент (деши) во времена пятого Далай-ламы.

Сансара — процесс непрерывных перерождений живых существ в шести мирах. Причиной сансары являются омрачения и карма, ее неотъемлемая часть — различные страдания.

Северная Ци (550–577) — правящая династия в Китае.

Северная Чжоу (556–681) — правящая династия в Китае.

Сётоку-тайси (574–621 или 622 гг.) — японский принц, способствовавший распространению буддизма.

Сиддхи — особые магические способности, которые достигались при помощи духовных практик.

Сонам Гьялцан (1312–1375) — автор тибетского исторического сочинения «Светлое зеркало царских родословных» (1368).

Сонам Гьяцо (1543–1588) — третий Далай-лама.

Сонам Цземо (1142–1182) — один из выдающихся учителей школы *сакьяпа*.

Сонам Чойпал — первый регент (деши) во времена пятого Далай-ламы.

Сонцэн Гампо (613(?)–649) — основатель единого Тибетского государства.

Суй (581–618) — правящая династия в Китае.

Сумба-кханбо Ешей-Балджор (1704–1788) — автор сочинения «Пагсам-джонсан» (1748). В сочинении описана генеалогия ранних тибетских царей и хронология Тибета.

Сунская династия (960–1279) — правящая династия в Китае.

Сутра — сочинения. По структуре они представляют собой диалог *Будды* с одним или несколькими учениками на заданную тему. Существуют два основных вида сутр: в одних описаны деяния Будд и *бодхисаттв*, а в других анализируется основное понятие — пустотность всех явлений.

Сучандра — первый царь мифической страны Шамбала, один из учеников *Будды Шакьямуни*.

Сюаньдэ (1426–1435) — китайский император династии Мин.

Сюань-цзан (600–664) — китайский паломник, посетивший буддийские монастыри в Индии и Восточном Туркестане в 630–645 гг. Он составил описания этих мест, которые до сих пор служат ценными свидетельствами для изучения буддизма.

Тайцзун (627–650) — китайский император династии Тан.

Танаг Госло (Гой-лоцава) (1392–1481) — знаменитый переводчик, автор «Синей летописи», труда по истории буддизма, один из воплощений линии *Панчен-лам*.

Тангка (тиб. *thang-ka*) — тибетская живопись, представляет собой свиток, написанный водоразмываемыми красками на полотне.

Танская династия (618–908) — правящая династия в Китае, разделяется на несколько периодов.

Тантра — особая практика, к которой относится начитывание *мантр*, построение космограмм — *мандал* и практика их созерцания; психофизические практики.

Тантрические божества — многорукие и многоликие изображения, основанные на особых текстах — *тантрах*. Тантрическое направление в индуизме и буддизме сформировалось приблизительно в IV–V вв.

Тара — милостивое женское божество, защитница и покровительница.

Таранатха — тибетский историк XVI в., его последующим воплощением считается глава монгольской церкви Дзанабадзар.

Татджани-мудра — жест угрозы.

Татхагата (так пришедший) — один из синонимов Будды, подчеркивающий его трансцендентальную природу.

Ташилунпо — монастырь — резиденция *Панчен-лам*, основанный в 1445 г.

Тензин Гьяцо (1935–) — четырнадцатый Далай-лама.

Тинле Гьяцо (1856–1875) — двенадцатый Далай-лама.

Тинле Гьяцо (XVII в.) — второй регент (деши) во времена пятого Далай-ламы.

Тисон Дэцэн (755–797) — один из ранних тибетских царей Ярлунгской династии.

Три драгоценности — *Будда*, *дхарма* (учение) и *сангха* (община).

Три направления буддизма — *хипаяна*, *махаяна* и *ваджраяна*.

Три тела Будды — одно из основных понятий в буддийской мифологии. Принцип просветления имеет три уровня: дхармакая (абсолютный), самбхогакая (идеальный) и нирманакая (конкретный). Дхармакая — вневременное и недвойственное состояние, пустота и всепроникающая высшая реальность, духовное тело *Будды*. Самбхогакая — тело блаженства, в нем пребывают Будды и *бодхисаттвы* до их воплощения на земле. Нирманакая представляет собой земное тело Будды.

Тубтен Гьяцо (1876–1933) — тринадцатый Далай-лама.

Турфан — оазис на северном ответвлении Великого шелкового пути, известный многочисленными пещерными комплексами.

Туфан — древнее название Тибета.

Тхонми Самбхота — создатель тибетской письменности (VII в.).

Утайшань, гора — считается местом пребывания *бодхисаттвы* мудрости *Манджушри* и одной из четырех священных гор Китая.

Учэнди — китайский император (561–565) династии Северная Ци.

Фа-сянь (IV–V вв.) — китайский паломник, посетивший буддийские монастыри в Индии и Восточном Туркестане в конце IV — начале V в. Он составил описания этих мест, которые до сих пор служат ценными свидетельствами для изучения буддизма.

Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) — правящая династия в Китае.

Хаягрива — гневное божество, *идам* и *дхармапала*, эманация Будды *Акиобхьи*.

Хинаяна (Тхеравада) — южное направление буддизма, возникшее в конце IV — начале III в. до н. э. Главная цель — личное спасение адепта, достижение им *нирваны*.

Хотан (Ли) — оазис на южном ответвлении Великого шелкового пути. Хотан был одним из крупнейших буддийских центров, в 1006 г. захвачен мусульманами Караханидами.

Хуэй Чжао — китайский паломник, посетивший Тибет в 729 г.

Хэйан (794–1185) — правящая династия в Японии.

Цаньян Гьяцо (1683–1706) — шестой Далай-лама.

Цари дхармы появились в Индии уже при жизни Будды *Шакьямуни*. Они заботились о Будде и всячески покровительствовали распространению его учения. К таким царям тибетская традиция относит Бимбасару из Магадхи и Прасенаджита из Кошалы. Индийский царь Ашока (III в. до н. э.) из династии Маурьев также является примером подобного царя. Он оставил множество эдиктов на каменных стелах и поддерживал буддийскую общину. В Тибете Сонцэн Гампо, Тисон Дэцэн и Ралпачан считаются царями дхармы и воплощениями разных *бодхисаттв*.

Цзонхава (1357–1419) — реформатор тибетского буддизма, основатель школы *гелукпа*, земное воплощение *бодхисаттвы* *Манджушри*.

Цинская династия (1644–1911) — маньчжурская династия, правившая в Китае.

Цултим Гьяцо (1816–1837) — десятый Далай-лама.

Циньлун — император (1736–1795) династии Цин.

Четыре благородных истины — основа учения Будды: 1. истина о страдании; 2. истина возникновения страдания; 3. истина прекращения страдания; 4. истина пути.

Чжанчжа-хутухта — линия воплощений главных придворных *лам* при дворе цинских императоров.

Чистая земля — см. *Будда-кшетра*.

Шакьямуни — последний земной Будда, проповедовавший учение в Северной Индии в V–IV вв. до н. э.

Шамбала — мифическая страна, окруженная высокими снежными горами. Центр учения *калачакры*.

Шан-Инь (1716–1122 гг. до н. э.) — древнекитайские государства.

Шесть парамит — запредельные совершенства. Основное содержание духовных практик *махаяны* — даяние, нравственность, терпение, усердие, медитация, мудрость.

Юаньская династия (1279–1368) — монгольская династия, правившая в Китае.

Юнлэ — император (1403–1424) китайской династии Мин.

Юнчжен — император (1723–1735) династии Цин.

Яб-юм — мистический союз двух божеств, соединение двух основных принципов: мудрости и сострадания, мужского и женского начал. Мужское начало символизирует сострадание, а женское — мудрость. Яб-юм выражает освобождение божества от двойственности человеческой природы.

Яма — божество смерти, относящееся к разряду *дхармапал*.

Ямантака — гневная форма *бодхисаттвы Манджушири*, один из основных *идамов*. Чаще всего изображается со своей праджней Ваджраветали.

Ями — гневное женское божество, сестра-близнец Ямы.

Ярлунгская династия (95 г. до н. э. — 846 г.) — первая правящая династия в Тибете.

ЦИТИРОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники на тибетском языке

Пятый Далай-лама Лобсан Нгаван Гьяцо. Ритуал подношения Авалокитешваре в царской форме — thugs-rje chen-po lugs-kyi las-byang dang 'brel-ba'i tshogs-mchod gzhus-go. В-8597/2.

Пятый Далай-лама Лобсан Нгаван Гьяцо. Садхана и ритуал, связанные с (культом) Авалокитешвары в царской форме — rgyal-lugs-kyi thugs-rje chen-po'i las-byang nyi-ma snying-po bzhug-s. В-8597/3.

Лондол-лама Нгаван Лобсан. Текст, содержащий список имен деятелей буддизма в Китае и Тибете — bstan-'dzin-gyi skyes-bu rgya bod-du byon-pa'i ming-gi grangs bzhugs-so. В-7326/6.

Bod-kyi thang-ka («Тибетские тангка») на тибетском языке. Beijing, 1986.

Khetsun Sangpo. Biographical Dictionary Tibet and Tibetan Buddhism. Vol. 1—10. Dharamsala, 1973.

Bod-rgyud-nang bstan-gyi skyu-rtsal («Изобразительное искусство в тибетских храмах», на китайском и тибетском языках). Beijing, 1988.

Литература на русском языке

Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. М., 2001.

Афонина Е. Н. К оценке политики тумэтского Алтан-хана (1507–1581) // *Mongolica-VI*. СПб., 2003.

Бадмажапов Ц. Б. Иконография Ваджраяны. М., 2003.

Бичурин Н. Я. Описание Тибета в его нынешнем состоянии. СПб., 1828.

Бичурин Н. Я. История Тибета и Хухунора. Ч. 1, 2. СПб., 1833.

Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа. М., 1962.

Болсохоева Н. Д., Бадараев Б. Д., Ванчикова Ц. П. и др. Введение в изучение Ганджура и Данджура (историко-библиографический очерк). Новосибирск, 1989.

Будон Ринчендуб. История буддизма. СПб., 1999.

Васубандху. Абхидармакоша / пер. Б. В. Семичова. Улан-Удэ, 1988.

Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

Войтов В. Е., Тихмёнова-Позднеева Н. А. Алексей Матвеевич Позднеев и его восточная коллекция. Самара, 2001.

- Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962.
- Ганевская Э. В., Дубровин А. Ф., Огнева Е. Д.* Пять семей Будды. Металлическая скульптура северного буддизма IX–XIX вв. из собрания ГВМ. М., 2004.
- Герасимова К. М.* Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Улан-Удэ, 1971.
- Геше Келсанг Гьяцо.* Обет бодхисаттвы. Основополагающие практики Махаяны. СПб., 2002.
- Гой-лоцава Шоннупэл.* Синяя летопись: история буддизма в Тибете. СПб., 2001.
- Дандарон Б. Д.* Содержание мантры ОМ-МА-НИ ПАД-МЕ-ХУМ // Труды по востоковедению. Тарту, 1973. Т. 2. С. 463–477.
- Дуджом Ринпоче.* Боги и хранители Тибета. Собрание икон школы Ньинмаю. М., 1997.
- Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М., 1990.
- Дьяконова Н. В.* Шикшин. М., 1995.
- Дуджом Ринпоче.* 14 Далай-лам Тибета, краткое описание жизни и правления Далай-лам. СПб., 2001.
- Ермаков М. Е.* Мир китайского буддизма (по материалам коротких рассказов IV–VI веков). СПб., 1994.
- Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии (очерк ранней истории). М., 1987.
- Игнатович А. Н.* Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы. Сутра о постижении десяти и Дхармы бодхисаттвы всеобъемлющая мудрость. М., 1998.
- История Эрдэни-Дзу / пер. с монгольского, введение, комментариев и приложения А. Д. Цендиной. М., 1999.
- Касьяненко З. К.* Каталог петербургского рукописного Ганджура. М., 1993 (Bibliotheca Buddhica, 39).
- Киселев С. В., Евтохова Л. А., Кызласов Л. Р., Левашова В. П.* Древнемонгольские города. М., 1965.
- Ковалевский О. М.* Буддийская космология. Казань, 1837.
- Козлов П. К.* Тибет и Далай-лама. Петербург, 1920.
- Краткая садхана Авалокитешвары. Составлена Далай-ламой XIV на основе руководства по медитации Далай-ламы VII Келсан Гьяцо. М., 2002.
- Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н.* История Тибета с древнейших времен до наших дней. М., 2005.
- Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. М., 1975.
- Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. М., 2006.
- Лама Дени Тендрун.* Краткая садхана Авалокитешвары. СПб., 1990.
- Ломакина В.* Улан-Батор. Л., 1977.
- Ломакина И. И.* Монгольская столица, старая и новая (и участие России в ее судьбе). М., 2006.
- Лосан Келсан Гьяцо.* Ньюнг Нэ. Садхана одиннадцатиликого Авалокитешвары с ритуалом поста и обращением к учителям линии преемственности. М., 2002.

Мазурина В. Н. Непальская коллекция ГМИРА // Проблемы формирования и изучения музейных коллекций Государственного музея истории религии. Л., 1990.

Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII–XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.

Мельниченко Б. Н. Буддизм и королевская власть: буддизм в истории Сиамского государства XVII — начала XX века. СПб., 1996.

Муриан И. Ф. Искусство Непала. Древность и средневековье. М., 2000.

Огнева Е. Д. Илья Мечников и его встречи с буддизмом // Orient. Вып. 2–3. СПб., 1998.

Ольденбург С. Ф. Сборник изображений 300 бурханов. По альбому Азиатского музея. Ч. 1. СПб., 1903 (Bibliotheca Buddhica, 5).

Островская-младшая Е. А. Тибетский буддизм. СПб., 2002.

Пещеры тысячи Будд. Российские экспедиции на Шелковом пути. СПб., 2008.

Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887.

Позднеев А. М. Сказание о хождении в Тибетскую страну мало-добрбѣтского База-Бакши. СПб., 1897.

Пурбуева Ц. П. Биография Нейджи-тойна — источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984.

Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. М., 1983–1993.

Рерих Ю. Н. Тибетская живопись. Самара, 2000.

Рудой В. И., Островская Е. П., Островский А. Б. и др. Введение в буддизм. СПб., 1999.

Сазыкин А. Г. Монгольские переводы «Манджушри-нама-сангити». Киото, 2006.

Сергеева Т. В. Священные образы Тибета: традиционная живопись Тибета в собрании Государственного музея Востока. Самара, 2002.

Сонам Гьялцан. Светлое зеркало царских родословных / пер. с тибетского, послесловие и коммент. Б. И. Кузнецова. Л., 1961.

Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в Учение / пер. с тибетского, послесловие и комментарий Р. Н. Крапивиной. СПб., 1994.

Сумба-кханбо Ешей-Болджор. Пагсам-джонсан. История и хронология Тибета / пер. с тибетского, послесловие и коммент. Пубаева Р. Е. Новосибирск, 1991.

Сумба-Хамбо. «Пагсам-чжонсан» — памятник тибетской историографии XVIII века / пер. с тибетского, послесловие и коммент. Пубаева Р. Е. Новосибирск, 1981.

Тензин Гьяцо. Краткая садхана Авалокитешвары. М., 2002.

Терентьев А. А. Определитель буддийских божеств. СПб., 2004.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб., 2000.

Фар-Бекер Г. Искусство Восточной Азии. Берлин, 2007.

Фишер Р. Искусство буддизма. М., 2001.

Цултэм Н.-О. Выдающийся монгольский скульптор Г. Дзанабадзар. Улан-Батор, 1982.

Цултэм Н.-О. Монгольская национальная живопись «монгол зураг». Улан-Батор, 1986.

Цултэм Н.-О. Скульптура Монголии. Улан-Батор, 1989.

Цыбииков Г. Ц. Избранные труды. Т. 1–2. Новосибирск, 1991.

Чже Цонкана. Большое руководство к этапам Пути пробуждения. Т. 1–5. СПб., 1994–2000.

Шакабна В. Д. Тибет: политическая история. СПб., 2003.

Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара). СПб., 2000.

Литература на европейских языках

Ahmad Z. Sino-Tibetan Relations in the Seventeenth Century. Roma, 1970 (Serie Orientale Roma; 40).

Bartholomew T., Johnston J. and others. The Dragon's Gift. The sacred arts of Bhutan. Hawaii, 2008.

Banerjee R. Ashtamahabodhisattva. The eight Great Bodhisattvas in Art and Literature. New Delhi, 1994.

Bhattacharya B. The Indian Buddhist Iconography. New Delhi, 1968.

Beguïn G. Art esotérique de l'Himalaya. La donation Lionel Fournier: catalogue. Paris, 1990.

Berger P., Kent R. K., Murray J. K., Weidner M., Chün-fang Yü. Latter Days of the Law. Images of Chinese Buddhism 850–1850. Kansas, 1994.

Berger P., Bartholomew T. and others. Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan. San Francisco, 1995.

Chandra L. The Thousand-Armed Avalokitesvara. New Delhi, 1988.

Chün-fang Yü. Kuan-yin. The Chinese transformation of Avalokitesvara. New York, 2001.

Chutiwongs N. The Iconography of Avalokitesvara in mainland South East Asia, Bangkok, 1984.

Clark W. E. Two lamaistic Pantheons. New York, 1965.

Dargyay E. K. Srong-btsan sgam-po of Tibet, bodhisattva and king // The History of Tibet. The Medieval Period: c. 850–1895. The development of Buddhist Paramountcy / Ed. by Alex McKay. London; New York, 2003.

Debjeni P. The Art of Nalanda. Development of Buddhist Sculpture AD 600–1200. New Delhi, 1995.

Deep Dh. K. The Nepal Festivals, Kathmandu. 1982.

Dschingis Khan und seine Erben. Das Weltreich der Mongolen. München, 2005.

Duglas N., White M. Karmapa: The Black Hat Lama of Tibet. London, 1976.

Emmerick R. E. Tibetan texts concerning Khotan. London, 1967 / London Oriental Series.

Emmerick R. E. A Guide to the literature of Khotan. Tokyo, 1979.

Foucher A. L'art Greco-bouddhique du Gandhara. Paris, 1905.

Frédéric L. Les Dieux du Bouddhisme (Guide iconographique). Paris, 1992.

- Grünwedel A.* Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolie. Leipzig, 1900.
- Grünwedel A.* Buddhist Art in India. London, 1901.
- Gordon A. K.* The Iconography of Tibetan Lamaism. New York, 1967.
- Hirakawa Akira.* A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana. Hawaii, 1990.
- Hoffmann H. R.* Tibetan Historiography and the Approach of the Tibetans to History // Journal of Asian History. Vol. 4. P. 169–177. Wiesbaden, 1970.
- Huntington S. L., John C.* The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain. New York, 1985.
- Inagaki Hisao.* The Three Pure Land Sutras. Kyoto, 2000.
- Ishihama Y.* On the Dissemination of the belief in the Dalai-lama as a Manifestation of the Bodhisattva Avalokitesvara // The History of Tibet. The Medieval Period: c. 850–1895. The development of Buddhist Paramountcy / Ed. by Alex McKay. London; New York, 2003.
- Jackson D.* A History of Tibetan painting: The Great Tibetan Painters and Their Traditions. Wien, 1996.
- Kapstein M. T.* The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory. Oxford, 2000.
- Kapstein M. T.* Remarks on The Mani bka'-'bum and The Cult of Avalokitesvara in Tibet // The History of Tibet. The Medieval Period: c. 850–1895. The development of Buddhist Paramountcy / Ed. by Alex McKay. London; New York, 2003.
- Karmay Samten.* Secret Visions of the Fifth Dalai Lama. London, 1998.
- Klimburg-Salter D. E.* Buddha in Indien. Die frühindische Skulptur von König Aśoka bis zur Guptazeit. Wien, 1995.
- Kimiaki T.* Art of Thangka: from Hahn's collection: catalogue. Vol. 1–5. Seoul, 1997–2005.
- Kolmas J.* Tibet and Imperial China: A survey of Sino-Tibetan relations up to the end of Manchu Dynasty in 1912. Canberra, 1967.
- Kossak S. M., Singer J. C.* Sacred Visions. Early Paintings from Central Tibet. New York, 1999.
- Lach D. F., Van Kley E. J.* Asia in the Making of Europe. Vol. 3: A Century of Advance. Book 4: East Asia. Chicago & London, 1993.
- Lerner M.* The Flame and the Lotus. New York, 1984.
- Lipton B., Ragnubs N. D.* Treasures of Tibetan Art: Collection of the Jacques Marchais Museum of Tibetan Art. New York, 1996.
- Macdonald A.* Religion in Tibet at the time of Srong-bstan Sgam-po. Myth as history / The History of Tibet. The Medieval Period: c. 850–1895. The development of Buddhist Paramountcy / Ed. by Alex McKay. London; New York, 2003.
- Mallmann M.-T.* Introduction à l'Etude d'Avalokitesvara // Annals du Musée Guimet. Paris, 1948.
- Mallmann M.-T.* Introduction à l'iconographie du tântrisme bouddhique. Paris, 1975.
- Miller R. J.* Monasteries and Cultural Change in Inner Mongolia. Wiesbaden, 1959 (Asiatische Forschungen Nr. 2).

Mizuno Kogen. Essentials of Buddhism: Basic Terminology and Concepts of Buddhist Philosophy and Practice. Tokyo, 1996.

Mussashi Tachikawa, Masahide Mori, Shinobu Yamaguchi. Five Hundred Buddhist Deities. Osaka, 1995.

Olson E. Tantric Buddhist Art. New York, 1974.

Pal P. A Buddhist Paradise: the Murals of Alchi. H.K., 1982.

Petech L. The Dalai-lamas and regents of Tibet: Chronological Study // T'oung-Pao archives. 1959. Vol. 47, Livres 3–4. P. 368–394.

Richardson H. The Dalai-lamas // The History of Tibet. The Medieval Period: c. 850–1895. The development of Buddhist Paramountcy / Ed. by Alex McKay. London; New York, 2003.

Rockhill W. W. Dalai-lamas of Lhasa and their relations with Manchu Emperors of China 1644–1908. Leyden, 1910.

Sadakata Akira. Buddhist Cosmology. Philosophy and origins. Tokyo, 1997.

Saletore R. N. Encyclopaedia of Indian Culture. Vol. 1–5. New Delhi, 1985–1989.

Schroeder U. Buddhist sculpture of Tibet. Vol. 2. Hong-Kong, 2001.

Schroeder U. Indo-Tibetan Bronzes. Hong-Kong, 1981.

Schulemann G. Geschichte der Dalai-lamas. Leipzig, 1958.

Sérinde. Terre de Bouddha. Dix siècles d'art sur la Route de la Soie. Paris, 1995.

Snellgrove D. L., Richardson H. E. A Cultural History of Tibet. London, 1968.

Some Buddhist Finds from Khotan: Materials in the Collections of the State Hermitage Museum, St. Petersburg. The Silk Road. Vol. 6. No. 1, Summer 2008. Washington.

Soper A. C. Hsiang-kuo Ssu: An imperial Temple of Northern Sung // Journal of the American Oriental Society. 1948. No 68. Vol. 1. P. 19–45.

Soper A. C. Aspects of Light Symbolism in Gandharan Sculpture // Artibus Asiae. 1949–1950. No. 12(3). P. 252–283; No. 12 (4). P. 314–330; No. 13 (1, 2). P. 63–85.

Soper A. C. A Literary Evidence for Early Buddhist Art in China. Ascona, 1956.

Soper A. C. A Vacation Glimpse of the T'ang Temples of Ch'ang-an: Ssu T'a chi by Tuan Ch'eng-shih // Artibus Asiae. 1960. No. 23(1). P. 15–40.

Schoper G. The Inscription on the Kusan Image of Amitabha and the Character of Early Mahayana in India // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 1987. No 10.

Stein R. A. Civilisation tibétaine. Paris, 1981.

A Survey of Tibet. H.K., 1987.

Taranatha. History of Buddhism in India. Calcutta, 1970.

Tenzing Chhodak. The 1901 Proclamation of H. H. Dalai Lama XIII // Tibet Journal. 1978. Vol. 3 (1). P. 30–38.

The Dalai lamas: A Visual History. Chicago, 2005.

Thomas F. W. Tibetan Literary Text Concerning Chinese Turkestan. Vol. 1–4. London, 1935.

- Tissot F.* Les Arts Anciens du Pakistan et de l'Afghanistan. Paris, 1987.
- Thurman R., Rhie M.* Wisdom and Compassion. The Sacred Art of Tibet. London; New York, 1991.
- Tucci G.* Tibetan Painting scrolls. Vol. 1–3. Rome, 1949.
- Tucci G.* The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet / Ed. by Dott. Giovanni Bardi // Opera minora. Rome, 1971. Part 2. P. 570–583.
- Tucci G.* The Religious of Tibet. London, 1980.
- Waddell L. A.* Tibetan Buddhism with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology. New York, 1972.
- Wallace V.* Mediating the Power of Dharma: The Mongols' Approaches to Reviving of Buddhism in Mongolian // The Silk Road. 2008. Vol. 6. No 1. P. 44–53.
- Whitfield R.* Caves of the singing sands Dunhuang. Buddhist art from the Silk road. Vol. I–II. London, 1995.
- Weldon D., Singer J. C.* The Sculptural Heritage of Tibet. Buddhist Art in the Nyingjei Lam Collection. Hong-Kong, 1999.
- Wen C. Fong, James C. Y. Watt and others.* Possessing the Past Treasures from National Palace Museum Taipei. New York, 1996.
- Werner K.* Reviews of Books // Journal of the Royal Asiatic Society. Cambridge, Third series. Vol. 19. Part 1. January 2009. P. 141–144.
- Williams J.* The Iconography of Khotanese Painting, East and West, New Series. Vol. 23. No. 1–2. March–June 1973. P. 109–154.
- Willson M., Brauen M.* Deities of Tibetan Buddhism (The Zurich Paintings of Icons). Boston, 2000.
- Zwalf W.* A Catalogue of the Gandhara Sculpture in the British Museum. Vol. I–II. London, 1996

Литература на монгольском языке

- Бурнээ Д., Энхтор Д.* Монголын Бурханы шашны туухэн сурвалж. Улаанбаатар, 2004.
- Дашбалдан Д., Ичинноров С., Нямбуу Х.* Өндөр гэгээн Занабазар. Улаанбаатар, 1995.
- Скородумова Л. Г.* Монгол туух соёлын товчоон. Унших бичиг. Улаанбаатар, 2005.
- Сүхбаатар О., Батсанаа Б.* Энэтхэгийн наян дөрвөн шидтэйний намтар. Улаанбаатар: ADMON компанид хэвлэв, 2005.
- Цэрэнсодном Д.* Монгол уран зохиол (XIII–XX зүүны эх). Улаанбаатар, 1987.

SUMMARY

At the beginning of the monograph the author gives the history of the study of the cults of the bodhisattvas of Avalokiteshvara, Manjushri and Vajrapani.

The author considers original Tibetan historical compositions on general Buddhism of the XIX century, and historical works of Russian and foreign experts, as well as iconographic works and art criticism. Three compositions of the fifth Dalai Lama devoted to the Avalokiteshvara cult are used in the book.

It is clear from the above-stated list of publications that the cults of the bodhisattvas of Avalokiteshvara, Manjushri and Vajrapani were widespread in all countries of the Buddhist region. The Avalokiteshvara cult had great significance not only in people's daily religious life, but also as an important element of the sacred supreme authority and prominent lamas in different countries of the Asian region from the period of the distribution of Buddhism to the beginning of the XX century. In the monograph the brief issue of Buddhism as a religious doctrine is given. The Buddhist concept of bodhisattvas is considered. The author gives a definition of the bodhisattva. This is a being (sanskrit. *sattva*) aiming to reach enlightenment (sanskrit. *bodhi*). The purposes of the bodhisattva cover four main vows: 1. To achieve clearing of the ocean of Samsara for all living beings, however numerous they are; 2. To achieve refinement from all defects, however numerous they are; 3. To study all words of Buddha, however many of them there are; 4. To reach the state of Buddha, however infinite the enlightenment. Bodhisattvas represent the highest beings, growing spiritually on seven levels (sanskrit. *bhumi*), and traveling to various worlds, where they listen to Buddha's instructions on how to help all beings to be rescued from the infinite cycle of reincarnations.

The meaning, purposes and ideals of bodhisattvas are revealed in early Buddhist compositions. Considering that the main purpose of Mahayana Buddhism is to liberate oneself from suffering, believers were accompanied and supported by bodhisattvas with high moral ideals. These beings were reflected in the early Buddhist compositions. Avalokiteshvara, symbolizing

the mercy of Buddha, Manjushri, representing wisdom, and Vajrapani, personifying energy and force, became the most prominent bodhisattvas.

The author addresses written sources and the origin of the cults of the bodhisattvas Avalokiteshvara, Manjushri and Vajrapani in India, and their consequent dissemination to Eastern Turkestan.

The author also considers the cults of bodhisattvas in Southeast Asia. The migration of the peoples and ideas from India has rendered a huge influence on the culture of Southeast Asia, and on shaping art, writings, mythology and sciences. In the first millennium there were three dominant ethnic groups in the continental part of South-East Asia: the Cham people along the southeast coast, the Cambodian people in the central part of the valley of the Mekong River, and the Mon people in the west.

In some countries of Southeast Asia and in Sri-Lanka there was a connection between the cult of Avalokiteshvara and state authority. Such beliefs took place in relation to various Hinduist and Buddhist deities. Philosophy dominated in all countries of Southeast Asia in which the cult of a divine origin of the kings predominated. The king was identified with a Buddhist or Hinduist deity and was considered to be the deity's terrestrial reincarnation. Among Buddhist deities, only the cult of Avalokiteshvara was considered to be a state cult during dissemination of the philosophy of Mahayana, who was then replaced by Theravada.

The cults of the bodhisattvas Avalokiteshvara, Manjushri and Vajrapani were very popular in China. This section of the book tells about the cult of Avalokiteshvara in China, and of his transformation from a male deity into a female one. In Chinese Buddhism both images of the bodhisattva are worshiped. The mountain Wutai Shan is a special pilgrimage place. It is connected to the cult of the Manjushri in China and is considered to be the deity's residence. The famous terrestrial bodhisattva reincarnations in China are considered in the book.

The cults of the bodhisattvas Avalokiteshvara, Manjushri and Vajrapani were also widespread in Japan.

The largest section of the monograph is devoted to the cults of the bodhisattvas in Tibet and their terrestrial reincarnations. This part of the work considers the concept of the sacred imperial authority in Tibet in the period of the Yarlung dynasty (from 95 to 846 AD). Special attention is given to the founder of the uniform Tibetan state, Songtsen Gampo (613(?)–649). He was esteemed to be a terrestrial reincarnation of Avalokiteshvara. A similar analysis is made based on data from Tibetan compositions, such as "Mani Kambum" and "Gachem-Gakolma". The author tries to reconstruct the religious perception of the person and to compare historical events of the time.

Two historical figures in Tibet — Trisong Detsen and Relpachen — are considered to be reincarnations of various bodhisattvas of Manjushri and Vajrapani.

In the composition of Londol-lama Ngavan Lobsan (1719–1795), all terrestrial reincarnations of the bodhisattva Avalokiteshvara are described in Tibet. All Tibetan compositions confirm the ideas of heredity of imperial authority in Tibet from Avalokiteshvara and its sacred conception. These sources consider the early Tibetan governors as “kings-bodhisattvas”, and determine a line of reincarnations, including the famous teachers, leading up to Dalai-lamas. The Avalokiteshvara cult receives written confirmation as a state cult starting from the second half of the VIII century.

The author gives much attention to the activity of the fifth Dalai-lama Ngavan Lobsan Gyatso (1617–1682) and to the transformation of the cult of Avalokiteshvara into a state one. The activity of the Dalai-lama as the reincarnation of Avalokiteshvara and his policy, both external and internal, and spiritual practice and religious deeds are considered for the creation in Tibet of a special type of government — a theocratic monarchy, whereby spiritual and secular authority are held in the hands of one person.

The line of reincarnations of Dalai-lamas is given in the book from the beginning to the XX century, as is their activity and the historical events connected to features of the theocratic monarchy in Tibet.

The author also considers the cults of bodhisattvas Avalokiteshvara, Manjushri and Vajrapani in Nepal and Mongolia.

At the end the iconography of Avalokiteshvara, Manjushri Vajrapani, Dalai-lamas, Songtsen Gampo, Trisong Detsen and Relpachen is applied, as compiled by the author from various publications.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
История изучения культа бодхисаттв Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани	3
Тибетские оригинальные исторические сочинения	4
Работы XIX в. по буддизму общего характера	6
Исторические труды	7
Иконографические и искусствоведческие работы	9
БУДДИЗМ КАК РЕЛИГИОЗНОЕ УЧЕНИЕ. БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ О БОДХИСАТТВАХ	16
Ранние буддийские сочинения	19
Термины «Авалокитешвара», «Манджушри», «Ваджрапани»	26
КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В ИНДИИ	28
КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ	37
КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ	41
Культы бодхисаттв в Бирме	41
Культы бодхисаттв в Таиланде	42
Культы бодхисаттв в Камбодже	42
Культы бодхисаттв в королевстве Чампа	44
Культы бодхисаттв на Шри-Ланке	45
КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В КИТАЕ	47
КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В ЯПОНИИ	61
КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ И ИХ ЗЕМНЫХ ВОПЛОЩЕНИЙ В ТИБЕТЕ	65
Миф и реальность в ранней тибетской традиции	65
Особенности тибетского искусства	77
Сонцэн Гампо — бодхисаттва и царь	82
Концепция сакральности царской власти в Тибете	86
Земные воплощения Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани в Тибете	115
ПЯТЫЙ ДАЛАЙ-ЛАМА И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КУЛЬТ АВАЛОКИТЕШВАРЫ	133
Биография пятого Далай-ламы	133
Личный статус пятого Далай-ламы во второй половине XVII в.	151

Духовные практики пятого Далай-ламы	156
Сочинения пятого Далай-ламы	159
Законы пятого Далай-ламы, связанные с культом Авалокитешвары	164
Деятельность Далай-ламы как воплощения Авалокитешвары	172
Линия воплощений Далай-лам	176
КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В НЕПАЛЕ	203
КУЛЬТЫ БОДХИСАТТВ АВАЛОКИТЕШВАРЫ, МАНДЖУШРИ И ВАДЖРАПАНИ В МОНГОЛИИ	207
ПРИЛОЖЕНИЯ	213
Приложение I	
Различные иконографические формы Авалокитешвары	213
Приложение II	
Иконография Далай-лам	260
Приложение III	
Различные иконографические формы Манджушри	263
Приложение IV	
Различные иконографические формы Ваджрапани	265
Приложение V	
Различные иконографические формы ранних тибетских царей	266
Глоссарий	268
Цитированные источники и литература	280
Summary	287



Ю. И. ЕЛИХИНА

**КУЛЬТЫ
ОСНОВНЫХ БОДХИСАТТВ
И ИХ ЗЕМНЫХ ВОПЛОЩЕНИЙ
В ИСТОРИИ И ИСКУССТВЕ
БУДДИЗМА**

Юлия Игоревна Елихина родилась в Ленинграде. Окончила восточный факультет Ленинградского государственного университета по специальности монголо-тибетская филология, затем аспирантуру Государственного Эрмитажа. С 1990 г. сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа, хранитель тибетской, монгольской и хотанской коллекций, включая археологические материалы Ноин-Улы, Каракорума и др. Кандидат исторических наук, тема диссертации — «Культ бодхисаттвы Авалокитешвары и его земных воплощений в истории тибетской государственности VII–XIX вв.». Автор более чем пятидесяти научных работ, среди которых издания средневековых памятников Центральной Азии, каталоги выставок. Участник многих международных симпозиумов, посвященных проблемам буддизма и археологии Центральной Азии. Подготовила и читает спецкурс «Буддийское искусство Центральной Азии II–XX вв.» для студентов кафедры монголоведения и тибетологии восточного факультета СПбГУ.

ISBN 978-5-8465-1027-2



9 785846 510272