

А. Н. НОЧЕТОВ

ЛАМАИЗМ



ИЗДАТЕЛЬСТВО·НАУКА·

...Пронзительно поет труба. Из глубины храма появляется фигура заклинателя, фантастическая одежда которого как бы стирает гринь между человеком и божеством. Подглухой грохот барабанов медленно движется повозка. На повозке — застывшая в позе созерцания ста-туя грядущего будды — Майдари. На сотни метров растянулась процессия паломников и закутанных в красные тоги бритвоголовых монахов — лам...

Автор книги вводит нас в непривычный, окруженный религиозной мистикой мир ламаизма — той формы северного буддизма, которая получила некоторое распространение и на территории нашей страны. Нарисовав картину быта разбросанных по степям и горным склонам монастырей, автор раскрывает сложную, пронизанную безудержной фантазией догматику ламаизма. Анализ и разоблачению реакционной сущности религиозных догматов ламаизма и основанного на них культа, показу социальной роли этой религии в прошлом и настоящем посвящена эта книга, рассчитанная на широкий круг читателей.

Ответственный редактор В. А. КАРПУШИН

0158-0091

042 (02)-73^{55и73}

яви

Введение

Вы открываете книгу, на обложке которой стоит слово, не часто встречающееся как в обыденной речи, так и в том широком потоке информации, который ежедневно несут нам газеты, журналы, радио, телевидение. Это дает вам право требовать от автора книги начать с определения содержания ее заголовка, тем более что и само происхождение слова «ламаизм»

не совсем обычно.

В его создании участвовали два языка, очень далекие и по своему строю, и по местам своего распространения: тибетский и латинский. «Ламаизм» — термин, введенный в Европе, а в основу его положено тибетское слово «лама». Оно означает буквально «выше нет», «высочайший». В дальнейшем мы увидим, что содержание, вкладываемое религиозной догматикой в термин «лама», шире и значительнее, чем обычное понимание этого слова, когда им обозначается представитель духовенства религии, сформировавшейся в Тибете и получившей впоследствии распространение в ряде стран Центральной Азии.

От термина «лама» по законам словообразования латинского языка и произведен был термин «lamaismus» с соответствующими вариантами в английском (1a-maism), французском (le lamai'sme), немецком (der Lamaismus), русском и других языках. Слово «лама» дало такие производные слова, как «ламаист» (верующий, исповедующий ламаизм), «ламаистский». В самом тибетском языке слова «ламаизм» нет, а религия, с которой мы намерены познакомиться, обозначается как чой («закон» или «учение»), гелугпа («секта добродетели») или шасэр («желтая шайка»). В монгольском языке ламаизм чаще всего именуется шара-шаджин — «желтая вера», «желтая религия»*.

Естественно, возникает вопрос, является ли ламаизм вполне самостоятельной религией, тесно связанной с одним народом или группой национальностей, подобно таким национальным религиям, как синтоизм у японцев, индуизм у большей части индийцев, иудаизм у евреев, или же он представляет собой разновидность одной из трех так называемых мировых религий. Ответ на этот вопрос подсказывают сами ламаисты, которые очень часто именуют себя буддистами.

И действительно, ламаизм — одна из реально существующих форм буддизма. Важной особенностью мировых религий (это наиболее справедливо для буддизма и христианства) являются поистине грандиозные пределы их географического и этнического распространения.

Они легко переступали национальные границы, приспособляясь к обычаям и взглядам народов, принимавших новую веру, и одновременно эволюционируя в результате включения в свою догматику и культ многих элементов тех религий, с которыми они встречались у «обращаемых» народов. В результате современный буддизм, скажем, у цейлонцев весьма существенно различается с современными течениями и школами японского буддизма, а буддизм народов, населяющих Бирманский Союз, мало похож на ламаизм монголов. Существенные отличия ламаизма как от раннего индийского буддизма (о котором мы, кстати сказать, знаем очень мало), так и от тех форм буддизма, которые господствовали и господствуют поныне у различных народов, населяющих Центральную, Южную, Юго-Восточную Азию и Дальний Восток, приводили к тому, что ряд исследователей даже отказывался считать ламаизм разновидностью буддизма (в лучшем случае объявляя его лишь «грубым искажением» последнего).

С такой точкой зрения нельзя согласиться. Как будет видно из дальнейшего изложения, и по своим истокам и по основным положениям своего учения ламаизм не больше отличается от других разновидностей реально существующего буддизма, чем отличаются друг от дру-

* Слова эти противопоставляются названию древней родо-племенной религии монголов — шаманизму, или «черной вере» (хара-шаджин).

га, скажем, различные направления современного христианства. Поэтому правы были те авторы, которые, посвящая ламаизму свои публикации, считали возможным называть предмет своего исследования буддизмом¹.

Итак, ламаизм является одной из форм реально существующего буддизма. Все основные положения его учения базируются на буддийской литературе, постоянно опираются на авторитет легендарного «основателя буддизма» — будды Шакьямуни, культ ламаизма пронизан буддийскими представлениями. Иными словами, для читателя не должно быть неожиданным, когда в источниках, на которые, говоря о ламаизме, мы будем ссылаться, речь пойдет о буддизме и, наоборот, ряд положений, касающихся буддизма, должны будут приниматься как относящиеся и к ламаизму. Во многих случаях, таким образом, термины «ламаизм» и «буддизм» должны будут совпадать, станут почти синонимами.

При этом, естественно, термин «буддизм» останется по своему содержанию более широким, чем термин «ламаизм». Говоря «буддизм», мы выделяем тот определенный круг идей, который характерен для *всех* форм реально существующего буддизма, в первую очередь отождествление всякого бытия и страдания и идею необходимости и возможности спасения из мира бытия-страдания. Говоря о многообразии школ и направлений реально существующего буддизма, крупнейший знаток индийской философии доктор Сарвапалли Радхакриш-нап писал: «Однако все

формы буддизма согласны в том, что Будда был основатель, что он стремился к трансцендентальной мудрости и, сидя под деревом бод-хи, достиг ее, что он указал путь из мира страданий в загробную жизнь, в бессмертие, и что те, кто следует путем освобождения, могут также достичь высшей мудрости. В этом — корень вопроса, сущность, лежащая в основе единства множества различий в точках зрения и высказываниях, которые характеризуют буддизм, когда он распространился из Индии в другие части мира»².

Подчеркнутая С. Радхакришнаном общность *всех* форм существовавшего и существующего буддизма имеет для нас важное значение. Мы видим, что буддизм, а следовательно и ламаизм, как любая религия, требует от своих последователей отказа от борьбы со всеми формами страданий, которые несет трудящимся

классовое господство эксплуататоров. Он возводит смирение и покорность перед угнетателями в основную добродетель, ведущую к «спасению», лишая тем самым угнетенных революционной решимости, примиряя их с господством эксплуататоров. Более того, буддизм (ламаизм) объявляет, что в переживаемых человеком несчастьях виновен лишь он сам, так как эти несчастья порождены грехами, совершенными им в прежних перерождениях. Как любая другая религия, буддизм, а следовательно и ламаизм, превратно, извращенно изображает мир, общественное устройство и самого человека, и тем самым глубоко антинаучен. Всем этим и определяется реакционная сущность как идеологии буддизма (ламаизма), так и основанного на ней культа. Ламаизмом мы будем называть ту форму буддизма, которая возникла в VII—XIV вв. н. э. в Тибете и стала там не только господствующей, но и государственной религией. Тибетское ламство на отдельных этапах истории добивалось всей полноты политического господства (теократии). В дальнейшем ламаизм получил распространение среди монголов, бурят, тувинцев и калмыков и в качестве пережитка прошлого продолжает и сейчас существовать у этих народов.

Для того чтобы было ясно дальнейшее изложение и те характерные особенности, которые позволяют выделить ламаизм в отдельную разновидность буддизма, необходимо кратко остановиться на важнейших чертах буддизма до времени проникновения его в Тибет.

Буддизм — первая по времени своего возникновения мировая религия — зародился в VI—V вв. до н. э. в долине Ганга, в среднем его течении, развивался и распространялся на территории Индии в последующие столетия и в III в. был возведен императором Ашокой, объединившим под своей властью почти всю Индию, в ранг государственной религии империи Магадха. Религиозная традиция приписывает «основание буддизма» легендарному Шакьямуни — некоему существу, достигшему в ходе бесконечных перерождений высшего совершенства и познавшему под священным деревом бодхи высшую мудрость — путь к прекращению перерождений, каждое из которых несет живым существам лишь страдания. Впоследствии фигура Шакьямуни канонизируется и превращается в высшее божество, от имени кото-

рого исходили якобы все основные догматы, правила монашеской дисциплины и культовые предписания.

В действительности буддизм формировался постепенно, прошел даже в самой Индии ряд этапов развития и имел ряд разновидностей. Общей причиной возникновения многочисленных религиозных групп и направлений в Индии середины I тысячелетия до н. э. был, по-видимому, глубокий кризис древнеиндийской формы рабовладения. Развитие крупного рабовладения тормозили сельские общины, население которых стало к этому времени распадаться. Многие члены общин разорялись, попадали в кабалу к рабовладельцам, пополняли ряды нищих. Усиление крупных рабовладельцев, захватывающих власть, сопровождалось дальнейшим углублением классовых антагонизмов, ростом всеобщего бесправия, ухудшением положения низших варн (каст), обострением классовой борьбы. Такие эпохи в жизни общества, как правило, порождают усиленные религиозные искания, направленные на указание иллюзорного выхода из невыносимых условий земной жизни. Возникают многочисленные секты и религиозно-философские направления, остро критикующие как догмы основной «классической» религии древней Индии — брахманизма, так и главенствующее положение в обществе ее жрецов-брахманов. Ранний буддизм и был первоначально одним из таких течений. Он наиболее сильно и последовательно выражал в

своем учении о страдании ту обстановку всеобщего бесправия и разорения, неуверенности в завтрашнем дне, тяжелого гнета над рабами и свободными земледельцами, которая характеризует эпоху затяжного кризиса древнеиндийского рабовладения (VI—III вв. до н. э.). Буддизм в противоположность брахманизму, освящавшему кастовый строй, выдвинул идею равенства всех людей. Эта идея стала силой, буддизма.

Сходясь в том, что жизнь в любой форме своего проявления — страдание и что единственный путь к спасению от страданий — прекращение перерождений, достижение небытия (нирваны), различные группы, объединявшие ранних буддистов, были далеко не едины в мнении относительно конкретных путей достижения «спасения», во взглядах на сущность нирваны и т. д. Традиция приписывает эти разногласия козням различных еретиков и лжеучителей, которые якобы вносили разногласия в монашескую общину еще при жизни Будды* и особенно развернули свою активность после смерти основателя общины. В действительности эти разногласия — результат того, что буддизм сформировался из ряда религиозных и религиозно-философских групп и течений, близких по своим основным точкам зрения и различавшихся в частности.

Наиболее крупные выкристаллизовавшиеся еще в индийском буддизме направления получили название хинаяны и махаяны.

Хинаяна, т. е. «малая колесница» или «узкий путь» спасения, обычно считается формой буддизма, наиболее близкой к первоначальному. Последователи хинаяны объявляют себя носителями «истинного» учения, провозглашенного основателем буддизма. Хинаяна теснее связана с исконными религиями Индии и получила распространение (обычно под названием тхеравада — «учение старейших») главным образом в сопредельных с Индией странах (Цейлон, Индокитай), там, куда в свое время направлялось много переселенцев из Индии и где условия общественного развития были ближе к индийским.

Согласно учению хинаяны, получить спасение может только тот, кто практически порвал все семейные и вообще мирские связи, отрекся от имущества и ушел от треволнений обычной земной жизни в уединение монашеского бытия. Лишь аскетическая жизнь монаха, существующего на подаяния мирян, создает необходимые условия для подавления всех жизненных интересов, всех чувств и желаний и приводит спасающегося в состояние архата (букв. «достойный»), т. е. существа, преодолевшего неизбежность бесконечных перевоплощений в мире страданий.

* Будда — букв. «просветленный», «прозревший» — один из эпитетов Шакьямуни и общее наименование для всех высших существ, указывающих людям путь к религиозному спасению. Автор следует принятой в буддологической литературе традиции, в соответствии с которой слово «будда» («просветленный») пишется со строчной буквы перед собственным именем того или иного будды (Шакьямуни, Амитабы, Майтреи и т. д.) и тогда, когда им обозначается любое достигшее «высшего прозрения» живое существо. Написание этого слова с прописной буквы означает, что речь идет о будде Шакьямуни.

Естественно, что монах рассматривался мирянами как особое, высшее существо, обладающее непререкаемым авторитетом. Главной же добродетелью мирянина, дающей ему перспективу лучших перерождений, было создание материальных условий для жизни монашеской общины.

Каноническая литература хинаяны получила, по преданию, впервые свое оформление на языке пали на Цейлоне в I в. до н. э. в форме так называемой типитаки (санокр. трипитака — букв. «три корзины»). Наиболее значительными религиозно-философскими школами в пределах хинаяны были вайбхашики (они же сарваэтиведины) и сауятрантики. Первые придавали большое значение анализу сознания, которое рассматривалось как непрерывный поток душевных состояний, порождающий иллюзию реальности внешних объектов. Они считали, что эти объекты перестают существовать, когда мы их не воспринимаем.

Саунтрантики же придавали особое значение тем священным текстам (сутрам), в которых содержатся якобы подлинные слова Будды. Они абсолютизировали учение о всеобщем непостоянстве, заложив основу «теории мгновенности», получившей развитие в позднем буддизме.

Так как распространение буддизма в центральных районах Китая началось уже с конца I в. до н. э., т. е. тогда, когда хинаяна, по-видимому, еще господствовала в Индии, сочинения этого направления буддизма переводились на китайский язык и через проповедников-китайцев впоследствии попали в Тибет и оказали некоторое влияние на формирование ламаизма.

Махаяна, т. е. «большая колесница» или «широкий путь» спасения, обычно считается более

поздней формой буддизма, хотя многие характерные для нее черты можно найти в ряде положений, приписываемых Будде. Махаяна акцентирует внимание не на личном спасении монаха, а на активном религиозном воздействии монашеской общины на мирян, воздействию, направленном якобы на помощь в их спасении. Оставаясь в исходных положениях и выводах близкой раннему буддизму, махаяна, таким образом, значительно «расширяет» путь к спасению, делая его доступным каждому. Эта особенность махаяны сыграла существенную роль в превращении буддизма в мировую религию, помогла ему стать идеологией, вполне отвечающей интересам складывавшегося феодализма, и шагнуть далеко за пределы Индии, приспособившись к особенностям самых различных этнических групп. В частности, именно махаянический буддизм послужил впоследствии главным идейным источником ламаизма.

Основная заслуга в установлении махаяны приписывается религиозной традицией крупнейшему индийскому схоласту Нагарджуне (около 200 г. н. э.). Вслед за ним важнейшими теоретиками махаяны считаются его современник Асвагоса и более поздние отцы церкви индийского буддизма Васубандху и Асанга (около V в. н. э.). Их деятельность связывается со знаменитым монастырем-университетом Наландой (нынешний штат Бихар), расцвет которого относится к V—VII вв. н. э. и который принимал активное участие в миссионерской деятельности, в том числе и на территории Тибета.

Махаяна придает в деле спасения решающую роль божествам различного ранга, в том числе и в особенности бодхисаттвам (букв.— «существо, достигшее стадии просветления»). В раннем буддизме бодхисаттвами назывались грядущие будды, т. е. существа, накопившие по холе множества перерождений высокие заслуги, дающие им право стать в следующем перерождении буддой-учителем, открывающим людям путь к спасению. Бодхисаттвы при этом никакой личной роли в спасении людей не играли, а монахи являлись толкователями и проповедниками учения будд.

Махаяна учит, что бодхисаттвы — божества, заслужившие право на погружение в нирвану, но из сострадания к людям от этого права отказавшиеся. Они — небожители, однако не уходящие из сферы достижения со стороны людей и постоянно занимающиеся земными делами. Да и сам Будда, достигнув нирваны, полностью не исчезает из мира перерождений (сансары), хотя и занимает в нем совсем особое место. Его мистическое тело воплощается в бодхисаттвах, специализирующихся в различных областях добродетели. Бодхисаттвы махаяны не только совершали подвиги любви и милосердия в свои прежних перерождениях, они и сейчас готовы прийти на помощь тем, кто к ним обратится с просьбой содействовать спасению.

10

•!

Такое учение сближало мир людей и мир богов, вселяло надежду на личную помощь бодхисаттв в избавлении от страданий. Пантеон махаяны быстро вырос до масштабов поистине необозримых. Он включает в себя теперь не только прошлых и грядущих будд и множество бодхисаттв, но щедро вводит в ранг буддийских божеств богов других религий, как индийских (шиваизма, вишнуизма), так и тех народов, среди которых буддизм распространяется. Духовенство превращается в посредников между «простыми людьми» и богами, ходатаев перед последними, в специалистов по магическому воздействию на мир сверхъестественного.

В махаяне стремительно развиваются и усложняются магические приемы воздействия на сверхъестественные силы, т. е. религиозный культ. В культовых целях начинают широко использоваться изобразительное искусство, музыка, архитектура, элементы театрального и танцевального искусства, в том числе и искусство тех народов, где махаяна получает признание. Все это способствует быстрому распространению буддизма за пределами Индии, среди тех азиатских народов, в жизни которых начинает преобладать феодальный строй. В махаяне идеалистические воззрения находят для своего расцвета особенно благоприятную почву. Хотя индийская философская традиция и склонна различать два основных «теоретических» направления махаяны — йогачаров и мадхьямиков — как «идеалистов» и «нигилистов», обе эти школы, несомненно, стоят на позициях последовательного идеализма, подчас лишь сочетая при этом идеализм субъективный с объективным. Йогачары категорически отрицают возможность существования материальных предметов и явлений.

Все, что мы «ошибочно воспринимаем» как нечто лежащее вне нас,— лишь иллюзорные порождения нашего сознания, комбинации наших ощущений. Окружающий нас мир не более реален, чем сновидение. Вне мысли нет ничего. Только особое сосредоточение мысли, самоуглубление (йога) позволяет познать «высшую истину» и ведет к состоянию бодхисаттвы, открывает путь к нирване. Основатель школы йогачаров Асанга пишет, что высшая истина, постигаемая бодхисаттвами (виджнянаматра),— истина «происхождения всего в сознании». Нирвана —

это очищение ума, достижение путем йоги его «лучезарной, прозрачности».

Мадхьямики объявляли себя наиболее ортодоксальными трактователями так называемого срединного пути к спасению, провозглашенного Буддой *. Нагарджуна широко прибегал к логическим рассуждениям для «доказательства» того, что никакого мира вообще не существует, что то, что мы принимаем за реальности, тождественно пустоте (шунья). «С абсолютной точки зрения,— утверждает он,— нет совершенно никакого различия между истиной и заблуждением»³. Только мистическим прозрением, отказавшись от любой попытки познать или изменить мир (ведь он — пустота!), можно обрести блаженство нирваны. Пусть слепая вера заменит даже самое стремление к познанию!

Мы вынуждены были подробнее охарактеризовать махаяну и две ее основные религиозно-философские школы, потому что, как было уже сказано, именно махаянический буддизм стал важнейшей идейной основой ламаизма. На позиции мадхьямики опираются впоследствии наиболее авторитетные отцы ламаистской

церкви.

Наконец, среди тех источников индийской религиозной мысли и культа, которые принимали решающее участие в складывании учения и культа ламаизма, необходимо назвать ваджраяну — «алмазную колесницу», или, как ее обычно называют, тантризм. Санскритское слово «ваджра» (тибетск. — дорчже, монг. — очир) переводится обычно как «драгоценный камень» или «громовый камень». Этим словом обозначается также «волшебный жезл», изображаемый в виде стилизованного пучка переплетающихся между собой молний. Этот жезл играет роль главного магического оружия у целого ряда божеств, и назначение его — поражать врагов веры, побеждать злые силы.

Другое название этого религиозного направления, точнее целой группы близких между собой учений, происходит** от слова «тантра», первоначально означавшего

* «Срединный путь» — путь, одинаково избегающий крайностей — как аскетизма, так и излишеств. Философское течение мадхьямика обычно переводится как «школа срединного пути».

** Это убедительно показал известный индийский философ-марксист Дебинпра-сад Чаттопадхья в своей книге «Локаята даршана» *.

12

размножение и акт, Целью которого является размножение.

Запутанные, часто очень сложные тантрийские обряды, тексты и заклинания, проникнутые духом эротики и направленные якобы на быстрое достижение спасения путем слияния с божеством, восходят в своих корнях к древней магической практике. В представлении земледельцев далекого прошлого урожайность злаков и плодов находилась в тесной связи с половой активностью человека, особенно с детородными функциями женщины. Эти первобытно-магические представления и связанные с ними обряды оказались очень устойчивыми. Махаяна, как говорилось выше, широко включала в свою практику представления и обряды, свойственные народным массам, среди которых она получала распространение. У представителей низших каст и многих «грязных» профессий в ряде районов Индии древние тантрийские воззрения держались очень прочно и многие из них частично через индуизм *, частично непосредственно проникают в догматику и культ позднего буддизма. В VI—VII вв. создаются тексты, рекомендуемые уже с позиций буддизма весьма далекую от аскетизма практику религиозного спасения. К трем традиционным, по махаяне, «телам Будды»** добавляется четвертое — «плоть блаженства» (ананда, сукхама, махасукхакая), которое якобы и является «истинной природой Будды». Именно в этой форме «непреходящий татхагата или бхага-ван» *** держит в вечных объятиях свою божественную, мистическую жену — шакти, именуемую Тарой или Бха-гавати⁵. От этого слияния и порождается якобы все в мире, в том числе и другие божества.

Идеи тантризма широко проникают в искусство поздне-индийского буддизма, для которого характерно сочетание образов крайнего аскетизма с откровенной эротикой. И культовые

заклинания (мантры), вытесняющие в тантризме молитву, и принятые в нем графические символы проникнуты сексуальными понятиями.

* Национальная религия большинства индийцев, сложившаяся на основании

брахманизма в первые века до нашей эры. ** Дхармакая — «тело учения», самбхогакая — «священное тело» и нирманакая — «магическое тело». ** Два из многочисленных эпитетов Будды. Татхагата — букв. «пришедший подобным же образом», бхагават — «прошедший с победой».

13

Роль тантризма в формировании ламаизма была настолько велика, что некоторые из поздних текстов этой религии объявляют «колесницу тайной тантры» самой высшей из всех колесниц. Овладев искусством тантрийских заклинаний и тантрийского созерцания, можно якобы гораздо быстрее, чем средствами, указываемыми хинаяной и махаяной, даже в течение лишь одного перерождения достичь состояния просветления, слиться с божеством, выйти из круга перерождений (сансары) ⁶.

Традиция приписывает особую роль в насаждении тантризма в Тибете волшебнику Падмасамбхаве («рожденный из лотоса»). Он был выходцем из Удьяны — одного из важнейших районов формирования тантрийского буддизма, жил во второй половине VIII в. Кроме различных направлений буддизма, в складывании ламаизма весьма значительную роль сыграли местные древние религии, с которыми сталкивался буддизм при распространении его в Центральной Азии. Вплоть до этих древних местных религий для Тибета тибето-китайская разновидность шаманизма ^{*}. Хотя и тибетологии до сих пор нет единства во взглядах на бон-по, по-видимому, прав известный исследователь этой религии Г. Гофман, переводящий «бон» как «бормотание», «колдовское изречение» ⁷. Это толкование происхождения термина «бон-по» подчеркивает его родство с другими формами шаманизма — теми, что были распространены среди народов Центральной и Северной Азии.

Следует предполагать, что ко времени проникновения буддизма в Тибет у бон-по был уже ряд особенностей, свидетельствующих о далеко зашедшем классовом расслоении общества. Бон-по обладал сложным пантеоном с элементами иерархической структуры, сложными и многообразными приемами культа, который, возможно, совершался в специальных зданиях — храмах; высок был авторитет жречества ^{**}.

* За последние годы в европейской литературе появилось немало посвященных бон-по работ, источником для которых послужили главным образом сочинения буддийских тибетских авторов.

** В так называемой Синей книге — важном источнике сведений по раннему буддизму в Тибете — говорится о споре трех жрецов: буддийского монаха, тантрийского волшебника и служителя бон-по. Они не могли договориться между собой о том, чье божество поместить на алтаре возводимого храма. В конце концов каждый из них построил свой храм отдельно ¹.

14



Основным в бон-по было учение о том, что все сферы мира (небесная, высшая; земная, средняя; подземная, низшая) заполнены бесчисленными духами, от воли и настроения которых непосредственно зависят люди. Жрецы бон-по, как и шаманы у других народов, якобы наделены особой силой и способны воздействовать на духов в интересах людей ^{*}. Именно вера в этот сонм духов оказалась той чертой бон-по, которая помогла буддизму «поглотить» эту местную религию тибетцев. Ведь во всех формах буддизма Сущест- Скульптурное изображение будда!

вует вера в то, что каж- **шакьямуни.**

ДЫЙ В Следующем Своём музее истории религии и атеизма перерождении может

стать или снова человеком, или животным, или божеством, или духом. Принципиальной разницы между различными рангами живых существ, согласно учению буддизма, нет — все они лишь звенья единой цепи перерождений. Тибетскому буддизму не составило особого труда просто «включить» все категории духов бон-по в свой пантеон и «отобрать» у жрецов этой религии функции воздействия на этих духов (последнее, конечно, сделать было значительно труднее, и борьба буддийского духовенства со служителями бон-по была, как увидим, длительной и жестокой).

* Г. Гофман пишет: «Все окружающее человека, да и мир вообще, казалось примитивному тибетцу наполненным существами божественного и демонического характера, причем злые силы имели перевес, что при суровой тибетской природе неудивительно. Даже духи высших сфер были особенно опасны из-за их сверхъестественного могущества, которое они в любой момент могли обернуть против человека»⁹. Духи подземного и особенно земного мира, уступая в силе небесным, не менее опасны, так как всегда находятся, в непосредственной близости к человеку.

15

Так, по одной легенде, тантрийский волшебник Пад-масамбхава наряду с другими духами победил двадцать одного «инязя диких охотников» из пантеона бон-по, забрал себе их волшебную силу, выстриг им волосы на голове в виде тонзуры, дал им имена буддийских святых и связал их клятвой — отныне посвятить себя защите буддизма.. Некоторые исконно тибетские божества просто слились с божествами, принесенными буддизмом из Индии, претерпев лишь небольшую трансформацию. Так, например, гигантская мифическая птица в бон-по (видимо, родственная орлу сибирского шаманизма) слилась с персонажем индийской мифологии — Гарудой. Подземные и наземные духи религии бон-по, особенно тревожащие людей и мстящие им за самые различные проступки, вошли в своем большинстве в «восьмой класс» существ ламаистского пантеона — класс сабдыков. Значительная часть бытовой обрядности ламаизма направлена на защиту людей от гнева сабдыков или на предупреждение возможности его возникновения. Подробнее об этом речь пойдет ниже. Сейчас отметим только, что и в дальнейшем, при распространении ламаизма у монголов, бурят, тувинцев, калмыков, местные божества и духи, почитавшиеся у этих народов, находили себе, как правило, свободный доступ в пантеон ламаизма, а укоренившиеся обряды не отбрасывались, а «осваивались» ламами, придававшими им лишь «буддийский оттенок».

Освещение вопросов возникновения, истории, содержания учения, особенностей культа ламаизма имеет и научно-теоретическое, и чисто практическое значение. Помимо того, что внимание науки привлекают все формы, в которых существовала и продолжает существовать религия, изучение ламаизма представляет для нас особый интерес.

Дело в том, что в силу обстоятельств те общественные формы, которых достигло тибетское общество к XIV в., когда в основном уже сложился ламаизм, дожили, почти не эволюционируя, вплоть до середины XX в. Исключительный консерватизм этого общества превратил Тибет в своеобразный заповедник классического восточного феодализма, продержавшийся без существенных изменений до наших дней. К середине XX в. социальное устройство и политический строй Тибета отличались чрезвычайной отсталостью и жестокостью, свой-

ственными древним теократиям. И в поддержании этого консерватизма ламаизм играл немалую роль. Сам же ламаизм, сложившись в основном к XIV в., впоследствии тоже не претерпевал каких-либо существенных изменений в своей догматике, церковной организации и культе, если не считать попыток его «обновления», относящихся в основном уже к XX в. Поэтому рассмотрение особенностей ламаизма раскрывает перед нами сущность сложной религиозной системы, порожденной в азиатском средневековье, отражающей в специфической форме особенности последнего и тем самым дающей материал для решения ряда вопросов из области истории Востока, его культуры, формирования общественного сознания и т. п. Ламаизм в том виде, в котором он дошел почти до наших дней, — своего рода зеркало, помогающее заглянуть в далекое прошлое.

Своеобразной оказалась и новейшая история ламаизма, та судьба, которая постигла его за последние десятилетия и даже (для Тибета) за последние годы. Ламаизм получил лишь локальное распространение — довольно четко очерченный район Центральной Азии, охватывающий наряду с Тибетом территорию, населенную монголами, а также входящие в

Советский Союз места расселения бурят, калмыков и тувинцев. Таким образом, ламаизм оказался целиком на территории, население которой пережило в XX в. глубокие социальные изменения.

У бурят, калмыков и тувинцев ламаизм разделил в результате Октябрьской революции и строительства коммунизма судьбу других религий в Советском Союзе, лишившись своего основного корня, вызывавшего потребность в религиозных иллюзиях, — экономического и социального гнета эксплуататоров над трудящимися — и превратился в пережиток прошлого в сознании и быту части населения. Это обстоятельство вызывает необходимость в теоретическом вооружении кадров пропагандистов, ведущих атеистическую работу в этих районах. Знание ламаизма, умение разобраться в его особенностях необходимы им для успешной борьбы с пережитками этой религии у части советских людей.

Судьба ламаизма в Монгольской Народной Республике близка его судьбе в Советском Союзе. Трехвековому экономическому и духовному господству ла-

17

маизма и ламства у монголов пришел конец в результате Народной революции 1921 г. и вступления страны на путь сначала некапиталистического развития, а затем успешного строительства социализма.

Что касается Тибета, то за последние годы мы имеем очень скудную информацию о положении в этом районе КНР и проводимых там китайскими властями мероприятиях, в частности в отношении ламаизма. Известно лишь, что в период так называемой «культурной революции» в ряде ламаистских монастырей Тибета были учинены погромы.

Ламаизм постоянно привлекал внимание как европейских, так и русских исследователей. Интерес к нему с течением времени не ослабевает, и литература, посвященная ему, постоянно растет. В частности, плодотворную работу в этой области ведет сектор буддологии Бурятского института общественных наук, входящего в состав Бурятского филиала Сибирского отделения Академии наук СССР. Однако развернутого очерка ламаизма, ставящего задачу в популярной форме раскрыть для читателя с марксистских позиций сущность ламаизма, до сих пор не появилось.

Восполнить по мере сил этот пробел и пытается автор данной книги. Он выражает сердечную благодарность тем товарищам, которые в ходе работы над книгой помогли ему своими критическими замечаниями, советами и пожеланиями.

Глава первая

Возникновение и распространение ламаизма Немного истории

Возникновение любой религии, как правило, окружено легендами. Не составляет в этом отношении исключения и ламаизм. В одном из произведений, входящих в каноническую литературу ламаизма, говорится, будто сам будда Шакьямуни предсказал, что основанная им религия расцветет в будущем в том «снежном диком царстве, которое населено злокозненными духами и демонами» и которое не смог еще обратить в веру «ни один будда прежних трех времен» *.

Вполне возможно, что уже в IV—V вв. н. э. индийские, непальские или китайские монахи могли пытаться проповедовать буддизм на территории сопредельного с их странами Тибета. Судить о таких попытках можно лишь на основании легенд о «сверхъестественных путях» первоначального проникновения буддизма в Тибет. Одна из них связывает начало буддизма в Тибете с именем Лхатотори **. Известный тибетский историк XIV в. Бу-дон Ринчэн-дуб так описывает это событие: «Когда он (Лхатотори.— А. /С.) достиг возраста шестидесяти лет и находился в замке Омбо-ланг-чанг, с неба упал ящик. Когда его открыли, увидели священные символы, священные книги и золотую ступу. Назвали (ящик) «таинственным помощником» и воздали ему почести. Царь жил 120 лет и (при нем) наступило начало возвыше-

* Буддисты считают, что до Шакьямуни уже являлись на землю один за другим трое «просветленных» (будд), провозглашая путь к спасению. Шакьямуни — четвертый, за ним последует еще множество (по учению ламаизма — 996).

** Лхатотори — 27-й по порядку (считая от мифического первопретка) цзанбо (царь) Тибета. Жил, по-видимому, в IV в. н. э.

19

няя религий, ибо до него господствовало поклонение бон-по»¹.

В других вариантах этой легенды говорится, что сначала Лхатотори не понял значения этого небесного дара и велел отправить его в свое казнохранилище, где все эти предметы были

небрежно свалены. В результате столь непочтительного отношения к дарам богов в стране начались страшные бедствия. Только тогда, когда к царю явились таинственные незнакомцы и указали ему на его роковую ошибку, священным предметам были оказаны соответствующие почести, после чего в стране воцарилось благополучие. По другим источникам, священные предметы были доставлены в Тибет индийским монахом Уттомачита ракшитой, а о значении их царю сообщил голос с неба, и т. д. и т. п.

Наука располагает в настоящее время достаточными материалами для создания более или менее достоверной картины, характеризующей начальный период распространения буддизма в Тибете, важнейшие этапы закрепления его в этой стране и формирование ламаизма. К этим материалам относятся и эпиграфические памятники, созданные в центральной части тибетского государства в VII—IX вв., и рукописи, обнаруженные археологами в Дуньхуане, в ряде других пунктов Северо-Западного Китая, а также на территории наших среднеазиатских республик, китайские источники и, наконец, огромная историческая, историко-религиозная и религиозная тибетская литература, в последнее время все более интенсивно изучаемая.

В результате использования всех этих источников вопросы политической и религиозной истории Тибета освещены достаточно подробно и можно считать установленным, что буддизм реально проник в Тибет в начале VII в. н. э., что его распространение в это время энергично поддержал цзанбо Сронцзан-гамбо и что уже первые шаги буддизма к северу от Гималаев имели немалое значение для дальнейшей истории Тибета и для складывания ламаизма, хотя это значение и сильно преувеличено позднейшими тибетскими историками, которые именуют VII—VIII вв. «эпохой раннего распространения буддизма в Тибете».

Религиозная традиция приписывает особое значение для утверждения буддизма в Тибете женитьбе Сронц-

20

зан-гамбо на двух буддистках: китайской и Непальской принцессах — Вэнь-чэп и Бхрикути, которые якобы являлись земными воплощениями весьма популярных в ламаизме божеств — Белой и Зеленой Тары *. По легенде, принцессы привезли с собой многочисленные предметы буддийского культа, книги и изображения Будды, которые были размещены в специально сооруженных для этого храмах. Впоследствии религиозная фантазия возвела Сронцзан-гамбо в ранг сорокового «земного воплощения» бодхисаттвы Лвалокитешвары, т. е. объявила его прямым «божественным предком» всех далай-лам — духовных и светских правителей Тибета, «живых богов», возглавлявших тибетскую теократию в течение ряда столетий (о них речь пойдет ниже). Укоренение буддизма в Тибете не было, особенно в первые столетия, беспрепятственным и триумфальным шествием. Тяжелый урон уже достаточно распространенному к этому времени буддизму был нанесен в IX в. одним из наиболее свирепых его гонителей — сторонником бон-по Ландармой. Буддизм в Тибете завоевывал себе место в острой борьбе за укрепление центральной власти цзанбо против отстаивавших свою политическую самостоятельность и экономические привилегии князей, которые, как правило, опирались в этой борьбе на древнюю религию тибетцев боп-по, оказавшую в дальнейшем немалое влияние на формирование ламаизма. Как «ранняя эпоха», так и «эпоха позднейшего распространения буддизма в Тибете» (с XI в.) довольно подробно освещены в обширной, в последние годы постоянно пополняющейся литературе. Но если политическая и религиозная история Тибета, в том числе борьба различных направлений буддизма между собой за власть и за влияние на массы, деятельность отдельных выдающихся представителей складывающейся церковной организации, формирование канона, взаимоотношения различных сект со светскими властями, этапы создания системы теократического управления страной, другими словами, если условия и

* Согласно легенде, приведенной в 9-й главе тибетского сочинения «Царская родословная — ясное зарцало» (Чжалраб Салш I-м->лоп), из тела оодхисаттвы Авалокитешвары вышли четыре луча. От одного из этих лучей родился царь Сронцзан-гамбо, а от двух других — его жены ².

21

обстоятельства и важнейшие факты принятия буддизма¹ Тибетом /получили в науке достаточно широкую разработку, то непосредственные социальные причины, заставившие Тибет обратиться к буддизму, раскрыты до недавнего времени не были. Это явилось результатом того, что марксистский анализ истории средневекового Тибета делает лишь первые шаги.

Поэтому особенный интерес представляет работа В. А. Богословского «Очерк истории тибетского народа (становление классового общества)», вышедшая в издательстве «Наука» под редакцией Ю. Н. Рериха и 1962г. и до настоящего времени остающаяся по существу единственным исследованием интересующей нас проблемы.

Опираясь на большой материал, В. Л. Богословский показал в своей книге, что в основе

определяющих социально-экономическое развитие тибетского общества процессов в эпоху первоначального распространения в нем буддизма (VII—VIII вв.) лежало лишение непосредственных производителей — бывших свободных общинников, скотоводов и земледельцев — основных средств производства (в первую очередь земли) и превращение их самих в трэнов, т. е. в людей, находящихся в личной зависимости от владельцев земли. Богатство определялось количеством работающих на этой земле трэнов.

Трэны, как и крепостные в других странах, где получал развитие феодализм, пасли скот или обрабатывали землю тому, кому принадлежали скот и земля и в личной зависимости от кого они сами находились. Вместе с государственными крепостными трэны являлись эксплуатируемым классом, подпадавшим под все более тяжелый гнет земельных собственников. Наряду с широким применением ренты в выжимании прибавочного гряда все большую роль начали играть различные приемы внеэкономического принуждения. Так феодальные отношения становились в Тибете господствующими.

Этот переломный этап в истории тибетского народа приводит к созданию первого в истории этого народа государства, призванного поддерживать насилием образовавшееся имущественное и социальное неравенство. Переход от родо-племенного к развитому классовому обществу и стал в Тибете главной социальной причиной зарождения, складывания и длительного существования ламаизма, так как именно в VII—IX вв. в основном

22

сложился общественный строй, просуществовавший в стране вплоть до недавнего времени³. Это было крепостническое общество со значительными пережитками рабовладения. Вся земля и подавляющая часть скота принадлежали высшему монашеству, дворянам и феодальным чиновникам. Все эти три категории крепостников составляли лишь 5% населения Тибета. Крестьяне земли не имели, не имели, как правило, и своего скота и вынуждены были работать на крепостников. Сами они и их дети являлись в той или иной форме собственностью феодалов различных категорий. Система ростовщичества нередко приводила крестьян к долговому рабству. Дети рабов (лайшен) с момента рождения становились рабами и беспрепятственно продавались или обменивались на вещи и скот хозяевами.

Советский журналист М. Домогацких, побывавший в Лхасе в 1959 г., рассказал в своих очерках, в частности, о страшной судьбе одной из таких бывших рабынь — Анэ. Будучи дочерью крепостного и рабыни, она унаследовала сословие матери и была в 12-летнем возрасте оторвана от нее и обменена хозяином на часы. Потом ее еще трижды перепродавали и один раз сменяли на вещи. «Нет большего несчастья для женщины, гласит тибетская поговорка, чем родиться красивой... — говорила Анэ журналисту. — Я переезжала от одного хозяина к другому, а жизнь не менялась к лучшему... Где-то скитаются мои два сына. Им теперь уже пятнадцать и шестнадцать лет. У меня их отняли: зачем рабыне дети? А для хозяина каждый человек — деньги...»⁴.

То, о чем говорила Анэ, было не только возможно, но и типично для середины нашего века, поэтому нетрудно представить, чем была для трудящихся Тибета жизнь во все долгие века полного господства феодальных отношений со значительными элементами рабовладения. И именно этот строй безжалостного насилия и эксплуатации, строй, при котором человек был лишь средством обогащения господствующей верхушки, являлся социальной основой, главной причиной, закономерно породившей ламаизм и обеспечивавшей ему длительное господство в сознании масс. Ламаизм выступал как специфическое, извращающее действительность религиозное отражение трагической судьбы трудящихся масс Тибета эпохи феодализма. Само восприятие буддизма в этом обществе бесправия и эксплуатации было в первую очередь вызвано потребностью в религиозной иллюзии у трудящихся масс, иллюзии, более глубокой и всеобъемлющей, чем те, которые несли религии, порожденные родо-племенным строем. Большинство ошибок, возникающих в современном религиоведении при рассмотрении проблем буддизма, является результатом отрыва идеологии от питавшей ее социальной среды. Главная из этих ошибок — забвение того, что отождествление бытия и страдания (а это — центральный догмат буддизма) имеет свою вполне земную основу в мучениях, которые ежедневно и ежечасно приносит миллионам трудящихся построенное на эксплуатации общество, забвение того, что само объявление этого мира страданий «иллюзией» есть лишь чисто религиозный по своему характеру «выход», позиция, дающая возможность примириться с этим страданием, терпеть его в надежде на возможность «победы над бытием», достижения нирваны.

Итак, ламаизм — социальное явление, порожденное конкретными условиями жизни тибетских крепостных и рабов и нашедшее себе последователей среди трудящихся Монголии, а затем среди

бурят, тувинцев и калмыков именно потому, что условия их общественной жизни со становлением развитых классовых антагонизмов в той или иной мере оказались сходными с теми, которые вызвали принятие буддизма тибетцами.

Укрепление буддизма в Тибете и складывание его особой формы — ламаизма — не было, как уже упоминалось, путем непрерывных побед новой религии. После удара, нанесенного по буддизму в середине IX в. Лан-дармой, наступил довольно длительный период (до конца X в.) почти полного исчезновения буддизма в Тибете и торжества бон-по, что само было результатом победы сепаратистских тенденций «местных владык» над силами, заинтересованными в укреплении политического единства страны. Дальнейшее классовое расслоение тибетского общества настоятельно требовало соответствующих этому расслоению духовных иллюзий, и тибетские князья снова обращаются к буддизму. При этом особое внимание уделяется не магическому воздействию на сверхъестественный мир, характерному для ранних тантристов (Падмасамбхава), а махаяническому буддизму

и формированию влиятельного и легко управляемого духовенства.

Значительную роль в этой новой волне обращения Тибета в буддизм играли, как и прежде, приглашаемые из Индии пан-диты. Так, около 1015 г. один из вновь основанных тибетских монастырей направил в Индию специальную делегацию с целью пригласить представителей ортодоксальной махаяны. Это приглашение было принято многими индийскими монахами, ибо в самой Индии буддизм к этому времени пришел в упадок. Особенно подчеркивалась миссия кашмирца Ратнабхадры (тибетск. Ринчэн-сан-бо)⁵, получившего прозвище «великого переводчика».

Однако наибольшее влияние как для данного периода, так и для дальнейшей судьбы буддизма в Тибете имел знаменитый Атиша. Он родился в 982 г. в Бенгалии в королевской семье, стал настоятелем монастыря Вик-рамачила и был впоследствии провозглашен главой всех последователей махаяны в царстве Магадха.

Отвергнув первое приглашение тибетских князей, он после новых настоятельных просьб, уже в преклонном возрасте проследовал, сопровождаемый высокими почестями, через Непал и появился в 1040 г. в Западном Тибете, где собрал вокруг себя большую группу индийских и тибетских монахов. Это дало ему возможность организовать более систематичную и последователь-



верующий мирянин с «молитвенной мельницей» и четками

* Вообще переводческая деятельность в Тибете началась уже с середины VII в., когда на основе алфавита «нагарч» был составлен тибетский алфавит и разработаны грамматические правила перевода санскритских текстов.

25

ную работу по переводу на тибетский язык санскритских религиозных текстов. Особое внимание было обращено на переложение Винаи (дисциплинарного монашеского кодекса) и классических сутр (приписываемых будде Шакьямуни поучений). Атиша подчеркивал этические требования буддизма, строгую организованность монашества, четкую регламентацию культа и внедрение практики созерцания. Опираясь главным образом на учение мадхьямиков, Атиша стал первым пропагандистом в Тибете тантрийской системы калачаира («колесо времени»), сыгравшей впоследствии особую роль в формировании важнейших доктрин ламаизма. С кала-чакрой пришел в Тибет и новый календарь, основанный на 60-летнем цикле. Уже после переноса резиденции в Центральный Тибет Атиша созвал в 1050 г. под своим председательством церковный, собор, почитающийся как «седьмой собор буддийской церкви»

и объединивший на некоторое время не только всех монахов Тибета, но и многих индийских пандитов. Собор этот торжественно провозгласил новое основание буддизма в Тибете. Умер Атиша в 1054 г. во время одной из своих многочисленных поездок по стране. Ученики Атиши, среди которых был и его знаменитый биограф и составитель «правил школы Атиши» Бромдонба (1004—1065), продолжали проводить линию на ограничение занятий монахами магией, на укрепление монастырской дисциплины и выдвигание на первый план требований религиозной морали. Против этих реформ выступили представители «старой традиции» (уделявшей основное внимание волшебству), близкие к последователям Падмасамбхавы. Они не желали слышать ни о строгой дисциплине, ни о безбрачии, ни об ограничении магии. Называясь буддистами, они по существу своей деятельностью ничем не отличались от шаманов. Именно в это время стало широко процветать «отыскание» или «обнаружение» так называемых сокровенных книг, или книг из кладов (дэрчой), выдававшихся за сочинения и «жития» Падмасамбхавы, за «завещания» царя Сронцзан-гамбо и т. д. Представителей «старой традиции» поддерживали также тантристы, бежавшие в Тибет из тех районов Индии, которые особенно пострадали от вторгшихся в нее мусульман.

26

Возникали новые школы и направления, некоторые из них пытались соединить колдовские приемы «старых школ» с этическими требованиями «нового направления». Бродячий монах отшельник и поэт Миларайба — одна из наиболее видных фигур среди представителей этих школ. Именовались новые направления по названию своего главного монастыря. Наиболее влиятельные из них вели между собой острую борьбу за экономическое и политическое влияние. Борьба эта нередко принимала форму настоящих военных походов, в которые втягивались и миряне.

Представители «старой традиции» относились к так называемым «красношапочникам», так как преобладающим цветом в одежде и головных уборах духовенства этих сект был красный. Желтое одеяние носили приверженцы школы Атиши.

Используя слабость светских князей и отсутствие централизованной власти, монастыри получали все больший политический вес, фактически концентрируя в своих руках всю полноту власти на территории своего влияния. Императоры Супской династии начали оказывать монастырям свою поддержку. Многие тибетцы, опасаясь произвола светских аристократов, стремились попасть под покровительство крупных монастырей.

Особый интерес представляет история выдвижения монастыря Сачжа *, основанного в 1073 г. на дороге, ведущей из Шигадзе в Катманду (Непал). В течение долгого времени он уступал по своему значению многим другим монастырям. Но один из настоятелей этого монастыря, получив от китайского императора княжеский ранг, отменил для себя и своих преемников безбрачие. В результате сыновья настоятелей стали наследовать власть отцов, почитались как земные воплощения бодхи-саттвы Манжугоши.

Именно иерархи Сачжи, добиваясь расширения сферы и усиления своей власти, вступили в связь с государ-

* «Серая земля». Слово это пишется по-тибетски sa-sku и часто транскрибируется по-русски как Саскья. Вопрос о транскрипции и транслитерации тибетских терминов очень сложен⁸. Несмотря на все ее недостатки, отмечаемые современными исследователями тибетского языка, нами по совету В. А. Богословского принята в данной книге русская транскрипция монгольского произношения тибетских слов, известного в Бурятской и Калмыцкой АССР и в МНР. Этого принципа придерживался в своей книге А. И. Востриков.

ством монголов, охватившим в начале XIII в. вследствие успешных захватнических войн Тибет тесным полукольцом. Попытки монгольской армии проникнуть в собственно Тибет успеха не имели. Но слава монастыря Сачжа докатилась и до двора Чингисхана, который, как известно, для обеспечения успеха не отказывался от услуг сил сверхъестественных. Так, он приглашал к себе даосского монаха Чань-чуня, чтобы получить у него «лекарство для вечной жизни»⁷. Дважды связывался Темучин и с настоятелями Сачжи, так как рассказы о тибетских монахах, якобы владеющих могучими силами волшебства, стали известны к тому времени далеко за пределами страны. В 1206 г., перед началом своих грабительских походов, Чингисхан направил настоятелю Сачжи письмо, в котором говорилось: «Святой! Я очень хотел тебя пригласить; но я не сделал этого, так как мои мирские дела еще не закончены. Отсюда доверяюсь тебе — от себя храни меня!» Другим письмом «владыка тибетского духовенства» освобождался Чингисханом от налогов⁸.

Сыт и преемник Чингисхана Угедей тоже памеревал-ся (около 1230 г.) призвать настоятеля Сачжи к своему двору. При дворе преемников Угедая уже постоянно находились представители высшего

буддийского духовенства Тибета, а политическая роль этого духовенства в самом Тибете при поддержке монгольского днра все росла.

Однако в течение первой половины XIII в. монгольские правящие круги так и не остановились в споре окончательном выборе на одной из трех мировых религий, энергично соревновавшихся между собой в стремлении укрепить свое влияние в колоссальной к тому времени военно-феодальной империи. Правда, симпатии монголов постепенно все более склонялись в сторону Гундизма, и при дворе монгольских императоров наряду с иерархами Сачжи все чаще стали появляться высшие духовные лица и из других тибетских сект. И только после 1254 г., когда Хубилай, завершив завоевание Китая, основал династию Юань (1271—1368) и установил в результате военной экспедиции в Тибет вассальную зависимость последнего от монгольской империи, Юань окончательно победил при ее дворе своих конкурентов — христианство и ислам. Хубилай и его преемники окрест-

28

ли тибетским ламам решительную поддержку. «Живой бог» — Пагба-лама монастыря Сачжа знаменитый Ло-дой-чжалцан (1235—1280) длительное время находился в Пекине при дворе Хубилая и считался даже сподвижником последнего. Хубилай назначил Лодой-чжалцана главой буддийской церкви с титулом «царь веры в трех странах» (Тибет, Монголия, Китай). Ламы были освобождены от всех налогов и повинностей и богато наделены землей. Буддизм был объявлен Хубилаем государственной религией Монголии.

Хотя реально в этот период «обращение» монголов в буддизм не состоялось и массовое распространение его уже в форме ламаизма началось в Монголии лишь с конца XVI в. *, в самом Тибете покровительство со стороны монгольских императоров значительно помогло укреплению позиций буддизма. Пагба-лама вернулся из Пекина в 1275 г. фактически главой политической власти в Тибете. Это, в частности, облегчило ему организацию работы по сверке тибетских религиозных текстов с соответствующими разделами китайского канона, по собиранию и переводу новых санскритских текстов, рассыпанных во многих монастырях различных направлений. Все это немало ускорило выработку тибетского канона, в создании которого были заинтересованы и монгольские властелины. Завершение этой огромной работы возглавил в первой трети XIV в. знаменитый Бу-дон Ринчэн-дуб (1290—1364).

Падение Юаньской династии и установление в Пекине династии Мин (1368—1644) привели к тому, что по намечавшемуся было политическому объединению Тибета во главе с иерархами Сачжи был нанесен удар. Первые императоры Минской династии, стремясь ослабить Тибет, стали давать высокие почетные титулы и даже королевский сан наряду с настоятелями Сачжи и другим высшим церковным сановникам и светским князьям Тибета. Влияние буддизма в Тибете временно ослабло. Однако развитие классовых противоречий требовало дальнейшего совершенствования и централизации аппарата и приемов духовного порабощения народа, что и стало основной причиной той «реформы» буддизма, которая

* Первый ламаистский монастырь в Халхе был сооружен Дбатай-ханом в 1586 г.

29

привела к окончательному складыванию ламаизма в форме, дожившей до наших дней. Как обычно бывает в истории церкви, реформа эта приписывается религиозной традицией целиком одному лицу, личности, несомненно, незаурядной, наиболее известной под именем Цзонкабы.

«Основатель ламаизма» — Цзонкаба

Позднейшие биографы не только расцвелили жизненный путь Цзонкабы всевозможными легендами, но и возвели его в ранг земного воплощения ряда важнейших божеств пантеона ламаизма — будд Амитабы, Ваджрадхары, бодхисаттв Майтреи и Манжушри. Известный востоковед академик Б. Я. Владимирцов писал в 1919 г.: «Цзонкаба и его ближайшие ученики оставили обширные сочинения, касающиеся почти всех сторон буддизма и тех отделов знания, которые признаются в буддизме прикладными; по всей этой огромной литературе, чрезвычайно интересная для познания не только одного ламаизма, но и буддизма вообще, остается почти совершенно неизвестной европейцам, неизученной. Мало знакомы европейцы и с биографией самого Цзонкабы, хотя источников и пособий имеется чрезвычайно много: на тибетском и монгольском языках существуют многотомные биографии знаменитого буддиста, существует целая литература, посвященная его личности и его произведениям»⁹.

Хотя со времени высказывания Б. Я. Владимирцова прошло более пятидесяти лет и за эти годы тибетология сделала очень большие успехи, в самой деятельности Цзонкабы и особенно

в оценке его роли и места в истории буддизма в Тибете еще много неясного¹⁰. Такое положение — отчасти результат характера тех сочинений, которые относятся в тибетской литературе к разряду биографических. Для тибетских авторов «исконное жизнеописание является, eo ipso, описанием движения человека по пути избавления от этой и от будущей бренной жизни, поскольку, с буддийской точки зрения, нее совершаемое в жизни имеет прямое отношение к чьому конечному избавлению»¹¹. Так, в биографиях Цзгтмклбы наряду с собственно биографическими **данными** <>(»па-



тельно присутствуют главы, повествующие о его прежних перерождениях. Все его земные дела описаны в таких гиперболических тонах, что часто трудно отделить факты от событий сверхъестественных. Достаточно сказать, что тибетская традиция провозглашает Цзонкабу «вторым буддой после Шакьямуни», а по масштабам религиозной деятельности Цзонкаба, по мнению некоторых его биографов, даже превосходит самого основателя буддизма¹².

В тибетской и монгольской литературе жизнь и деятельность Цзонкабы делится на следующие три основных периода: 1) учеба и достижение наивысшей по тому времени образованности во всех областях буддийской философии и теологии; 2) созерцание и отшельничество с целью проверки правильности достигнутых знаний и их закрепления; 3) практическая религиозная деятельность — написание религиозных сочинений, чтение лекций, строительство монастырей, обновление храмов и статуй будд, создание монастырских школ, организация пышных обрядов, молебствий и т. д.¹³

Оценивая объективные результаты всей этой многогранной деятельности Цзонкабы, следует, пожалуй, согласиться с теми исследователями, которые оспаривают справедливость применения к этой деятельности как термина «реформация», так и термина «реставрация».

Правильнее считать, что Цзонкаба сыграл решающую роль в окончательной кристаллизации ламаизма, закрепил его важнейшие тенденции. В том, чего добивался Цзон-

«Основатель ламаизма» — Цзонкаба. (1357—1419)

Отделанная эмалью миниатюрная бронзовая скульптура. Бурятия, XIX в. Экспонат Музея истории религии и атеизма

31

каба, были элементы и обновления, и восстановления, и внесения принципиально нового. Ламаизм, созданию которого в значительной мере содействовал Цзонкаба, является *особой исторически сложившейся формой буддизма*, имеющей существенные отличия от позднеиндийского и тем более первоначального буддизма, от буддизма, распространившегося в Юго-Восточной Азии, Китае и Японии, и в то же время связанной неразрывно рядом основополагающих доктрин со всеми разновидностями буддизма и прежнего, и современного.

Ввиду той особой роли, которую сыграл Цзонкаба в становлении ламаизма, полезно кратко изложить важнейшие этапы его биографии.

Родился он в 1357 г. в семье бедного скотовода, жившей в провинции Амдо, к юго-востоку от озера Куку-нор. Место его рождения было впоследствии отмечено сооружением одной из наиболее почитаемых святынь ламаизма — монастыря Гумбум. «Луковая долина» (Цзон-ка),

в которой стояла уединенная хижина родителей будущего патриарха ламаистской церкви, вошла впоследствии составной частью в его имя—Цзонкаба Лобсан-дагба*.

Обстоятельства зачатия, рождения, детства и юности Цзонкабы окружены его биографами всевозможными чудесами. Так, мать его, наклонившись над источником, увидела в воде странное мужское лицо. В страхе она лишилась сознания, а через девять месяцев родила крупного мальчика с длинными светлыми волосами и бородой. На месте его рождения, а также поблизости — там, где лежали его пеленки и обрезанные волосы, выросли вечноцветущие деревья невиданной породы, на коре и листьях которых появлялись впоследствии изображения Будды и священные письма.

Ребенок очень быстро развивался и с раннего детства поражал всех своей набожностью: уже в трехлетнем возрасте его часто находили склоненным над домашним алтарем. Узнав об этом, настоятель близлежащего монастыря уговорил родителей доверить ему воспитание сына.

Когда возраст позволил ребенку начать занятия, он

* Цзонкаба Лобсан-дагба (букв. «слава чистого сознания родом из Луконой долины») — лишь наиболее употребительная часть его многочисленных титулов.

32

стал проявлять исключительные способности и усердие. Являвшиеся ему в тишине гор будда Амитаба и бодхи-саттвы Ваджрапани и Манжушри наградили его еще большей мудростью. Встречался он также якобы с На-гарджуной (жил около 200 г. н. э.) и Атишей (982— 1054), которые и дали ему титул «третьего сына религии».

Успехи в усвоении священных текстов позволили очень рано присвоить Цзонкабе духовное звание гецула (послушника). В 16 лет, когда способности юноши стали уже сверхъестественными, а красноречие неотразимо, он отправился в целях дальнейшего совершенствования в сутрах и тантрах паломничать по святым местам Тибета. В 25 лет он получил духовное звание гелуна. При этом, по легенде, ему выдали желтый головной убор, так как красные на складе монастыря кончились. По другой легенде, с венка, которого коснулся святой, опали все цветы, кроме желтых. Так желтый цвет начал символизировать рождение нового направления религии.

В своих дальнейших странствованиях по монастырям Тибета Цзонкаба встречается с наиболее авторитетными представителями духовенства, которые помогают ему усвоить все тонкости хинаяны и махаяны. Он сталкивается также с распущенностью духовенства, с злоупотреблением чародейством, с забвением учения. Изучив философию йогачаров, он углубляется в тайны тантризма. В 1390 г. Цзонкаба удостоивается наивысшего из существовавших тогда ламских титулов. К этому же времени относится и начало его литературной деятельности. По легенде, в 1394 г. Цзонкаба намеревался предпринять паломничество в Индию, но сам бодхисаттва Манжушри воспрепятствовал этому, поручив ему очистить в Тибете запятанный грубым волшебством и разнузданностью духовенства «закон Будды» и зафиксировать достигнутое в соответствующих шастрах (трактатах).

С 1394 г., поселившись в окрестностях Лхасы, Цзонкаба окружает себя учениками, устанавливает строгие монашеские правила и начинает свою проповедническую деятельность. Не раз высшие ламы-красношапочники пытались подорвать его авторитет, но благодаря своей выдержке, начитанности и красноречию он всегда выходил из столкновений с ними победителем.

2 А. Н. Кочетов

33

Первоначально Цзонкаба называл свою общину «новой кадампой»,* и лишь позже основанное им направление — господствующее направление всего последующего и современного ламаизма — получило широко известное название гелугпа, т. е. «секта, или школа добродетели», а также шасэр, т. е. «желтая шапка» (шам-мар — «красная шапка»). К самому началу XV в. относят появление главного сочинения Цзонкабы, носящего название «Великий путь по ступеням мудрости», известного обычно в сокращенном виде как Лам-рим чэн-по или просто Ламрим.

Работа эта охватывает широкий круг теологических вопросов. В ней сделана попытка связать воедино и согласовать важнейшие положения махаяны и хинаяны как в сфере изложения самого «слова Будды» (сутры), так и в области решения «метафизических проблем» и вопросов монашеской дисциплины. В какой-то мере Ламрим можно рассматривать как

подведение итогов почти двухтысячелетнего пути развития буддийского учения о спасении, с выделением главного — того, что сближало за весь этот период различные школы и направления индийского, тибетского и отчасти китайского буддизма.

Цзонкаба прослеживает это главное, широко прибегая к цитированию важнейших текстов, от первой проповеди Будды о пути к спасению и далее, через работы Нагарджуны, Асанги, Шантидевы, Атиши и более поздних деятелей уже тибетской церкви вплоть до своих непосредственных предшественников. Цзонкаба при этом кладет основу принятому впоследствии всеми крупными тибетскими авторами принципу — рассматривать ламаизм как результат слияния «трех потоков», т. е. трех «колесниц» — хинаяны, махаяны и ваджраяны. При этом считается, что все эти «три потока» исходили от Шакьямуни и слились сначала в сочинениях Атиши, взгляды которого далее передавались снова тремя разными путями, и вновь соединились в деятельности по сочинениям Цзонкабы.

* в Ka-gdam-pa — правила школы Атиши, составленные его учениками ном. Главными из них были дисциплина и этика.

34

Цзонкаба разделяет на три категории всех людей по степени их мудрости и настойчивости в стремлении к спасению. Для первой—низшей ступени — похвальны даже туманные мысли о необходимости спасения, даже каждое упражнение в добродетели. Средняя категория— те, кто познал «четыре благородные истины» и ищет спасения по предписаниям «малой колесницы» (хинаяны). Высшая категория — те, кто способен подняться до понимания «великой роли бодхисаттв» в спасении и применить приемы мистического созерцания, предписываемые «великой колесницей» (махаяной) и «алмазной колесницей» (ваджраяной). К концу жизни Цзонкаба составил «малый Ламрим», являющийся квинтэссенцией его главного труда. Сам Цзонкаба сказал об этом руководстве: «Если спустя много времени кто-нибудь, кто слышал о моих делах, почувствует желание видеть меня и говорить со мной, он может взять эту книгу и тогда он встретится со мною»¹⁴.

Ламрим стал опорным документом всего последующего ламаизма. Его нельзя путать с другим известным произведением Цзонкабы, относящимся примерно к тому же времени,— сочинением «Великий путь тайных ступеней мантры». В нем систематизируются отобранные Цзонкабой немногие из важнейших признанных каноническими сочинениями тантристов. Настроенный сначала чрезвычайно воинственно против любых проявлений «волшебства», Цзонкаба все же вынужден был пойти на компромисс, не решаясь оспаривать канон и понимая неизбежность «магических приемов» там, где дело касалось массовой религии. Оба названных произведения Цзонкабы — по существу учебники, излагающие принципы двух основных путей, ведущих к «высшему совершенству». Синтез этих двух путей составил тот «новый путь» спасения, который, будучи систематизированным Цзонкабой, и определяет сущность ламаизма как уже канонизированной новой формы буддизма, выросшей и укоренившейся на основе тибетского феодализма.

Важнейшей стороной этого «нового пути» было проведенное Цзонкабой педантичное упорядочение монашеской дисциплины и культа. Необходимость этого непосредственно вытекала из того общественного положения,

2* If

которое получило духовенство в Тибете к XV в. Оно так окрепло, что стало не только «первым сословием», как это было и в средневековой Европе, но сумело обеспечить себе особое, исключительное положение в обществе как количественно, так и качественно *. Если ранний буддизм подчеркивал, что путь к нирване, длительный и трудный, лишь *открыт* Буддой, а проследовать по нему каждый должен сам, опираясь на свои собственные силы, то Цзонкаба в соответствии с потребностями массовой религии феодального общества утверждал возможность облегченного и ускоренного пути победы над страданием. Это достигалось культовым почитанием будд и бодхисаттв, способных якобы отзываться на обращение к ним человека, опорой на помощь различных духов, еще ближе стоящих к человеку, чем боги, и, наконец, что было самым главным,— содействием со стороны лам, которые возводились в ранг живых бо-«жеств, располагающих средствами почти неограниченного могущества. В догматическом плане этот акцент на новую исключительную роль духовенства в спасении нашел себе выражение в той поправке, которую вносит Цзонкаба в классическую буддийскую формулу спасения (трират-на, т. е. «три драгоценности»: Будда, учение, монашеская община). Цзонкаба дополняет триратну указанием на необходимость для спасающегося личного

духовного наставника. В результате кратчайший «символ веры» ламаизма получает у Цзонкабы такую форму: «Преклоняюсь перед Буддой, преклоняюсь перед учением, преклоняюсь перед общиной, преклоняюсь перед (своим) духовным учителем (ламой)» (по-монг. «Намо буддая, намо дармая, намо сангая, намо гуруя»).

Цзонкаба обосновывал эту поправку тем, что религиозное учение не может быть постигнуто рядовым ве-

* Высшее ламство становилось наиболее экономически сильной, господствующей частью класса эксплуататоров. Политический вес его постоянно возрастал, что привело к установлению в Тибете одной из наиболее мощных в истории человечества теократии. Рядовое же ламство (а оно составляло до 30% всего населения Тибета), не принадлежа, конечно, к классу феодалов и подвергаясь само отчасти эксплуатации со стороны высшего ламства, было тяжелым экономическим и духовным бременем для населения, которое воспринимало его «духовную помощь» как решающее звено на пути религиозного спасения.

36

рующим непосредственно. Для его усвоения необходима помощь профессионального знатока этого учения, необычного, наделенного особыми сверхъестественными свойствами существа, которым и является лама. Так Цзонкаба «теоретически обосновал» новую задачу буддийского духовенства: не уход от жизни в отшельничество лишь для личного спасения (это не исключало наличия и среди лам отшельников-созерцателей), а активное внедрение в жизнь верующего в качестве его постоянного наставника, сопровождающего его каждый жизненный шаг с целью оказания «помощи» в данном перерождении, обеспечения лучшего нового перерождения и в конечном счете полного спасения в небытии. Фактическое главенствующее положение духовенства в тибетском обществе получило свое религиозное освящение.

Для наиболее успешного решения этой новой задачи ламство должно было быть централизовано и иметь четкую иерархическую организованность. С этой целью Цзонкаба учредил сложную систему церковной иерархии, разработал примерный устав для ламаистских монастырей, установил безбрачие для лам и, что было особенно важно, разрешил ламам иметь собственность. Во главе новой иерархии встали «живые боги» — земные воплощения различных высших божеств ламаистского пантеона. Сама иерархическая система давала возможность каждому ламе найти в ней свое место, определявшееся как общественным положением и связями, так и в какой-то мере личными деловыми качествами и степенью учености. Это обеспечивалось установлением иерархии и специализацией в «различных профилях».

Само управление крупными монастырями, а затем и духовенством на больших территориях требовало развитого административного аппарата, возглавлявшегося крупными ламами (обычно «перерожденцами», т. е. «живыми богами») и включавшего в себя множество различных звеньев, вплоть до кладовщиков, учетчиков поступающих в монастырь приношений и т. д.

Далее было установлено деление лам по их функциям в совершении культа, который включал кроме рядовых богослужений и пышных праздников совершение множества бытовых треб, главным образом вне мона-

37

стыря, непосредственно в семьях верующих. Такое усложнение культа привело к разделению лам на астрологов и гадателей, медиков и заклинателей, специалистов по похоронам и другим бытовым обрядам.

Наконец, ламы делились по степени учености. Соответствующие звания присваивались им в результате сдачи сложных экзаменов, проводившихся главным образом в форме теологических диспутов.

Значительное усиление роли духовенства в спасении привело, естественно, и к дальнейшему развитию культа. Цзонкабе приписывается введение сложной обрядности, широкое использование элементов театрального искусства и музыки во время красочных мистерий, посвященных различным богам или направленных на очищение местности от злых духов, праздников, установленных якобы в честь важнейших событий в жизни Шакьямуни, в честь грядущего будды Майтреи и т. д. *

Умер Цзонкаба в монастыре Галдан в 1419г.** По легенде, он сам точно предсказал свой «переход в божественное тело». Обстоятельства его смерти, так же как и всей деятельности, украшены биографами рассказами о многочисленных чудесах. Останки его были помещены в золотой чортон***, установленный в главном молитвенном здании монастыря Галдан. Реформы Цзонкабы настолько укрепили политические позиции высшего буддийского

духовенства Тибета, что вскоре после кончины «основателя ламаизма» в иерар-

* Считается, что Цзонкаба оставил после себя 313 различных по объему сочинений, собрания которых, носящие название «сумбум» («сто тысяч предписаний»), неоднократно издавались на тибетском и монгольском языках. Кроме названных выше работ, в «сумбум» входят комментарии на различные части канона, например посвященные монашеской дисциплине, кропотливо разработанные указания о порядках монастырской жизни, об оборудовании храмов, о проведении праздников. Имеются назидательные сочинения, тексты молитв и упражнений в благочестии, которым приписывается особая чудодейственная сила. Рукописи и письма Цзонкабы хранились до недавнего времени как великая ценность в монастыре Галдан. Что стало с ним после погрома, учиненного хунвэйбинами в тибетских монастырях, неизвестно. ** Некоторые биографы относят дату его смерти к значительно более поздним годам.

*** Чортон — тибетское название ступы (палийск. thupa, сингалск. dagoba), чрезвычайно распространенного погребального сооружения, возводимого над мощами святых в буддийских странах. Обычно имеет вид полусферы; в ламаизме чортон получил более вытянутую вверх и усложненную форму и самые разнообразные размеры.

3»



Монастырь в Тибете. Справа — чортон (ступа)

хии ламства появляется новое высшее звено. Легенда приписывает Цзонкабе пророчество, согласно которому два его любимых ученика будут постоянно воплощаться в двух высших иерархов ламаистской церкви. Одно из этих воплощений получило титул далай-ламы *, другое — панчэн римпоче, или панчэн-ламы **.

* Букв. — лама-океан, т. е. «лама великий, как океан». Термин «далай-лама», наиболее известный и употребительный в мировой литературе, является монгольским переводом тибетского термина «чжамцо-лама», имеющего то же значение.

** Букв. тибетские слова панчэн римпоче означают «великое сокровище учения». В просторечии часто также таши-лама.

39



Гэндун-дуб (1391—1474) — первый далай-лама.

Канонизированное изображение. Миниатюра из книги «Сборник изображений 360 бурханов» (СПб., 1903, ч. 1.)

Первым далай-ламой считается ученик и родственник (племянник?) Цзонкабы, родившийся в 1391 г., Гэндун-дуб* Далай-ламы стали высшими духовными правителями

Тибета, а начиная с особенно почитаемого в истории Тибета «великого» пятого далай-ламы — Агва-на Лобсана-чжамцо — сосредоточили в своих руках полностью государственную власть. Далай-ламы считаются земным воплощением бод-хисаттвы Авалокитешва-ры. Ламы утверждают, что в момент смерти далай-ламы Авалокитешвара вселяется в заново избранного им для этого новорожденного, которого потом «находят» по определенным признакам и который становится новым воплощением бодхисаттвы, новым далай-ламой**. До достижения новым далай-ламой возраста, в котором человек становится способным к самостоятельным действиям, управлением страной занимался назначаемый господствующей ламской группировкой регент. Бывали случаи, когда достижение совершеннолетия подопечным было невыгодно регенту и годы жизни очередного далай-ламы оказывались весьма недолгими. Так было, например, с девятым «владыкой Тибета», дожившим лишь до десятилетнего возраста, и с одиннадцатым, умершим в семнадцать лет.

Номинально далай-ламы возглавляли власть в Тибете до 1959 г., когда после неудачного восстания части тибетского ламства против центрального правительства КНР четырнадцатый далай-лама Агван Лобсан Дан-

* «Достигший совершенства в священстве». Перечень далай-лам с указанием лет их жизни см. в Приложении. ** Подробнее учение о «живых богах» будет рассмотрено в следующей главе.

40

цзан-чжамцо бежал в Индию, где получил убежище как религиозный деятель. Согласно религиозной традиции, другой любимый ученик Цзонкабы — Кайдуб Гэлэг-балсанбо (1385 — 1438) — положил начало второй линии особо чтимых в ламаизме «перерожденцев» — панчэн-лам *. Между панчэнами и далай-ламами не раз возникала острая борьба за политическое главенство. С позиций чисто догматических панчэны были выше далай-лам, ибо почитались как земное воплощение будды Амитабды, т. е. божества, стоящего на ступенях иерархической лестницы выше бодхисаттв. Однако фактически возглавляли политическую власть в Тибете все-таки далай-ламы, точнее, те группировки высшего ламства, ставленниками которых они являлись.

Ламаизм в Монголии

С конца XVI в. начинается широкое распространение ламаизма в Монголии, раздробленной в это время на ряд феодальных уделов. Положение крестьянских масс становилось все более тяжелым из-за усиления их эксплуатации феодалами, ведшими к тому же длительные междоусобные войны. Шаманизм, возникший в условиях родо-племенных отношений, уже не мог удовлетворить потребности масс в религиозных иллюзиях. Нужна была религия, которая давала бы надежду на «загробное воздаяние». Ламаизм, достигший своего расцвета в соседнем Тибете, мог, по мнению феодалов, сыграть роль духовной опоры строя угнетения и бесправия. Кроме того, монгольские феодалы стремились установить более тесные связи с Китаем и ставшим составной его частью Тибетом. В течение короткого времени наиболее влиятельные князья Монголии сами принимают ламаизм и начинают усиленно насаждать его среди аратов. Из Тибета приглашаются ламы, предпринимается перевод на монгольский язык канонической литературы и собраний сочинений тибетских иерархов. Организуются ламаистские монастыри (дацаны), во главе которых часто

* Некоторые авторы считают самого Кайдуба первым панчэном. Другие полагают, что панчэны начинаются только с третьего перерождения Кайдуба — с панчэн-ламы Лобсана-чойджи-чжалцана. Перечень панчэней см. в Приложении.

41

становятся сами феодалы. Некоторые из них объявляются перерожденцами (монг. хубилганы). Монастыри получают земли вместе с крепостными. Для лам создается привилегированное общественное положение, они освобождаются от всех феодальных повинностей. Многие местные шаманские обряды включаются в культовую практику монгольских лам.

Ламаизм в Монголии становится мощной реакционной силой. Бывали периоды, когда политическую власть в стране возглавляли высшие ламы-перерожденцы (ху-тухты). Только Народная революция 1921 г., вступление страны на некапиталистический путь развития, а затем борьба за построение социализма подорвали трехвековое экономическое и духовное господство ламаизма и ламства у монголов. Из отсталой феодальной страны с теократической формой правления Монголия превратилась в аграрно-индустриальное социалистическое государство, уверенно идущее к победе социализма. «Страна, — сказал А. Н. Косыгин в своей речи, посвященной 50-летию МНР, — духовную жизнь которой сковывала ламаистская

церковь, где уделом трудящихся была нищета, болезни, невежество, стала государством сплошной грамотности и развитой культуры»¹⁵.

В настоящее время в МНР имеется один действующий монастырь — Гандантекчинлинг. При нем функционирует школа, готовящая духовенство. Бывшие крупные монастырские комплексы — Эрдени-Цзу, Чойжан-суме, дворец Богдо-гегена превращены в музеи.

Ламаизм у бурят

В конце XVII — начале XVIII в. ламаизм проникает на территорию Забайкалья.

Придя во второй половине XVII в. Восточную Сибирь, русские казаки и крестьяне встретили около Байкала многочисленные бурятские племена, облагавшие данью живших тут же эвенков и не объединенные центральной властью. К этому времени у бурят наблюдалось уже далеко зашедшее имущественное неравенство, на основе которого из бывшей родовой знати формировалась феодальная верхушка. Побывавший в Забайкалье еще в 1716 г. проездом в Китай русский дипломат Лоренц Ланге писал о верхушке бурятского общества:

42

«Они очень богаты лошадьми и скотом всякого рода. Если кто-нибудь из них имеет 500 лошадей и соответствующее количество другого скота, то это не считается значительным»¹⁶. Погани Георг Гмелин *, познакомившийся с бурятами в 40-х годах XVIII в., писал о богатой части местного населения: «Они очень зажиточны, а иной селенгинский бурят имеет до тысячи овец и, кроме того, много быков и лошадей...»¹⁷. Установившаяся частная собственность на скот и была основным средством эксплуатации народных масс богачами. Подчинение Забайкалья власти царизма ускорило дальнейший рост классового неравенства, способствовало еще большей концентрации богатств в руках бурятских феодалов и обнищанию трудящихся. «Богатые наделяют оскудевшие семейства скотом по два и по три, — писал в 1772 г. ученый Иоганн Готтлиб Георги**, — но если бедняк, получивший скот, не исправит своего положения, то он должен работать в хозяйстве давшего ему скот богатого человека»¹⁸. Источники свидетельствуют о крайней бедности части населения: «...довольно и таких бедных — ни одной скотины не имеют...»¹⁹.

К гнету местных эксплуататоров присоединился гнет русских чиновников, купцов, православной церкви. Буряты вытеснялись с лучших земель, были обложены данью, шедшей в личную царскую казну. Царизм опирался на классовую верхушку местного населения. Даже сбор ясака стал для местных феодалов новым источником доходов и орудием закабаления трудящихся.

Многие из этих феодалов стали сами царскими чиновниками. Знаменитый ученый-натуралист академик Петр Симон Паллас***, путешествовавший по Бурятии в 1772 г., писал о таких чиновниках: «Эти начальники

* И. Г. Гмелин — путешественник и натуралист, немец по происхождению, совершивший по поручению российской Академии наук в 1733 г. путешествие по Сибири совместно с историком Миллером и географом де ла Кроае-ром. Экспедиция была задумана еще Петром I и проходила под общим руководством знаменитого Беринга.

** И. Г. Георги (1729—1802) — этнограф, натуралист. В 1770 г. поступил на службу в Петербургскую академию наук. Участвовал в путешествии по Сибири.

*** П. С. Паллас (1741 — 1811), немец по происхождению, был приглашен в 1769 г. Академией наук для исследования восточной части Сибири и возглавил организованную для этого академией большую экспедицию, одним из членов которой был И. Г. Георги.

43

(тайши, зайсаны и др.) уплачивают подать (ясак) за целый род деньгами из своих средств, а потом, особенно в сезон охоты, взыскивают с каждого из подчиненных причитающуюся с него долю ясака, взимая при этом огромные ростовщические проценты, благодаря чему держат подчиненных в зависимости от себя»²⁰.

Естественно, что новые условия жизни привели к изменениям и в области идеологии. В Западной Бурятии это нашло себе выражение в дальнейшем усложнении шаманизма, в появлении в нем элементов религии классового общества. Часть западных бурят была христианизирована (большей частью лишь формально, оставаясь по убеждениям шаманистами). В Восточной Бурятии развитие классовых отношений создало благоприятную почву для распространения ламаизма.

В первый период после присоединения Забайкалья к Русскому государству и особенно в 90-х годах XVII в., после захвата Халха-Монголии манчжурской Цинской империей, монгольские и тибетские ламы в большом количестве приходили на территорию Забайкалья. Это продолжалось до 1727 г., когда по Кяхтинскому договору в этом районе была установлена граница. Так, например, в 1712 г. был зарегистрирован приход в бурятские кочевья 150 «тибетских» лам*, которые были «расписаны» старшинами по отдельным родам.

Ведавшая делами Сибири царская администрация основной своей задачей ставила тогда «сохранение спокойствия» в крае и «бережение» его от цинского Китая и на распространение среди бурят новой религии смотрела вначале совершенно равнодушно. Установление границы не могло сразу прервать связи забайкальских бурят через ламство и паломников с религиозными центрами Монголии, особенно с Ургой и ее крупными монастырями, «школами», святынями. В целях пресечения этих связей граф Савва Владиславич-Рагузинский, заключавший Кяхтинский трактат, снабдил в 1728 г. «пограничных дозорщиков» специальной инструкцией, в которой предписывалось: «Лам заграничных, чужих подданных в улусы к себе ясачным инородцам не пропускать и довольствоваться теми ламами, которые после разграничения с Китаем остались на российской стороне, для того, дабы

* Так они значились в донесениях по начальству. По-видимому, в большинстве это были ламы монгольские.

44

российских Подданных пожитки не чужим, но своим доставались...»

Однако царизм уже хорошо сознавал пользу, которую можно было извлечь, подчинив своему влиянию «языческое духовенство». Поэтому, говорит далее инструкция, «ежели оставшихся лам на российской стороне по нынешнему разграничению недовольно, в таком случае выбирать их между собою из каждого рода по два мальчика благоразумных и к науке охотных, хотя из сирот или кто похочет, и отдавать тайше Лупсану, дабы при нем обретающиеся ламы оных учили мунгальской грамоте и прочему, что таким принадлежит, дабы верноподданным ныне и впредь в чужих ламах не было нужды, а которые выучатся совершенно мунгальской грамоте, в которой российским подданным и иноземцам не без нужды, тех обнадеживать милостью его императорского величества в произведении чинов и в начальники»²¹. Таким образом, царская администрация с начала XVIII в. сама способствовала созданию бурятского ламства. Сначала близ границы, а потом и по всей территории возникали религиозные центры — дацаны. За короткое время селенгинские и большинство хоринских бурят приняли ламаизм. В 1741 г. все ламы приводились к присяге на верноподданство России, освобождались от ясака и других повинностей и получили официальное разрешение на проповедь своего учения среди кочующих бурятских родов. Одновременно лама Навак-Пунцук указом Елизаветы был возведен в должность главного ламы забайкальских бурят. К 1756 г., по официальным данным, в Забайкалье было 324 ламы.

В 1764 г. настоятель старейшего Цонгольского дацана Дамба-Доржи Заяев был назначен главой всего бурятского ламаистского духовенства со званием бандидо-хамбо-ламы *. После длительной борьбы за первенство основанный в 1758 г. крупнейший в Забайкалье Гуси-ноозерский дацан становится в 1809 г. официальным центром управления ламаистским духовенством Забайкалья, а его настоятель — главою этого духовенства.

Сибирская администрация стремилась прекратить борьбу лам между собой, считая, что распри могут «лег-

* Бандидо — от санскр. pandita — «ученый», хамбо — «первенствующий», «главный».

45

ко ввести в народ противные к уважению Степени Лам-ской мысли». Это свидетельствует о том, какое значение придавалось царской администрацией поддержанию авторитета ламства у населения. Указ «селенгинским инородцам» от 7 декабря 1807 г. гласил, что, «вверя управление одному главному ламе, можно сравнить ламское положение с тем, в каком находятся церкви российские под епархиальным в губерниях управлением, от чего зависит и восстановиться должно спокойное пребывание всех лам и их единоверцев»²². Все это способствовало дальнейшему быстрому укреплению ламаизма в Бурятии в течение всего XIX в. Если к его началу лам было около 700, то в 1893 г. их стало 15000, что составило почти 10% всего бурятского населения.

Царизм активно использовал ламство для проведения в жизнь своей колонизаторской политики. Уже в 1768 г. селенгинская воеводская канцелярия, назначая ламу Лобсан-Доржи-Лансу Санжиева главным ламой селенгинских бурят, требовала от него, чтобы он «с подкомандными своими (т. е. с ламами.— А. К.) в сборах в казну ее императорского величества ясака поступал со всякой ревностью, во всем без малейшего упущения и бездоимок».

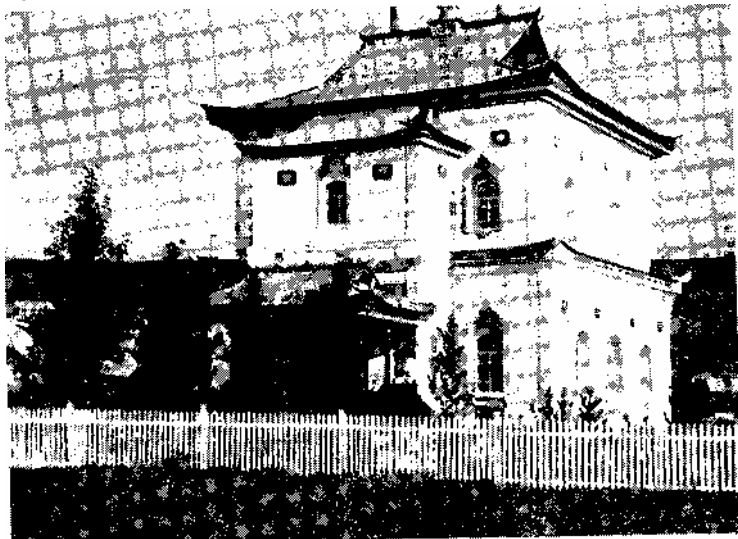
В 1820 г. генерал-губернатор Восточной Сибири М. М. Сперанский, осуществляя политику насильственного перевода бурят на оседлость, предписал бурятским тайшам (князьям, исполнявшим функции местной администрации): «Внушите ламам, что существенная их обязанность есть поощрять земледелие и что сим одним они могут заслужить оказываемые им

милости»²³.

Уставом от 22 июня 1822 г. ламы были подчинены местной полиции. И, наконец, введенное в 1853 г. «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири» строго регламентировало ламскую иерархию и подчиняло ее через хамбо-ламу непосредственно иркутскому генерал-губернатору. Это «Положение» подвело итог довольно длительному изучению царским правительством «дамского вопроса». На проекте «Положения», представленном Николаю I, российский император собственноручно начертил: «Щитать утвержденным, но не вносить в свод законов» *

* Чиновник В. Вашкевич раболепно воспроизвел эту резолюцию «с сохранением орфографии»²⁴.

46



Главный храп Агинского дацана. Современный вид

Согласно «Положению», остававшемуся в силе вплоть до Октябрьской революции, ламство было законодательно оформлено в качестве особого духовного сословия, получавшего по сравнению с другими «инородцами» ряд привилегий. Во главе ламства Восточной Сибири стоял утверждаемый «высочайшей властью» и подчиненный генерал-губернатору Восточной Сибири бандидо-хамбо-ла-ма. В свою очередь генерал-губернатор утверждал всех 34 настоятелей дацанов (ширетуев). Ширетуи были подчинены хамбо-ламе. Далее шли так называемые штатные ламы — гелуны, гецулы, бандии (послушники). Кроме того, при Гусиноозерском дацане было 35 учеников (хувараков). Всего устанавливалось 285 штатных лам. Остальные ламы относились к категории заштатных или сверхштатных и официально ламами не считались, хотя беспрепятственно занимались всеми видами культовой деятельности, на что царская администрация смотрела сквозь пальцы*.

На одного штатного приходилось, по мнению некоторых авторов, около рта «заштатных* лам.

47

Штатное духовенство было освобождено от всех повинностей, а первые три его высшие ступени и от телесных наказаний. Всему штатному духовенству было разрешено свободно взимать поборы с населения в форме «добровольных пожертвований», платы за требы и т. д., а также торговать предметами культа. Кроме того, штатные ламы наделялись землей, изымавшейся из общинных земель бурят. Хамбо-лама получал надел в 500 десятин, ширетуи — по 200 десятин, гелуны и гецулы — по 60, бандии — по 30 и хувараки — по 15 десятин. В 1863 г. Гусиноозерский дацан владел 1500 десятинами земли, Агинский—1400, Аларский и Цугольский — по 1200 десятин. В общей сложности земельный надел ламства составлял свыше 15 тыс. десятин лучшей земли, которая на кабальных условиях сдавалась в аренду безземельным крестьянам и являлась важным источником ламских доходов*.

У селенгинских и хоринских бурят (территория Бурятской АССР) в начале XX в. было 36 монастырей, в которых находилось более 100 храмов (сумэ). Наиболее крупными были дацаны Гусиноозерский, Цонголь-ский (старейший), Анинский, Кижингинский, Кудунский, Ацагатский, Эгитуйский, Галтайский, Цолгинский, Ян-гажинский, Чесанский, Гэгэтуйский, Кондинский, Му-ринский²⁶. Кроме того, у агинских бурят (теперешний Агинский бурятский национальный округ Читинской области) было восемь дацанов— Агинский, Гунэйский, Зугалайский, Кужертайокий, Тарбагатайский, Тарбалд-жейский, Токчинский и Цугольский.

Небесполезно отметить, что открывшееся в 1842 г. в селении Агинском первое приходское двухклассное училище оставалось почти до самой революции единственным «светским» учебным заведением, «обслуживавшим» агинских бурят, а вся медицина на территории Агинской степи была представлена одним ветеринарным фельдшером¹⁹.

* Взаимоотношения ламаистской церкви с царизмом глубоко проанализированы в весьма ценной работе К. М. Герасимовой, посвященной специально этому вопросу. «В целом,—пишет К. М. Герасимова,—правительство... прежде «сего заботилось о том, чтобы ламство помогало царизму держать бурятский народ в повиновении, верноподданнически служило царю и не было проводником зарубежных влияний»²⁰.

48



19-жши
квШШ

Оценивая социальную роль бурятского ламства (а эта же оценка вполне могла быть применена и к калмыцкому и тувинскому ламству), все более или менее объективные исследователи и наблюдатели единогласно подчеркивали глубоко реакционный характер деятельности лам. Академик Паллас в своем труде «Собрание исторических сведений о монгольских народностях» так характеризовал эту деятельность еще в 80-х годах XVIII в.:

«Почти все ге-
ЛЮНЫ—богатые ЛЮДИ.Ла- Дацанский}ученик. Тибет

майское духовенство, добившееся от бурят-монголов признания того, что оно якобы необходимо для них при всех событиях повседневной жизни, быстро обогащается при помощи распространяемого среди них суеверия. Ламы — величайшие кровопийцы по отношению к массе простого народа и в то же время — большие бездельники, которые, кроме своей ламской «практики», ничего не делают, а только едят, пьют, спят и сожительствоуют с чужими женами. У них нет никаких семейных обязанностей; они набирают себе для услуг столько учеников, сколько им нужно, не платят в государственную казну никаких податей, внушают суеверной массе все, что хотят, пользуются каждым несчастным случаем, каждой болезнью, чтобы грабить народ... При продолжительности болезни пациента эти волки в овечьей шкуре расхищают большую часть его имущества»²⁸.

В 30-х годах XIX в. О. М. Ковалевский* писал, что ламы держат население «в оковах своих предрассудков

Осип Михайлович Ковалевский (1800—1878) — один из основоположников русского монголоведения. С 1830 г. был профессором, а затем и ректором Казанского университета.

49

и невежества для насыщения своей жадности»²⁹. Такую же оценку для середины XIX в. дают ламам встретившиеся с ними в Забайкалье во время ссылки декабристы. Николай Бестужев назвал ламство «язвой бурятского племени»³⁰. Недаром сложилась народная бурятская поговорка: «От падежа скота собаки жиреют, от несчастий людей ламы жиреют».

Ламаизм у калмыков

Калмыки, принадлежащие, как и буряты, к монгольской языковой семье народов, до XVII в. кочевали в Джунгарии, находясь в тесном общении с другими монгольскими племенами, через которых уже к концу XVI в. познакомились с ламаизмом в форме гелугпы («желтошапочники»). Когда, достигнув сибирских границ России, калмыцкие тайши обратились к царю Михаилу Федоровичу с просьбой принять их в русское подданство «со всею ордою», на территорию России проникли и первые калмыцкие ламы. В 1661 г. калмыцкий князь Пундук

принес в урочище Берекеше в присутствии астраханского воеводы Черкасского присягу за себя и за других тайшей. При этом «поклонялся он и целовал бога своего Бурхана, и молитвенную книгу бичик, и четки и ножик свой лизал и к горлу прикладывал»³¹. Следует отметить, что именно у калмыков (ойратов) к этому времени уже появились первые произведения религиозной литературы, переведенные с тибетского на калмыцкий язык. Алфавит и нормы литературного языка были разработаны известным религиозным деятелем и просветителем Зая-Пандитой* «на основе старого обще-монгольского алфавита. Биограф Зая-Пандиты Ратнабад-ра кратко сообщает об этом событии, сыгравшем немалую роль в развитии духовной культуры калмыцкого народа»³², так как с момента зарождения своей письменности ойраты не только занимались переводческой деятельностью, но и создавали собственные оригинальные произведения³³.

Как и в Бурятии, калмыцкое ламство подчинялось царским властям, которые использовали служителей культа в своих целях. «Зная, каким громадным авторитетом во всех народных делах пользуется калмыцкое духовенство,— писал русский исследователь И. Ульянов,— правительство способствовало, между прочим, сконцентрированию власти духовенства по возможности в одних руках, чтобы тем самым лучше влиять на народ через его духовных 'представителей'»³⁴.

Постепенно ограничивая количество «главных лам» у калмыков, царское правительство в 1840 г. подчинило все калмыцкое духовенство одному ламе, утверждаемому в своем звании «высочайшей властью».

Лама этот подчинялся в свою очередь непосредственно астраханскому губернатору и «главному приставу», т. е. местным административным и полицейским властям.

Калмыцкое ламаистское духовенство делилось на три степени: гелуны, гецулы и манджи (ученики). По официальным данным 1865 г., калмыцких лам было 965. В действительности число калмыцких лам составляло, по различным источникам, от 3 до 6 тысяч. Большинство из них проживало непосредственно в улусах, среди населения, остальные — в 69 хурулах (монастырях). Наибольшая концентрация калмыцкого ламства наблюдалась в хурулах Мало-Дербетовского, Эркетеневского, Ики-Цохуровского и Бага-Цохуровского улусов. Так, в Мало-Дербетовском и Эркетеневском улусах было по 5 ики-хурулов (больших монастырей) и по 8 бага-ху-рулов (малых монастырей). Самым крупным хурулом был Тюменевский³⁵.

Как и в Бурятии, калмыцкие ламы беспощадно обирали население. «Бедные калмыки и калмычки,— писал Н. Нефедов,— по своему невежеству и суеверию благоговей пред сими тунейдцами, слепо исполняют все их желания и дорожат их присутствием, как средством удаления от себя эрликов (чертей)»³⁶.

По содержанию учения и организационным формам калмыцкий ламаизм сходен с монгольским и бурятским. У калмыков только не было своих хубилганов («живых

богов»). Тибетские религиозные центры были и для бурятских, и для калмыцких ламаистов особенно высоко почитаемы, и посещение Забайкалья и Калмыкии тибетскими ламами рассматривалось как крупное событие в религиозной жизни.

Ламаизм у тувинцев

(Большим своеобразием отличается ламаизм тувинцев. Тувинская АССР расположена к югу от Красноярского края в высокогорном районе Центральной Азии. На запад от нее раскинулся Алтайский край, на восток — Бурятская АССР; на юге она граничит с МНР. Исконное население — тувинцы (туба, тува)—народность монголоидной расы с языком, относящимся к уйгурской группе тюркских, близким к якутскому и карагасскому.

(Археологические раскопки буддийского монастыря, основанного в республике, показывают, что впервые буддизм проникает сюда уже в XI — начале XII в., когда соседи — кидане — пытались насадить среди тувинцев новую веру. После падения Киданьской империи исконная религия тувинцев — шаманизм — снова заняла господствующее положение. И лишь в XVII в. к тувинцам проникли тибетские и монгольские ламы. Первые сведения о них сообщил уже посетивший в 1616 г. Монголию Василий Тюменец, но более или менее широкое распространение ламаизм получил в Туве только с середины XVIII в., после

захвата края маньчжурской империей Цин. Но и после этого, вплоть до XX в. ламаизм сосуществовал в Туве с местным шаманизмом, лишь отчасти с ним ассимилировавшись. Имеются сведения, что некоторые религиозные обряды совершались даже совместно ламами и шаманами, а были случаи, когда отдельные лица совмещали в себе функции жрецов той и другой религии. Большинство лам-тувинцев жило среди населения, а не в дацанах, как в Тибете, Монголии и Бурятии, безбрачие было для них необязательным, и некоторые известные в народе шаманки были женами лам.

Буддийские монастыри (хурэ) начали сооружаться в Туве с 70-х годов XVIII в. За полтора столетия построили 22 монастыря. Наиболее крупными были Эрзипский,

§2

Самагалтайский, Верхне-Чаданский, Нижне-Чаданский, Хеядергейокий, Верхне-Чаа-Хольский. Самагалтайский хурэ, основанный в 1770 г., состоял из 8 храмов, 45 домов гелунов, 56 домов гецулов, 40 домов банди (яо-слушников). Монастырь владел тысячами голов овец, крупного рогатого скота и лошадей, за которыми ухаживали араты-бедняки. Еще богаче был Эрзинский монастырь, у него было несколько хозяйств (чыза). В некоторых чыза содержалось более тысячи лошадей, не считая другого скота.

На строительство и внутреннее оборудование монастырей с населения собирались огромные средства. Достаточно сказать, что китайские торговцы продавали тувинцам медные и бронзовые статуэтки божеств ламаистского пантеона за 1000 овец (овца стоила 3 руб.). Один экземпляр сборника канонических буддийских текстов на тибетском языке (Ганджур) обходился населению до 33 тыс. руб. золотом³⁷.

Всего к началу века в Туве насчитывалось более 3 тысяч лам различных категорий и около 2 тысяч шаманов. Рука об руку ламы и шаманы насаждали среди тувинцев самые темные суеверия, за любое неподчинение властям, за каждую смелую, свободную мысль запугивали адскими мучениями и «неблагоприятными перерождениями». Ламаизм обрекал женщину-тувинку на бесправное существование, мешал развитию самобытной национальной культуры. Не случайно национально-освободительная борьба тувинского народа часто направляла свое острие и против ламаизма. Особенно сильно это выразилось во времена гражданской войны и интервенции, когда ламы открыто встали на сторону врагов трудового народа.

В 1921 г. после окончания гражданской войны и интервенции в Сибири Тува стала независимой, дружеской Советскому Союзу Тувинской Народной Республикой. Во время гражданской войны местные буддийские монастыри были предоставлены ламами белогвардейцам и белокитайским оккупантам в полное их распоряжение и стали их опорными пунктами. Высший ламокий чин Чамзы хамбы-лама был надежной опорой Колчака, который назначил его «главой, всего духовенства Урянхайского края», снабдил средствами, наградил орденом Святой Анны II степени. А хамбы-лама молился о да-

53

рований Колчаку «силы и крепости в борьбе с внутренним врагом и скорейшего достижения возрождения России». Ламы выступали в качестве разведчиков, проводников и связных сил контрреволюции и уговаривали мобилизованных тувинцев не бояться наступать на отряды красных партизан: «пули заговорены; теперь ни одна пуля вас не возьмет, все будут, как горох, сыпаться за пазуху».

После победы Тувинской национально-освободительной революции ламство меняет тактику. Оно пытается взорвать новый строй изнутри, организуя серию заговоров против народной власти. Наиболее крупным был контрреволюционный вооруженный мятеж 1924 г., возглавленный ламой Сумунахом.

В 1926 г. рядом законодательных актов прежние привилегии и права ламства были урезаны. Монастырские ламы были лишены избирательных прав, церковь отделена от государства и религия объявлена частным делом каждого гражданина. Ряд мер был направлен на изоляцию рядового ламства от иерархической верхушки. Принудительный налог, взимавшийся в пользу монастырей с населения, был отменен.

Но многое оставалось неизменным. Правые элементы в правительстве и в Тувинской народно-революционной партии (ТНРП) заигрывали с ламством. Выступая на первом буддийском соборе ТНР, председатель государственной инспекции, генеральный секретарь ЦК ТНРП, Буян-Балдырги говорил: «Религия как таковая она правильная. Чистить нужно, но не самую

религию, а чистить нужно лам и в будущем дать им соответствующее руководство»³⁸. В ответ ламы, следуя примеру своих бурятских единоверцев, выдвинули идею «обновления религии». «Обновленцы» требовали удаления из монастырей всех женатых лам, упрощения богослужения, «демократизации» управления ламством. В 1928 г. под давлением правых был принят особый закон «Об отделении религии от государства». Он создавал самые благоприятные условия для дальнейшей деятельности ламства. «Правительство нашей республики, — говорилось в нем, — к религии бога Шакьямуни (Будды) относится с благосклонностью, в силу этого учение этой религии и ее распространение утверждено в законе и охраняется им»³⁹. Закон за-

54

прещал антирелигиозную пропаганду, монастыри получили право наказывать отошедших от религиозной деятельности лам, при правительстве было создано особое управление для руководства ламством.

На втором пленуме ЦК ТНРП в январе 1929 г. правые изгоняются из партии и политика прямой поддержки ламства и ламаизма осуждается. VIII съезд партии ставит задачу решительной борьбы против ламства и остатков светских феодалов, требует развернуть среди населения широкую разъяснительную работу. Это узаконивается конституцией, принятой в ноябре 1930 г. на 7-м Великом хурале. Церковь на деле отделяется от государства, собственность феодалов и монастырей конфискуется. Начинается рост массового атеизма, монастыри закрываются. Тува вступает на новый этап развития национально-освободительной революции, подготовившей ее к вхождению в 1944 г. в состав Советского Союза.

Социальная роль ламаизма при царизме

В своих молитвах, проповедях и беседах бурятские и калмыцкие ламы восхваляли перед верующими «великого белого царя», объявили его даже «живым богом». Они создали учение о том, что популярная богиня Ца-ган-Дара-Эхе воплотилась в образе Екатерины II и все последующие цари также являются ее земным воплощением. Во время проезда цесаревича Николая Романова через Бурятию по пути в Японию в 1891 г. ламство оказывало ему почести как «живому богу». На месте, где Николаю «благоугодно было завтракать» во время посещения им Ацагатского дацана, впоследствии построили специальный храм (дуган) в честь Цаган-Дара-Эхе. Портреты царей висели в дацанах на видных местах среди изображений богов. По любому поводу ламство в своих посланиях и телеграммах выражало царю свои верноподданнические чувства.

Ламство активно участвовало в проведении империалистической политики царизма на Востоке. Во время русско-японской войны 1904 г. хамбо-лама Иролтуев организовал через лам сбор средств «на усиление флота России» и поставку лошадей в армию. Военный губернатор Забайкальской области командировал Иролтуева

во главе группы лам в Порт-Артур для религиозной обработки мобилизованных в армию бурят-казаков. В Порт-Артуре Иролтуев раболепно преподнес намесг-нику царя от имени ламства приветственный адрес и с «благосклонном приеме» адреса поспешил уведомить телеграммой своего заместителя. Ламы проводили в дацанах моления с просьбой «дарования победы» и объявили богиню Цаган-Дара-Эхе «небесной покровительницей войны». После гибели близ Порт-Артура броненосца «Петропавловск» Иролтуев предложил ширетую Гусиноозерокого дацана и подведомственным ему ламам «немедленно отправлять к всевышнему горячие молебствия» о том, что «великий князь Кирилл Владимирович спасен, а получил легкую рану, почему нужно читать «Цаган-Дара-Эхей», отслужить за здоровье его вел*йчества...; о прекращении подобных неприятных случаев читать «Лэкбрейма»»⁴⁰.

Но раздуваемый духовенством шовинистический угар не смог воспрепятствовать росту революционного движения масс. Война ускорила революцию. Вслед за железнодорожными рабочими Мысовска, Верхнеудинска, Петровского завода, Читы на вооруженную борьбу с царизмом в Забайкалье поднимаются бурятские народные массы рука об руку с русским трудящимся крестьянством. Народ силой возвращает себе отобранные «кабинетом» лучшие сенокосные и пастбищные земли. Анинский «волостной инородческий сход» в своем постановлении об изъятии кабинетских земель пишет: «Кабинет его величества захватил наши земли и леса, веками владеемые бурятами-аборигенами. Отбил самые лучшие «аши

сенокосные пади и леса, хозяйничают объездчики и лесничие, учиняя безответным и темным бурятам произволы, и всячески эксплуатируют...»⁴¹ Лучшие сыны бурятского народа примкнули к восстаниям рабочих, участвовали в освобождении из тюрем политических заключенных и т. д.

В разгар революции 1905—1907 гг. испуганное кулачество и ламство пошли на тайную сделку с царизмом. Они обещали помощь в борьбе с революцией, выговорив себе ряд привилегий. Делегация из видных лам (Агван Доржиев, хамбо-лама Иролтуев и др.) и буржуазных националистов едет в январе 1906 г. в Петербург, где преподносит царю подарки, благодарит за «дарование

5§

свободы вероисповеданий и равноправия гражданства». В письме к некоему Гончикжапову от 2 февраля 1906 г. хамбо-лама сообщал, что в ответ на «изложение нужд» (просьба об отмене «штата» для ламства, о разрешении свободной практики ламам-лекарям, о допущении представительства от буддийского духовенства в Государственный Совет и др.) государь поручил поднятые вопросы проверить и рассмотреть на месте. Далее он добавил: «Теперь все это дело, значит, будет в руках генерал-губернатора, который, как знаете, склонен нам помогать, если мы поведем себя в стороне от революционного движения»⁴².

Ламы добились разрешения преподавать буддизм в школе «для буддистствующих» и действительно стали «вероучителями» в министерских школах для бурят. Получив титул «почетного блюстителя» Закаменского училища, хамбо-лама Итигэлов выразил надежду, что окончившие училище станут «достойными сынами обожаемого белого царя и России»⁴³.

В «совершенно секретном» отношении от 3 ноября 1903 г. военный губернатор Забайкальской области ставит в известность хамбо-ламу о том, что проникающие в Забайкалье японские миссионеры не только усиленно проповедуют среди крещеных бурят буддизм, но ведут также топографические и фотосъемки. Он просит «подтвердить ширетуям дацанов, чтобы они обязательно объявляли о таких лицах подлежащим полицейским властям»⁴⁴. В 1911 г., вступив в должность хамбо-ламы, Итигэлов объехал все дацаны и в каждом из них при большом стечении верующих выступал с проповедями, в которых, по его собственным словам, «увещевал быть довольными существующим положением общественной жизни и благосостоянием народа... не затевать без ведома высшего правительства никаких дел, которые будут затрагивать общественные интересы».

Когда праздновалось 300-летие «дома Романовых», хамбо-лама Итигэлов даже выпустил собственную медаль для награждения ею особенно ревностных в прославлении царизма лам. Генерал-губернатор приказал ему отобрать розданные незаконно медали, указав, что общеправительственных медалей и без того перепало ламам немало⁴⁶.

57

Ламство активно проводило империалистическую политику царизма на Востоке. Царизму выгодно было выставить себя в глазах высшего монгольского и тибетского ламства в качестве «поборника и покровителя буддизма». Видные зарубежные ламы были приглашены для «знакомства и изучения России», им устраивались пышные приемы. В Петербурге накануне первой мировой войны при активном участии Агвана Доржиева и придворного лекаря Петра Бадмаева был построен буддийский храм. Сразу после провозглашения в 1911 г. независимости Монголии от Китая Итигэлов настойчиво предлагал послать к хутухте делегацию бурятских лам с целью предложить ему отдаться под власть «величайшего белого царя Николая Александровича». В конце концов такая делегация была в декабре 1912 г. отправлена. Хутухта ответил на поздравительный адрес бурятского ламства, полный хвалебных гимнов в адрес императора, любезным пожеланием и награждением Итигэлова и членов делегации высокими духовными титулами и орденами «драгоценного Очира».

Империалистическая затея царизма в Монголии была прервана начавшейся войной с Германией.

Во время империалистической войны ламы не только вели среди населения выгодную царскому правительству пропаганду и помогали сбору средств на войну, но и ревностно доносили начальству о тех, кто отказывался дать деньги⁴⁷. Ламы внесли «поправку» в учение о «десяти черных грехах», разъяснив, что «в том только случае убийство не будет тяжким грехом, если убивать посылает тебя царь». В дацанах шли «беспрерывные моления Будде о

ниспослании венценосному белому русскому царю-богатырю победы над коварным врагом» (из телеграммы ширетуя Баргузинского дацана Ити-гэлову)⁴⁸.

Не решаясь давать бурятам оружие, их «реквизировали» на тыловые работы. Эшелоны «реквизированных» сопровождалась ламами, которые обещали верующим, что они «попадут в рай вместе с лошадьми, если умрут за веру, царя и отечество»⁴⁹. Когда же была произведена попытка «реквизировать» часть сверхштатных хо-вараков (их было свыше 500, и официально духовенством они не считались), дамские верхи предложили царской администрации: если ховараков освободят от

58

призыва, ламство убедит всех остальных бурят идти на войну⁵⁰. Условие это было принято. Складывавшаяся бурятская и калмыцкая буржуазия понимала, что в целях усиления идейного влияния на массы и сокращения непроизводительных расходов на культовые цели следует произвести в ламаизме некоторые реформы. Буржуазные националисты выступили в печати в роли 'пропагандистов более тонкого «подчищенного» религиозного яда, критиковали лам за богатство и роскошь в дацанах, за пьянство, курение, разврат, за «халатное отношение к своим пастырским обязанностям».

Так зарождалось «обновленческое движение» в бурятском ламаизме. Светские авторы объявили буддизм «высочайшим проявлением человеческой мысли», основой «восточной культуры», «фундаментом самого существования народов центральной Азии». Они ставили буддизм выше христианства, определив его как «учение любви к человечеству», «веры в человека, в его творческую силу» и т. д. «Культурное самоопределение» бурятских групп должно было, по их мнению, произойти на почве «приобщения к буддийской культуре», а именно: путем внедрения разработанного Агваном Доржиевым алфавита взамен «старомонгольского», путем пропаганды буддизма и восстановления «принципов родового строя» (последнее должно было скрыть глубоко зашедшие классовые противоречия). Двигателем прогресса они считали такие «мощные факторы, как личность, религия, творческий дух». Само ламство они мечтали «поднять на высшую ступень» и использовать его для пропаганды «истинного буддизма». Ламы и националисты стремились расколоть единство трудящихся, используя национальные и религиозные различия. Дацаны объявлялись «единственным очагом умственной жизни, распространения грамотности и просвещения», крепостями, сдерживающими напор «грубой мангутчины»*. Вопреки исторической правде ламы изображались как «страдальцы» за веру и интересы своего народа.

Основной цели своей националисты и ламы не добились. Русские политические ссыльные, от декабристов до

«Мангут» — презрительная кличка русских.

и

большевиков, несли бурятским массам передовые революционные идеи. Буряты начинали понимать свое положение и выступали в одном строю с русским пролетариатом и крестьянством. Подменить классовую борьбу религиозными и «общенациональными» вопросами лам-ство и национальная 'буржуазия не смогли.

Союз ламства с национальной буржуазией, заложенный в предреволюционные годы, закрепляется в годы гражданской войны и интервенции и на ряд лет определяет формы борьбы контрреволюционных сил в Бурятии против строительства социализма.

Аналогичные процессы протекали в этот период среди ламства и национальной буржуазии в Калмыкии.

Глава вторая

Основные положения учения ламаизма

Литература ламаизма

Учение о сущности бытия и о спасении, состоящем в преодолении страданий «эмпирического мира» и достижении нирваны, а также система культовых мероприятий, могущих якобы содействовать спасению, изложены в обширнейшей литературе ламаизма. Ее можно разделить на каноническую и комментаторскую.

Собственно каноном для ламаистов является только Ганджур, работа над составлением которого была завершена в первой трети XIV в. Тем самым был создан последний по времени возникновения из четырех крупных сводов буддийской канонической литературы*. Так как

Ганджур и стоящий по своему значению для догматики и культа ламаизма почти на одном уровне с Ганджуром сборник древнейших комментариев и других текстов — Данджур — составляют основу всей идеологии и культовой практики интересующей нас религии, с их характеристики следует начать знакомство с основными положениями учения ламаизма. Это знакомство поможет опровергнуть довольно распространенное мнение о том, будто ламаизм является лишь «искажением» буддизма и не имеет по существу с его первоначальными формами ничего общего.

* Первым считается палийский канон — Типитака, датируемый I в. до н. э. и лежащий в основе буддизма на Цейлоне, в Бирме, Сиаме и Камбодже. Вторым — китайский канон (сан-цанг), почитаемый буддистами Китая, Кореи, Японии и Вьетнама. Третьим — непальский тантрийский канон. Можно предполагать, что в Индии существовал свод канонических произведений на санскрите, но они сохранились лишь в виде отдельных сочинений и в отрывках, найденных в монастырских хранилищах и при археологических раскопках в Непале, в советских республиках Средней Азии и в Китае. Ценность Ганджура для науки заключается в том, что в вошедших в него переводах о санскрита много сочинений, оригиналы которых исчезли.

Правильное понимание сущности этих канонических сборников важно и потому, что за последнее время в некоторых советских массовых изданиях появились их характеристики, могущие дезинформировать неосведомленных читателей*.

Иметь представление о канонической литературе ламаизма необходимо также потому, что Ганджур и Данд-жур вовсе не какие-то таинственные неизученные книги, как это нередко можно прочесть в популярной литературе⁵. Оба сборника достаточно хорошо изучены специалистами **.

Итак, что же представляют собой Ганджур и Данд-жур?

* Так, «Литературная газета» назвала Ганджур и Данджур «энциклопедией, содержащей безбрежное море сведений о философии, истории, быте, научных представлениях и культуре Древнего Востока»². Еще дальше пошел журнал «Вокруг света», заявивший, что Ганджур «является как бы энциклопедией культурной жизни народов Востока, это безбрежное море знаний. В этом его огромная научная ценность»². Из дальнейшего изложения будет ясно, сколь мало соответствует такая характеристика действительному содержанию сборников канонических буддистских текстов. Пока же обратим внимание читателя на некомпетентность автора второй названной статьи. Основываясь на количестве книг, вывезенных бурятским ученым Цыбиковым из Тибета, он предполагает, что это были именно Ганджур и Данджур.

Но каждый пишущий о Цыбикове должен знать, что его собрание включает сочинения Цзонкабы, ряда далай-лам, а также книги по астрономии, медицине и т. д.³ Общее число единиц коллекции Цыбикова действительно 333, но это лишь случайное совпадение с суммой томов Ганджура и Данджура, в чем нетрудно убедиться, взглянув в полную опись коллекции Цыбикова⁴.

** Изучение это началось еще в первой половине XIX в., когда Ганджур был проанализирован известным венгерским ученым Чома де Коресом⁶, описан О. М. Ковалевским⁷, указатель к нему был составлен Я. Я. Шмидтом⁸. Содержание Ганджура освещали в своих работах Б. Лауфер, А. фон Сталь-Гольштейн и ряд других авторов. Одним из лучших обзоров Ганджура считается работа Х. Бекха⁹. В 1929—1932 гг. Сакурабе и Терамото опубликовали в Японии на английском языке сравнительный аналитический каталог Ганджура¹⁰. Широко известен анализ Ганджура Леона Феера, который перевел работу Кореса и сделал к ней ряд добавлений¹¹. Обзоры Ганджура даны в работах А. М. Позднеева¹², И. А. Подгорбунского¹³, подробному рассмотрению историко-библиографических обзоров канона посвящает специальную главу своей книги А. И. Востриков¹⁴. Много и плодотворно работают над изучением канона тибетологи Москвы, Улан-Удэ, Тарту. Таким образом, полагать, что тибетский буддийский канон — «закрытая для нас книга», нет оснований.

«2

Ганджур

Ганджур означает по-тибетски «перевод предписаний»,* «перевод откровений» и рассматривается ламаистами как собрание наиболее авторитетных, приписываемых будде Шакьямуни текстов и изречений, имеющих безусловную каноническую силу. Ганджур — не только главный источник основных положений догматики, но и предмет культа (как, впрочем, и всякая религиозная книга для ламаиста). Наибольшим уважением пользуются рукописные экземпляры Ганджура, часто высокохудожественно выполненные на специально подготовленной черной лакированной бумаге золотом, серебром или многокрасочные. Печатание Ганджура в Тибете началось сравнительно рано — с XIV в., причем произво^дилось не набором, а «блоками», т. е. клише всей страницы вырезалось сразу на одной доске твердой породы дерева. По утверждению Г. Ц. Цыбикова, вырезался в Тибете Ганджур по крайней мере пять или шесть раз.

Издается Ганджур в 100, 102 томах и более (до 108), содержащих в общей сложности 1083 отдельных сочинения. Наиболее распространено членение всего сборника на семь основных разделов*.

Первый раздел носит тибетское название Дул-па (санскр. Виная), что означает «монашеская дисциплина» или «правила поведения монашеской общины», и содержит несколько сочинений. Сочинение «Основы дисциплины» излагает условия приема в буддийскую монашескую общину, способы поддержания в ней дисциплины, правила поведения ее членов по временам года, внутреннюю структуру общины, требования к носимой монахами одежде, к оборудованию жилища, ложу для сна, порядку принятия пищи и т. д. В сочинение «Толкование устава» включена знаменитая Пратимокшасут-ра ** с ее 253 предписаниями для «полного монаха», соблюдение которых должно контролироваться на «исповедальных собраниях». Далее идут сочинения, более де-

* Наряду с семичленным делением встречается деление на три части или на одиннадцать разделов.

** Пратимокшасутра (палийск. Патимоккха-сутта) является ядром Виная-питаки, т. е. первой части самого раннего буддийского канона, и считается одним из наиболее древних канонических текстов буддизма.

63

тально определяющие распорядок дня, правила проведения учебных занятий, упражнений в созерцании, особые требования к монахиням, предсмертные предписания¹ Шакьямуни своим ученикам, молитвенные тексты и благословения*.

Следующий раздел Ганджура — Шэрчин — объемом от 21 до 24 томов — посвящен праджна-парамите, т. е. «высшей ступени абсолютной (потусторонней) мудрости», или «высшей мудрости, переводящей на другой берег существования». Согласно религиозной традиции, эта «мудрость» исходит от самого грядущего будды Майтреи и была изложена Асангой. Учение о «конечном познании» преподносится в Шэрчине в шести различных по своей подробности вариантах**. По своей сути — это изложение пути спасения в том виде, как он преподносится школой мадхьямиков.

Третий раздел — Пал-чэн — пространно (в 6 томах и 24 главах) излагает одно из наиболее популярных сочинений махаяны — Махаваипуля-сутру («сутра о великом собрании»). В форме повествования о восьми встречах Будды с различными божествами и святыми подробно описываются многочисленные будды и бодхи-саттвы, области их влияний, их особые качества, совершенные ими в различных перерождениях подвиги и дела, направленные на спасение живых существ. Тут же приведены молитвы, адресованные этим божествам. В ходе последней встречи Будда якобы предсказал, что буддизм распространится впоследствии в «диком снежном царстве», и подчеркнул роль в этом событии бодхисаттвы Авалокитешвары, земным воплощением которого стали впоследствии Сронцзан-гамбо и все далай-ламы.

Вопросам религиозной морали посвящен четвертый раздел сборника — Кон-цзэг или Гонзаг (санскр. ратна-кута — «гора драгоценностей»). Пять или шесть томов этого раздела содержат диалоги Будды с учениками и

* Близость Дул-вы по содержанию и композиции к палийской Виная-питаке, считающейся древнейшей частью канона, заставляет предполагать, что Дул-ва — перевод того санскритского дисциплинарного кодекса, который пока известен лишь по фрагментам.

** Эти варианты носят названия: «Стотысячник», «Двадцатитысячник», «Восемнадцатитысячник» и т. д. — по количеству строф в каждом. Основная форма изложения — обращенные к ученикам речи Шакьямуни.

высказывания различных авторитетных для буддистов личностей по вопросам этики и метафизики. Тут же приводятся различные легенды и кратко излагаются важнейшие положения буддизма, раскрываются «истинная сущность» Будды и признаки достижения «высшей просветленности».

Пятый раздел — До или До-дэ (санскр. сутра), т. е. «руководство», «поучительные речи». Он охватывает 30 или 32 тома и частично совпадает по содержанию с Сутта-питакой палийского канона, включая, однако, и многие весьма существенные сочинения махаяны, что делает этот раздел особенно важным для понимания идеологии ламаизма*. Содержание 270

произведений, входящих в Д., весьма разнообразно. Многие сутры посвящены деяниям Будды в прежних перерождениях, легендарным рассказам о жизни различных лиц, изложению вопросов искусства, астрологии, медицины. Тут же приводятся ортодоксальные и еретические учения, законы нравственные и гражданские. Описываются шесть родов живых существ, места их обитания и причины их перерождений в этих местах и формах. Характеризуются места пребывания будд и бодхисаттв, их «образ жизни» и т. д. Многие сутры изложены в виде ответов Будды на вопросы различных лиц — это особенно широко принятый в буддизме прием освещения догматических проблем.

Название шестого раздела — Ньигдай — «освобождение от горестей» — соответствует санскритскому термину «нирвана»***. Здесь всего два тома, излагающие в махаянической редакции «Рассказ о великой кончине». В них подробно описываются обстоятельства смерти («перехода в nirвану») Шакьямуни, его последние наставления, трагические переживания всех живых существ, вызванные «уходом учителя», поднесение ему

Характерно, что даже такое важнейшее произведение палийского канона, как Махапариниббана-сутта («Рассказ о великой кончине»), приведено здесь как повод для изложения основных положений махаяны. Санскр. nirвана, палийск. nibbana — букв. «угасание». Термин, применяемый для обозначения конечной цели спасения в буддизме — освобождения от желаний, страстей, страданий, нечто противоположное всем видам бытия. О сущности nirваны в различных направлениях и школах буддизма даются самые различные, но главным образом негативные определения (нирвана — небытие).

64

3 А. Н. Кочетов

65

жертв, чудеса, сопровождавшие смерть, сожжение тела и дележ останков между различными родоплеменными группами и захоронение реликвий в ступах в разных местах Индии.

Седьмой, последний раздел Ганджура называется Джюд (санокр. тантра — букв. «сплетение», «ткань»). Это 22 или 24 тома сочинений тантризма, который таким образом вводится в состав канонической литературы ламаизма. В этих сочинениях описываются мужские и женские божества, даются наставления по изготовлению «мандалов»*, по принесению жертв богам, приводятся тексты молитв, гимнов, раскрываются магические приемы воздействия на сферу сверхъестественного. Сюда же включены несколько произведений по астрономии и астрологии, хронологические трактаты, сочинения по медицине*1*.

Данджур

Вторым важнейшим сборником ламаистской литературы является Данджур — «перевод учений» или «перевод толкований». Он содержит основные положения буддизма и дальнейшее их развитие, сделанное схоластами Индии вплоть до X в. н. э. Его 225 томов так же солидны, как и тома Ганджура. Данджур ставится его почитателями очень высоко, но не все его разделы рассматриваются ламами как непреложное руководство. При создании своих оригинальных произведений тибетские схоласты имели право выбирать из Данджура наиболее важные, по их мнению, места и на них опираться. Основную массу входящих в Данджур произведений со-

* Магические «модели жилищ» этих божеств, манипуляции с которыми составляют важную сторону тантрийского культа.

** Нередко при характеристике Ганджура его делят на две части. Тогда первая, охватывающая около восьмидесяти томов, носит название До. В нее входят все описанные выше первые шесть разделов. Вторая — тантрийская — называется Джюд. Встречаются и другие композиционные сочетания входящих в Данджур сочинений, например членение всего Ганджура на одиннадцать разделов¹⁵. При этом первые 24 тома занимает Джюд. За ними следует До (сутры, монг. олан судур), также в 24 томах. Вместо Шэрчина друг за другом следуют пять самостоятельных разделов, в основном соответствующих членению Шэрчина в описанном нами составе Ганджура. Далее идут Гонзэг, Пал-чэн и завершающая сборник Дул-ва.

66

ставляют, как и в Ганджуре, переводы с санскрита, дополненные переводами с китайского и некоторых других языков. Лишь немногие сочинения, вошедшие в Данджур, могут считаться оригинальными тибетскими.

Данджур делится на две большие части: Джюд (тантра) и До (сутры).

Джюд вмещает в своих 88 томах 2640 трактатов, заклинаний, магических призывов и восклицаний, «лечебных» формул, молитв и т. д., расположенных вперемежку. Здесь представлены все существующие двадцать четыре тантрийские системы, объединяемые «четырьмя отделами тантр». На одном из произведений высшего из четырех отделов тантр (Анuttара-йога-тантры), а именно на трактате Калачакра («Колесо времени»), занимающем в Данджуре пять томов, мы остановимся далее особо ввиду того значения, которое приобрели идеи этого трактата в современном ламаизме.

В части До—137 томов. Она составлена, как правило, не из самих сутр, а из комментариев к некоторым сутрам, вошедшим в Ганджур, и из оригинальных сочинений крупнейших буддийских авторов I тыс. н. э. Здесь представлены важнейшие сочинения «шести украшений Индии» — Нагарджуны, Арьядевы, Асанги, Васубандху, Дигнаги и Дхармакирти — и разъяснения к этим сочинениям, сделанные другими авторами. При этом сочинения одного автора не сконцентрированы в одном месте, а появляются неожиданно среди произведений других авторов, в том числе и малоизвестных. Есть сочинения (авторство их приписывают бодхисаттве Майтрее), излагающие важнейшие положения махаянического буддизма, а рядом с ними помещены трактаты с каноническими требованиями к художникам, пишущим иконы и картины религиозного содержания, а также заклинания от болезней, от укуса змей и даже целые сочинения по тибетской медицине.

Входят в часть До и художественные произведения. В 14-м томе помещены тибетский перевод эпической поэмы о жизни Будды, написанный индийским поэтом, драматургом и философом буддистом Ашвагхошей (I—II вв. н. э.), драма Чандромина «Локананда» и даже прославленное «Облако-вестник» великого индийского поэта и драматурга Калидасы. «Облако-вестник» — далеко не религиозное произведение. В нем с необычай-

3*

«7

ным лирическим пафосом воспеваются доступная лишь человеку любовь полубога (якши) и нежное чувство его земной избранницы. Калидаса подвергает сомнению мудрость и справедливость богов, способных наказывать за столь высокое чувство, заставлять страдать. Стройна, смугла с зубами острыми и алыми губами, И с узким станом, но глубоким лоном, с быстрым взглядом серны, С походкой медленной тяжелых бедр и с полными грудями — Она среди красавиц мира — первое созданье Брахмы¹⁶.

Эти слова, которыми якша описывает свою возлюбленную облаку, посылая его к ней вестником

своей любви, невольно вызывают ассоциацию с «Песней Песен», воспевающей любовь царя Соломона.

Неканоническая литература

Не входящая в канон литература ламаизма необозрима. В монастырских библиотеках и в частных собраниях у лам и благочестивых мирян хранилась огромная собственно тибетская комментаторская и оригинальная религиозная, религиозно-историческая и богослужбная литература *.

Сочинения Цзонкабы почитаются «желтошапочника-ми» наряду с каноном и изучаются настолько усердно, что в некоторых монастырях существовали даже специальные посвященные этим сочинениям факультеты. Произведения выдающихся теологов последующих столетий издавались в форме «сумбумов» (собраний сочинений), в которых можно найти и рассуждения о знаменитых теологических трудах прошлого, и авторскую их интерпретацию, снабженную соображениями назидательного характера и проповедями с обширными поэтическими вставками **.

* Кроме произведений, выросших на строго махаянических и тантрийских источниках, включенных в канон, т. е. литературы наиболее распространенного «желтошапочного» направления, существует обширная литература других сект и школ ламаизма, в первую очередь «красношапочной» традиции. Здесь особым уважением пользуется все связанное с именами Падмасамбха-вы, Миларайбы и Атиши.

** В этих произведениях часто сочетаются махаянические и тантрийские представления и культовые требования. По мере удаления от времени проникновения буддизма в Тибет и первичной переводческой деятельности эти два основных идейных истока ламаизма все менее строго противопоставляются друг другу.

«8

Наряду с чисто теологической литературой в сочинениях более позднего времени нередко встречаются биографии отдельных деятелей ламаистской церкви, автобиографии, хроники монастырей, путеводители по святыням Тибета, сочинения по поэтике, о взаимосвязи между архитектурой, живописью и скульптурой и другие трактаты по религиозному искусству, астрономии, астрологии, хронологии, географии и медицине. Многие из этих произведений пользуются у современных ламаистов зачастую не меньшей популярностью и авторитетом, чем объединенные каноническими сборниками переводные сочинения.

Встреча с бон-по внесла свои коррективы в проникший в Тибет буддизм и наложила свой отпечаток на многие произведения ламаистов. В свою очередь под влиянием буддийской литературы в начавшей возникать литературе бон-по часто можно узнать чисто буддийские идеи и образы. Эти взаимные влияния многократно прослеживаются и в дальнейшем — при распространении ламаизма в Монголии и Бурятии *.

О «теоретических основах» ламаизма

Переходя непосредственно к рассмотрению основных положений учения ламаизма, следует подчеркнуть сложность и разнообразие даже важнейших составных его частей. С некоторой долей условности все учение ламаизма можно разделить на две части: «теоретические основы» необходимости религиозного спасения (их часто в европейской литературе относят к области «метафизики», логики, гносеологии и психологии) и «практические пути» религиозного спасения (главным образом этика и культ).

«Теоретическая основа» необходимости религиозного спасения в ламаизме занимает солидное место, так как

Вопросам слияния буддизма с различными формами шаманизма сейчас посвящена обширная литература. Исследования в этом направлении проводятся Сибирским отделением АН СССР, Институтом этнографии АН СССР им. М. Н. Миклухо-Маклая, монгольскими учеными. Интересная кандидатская диссертация «Ламаизм и ранние формы религии» была ** «давно защищена успешно работающей в этой области Н; Л; Жуковской.

ламаизм начал формироваться в условиях центрально-азиатского феодализма тогда, когда в Индии, Китае и Непале буддизм в борьбе с другими религиями достиг наивысшего уровня своего теоретического развития.

Хотя Цзонкаба и пытался слить воедино учения хинаяны и махаяны, все же наибольшее значение для создания «теории» ламаизма имели произведения махаянических авторов, в первую очередь представителей школ мадхьямики и йогачаров. Особенную роль сыграли сочинения авторов, носящих почетный титул «шести украшений Индии» (Нагарджуна, Арьядева, Асанга, Васубанд-ху, Дигнага и Дхармакирти *). Основными дисциплинами, подлежащими изучению в «философских дацанских школах» (цаннит), были логика и психология, мадхья-мика (учение о «пустоте» как сущности мира), парами-та (букв. «переход на другую сторону», т. е. достижение нирваны), абхидхарма (вопросы «истинного», «абсолютного» бытия), виная (дисциплинарный монашеский кодекс). Все эти разделы «теории» ламаизма (кроме винаи) изучались главным образом по сочинениям названных выше авторов. Поэтому «теория спасения» ламаизма и обосновывающие ее исходные положения онтологического и гносеологического характера ничем особенно от позднеиндийского буддизма

не отличаются.

Ламаизм полностью разделяет свойственное всем формам буддизма отождествление бытия и страдания и покоящийся на этом отождествлении тезис о необходимости «преодоления бытия» для достижения спасения. В канонической литературе ламаизма мы находим все основные приписываемые Шакьямуни проповеди, в которых утверждаются брэнность любых форм бытия и всеобщность страдания, устанавливается связь страдания с поведением человека в прежних перерождениях («учение о всеобщей причинной зависимости») и указывается путь к преодолению страданий в подавлении жажды бытия, жажды жизни. Но, будучи порождением центральноазиатского феодализма, ламаизм придает этим основополагающим принципам буддизма своеобразную форму. Для него харак-

* Краткие справки о них см. в Приложении.

терно стремление сочетать наиболее абстрактные умозрительные построения субъективно-идеалистического характера с доведенными до предельной конкретности представлениями о сверхъестественной сущности воспринимаемого нами мира и с разработанной до мельчайших подробностей системой магико-практического на этот мир «воздействия».

Как понимается «процесс познания»

Тезис, которым открывается важнейший труд поздне-буддийской теоретической мысли •— основополагающее сочинение йогачаров «Виджняпти-матрата-сиддхи» Ва-субандху, гласит: «Весь видимый мир является не чем иным, как проявлением сознания, и не имеет реальности, кроме как в чистом и простом сознании. Вещи, представляющиеся содержанием сознания, абсолютно нереальны, т. е. эти явления не имеют объективного бытия и представляют собой лишь субъективные идеи. Мир феноменов имеет тот же статус, что и галлюцинации человека с больным зрением, который видит вместо одного волоса целый пучок или двоящуюся луну и т. д.»¹⁷. Субъективно-идеалистическая позиция теоретиков позднего индийского буддизма, сформулированная в приведенном тексте примерно в V в. н. э., прочно завоевывает себе место и во всех позднейших трактатах. Сущность «теории познания» йогачаров очень точно выражена в словах Дигнаги: «Вся область нашего познания есть создание нашего мышления... оно не есть выражение действительного бытия или небытия»¹⁸.

Обычно буддийская логика и теория познания рассматриваются в тесной связи друг с другом, т. е. в полном соответствии с тем, как они понимались авторами соответствующих трактатов. Такой подход при анализе сущности логики поздних буддистов нельзя считать оправданным. Логика понималась в Индии в первую очередь как искусство спора. В острой борьбе различных философских, религиозно-философских и религиозных систем древней Индии оттачивались приемы отстаивания своих взглядов и опровержения взглядов противника. Искусство спора приобретало особенное значение из-за публичности диспутов и зачастую очень серьезных по-

71

следствий выигрыша или проигрыша спорящего. Иногда побежденный должен был лишиться себя жизни, сделаться рабом победителя или перейти в его веру¹⁹.

Если у ранних махаянических авторов (Асанги, Васу-бандху и др.) логика являлась лишь составной частью общих философско-теологических учений, то позже она выделяется в самостоятельную дисциплину. У Дигнаги и Дхармакирти логика отделена от «метафизики», т. е. от рассмотрения проблем бытия, «сверхбытия», спасения. В таком виде сочинения индийских логиков и вошли в ламаистский канон.

Поздние буддисты (особенно йогачары) или вообще не признавали объективного, вне нашего мышления существующего мира, а следовательно, и реальных отношений в этом мире, или считали и то и другое непознаваемым. Познанию, по их мнению, доступны лишь создаваемые активностью нашего сознания понятия. Дигнага, например, считал, что только эти понятия и должны рассматриваться как объекты познания и поэтому наше мышление вовсе «не является познанием бытия или небытия реального»²⁰.

Отказываясь от познания лежащей за пределами сознания реальности, буддийские логики сосредоточивают свое внимание лишь на процессах, протекающих в пре делах нашего мышления. Это приводит к весьма своеобразному пониманию ими самого процесса познания.

В. И. Ленин писал: «Логика есть учение о познании. Есть теория познания. Познание есть

отражение человеком природы. Но это не простое, не непосредственное, «е цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов etc., каковые понятия, законы etc. ... и *охватывают* условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы»²¹. В. И. Ленин указывал на необходимость наличия в процессе познания *трех* членов: природы; познания человека, т. е. деятельности мозга как высшего продукта той же природы; понятий, законов, категорий и пр., являющихся формой отражения природы в процессе познания человека.

Субъективно-идеалистические системы отбрасывают первый из этих членов (природу) и второй (мозг человека) и сосредоточивают свое внимание лишь на третьем члене, приписывая ему полную самостоятельность,

72

абсолютизируя его творческую активность. Такова именно логика буддистов. Система логики Дхармакирти* включает следующие основные разделы: 1) учение о восприятии; 2) умозаключение «для себя»; 3) умозаключение «для других»; 4) логические ошибки.

Правильным эта система считает лишь то познание, которое «не противоречит опыту» и в результате которого человек «достигает осуществления своих целей в практической деятельности». Однако само понимание «опыта» и «целей практической деятельности» не имеет у Дхармакирти ничего общего с привычным для нас содержанием этих терминов. «Опыт» у буддийских логиков очень близок к «опыту» в философии Беркли и других субъективных идеалистов. Это тоже лишь комплекс наших ощущений, за ним не лежит ничего вне нашего сознания. Только активное вмешательство нашего сознания перерабатывает эти мгновенные ощущения, соединяет их в «предмет», т. е. превращает их в восприятие. А дальше, уже используя общие понятия, сознание начинает оперировать умозаключениями «для себя» (размышляющий познает что-либо) и «для других» (мысль получает словесное выражение). Так как законы логического мышления примерно одинаковы у всех людей на достаточно высоком уровне исторического развития данного общества, то, анализируя мыслительный процесс, буддийские авторы сформулировали основные законы логики в форме, очень близкой к тому, что было достигнуто в этом отношении в Европе. Недаром Дхармакирти называют Аристотелем древней Индии **.

* Ему приписывается создание семи трактатов: «Об источниках познания», «О достоверности познания», «Краткий учебник о логическом основании», «Исследование о логической связи», «Наставление о научных диспутах», «Объяснение различия в синтезе представлений» и «Капля логики». ** Исходным принципом логики Дхармакирти считал, так же как Аристотель, принцип непротиворечивости мышления, без чего не может быть правильного рассуждения. Исследуя мыслительный процесс, Дхармакирти сформулировал три основные формы силлогизмов (умозаключений, в которых из двух суждений, связанных между собой общим «средним термином», выводится третье суждение): 1) силлогизм тождества («Этот предмет пальма, следовательно так же и дерево»), 2) силлогизм следствия (от утверждения наличия причины к утверждению следствия), 3) силлогизм отрицания («Если я не вижу перед собой пальмы, то она не существует (передо мною), так как то, чего я не воспринимаю, не существует передо мною»)²².

73

При формальной правильности ряда сторон мышления, вскрытых логикой буддистов и дававших определенную теоретическую основу при ведении теологических споров, ложная общеплатформенная философия йога-чаров (субъективный идеализм) фактически сводила на нет те положительные результаты, которые достигались анализом процесса мышления. Поэтому если можно говорить о логике, созданной среднеиндийскими буддийскими авторами и вошедшей в арсенал ламаизма, вряд ли можно употреблять без кавычек применительно к теологическим трактатам буддизма понятие теории познания. Совершенно недостаточно вскрыть основные законы понятийного мышления, для того чтобы создать истинную теорию познания. Для этого необходимо признание реальности *внешнего* по отношению к мыслящему человеку мира (природы). А реальность этого мира буддистами категорически отрицается. Индийские идеалисты стремились «доказать» первичность духа именно утверждением нереальности или иллюзорности материального мира. Но, рассуждали, например, мадхьямики, если мир нереален, а сознание наше представляет нам его как реальный, значит сознание заблуждается и, несмотря на всю стройность свойственной ему логики, конечные результаты мыслительного процесса ложны. Поэтому так называемая теория познания буддистов становится по существу *учением о заблуждении*, о причинах, ведущих к заблуждению, в результате которого наше сознание порождает «иллюзию» мира явлений, мира страданий. Поискам причин заблуждения сознания и посвящена так называемая психология буддизма, тесно связанная с учением об «истинности» или «абсолютном» бытии*.

* Дать обобщающий очерк учения ламаизма о бытии и спасении стало возможным лишь благодаря замечательному вкладу в изучение буддизма, сделанному «ленинградской буддологической школой», т. е. работами Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга, Е. Е. Обермиллера, А. И. Вострико-

ва, их учеников и продолжателей. Они рассматривают «теоретический буддизм» (теологические трактаты) в неразрывной связи с живой религиозной традицией и не противопоставляют буддизм другим линиям развития религиозного и философского мышления, пользуясь категориями и понятиями, свойственными философским и религиозным взглядам других стран и народов. Эти ученые внесли ясность в общую систему «теории буддизма» в ее важнейших разделах, опровергнув ряд заблуждений и ошибок западной буддологии, в частности свойственное многим представителям

74

«Психология» и «онтология». Учение о дхармах

Буддизм разделяет общую для всех религий классового общества исходную позицию — резкое противопоставление чувственного, эмпирического мира, мира вещей и явлений, мира непрерывных изменений, становлений и разрушений некоему принципиально противоположному ему миру — миру «истинного», «высшего» бытия, миру абсолютного и нерушимого покоя. Остро критическое отношение к эмпирическому миру и «творящему» его сознанию, естественно, приводит к вере в неизбежность существования сферы или мира внеэмпирического, абсолютного и в возможность перехода индивида, страдающего в эмпирическом мире, в этот иной, вреэмпирический мир. Многие исследователи, ссылаясь на отказ Шакьямуни отвечать на вопросы, касающиеся конкретной характеристики этого внеэмпирического мира *, делали ошибочный вывод об отрицании буддизмом какого-либо другого мира, кроме мира страданий, т. е. об отсутствии в буддизме «метафизики». О. О. Розенберг, Ф. И. Щербатской и их ученики убедительно доказали, что отказ от характеристики качественных особенностей этого по сути своей сверхъестественного мира вовсе не означает отказа от признания его наличия, от веры в него. Спасение из мира эмпирического в небытие, в особый внеэмпирический мир абсолютного покоя — концепция чисто религиозная. Она присуща всем направлениям и формам буддизма ** потому, что все они кладут в основу догматики «четыре благород-

последней принципиальное противопоставление ламаизма некоему искусственно созданному «буддизму вообще». Они всегда подчеркивали наличие связи между самыми различными школами и направлениями буддизма и между последовательными этапами его исторического развития, связи, базирующиеся именно на религиозном характере буддийского мировоззрения, на подчинении всех его сторон одной главной идее — идее религиозного спасения.

* Так называемое «великое молчание» в ответ на вопросы о мире: вечен он или иевечен, конечен или бесконечен, в каком виде будет существовать Будда после своей смерти, и т. д.

** О. О. Розенберг подчеркивает, что именно своеобразная идея спасения, обещающая абсолютный конец всем формам бытия-страдания, объединяет буддистов различных направлений: «...В признании вопроса конечного спасения все направления были единогласны». И с полным основанием Розенберг считает такой «выход» «истинно религиозной идеей»²³.

75

ные истины», изложенные уже в первой — «бенарес-ской» — проповеди легендарного «основателя буддизма». В ней было провозглашено тождество эмпирического бытия и страдания («истина первая»); установлена коренная причина бесконечных повторений этого бытия-страдания: привязанность к жизни во всех ее проявлениях («истина вторая»); открыта перспектива преодоления страдания-бытия путем подавления жажды жизни, т. е. путем соответствующей перестройки сознания («истина третья»); указан конкретный способ — «восьмичленный благородный путь» преодоления жажды жизни и выхода из «круговорота бытия-страдания», путь, также целиком лежащий в сфере сознания («истина четвертая»). Полностью переняв свойственное подавляющему большинству религиозных и религиозно-философских систем древней Индии учение о неизбежности для каждого живого существа следующих друг за другом, новых и новых перерождений и объявив любую форму перерождения страданием, буддизм, естественно, делал главной задачей каждого живого существа прекращение перерождений, достижение небытия, нирваны.

По мере развития буддизма в самой Индии и за ее пределами эти важнейшие, основополагающие догматы получали конкретизацию, развитие и дальнейшую разработку. Логика превращения буддизма в условиях Центральной Азии в господствующую религиозную идеологию феодального уклада общества привела к тому, что, с одной стороны, «теория» (схоластика) усложнялась, а с другой, основные догматы буддизма приобретали предельно конкретную форму массовых религиозных представлений.

Исходным в анализе сознания является верное наблюдение над его характером: оно не есть нечто неподвижное и застывшее, это — непрерывный поток мгновенно сменяющихся друг друга впечатлений, чувств, мыслей, настроений. «Текучесть» сознания не только абсолютизируется буддизмом, но и объясняется так называемой теорией мгновенности. При дальнейшей разработке этой теории схоластическая мысль, скованная идеей «выхода» из этой текущести, разрабатывает теорию дхарм — «истинных носителей» нашего сознания.

Слово «дхарма», употребляемое в схоластических трактатах, следует понимать в качестве

мельчайшей неделимой частицы индивидуального сознания *. В своей совокупности, вспыхивая на кратчайшее мгновение (по учению одних школ длительность этой вспышки — VTS секунды, по учению других — одна биллионная сверкания молнии) и тут же сменяясь новыми, дхармы индивидуума «творят» все, что протекает в его сознании,— воспринимаемый им мир, все формы самого психического процесса — представления, идеи, эмоции. Однако если ограничиться только этим, неизбежен солипсизм — отрицание чего-либо за пределами «моего» сознания, признание своего «я» единственной реальностью.

Как известно из истории философии, субъективный идеализм всегда опасался такого логически вытекающего из него и противоречащего «здравому смыслу» вывода. У буддистов выход из тупика солипсизма находится в попытке дополнить основную — субъективно-идеалистическую — позицию («мое сознание творит мир», «дхармы — элементы этого сознания») идеализмом объективным. Это делается путем утверждения, что за каждой дхармой индивидуального сознания стоит мельчайшая единица некоего непознаваемого высшего, абсолютного, духовного сверхбытия.

В различных трактатах и у разных авторов эти две принципиально различающиеся между собой категории дхарм имеют различные обозначения. Их называют «необусловленные» и «обусловленные», «истинно сущие» (абсолютные, не порождающие явления) и «феноменальные» (явления порождающие), «непроявленные» и «про-

* Вообще в индийской литературе слово «дхарма» употребляется в ряде совершенно не сходных по своему содержанию значений: это «закон», «учение» (в смысле религии), «обязанность», «добродетель», «истина», «правило», «обычай», «качество» и т. д. Мельчайший элемент сознания обозначается санскритским словом «дхарма» (палийск. дхамма) только в теоретических трактатах буддизма, на что впервые указали О. О. Розенберг и Ф. И. Щербат-ской. Ряд авторов до сих пор ошибочно полагают, что дхарма буддистов — неделимая мельчайшая частица (элемент, квант) как духовного, так и материального мира. «Ленинградская школа» не только считает учение о дхармах основой позднебуддийской догматики, но вполне справедливо понимает дхармы как элементы *только* сознания — ведь материальный мир — иллюзия, и творится она нашим заблуждающимся сознанием.

76

77

явленные». Исходя из взаимоотношения высшего, абсолютного сверхбытия и тех индивидуальных сознаний, которые, подчиняясь влиянию этого высшего сверхбытия, порождают чувственный мир иллюзий, мы будем обозначать эти две основные категории дхарм как «основные» и «производные».

Основные (первичные) дхармы — это недоступные никакому восприятию элементарные сущности высшего духовного сверхбытия — неделимые частицы сверхъестественного, а по мнению буддистов, — «истинно-реального» мира^{1*}. *Производные* (вторичные) дхармы — это «манифестация» или проявление первичных дхарм, которые каким-то непостижимым путем выплывают из своего сверхбытия и вспыхивают мгновенными частицами, составляющими в своей совокупности «поток индивидуального сознания». И только это индивидуальное сознание (по терминологии трактатов — «опыт») может быть подвергнуто критическому анализу. Конечно, краткость этой вспышки не дает возможности сказать что-либо определенное и о вторичных дхармах**. Поэтому анализу подвергаются не отдельные дхармы сознания (их, по мнению разных школ, 75, 84 или 100), а их сочетания.

Принцип сочетания может быть различным. Так, всю совокупность вторичных дхарм делят на «физические» (рупа), «сознание», «элементы сознания» и «чистые силы». При этом физические дхармы вовсе не являются элементами объективно существующей материи, как это зачастую трактуется буддологами, а составляют ту категорию элементов сознания, которая порождает иллюзию физических предметов, в том числе и иллюзию самого тела человека ***. Также и элементы духовные соз-

* О. О. Розенберг определяет их как «гипостазированный внеопытный субстрат каждого единичного элемента, найденного при критическом анализе опыта»¹.

** Ожесточенные споры о сущности дхарм, которые велись буддийскими схоластами, сводились в основном к тому, «самостоятельны» ли пучки дхарм, порождающие индивидуальные сознания, или они лишь часть некоего единого сверхбытия или сознания-сокровищницы, духовной сущности мира; безначальны ли и вечны дхармы, или они рождаются и исчезают, и т. д. *** Исследователь философских взглядов буддизма Б. В. Семичев пишет: «Даже само понятие «материи», как объективной реальности в буддийской философии не существует, хотя термин «рупа» и может иногда дать ошибочные об этом представления»²⁶.

78

дают «иллюзию» души, что дает некоторым исследователям основание полагать, будто буддизм «отрицает» наличие души. На деле же в буддизме отрицается лишь понимание души как некоего единого неизменного и бессмертного существа, которое свойственно враждебным буддизму религиозным системам. Однако существование «духовного комплекса», обреченного на непрерывные перерождения-страдания, и необходимость его спасения путем прекращения перерождений буддистами никогда сомнению не подвергались.

Другой принцип классификации вторичных дхарм предусматривает деление их на так называемые группы, базы и элементы. В своей совокупности все эти комбинации дхарм и составляют, по учению теоретиков ма-хаяны, то, что в обыденном понимании называется личностью, т. е. индивидуальное сознание со всем его психическим содержанием и с переживаниями внешних «объективных» явлений.

Таким образом, объективный мир становится лишь «составной частью» личности. Схоластов ламаизма интересует лишь «чистое сознание», абстрагированные от него «психические явления» и, наконец, «чувственное», которое они также рассматривают в отрыве от «чистого сознания». Сплетение всех этих составных частей, происходящие в потоке сознания процессы и являются, по мнению буддистов, «единственно данным» для наблюдения и анализа. Внешний по отношению к сознанию чувственный мир — иллюзия, а порождающий сознание высший сверх-мир непознаваем, перед ним «слова останавливаются». Для анализа остается лишь сам поток сознания. Какую конкретную форму примет сплетение составных частей сознания, т. е. каков именно будет характер личности и переживаемого ею мира, зависит от особого элемента — кармы. Карма данного перерождения формируется в предыдущих перерождениях каждого индивидуума. Человек из существа, живущего в мире, превращается в существо, «переживающее» мир, сотворенный активностью его сознания и определяемый в конечном счете всей суммой добрых и злых дел и помыслов прежних перерождений.

Однако констатацией связи данного перерождения с предыдущими дело не ограничивается. В потоке пер-

79

вичных дхарм, безначальное волнение которых и является причиной появления индивидуальных сознаний и творимых им иллюзий бытия-страдания, схоласты буддизма «обнаруживают» особый вид дхарм — носителей тенденции к подавлению волнения, к достижению покоя сверхбытия. Эти дхармы проявляют себя в религиозных переживаниях человека, в стремлении преодолеть «неведение» * и достичь «мудрости». А мудростью называется религиозное прозрение, отрицание мирской суеты и уход в мистическое созерцание, помогающее понять высшие истины.

Одной из характерных черт позднего буддизма, в том числе и ламаизма, является все большее сближение «внеэмпирического», «истинно-сущего» мира, «при-мысленного» теологами для выхода из тупика солипсизма, со сферой высших сверхъестественных существ, которым приписываются решающая роль в спасении и, более того, — творческие функции совсем в духе других, откровенно теистических религий. Путям и приемам перехода в этот божественный мир и посвящается «теория спасения» буддизма **.

Путь «спасению» включает ряд этапов, причем низшие из этих этапов доступны каждому, высшие же — лишь тем, кто сумел овладеть сложной системой самосозерцания, подавления всех своих чувств и желаний, полностью вырвался из соблазнов чувственного мира. Эти высшие этапы спасения, как указывал вслед за Атишей Цзонкаба, доступны лишь немногим. Главной же задачей ламаизма, обещающего возможность спасения всем, является воздействие на массу верующих,

* Важнейшая форма проявления «неведения», согласно трактатам, — принятие иллюзорного чувственного мира за мир реальный и привязанность к нему («жажда бытия»).

** Широко распространенное мнение о том, будто в ламаизме, особенно позднем (у бурят, калмыков и т. д.), теологическая деятельность не имела места, ошибочно. Условия монастырской жизни давали возможность части монахов полностью отдаваться богословским изысканиям, разрабатывая отдельные вопросы «теории». Так, лама Кижингинского дацана Гекин Тыхеев написал трактат. «О несуществовании индивидуального Я»; лама Сартульского дацана Гэлэг Чжамцо составил «Пособие для проходящих начальный курс философии». В обоих сочинениях анализируется структура сознания живого существа. При этом в состав сознания включается и все то, что «называется внешним материальным миром». Надежда на спасение связывается ими с верой в особый высший мир ²⁸.

и именно этому должна быть посвящена деятельность лам. Ламрим Цзонкабы излагает важнейшие положения учения ламаизма о спасении для низшего разряда людей, т. е. для тех, кто еще погружен в земные интересы и не задумался о необходимости спасения. Для нас особенно важна именно «низшая степень общего пути», так как в ней речь идет о реально существующих людях в их реальной земной жизни, а не о мистическом пути соединения с миром божественным, доступном лишь избранным. К этому «популярному» ламаизму мы теперь и обратимся.

Неумолимое «колесо перерождений»

Обращаясь к массам, ламаизм приспособил абстрактно-схоластические догматы буддизма к уровню представлений неграмотных мирян и придал им образную форму, настолько конкретную, что стало возможным изложить основные положения учения графически. Мы

имеем в виду так называемое колесо жизни (монг. сан-сариин-хурдэ), предельно наглядно изображающее основы учения о чувственном бытии, причинах страданий и пути к спасению^{1*}.

Легенда приписывает инициативу создания этой религиозной картины самому будде Шакьямуни, ученик которого — Маудгала, или Мудгальвана (монг. Молон-

* Некоторые элементы, составляющие это наглядное пособие по ламаизму, можно обнаружить уже в раннебуддийском искусстве. Так, среди фресок знаменитого пещерного храмового комплекса Аджанты в центральной Индии (начало сооружения — II в. до н. э.) имеется изображение разделенного на шесть отделений круга с фигурами, поврежденными временем. Предполагается, что эта фреска пыталась передать учение о цепи причин, вызывающих перерождения. Сам буддизм часто именуется «колесом закона», и на древнейших изображениях многорадиусное колесо символизировало новую религию.

Наиболее раннее изображение сансариин-хурдэ в его северобуддийском варианте было обнаружено русским исследователем П. К. Козловым во время раскопок Хара-хото («мертвый город») в северной части Монголии. Оно датируется X—XI вв. Впоследствии в ламаизме сансариин-хурдэ получило повсеместное распространение как в форме оттисков с доски-клише с последующей раскраской, так и в свободной живописной форме, достигая подчас значительных размеров (до 2 X 2 м и более), что позволяло художнику размещать на холсте множество деталей.

81

тойон) — в поисках своей умершей матери в сопровождении Шарипутры * -посетил все «разделы мира», в которых она побывала в своих перерождениях. По возвращении в общину они рассказали о своих странствиях, и Будда повелел изобразить виденное ими на сторонах цилиндра, вращая который, можно было толковать новообращаемым суть буддийского учения.

Изображенное на сансариин-хурдэ настолько тесно переплетается с важнейшими положениями Ламрима, что в дальнейшем изложении мы попытаемся сочетать рассмотрение этих двух основополагающих (графического и литературного) кредо ламаизма.

Монгольское словосочетание сансариин-хурдэ наиболее точно передается понятиями «круговорот чувственного бытия», «круговорот перерождений». Именно круг, колесо, у которого нет ни начала, ни конца, — удачно найденный символ абсолютности движения, характеризующего «чувственный», воспринимаемый нами мир, где все — сплошное возникновение и разрушение, непрерывная смена состояний, где нет ничего вечного и постоянного. Но есть и нечто неизменное, непреложное, господствующее над всем миром чувственного бытия, а поэтому и прямо противоположное ему. Это — сама неизбежность смерти, гибели всего возникшего. И коренная противоположность этих «двух начал» с большой выразительностью передана основной композицией сансариин-хурдэ.

Неизбежность смерти

Середину картины занимает большой круг, состоящий из трех неравной ширины колец и центрального круглого поля. Круг этот держит, охватив его руками и ногами, гигантский, отвратительный в своей злобной беспощадности дух мангус. По одним версиям, это слуга владыки смерти, по другим — символ страсти, привязанности к жизни. Мангусу придан образ человека с выпученными глазами, раздутыми ноздрями, острыми клыками и длинными когтями, с чудовищно развитыми мыш-

* Оба эти ученика Будды часто представлены на иконах как его свит*. **82**



Сансарин-хурдэ.

Экспонат Музея истории:религии и атеизма

цами, символизирующими всемогущество смерти. Тело его обнажено и окрашено в кроваво-красный, черный или темно-синий цвет. На голове — корона из языков пламени и пяти человеческих черепов. На спину наброшена содранная с тигра шкура. ~;

Этот «вседержитель смерти», показанный во всем своем могуществе, с большой силой выражает один из важнейших догматов ламаизма. Он должен натолкнуть верующего на мысль о неизбежности смерти. Эта мысль проходит красной нитью через все канонические произведения ламаизма, и естественно, что Цзонкаба в Ламрине отводит ей и приемам внесения ее в сознание низшего разряда людей исключительно важное место.

Цзонкаба считал, что из отсутствия ясного понимания неизбежности смерти проистекает стремление к достижению блаженства и устранению страданий *только в данной жизни*, а это. препятствует овладению открытыми буддизмом «законами спасения») Обманчивая надежда на длительность жизни на Земж: («сегодня я не умер, может быть не умру и завтра» и т. д.) влечет к земным наслаждениям, вызывает страсть к накоплению имущества, к почестям, что в свою очередь порождает гнев, гордость, зависть и т. д., т. е. неизбежно ведет к новым страданиям в новых перерождениях. И наоборот: тот, кто убедил себя, что смерть может настичь его в любой момент, может быть сегодня, не будет отдаваться дружбе, заботиться о приобретении имущества, он обратится к ламе за помощью, чтобы отвратиться от греховных поступков²⁷.

Причин смерти бесконечно много, а средств, поддерживающих жизнь, очень мало. Тело наше подобно водяному пузырю — достаточно пустяка, чтобы его разрушить. Сама возможность проснуться утром должна рассматриваться как чудо. Поэтому необходимо не откладывать ни на один час все то, что необходимо совершить, дабы обеспечить себе лучшее перерождение, приблизиться к спасению.

Образ мангуса на сансарин-хурдэ эмоционально и впечатляюще передает идею неизбежности смерти и вред иллюзии долголетия, подробно разработанные Цзонкаба-бой в его

«руководстве к спасению». Подчеркнутая статичность фигуры мангуса — символ непреложности

84

смерти, сама его поза — символ вездесущности смерти, весь его страшный облик — символ ее беспощадности. Все это образно выражает один из важнейших догматов ламаизма и служит исходным пунктом к учению о спасении.

Формы перерождений

Однако страх перед неизбежностью смерти, внушаемый ламаизмом, не должен иметь ничего общего с тем низменным страхом обычных людей, которые не хотят расстаться с благами жизни, родственниками, друзьями, со всем земным. Надо бояться смерти потому, что она является лишь рубежом «данного существования» и за ней наступает новое перерождение. А встретив смерть «неподготовленным», человек обречен будет в этом новом перерождении на еще большие мучения.

И если статична фигура самого мангуса, символизирующего неизбежность смерти, то бесконечно динамичен тот мир перерождений, который он цепко держит в своих объятиях. В этом мире все в движении, в непрерывной смене форм и есть только одно, что сопутствует неизбежно всем этим формам, — волнения, страдания, мучения. Утверждению этого коренного тезиса буддизма посвящено второе от внешнего края, самое широкое кольцо «колеса жизни». В этом кольце заключены (и здесь снова образ круга очень уместен, в нем нет ни начала, ни конца, из него нельзя вырваться) все те формы перерождения, на которые обречено живое существо после физической смерти в данном мире.

Круг разделен четкими радиусами на пять усеченных у центра секторов. В этих секторах расположены все шесть возможных форм перерождений живых существ. Они составляют две группы — «благоприятных, или блаженных, перерождений» и «несчастной, или дурной, участи».

К первой группе относятся люди, асурии (духи) и тенгрии (боги-небожители).

Ко второй — существа, переродившиеся для мучений в аду, преты или бириты (человекоподобные с огромными животами, постоянно страдающие от голода и жажды)

85

■

и животные. Иной участи, пока не остановлено круговращение бытия, у живых существ нет.

Прежде чем перейти к характеристике «дурной участи», занимающей весьма существенное место в догматике ламаизма, необходимо сделать одно замечание.

Религия является одной из форм общественного сознания. Следовательно, она отражает общественное бытие, но в специфической, искаженной форме. В классовом обществе — это в первую очередь религиозное отражение царящего над трудящимися гнета эксплуататоров, представляющего в сознании верующего в форме религиозных представлений и догматов. Ни буддизм в целом, ни ламаизм не составляют в этом отношении исключения. Само возникновение ламаизма, как мы видели, явилось результатом складывания, а затем и господства феодальных отношений в Центральной Азии, и учение ламаизма о страдании — это мистифицированное выражение царившего над крестьянскими массами гнета феодала. При этом страдание абсолютизируется, объявляется тождественным всем формам чувственного бытия, его определяющим всеобщим качеством. Естественно, что при конкретизации этого догмата материал черпается из реальной жизни даже в том случае, если речь идет о «мирах», целиком созданных религиозной фантазией. Поэтому описания адов, мучений животных и би-ритов гораздо более конкретны, красочны и впечатляющи, чем описания тех «положительных результатов», которые достигаются в будущих перерождениях соблюдением ламаистских добродетелей.

Небесная награда — это своеобразная форма религиозной утопии, а известно, что создать впечатляющую утопию гораздо труднее, чем критиковать превратный мир, даже в том случае, когда эта критика приобретает религиозную форму.

Чем шире распространялся буддизм в массах, чем глубже становились его социальные корни, тем сильнее на место туманной нирваны на первый план выступала вера в немедленное, так сказать, осязаемое посмертное возмездие в форме учения о рае и особенно об аде. Однако подробная «разработка» конкретных перспектив ближайших перерождений была произведена уже в выросших на почве феодализма формах буддизма и, в частности (лучше сказать, и в особенности), в



Один из секторов сансарин-хурд: мир людей.
Иволгинский дацан. Бурятская АССР

Подобно христианству, рассценивающему страдания как средство спасения, объявляя их «испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости ниспосылает людям во искупление их грехов»²⁸, ламаизм рассматривает страдания человека как неоценимый положительный фактор спасения: они-уничтожают высокомерие, помогают избегать пороков и толкают к добродетели. Но этого мало. Они — тот чувственно переживаемый базис, на основе которого становится особенно плодотворным постоянное сосредоточение мысли человека на ужасах страданий в случае перерождения в сфере «дурной участи». Формам перерождений в дурной участи отведены три нижних сектора «колеса жизни». Самый «почетный» нижний сектор отведен мучениям в горячих и холодных адах. Справа от него показаны страдания биритов, слева — животных*.

Самыми страшными, естественно, являются страдания, ожидающие переродившегося в адах. Эти страдания религиозная фантазия делает особенно наглядными, прямо заимствуя арсенал пыток из реальных застенков, в которых феодальные правители Востока расправлялись с теми, «то покушался на их владычество».

В центре отведенного адским мучениям сектора восседает на троне, совсем как средневековый вершитель правосудия, хозяин адов Эрликхан (Яма). Перед ним классический атрибут правосудия — весы. Злой и добрый духи, якобы сопровождающие каждого человека, вытряхивают на весы черные и белые шары — символы злых и добрых деяний грешника. Кроме того, в руках Эрлик-хана — волшебное зеркало (толи), в котором отражаются грехи и добродетели «подсудимого». По правому и левому краям сектора расположены разделы

горячих и холодных адов. Обычно их бывает по восьми, но возможны и другие варианты. Так как размеры сансариин-хурдэ ограничены и это не дает художнику возможности скрупулезно изобразить всю изощренность адских мучений, в некоторых дацанах встречаются крупноформатные картины или серии рисунков, специально посвященные этому виду стра-

* На некоторых вариантах сансариин-хурдэ сектор животных располагается справа от ада, а сектор биритов — слева от него.

88

даний. Такая серия рисунков, например, хранится в Музее истории религии и атеизма. На каждом рисунке слева изображен Маудгала (Молонтойон) в смиренной позе ламы, наблюдающего за «работой» адских заплечных мастеров. Тут и истязание несчастного, зажатого в колодки, и массовая варка грешников в кипящих котлах, и распиливание сплюснутых между двумя бревнами человеческих тел, и избиение подвешенного за ребро страдальца, и т. д.

Изображавшие адские мучения ламы-художники опирались на выразительные и подробные описания этих мучений в канонической литературе ламаизма. Тщательно анализируя эту литературу, Цзонкаба в своей характеристике «будущей жизни» использовал не какие-либо случайные или второразрядные сочинения, а те, которые вошли в канон или пользуются у ламаистов наибольшим авторитетом и почитаются наряду с каноническими.

Согласно этим сочинениям, существуют четыре категории адов: «великий ад живых существ», «сопредельные с ним ады», «холодный ад», «скоропреходящие ады». Каждая из этих категорий имеет несколько отделов, названия которых, как правило, отражают или применяемую форму мучений, или реакцию на них со стороны грешников.

Так, например, есть ады «горячие», «очень горячие», «невыносимые», «совокупно разрушающие», ады «рыдающих», «громкорыдающих», ады «лопающихся пузыряей», «стука зубов» и т. д. В одних адах грешники убивают друг друга и снова воскресают для новых страданий, в других заживо сгорают и все же не гибнут, кипят в котлах, сажаются на раскаленные железные колья, раздавливаются горами, тонут в грязи из гниющих трупов и т. д. Только безудержная религиозная фантазия могла подсказать авторам цитируемых Цзон-кабой произведений все эти ужасы.

Страдания в горячих и холодных адах бесконечно долги. Мучения длятся, пока не будет истощена сила деяний, вызвавших дурную участь,— «сотни десятков тысяч лет», причем это особые «годы»: каждый проведенный в аду земной год считается там за один день.

Так называемые «скоропреходящие ады» не имеют точно определенного местонахождения. Они могут быть

89

расположены и в окрестностях горячих и холодных адов (т. е. глубоко в недрах земли), и в «стране людей». Отсюда можно сделать вывод, что учение об этой категории адов тождественно учению о неизбежности страданий, сопровождающих любые формы бытия.

Описывая страдания животных, авторы религиозных сочинений указывают, что дело не ограничивается тем (как это изображено на «колесе жизни»), что более сильные убивают и пожирают более слабых. Часть животных становится жертвой охотников, а часть, став «имуществом небожителей и людей», подпадает под чужую власть, и их подвергают побоям, заставляют пахать и носить тяжести, изнемогая от голода, жажды, жаркого солнца и холодных ветров.

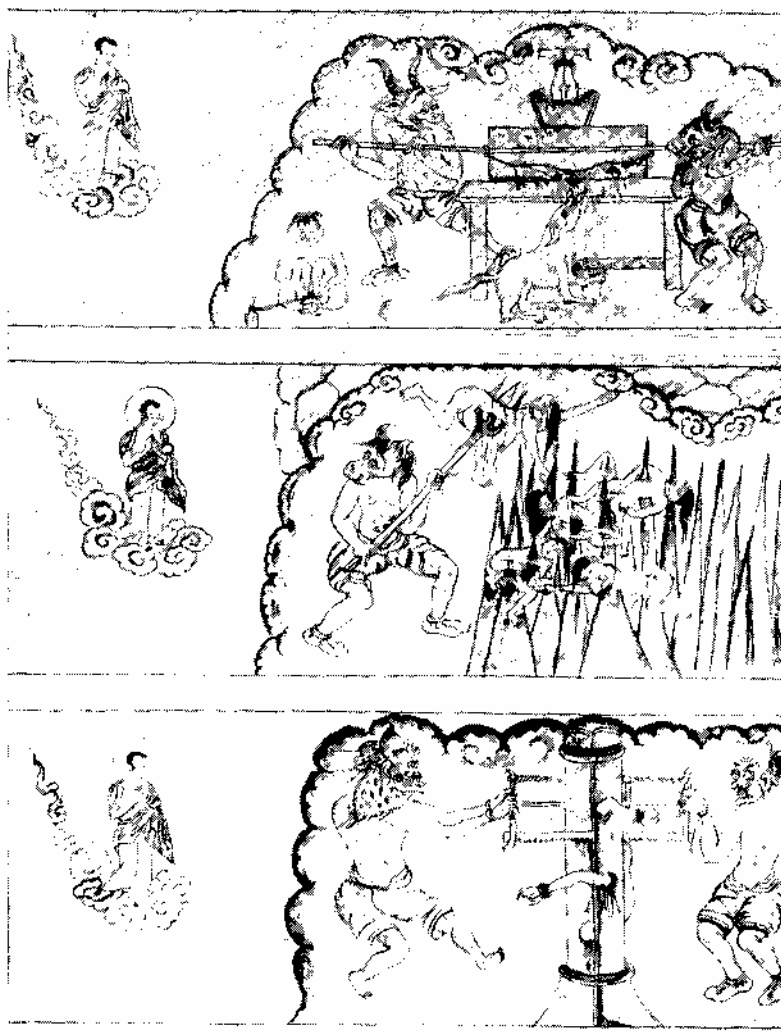
Еще хуже страдания претов (биритов). Перерождение в этой форме, как правило, является наказанием за скупость. Некоторых из них не допускают до пищи и воды особые существа. Некоторые — и это наиболее распространенный тип биритов, обычно изображаемый в соответствующем секторе «колеса жизни», — не могут насытиться, так как ротовое отверстие у них не более ушка иголки, а зоб и живот огромных размеров. По мнению Нагарджуны, страдания биритов «утвердились навсегда и неисправимы»²⁹.

Адские и другие мучения дурной участи описываются в литературе ламаизма так ярко, образно и подробно потому, что их «созерцанию», т. е. наглядному представлению о том, что именно ожидает после смерти нарушившего «слово Будды», отводится в учении о спасении первенствующее место.

В соответствии с утверждением «первой благородной истины» о том, что всякое бытие тождественно страданию, даже перерождение в сфере «блаженных» не избавляет живое существо от волнений и страданий. Хотя попасть в эту сферу можно только в результате «добрых деяний»

прежних перерождений, два класса небожителей— добрые (тенгрии) и злые (ассурии) —не лишены забот и волнений: на «колесе жизни» они изображены в состоянии постоянной вражды. Фронт против фронта стоят они и мечут друг в друга копья, стрелы и дротики. Кроме того, перерождение в сфере небожителей не содействует полной победе над страданием и потому, что, увлеченные блаженством своей небесной жизни,

90



Фрагменты альбома, иллюстрирующего странствия Маудгалы (Молонтойона) по разделам ада.

Бурятия, XIX в. Фонды Музея истории религии и атеизма

лишенные многих мучений, которые свойственны другим формам перерождений, они не заботятся о накоплении добродетели, не стремятся к спасению и поэтому не могут вырваться из рокового колеса сансары.

Все это приводит к выводу о том, что самым благоприятным для достижения спасения является перерождение в «стране людей». Хотя и людям свойственно страдание, составляющее сущность их «чувственного бытия» (на «колесе жизни» по нижнему краю «сектора людей» изображены рожаящая женщина, больной, покойник), все же рождение человеком дает наибольшие «гарантии» возможности вырваться из «колеса перерождений». При этом особенно благоприятно возрождение в местах распространения буддизма. Это подчеркнуто архитектурными памятниками, символизирующими те страны, где распространен буддизм. В «секторе людей» можно найти «храм великого прозрения», воздвигнутый на месте, где, по легенде, Ситтхардха Гаутама достиг «просветления» (Будда-гая в штате Бихар, Индия), дворец далай-лам в Лхасе Поталу, юрты монгольских кочевников и даже (на экземплярах, созданных в 20-х годах XX в. бурятскими ламами) завод, школу с красным флагом, поезд и самолет!

Почему именно перерождение в «стране людей» наиболее благоприятно для спасения

В соответствии с догматом махаяны о возможности и необходимости спасения всех живых существ ламаизм подробно разрабатывает учение об особенностях человека, дающих ему наибольшие шансы на спасение по сравнению с другими живыми существами.

По учению ламаизма, перерождение в человеческом мире — редкость, не поддающаяся никаким измерениям. Так, один текст сравнивает счастье родиться человеком с удачей черепахи, сумевшей просунуть голову в отверстие блуждающей по океану колоды, надеваемой на шею раба или преступника. Другой текст сообщает, что после смерти в дурной участи случаи рождения в ней же равны числу пылинок в большой стране, а случаи рождения в счастливой участи равны числу пыли-

М

нок, взятых с кончика ногтя³⁰. Вслед за беспощадным раскрытием страданий дурной участи ламаизм рисует поистине ужасающую картину безысходности мучений в случае, если только человек не поспешит использовать свое перерождение для спасения.

Важнейшим преимуществом человека являются его высоко развитое сознание, умение контролировать и направлять свои поступки, что отсутствует у животных, биритов и даже у небожителей, не говоря уже о мучениках ада. Человек сравнивается с драгоценным сосудом, способным вместить в себе учение о спасении; Однако пока он лишь «свободное основание», т. е. пустой сосуд (не вставший на путь спасения «человеческий комплекс»), спасение не будет гарантировано.

К «субъективным обстоятельствам», способствующим спасению, ламаизм относит само рождение человеком (что само по себе уже результат прежних добрых деяний); рождение там, где можно найти помощников в спасении, т. е. в странах распространения буддизма; нормальное физическое и духовное развитие; отказ от совершения грехов; благоговение перед учением.

К «объективным обстоятельствам» относятся: приход на землю Будды; проповедование «высших законов» им самим и его учениками; неослабное поддержание на земле «законов и учения», т. е. открытого Буддой пути «освобождения от скорби»; следование этому пути; помощь со стороны других людей данному человеку в его спасении.

Что же мешает, несмотря на наличие всех этих благоприятных обстоятельств, спасению человека?

«Десять черных грехов»

Со свойственной «колесу жизни» лаконичностью и образностью в самом его центре показаны «три яда», т. е. три основные причины, вызывающие новые перерождения-страдания. Это змея, символизирующая злобу; петух — символ сладострастия, понимаемого как всякая привязанность к жизни; свинья — невежество, тупость, заблуждения, незнание и неприятие высших законов*.

* На некоторых экземплярах они располагаются художником по чисто формальным законам композиции (свинья обычно внизу, как наиболее крупное

О

Четкое графическое изображение причин греховных деяний на сансариин-хурдэ дополняется подробнейшими описаниями грехов «тела, мысли и слова», содержащимися в литературе ламаизма. Непреложный закон кармы, возлагающий всю ответственность за испытываемые страдания на самого человека, конкретизируется в ламаизме поистине скрупулезно составленным перечнем греховных деяний и полагающихся за них наказаний в данной и последующих жизнях.

Среди всех греховных деяний выделено десять наиболее тяжелых. Они названы «черными грехами». К черным грехам тела относятся убийство, кража и «неправильное» совокупление. К грехам речи — ложь, сплетня или клевета (сеяние вражды между живыми существами), злословие, пустословие. К грехам мысли отнесены жадность (зависть), злоба, ложные воззрения.

При подходе к каждому злему деянию подробно рассматривается не только самый ход этого деяния («подлинный его путь»), но и различные степени как тяжести самого деяния, так и его последствий. При анализе каждого греховного действия выделяются его «объект», «моменты воли» (внутренние мотивы совершения преступления), «действие» и его «результат». Так, например, если анализируется убийство, то «объектом» его будет «существо, обладающее жизнью». «Моменты воли» распадаются на такие элементы, как «представление» — наличие

сознания того, что перед тобой живое существо и ты его хочешь убить, «намерение» — самый позыв к убийству как результат одного из трех «природных зол» — страсти, гнева или невежества. «Исполнение» — само действие, приводящее к лишению жизни. «Результат» — смерть.

Такой подход к убийству, да и к другим грехам, каждый из которых рассматривается по такой же схеме, придает оценке тяжести греха, а значит, и его последствий большую гибкость. В этом отразился реализм в подходе к оценке тех или иных поступков, продиктовано, а может быть, в какой-то мере как основа двух других зол). В некоторых вариантах «колеса жизни» эти животные как бы несутся друг за другом по кругу, каждое вцепилось в хвост предыдущего, и кажется, что именно это бешеное движение и приводит во вращение весь круговорот бытия,

не давая ему ни мгновения покоя.

94

ванный классовыми интересами правящей верхушки феодального общества. Даже убийство далеко не всегда квалифицируется как грех. Это достигается подробно разработанными правилами рассмотрения внутренних мотивов и обстоятельств, приведших к лишению жизни. Так, например, убийство «в результате ошибки, совершенной другим» — не подлинный грех. Так же подробно разбираются «объекты», внутренние мотивы, способы совершения и результаты при рассмотрении остальных черных грехов. Наряду с осуждением половых извращений и нарушения супружеской верности особенно тяжким «неправильным совокуплением» считается совершение полового акта вблизи ламы, священных сооружений и изображений божеств.

В понятие «ложного воззрения» входит в первую очередь отрицание важнейших догматов буддизма, касающихся сущности бытия и пути спасения.

Все грехи питаются «тремя ядами» — злобой, страстью и невежеством. Убийство, злословие и злоба «доводятся до конца» гневом; кража, греховное совокупление и жадность — страстью; ложь, клевета, пустословие и неправильные воззрения — невежеством.

Социальная направленность всего этого табеля о грехах совершенно ясна. Страх перед их свершением должен был удерживать трудящихся от всего того, что могло принести ущерб господству угнетателей и исключи' тельному положению ламства, поколебать авторитет религии и власть имущих. Это подчеркивается акцентами при более детальной разработке учения о большей или меньшей тяжести каждого проступка. Так, к наиболее тяжелым прегрешениям относятся такие, как отказ принять в течение дня хотя бы одно поучение от ламы, пропуск поста, отсутствие заботы о раздаче милостыни (приношений ламам) и не проявление знаков почитания духовенства. К самым тяжким убийствам относится убийство ближайших родственников, лам, бодхисаттв, архатов. К наиболее тяжелым кражам относятся кражи у буддистов, духовных лиц, архатов и пратиека-будд и разграбление святынь. Так, в сочинении «Сердце солнца» сказано, что в случае кражи пищи у монашеской общины вор попадает в великий ад живых существ. Туда же приведет и кража имущества общины, даже если будет украден лишь

95

один принадлежащий общине цветок! «Спаستись» вор может лишь, пройдя через мир животных, рождаясь калеккой, слепым, безруким и безногим претой, в местах безлюдных и пустынных. Порицание одного бодхисаттвы гораздо грешнее, чем «отнятие всего, что есть у живых существ Дзамбудви́па» (материка, населенного людьми). Даже одно мгновение гнева на Будду или ламу «разрушает все добрые поступки тысяч мировых периодов»³¹.

«Десять белых добродетелей»

Содействуют спасению добродетели. Главных из них тоже десять, и они называются «белыми добродетелями».

Они делятся на три группы — добродетели тела, речи и мысли. По существу своему — это действия, поступки и мысли, прямо противоположные грехам или мешающие осуществлению греховных деяний. Так, к добродетелям относятся препятствование к совершению убийства, кражи, неправильного совокупления. Это также правдивость, умиротворение, речь, доброжелательная и правильная по своему существу. Это отсутствие жадности и зависти, злобы и неправильных воззрений.

Все добродетели имеют также свои объекты, «момек-ты воли», ход исполнения и результат. Так же, как и в грехах, особое значение придается «моментам воли», т. е. сознанию, проявлению «свободы воли» в соответствии с внутренним импульсом. В основе их лежат

отказ от злобы, страсти и невежества, внутренняя духовная просветленность, которую дают лишь «великие законы» Будды. Ибо только учение Будды способствует обретению блаженства, прерывает круговорот бытия, искореняет природное зло, не обманывает желающих спастись, одинаково благотельно всем, очищает от недостатков, а учение иноверцев .противоположно всему этому.

Главное в пути добродетели, как видим,— отказ от всего, что может поколебать строй социальной несправедливости, покорное перенесение всех мучений, которые он несет трудящемуся, во благо лучшего перерождения и конечного спасения в небытии.

96

Учение о рае

Тенденция к конкретизации общих положений буддизма, свойственная ламаизму, привела, в частности, к разработке учения о рае, оттеснившем в какой-то степени в сознании верующего туманную нирвану на второе место. Ламаистское учение о рае органически связано с учением об активном участии божеств и лам в спасении людей от страданий. На сансариин-хурдэ рай не изображен. Символом спасения на нем является бледный лучистый круг над головой мангуса. Возможно, что этот круг символизирует нирвану. На него указывает стоящая в правом верхнем углу картины фигура ламы.

Отсутствие рая на «колесе жизни» может объясняться действительно ранними истоками этой композиции. Учение о рае в ламаизме развивалось в тесной связи с развитием представления о будде Амитабе (Амида, Аби-да). Именно он уничтожил важнейшую причину страданий — сладострастие. В полном спокойствии высшей мудрости и бесстрастия восседает он в раю, где любое живое существо может удостоиться слушания его проповеди и тем самым сделать последний шаг на пути к окончательному спасению.

«Попав туда,— сообщает один из источников,— они (смертные) приобрели бы блаженную способность явиться в мир только один раз, как великие мудрецы и учи-¹ теля, и тем достигнуть нирваны. А для этого достаточно добродетельным людям в течение семи дней призывать имя Амитабы-будды, сохраняя это время сердца свои чистыми от мирских помыслов».¹

Приведем отрывок из одного произведения обширной ламаистской литературы, посвященной описаниям рая Сукавади («чистая земля»). «Почва его, состоя как бы из превращенных в муку и рассыпанных кораллов, лазурита, лазоревых камней, хрусталя, золота, серебра и других драгоценностей, очень плодородна. Большая часть страны, не имея ни возвышенностей, ни низменностей, очень ровна... Пыль не пылит там, а по виду похожа на пахучее масло...

Предметов неприятных на вид нет вовсе. Там все прекрасно, и куда ни посмотри, ничего не найдешь нехорошего, что не было бы приятно для глаза, поучительно для ума и радостно для сердца. Если изучать нагие тела жителей страны той, то жестко-

4 АН. Кочетов

97

го ничего нет в них, они мягки, как шелковые подушки, набитые ватой... Так как там постоянно блистает свет будды Абида, то ночи и мрака нет там... Над водою летают разные птицы, которые только носят название птиц, а по цвету и голосу совершенно не похожи на наших... Нет там лжецов, клеветников, грубиянов, сплетников, умножающих зло и вред. Так как все имеют признаки мужчин, то женщин нет там. А так как существа появляются там из цветка лотоса, то и рождения из чрева нет там... Там называют друг друга словами «милый», «друг», а не говорят «неприятель», «враг»... При смерти там не бывает мучений, и с отшествием души исчезает и труп... Все тамошние обитатели обладают... свойством помнить прежние деяния, благодаря которому они могут помнить 180000 миллионов своих перерождений,... и свойством знать мысли других, благодаря которому они знают все дела и мысли существ всех миров...»³²

Чтобы окончательно убедить в блаженстве пребывания в раю, автор текста, по-видимому не без влияния со стороны мусульманского представления о рае, добавляет в конце: «Сверх того, если есть охота, то обитатели того царства в каждом доме услаждаются пением и плясками, исполняемыми 7000 дев. Но это наслаждение удовольствиями не возбуждает в них страстей, и они всегда бывают тверды в законе»,— спешит уже вполне по-буддийски оговориться автор. Пропаганда идей достижения райского блаженства значительно усилилась среди бурят в конце прошлого — начале текущего столетия, т. е. в период нарастания революционного

движения. В это время в ряде дацанов сооружаются объемные изображения рая (диваджина), сделанные из дерева, папье-маше, стекла и частично металла (бронзовые изображения божеств). Иногда (например, в 1904 г. в Янгажинском дацане) для диваджина строился даже специальный храм.

В центре макета помещалась крупная фигура восседающего на троне Амитабы. Вокруг него — божества более низкого ранга, его помощники. Они сидят во дворцах-храмах и проповедуют праведникам, удостоенным рождения в раю, учение Будды. Макет занимает несколько квадратных метров пола и достигает 3—4 метров высоты. Все пространство

пересечено разноцветны-



Объемное изображение рая Амитабы.

Макет из дерева, папье-маше, бронзы и стекла. Экспонат Музея истории, религии и атеизма

4*.

4*

ми радужными полосами, которые должны изображать чудесный свет. Звуки небесной музыки и пение птиц переданы фигурами летающих по воздуху музыкантов, магов и волшебников, ярко окрашенных райских птиц. По рассказам лам, в момент смерти праведника перед ним появляется Амитаба с цветком лотоса в руке. Погруженная в этот лотос душа переносится в рай. Макет снабжен застекленными участками пола — райскими озерами. На них распускаются цветы лотоса, из которых выходят новоявленные в раю души в виде маленьких человечков.

Понятно, что заманчивые перспективы райского блаженства в общем не противоречат

основной теории спа,-сения буддизма: ведь рай — только последний этап на пути к окончательному выходу из круговорота бытия. Эти перспективы были порождены религиозной фантазией людей, искавших близкого и сравнительно легко достижимого воздаяния за все перенесенные на земле страдания. Литературное творчество и изобразительное искусство ламаизма с готовностью шли навстречу этим исканиям, с большой эмбиональной силой воплощая в зримые образы награду, обещанную ламами за отказ от революционной борьбы, за безропотное выполнение всех требований религии. Соблазнительные описания блаженства пребывания в раю. не должны, однако, отвлекать внимания верующего • от превратностей того существования, на которые обрекает его переживаемое им в «данной жизни» перерождение. И рассмотрению основных этапов каждого перерождения ламаизм уделяет очень большое внимание. Внешнее, узкое кольцо «колеса жизни» отведено образному изображению того круговорота бытия, из которого так трудно вырваться живому существу. Тем самым сансариин-хурдэ придает, ощутимо конкретную форму одному из исходных положений буддизма, «учению о зависимом происхождении» и роли этого «зависимого происхождения», т. е. причинно-следственных связей, в ходе каждого перерождения каждого конкретного живого существа.

100

.Основные звенья каждого перерождения

Первоначальное изложение учения о «зависимом происхождении» (пратитья самутпада) и об основных звеньях (ниданах), .проходимых в процессе перерождения каждым живым, существом, единогласно приписывается-буддийской литературой самому- Шакьямуни. Основное назначение этого учения показать, что каждое перерождение (а значит, и испытываемые в нем страдания) зависит от незнания, заблуждения (авидья).

В канонической литературе буддизма, в том числе и в сочинениях, вошедших в Ганджур и Данджур, неоднократно подчеркивается, что именно авидТья вызывает появление всех¹ последовательных и с неизбежностью вытекающих один из другого этапов, из которых складывается каждое перерождение. Соответственно «прекращение неведения» seflef к прекращению всех остальных этапов, т. е. к победе «над всей бездной страданий».

-- На- сансариин-хурдэ'.--первая нидана— неведенье — символически передается фигурой слепого, ощупывающего путь посохом. Это констатация наличия у данного существа непреодоленной зависимости от страстей, стремления к жизни^ заблуждения ума, которые делают неизбежным новое перерождение.

Вторая нидана — волевые порывы (санскара или карма) — сила, определяющая конкретную форму нового перерождения. Это —по существу итог всех мыслей, поступков, чувства, привязанностей человека во всех его предыдущих перерождениях. Символом санскар являе-тся фигура горшечника, формирующего на гончарном круге горшки (иногда только горшки и гончарный круг); «Наш дух — лишь ком глины,— говорит древний санск-ритекий текст,— которую судьба, суровый горшечник^ держит на круге печали, и как хочет, так и образует»³³. Первые две ниданы охватывают как бы итоги всех предыдущих перерождений и тем самым неизбежность нового бытия.

Это новое бытие передается следующими восемью ни-данами. •

Начинается новое бытие с появления «сознания» (виджняны—•третья-нидана), которое и составляет пер-вый момент Ж'изни. Это только «чистое сознание», эле-

101

менты его не оформлены, оно бессодержательно, неустойчиво, «как ум обезьяны». И передано оно всегда -фигурой обезьяны, влезавшей на дерево за плодами. Четвертая и пятая ниданы (нама-рупа и шад-аятана) .протекают еще в период эмбрионального развития человека. Переживаний у эмбриона еще нет, но все элементы «чувственного» и «психического» в нем уже подготовлены. У него постепенно складываются «шесть баз», обычно называемых «органами чувств». Это не органы .чувств в нашем понимании, а скорее способность выделять зрительные, слуховые, осязательные, обонятельные и вкусовые элементы в 'потоке сознания. Шестое чувство — манас — «сознание предыдущего момента». Психофизическое единство (нама-рупа) передается изображением человека, плывущего на лодке: человек отправился в путь по волнам житейского моря. Сложившиеся уже в потенции чувства, не начавшие еще, однако, функционировать, изображены в виде дома с шестью заколоченными окнами (шад-

аятана).

Шестая нидана, соответствующая концу эмбрионального развития и первым двум годам после рождения ребенка,— «касание», «контакт» (спарша), символизируется обнимающимися мужчиной и женщиной. Это надо понимать как символ соприкосновения элементов чувства с сознанием. Но приятных или неприятных эмоций еще не возникает.

Седьмая нидана— чувство, ощущение (ведана), передаваемое изображением человека, в глаз которого попала стрела. Из чувства вырастает вожеление (триш-на — восьмая нидана). Оно появляется в возрасте полового-созревания и воплощено на сансариин-хурдэ фигурой человека с чашей вина.

Девятая нидана — стремление или привязанность к жизни (упадана), соответствующая периоду полного формирования человека с конкретными жизненными интересами и связями. Сознание живущего земной жизнью человека полностью сформировано, он погружен в неведение. Символ: человек, рвущий плоды с дерева.

'Бхава — десятая нидана — последний этап данного перерождения. Это расцвет жизнедеятельности человека, ее упадок, старение и смерть. Человек все глубже захватывается вихрем бытия, его сознание все больше погружается в омраченность интересами земного существа

101

вования. Символ — курица, сидящая на яйцах, ибо именно этот этап определяет неизбежность грядущего перерождения.

Будущая жизнь охватывается одиннадцатой и двенадцатой ниданами: «рождением» (джати) и «старостью и смертью» (джара-марана). Джати символизируется рождающей женщиной, джара-марана — фигурой немощного слепого старика. Рождение — это появление нового сознания с новой иллюзией -бытия-страдания, старения и смерти — весь этап новой жизни, так как старение начинается с момента рождения, а жизнь снова порождает невежество, страдания, желания, неизбежность нового перерождения. И так снова и снова, без конца, если не найти способ прервать этот замкнутый круг причин и следствий.

Буддизм якобы и несет эту возможность прервать непрерывное, нарушить 'беспощадный закон «зависимого рождения», роковое действие кармы. Учение о двенадцати ниданах с особенной силой подчеркивает неведение как исконную -причину страданий-перерождений и сознание как непосредственного носителя этого неведения, носителя, способного все же, как мы видели выше, воспринять открытую Буддой истину и обрести спасение в небытии.

Махаяна и опирающийся на нее ламаизм объявляют возможность спасения для всех. Сохраняя все основные догматы раннего буддизма, они с особой силой подчеркивают «пустоту» (шуньята) видимого, чувственного мира, отсутствие объективной реальности видимых предметов и подставляют на место этой «иллюзии» грандиозную картину мира, созданного религиозной фантазией, мира сверхъестественного, с которым, однако, тесно связана судьба каждого отдельного человека, от которого зависит его спасение. Главными помощниками людей в спасении становятся бодхисаттвы, а необходимым звеном связи с ними — ламы.

103

Пантеон ламаизма

Объявляя весь «чувственный мир» иллюзией нашего заблудшего сознания, порождением неведения (авидья), ламаизм, широко используя для этого изобразительное искусство, внушает верующим их полную зависимость от поистине грандиозного мира существ сверхъестественных — божеств и духов различного ранга и различных «специальностей».

Высшие из этих божеств уже вышли за пределы сан-сары и поэтому не могут быть изображены внутри «колеса жизни». Об этом образно свидетельствует фигура Будды в позе созерцания, помещаемая обычно в верхнем левом углу сансариин-хурдэ, вне пределов, чувственного мира. Божества и духи более низкого ранга или подчинены круговращению бытия*, или же постоянно вторгаются в мир человека и играют, по уверению лам, огромную роль как в обыденной жизни каждого, так и в делах его спасения или в обеспечении той или иной формы нового перерождения.

Все божества в пантеоне ламаизма разделяются па восемь рангов.

На первом месте стоят будды (т. е. «просветленные», «прозревшие») •— те высшие руководители, которые якобы систематически являются в мир людей для проповеди пути к

спасению, и именно это гарантирует в конечном счете выход из сансары всех живых существ, победу над волнением-страданием. Ламаизм точно определяет число таких спасителей — их тысяча. Пять из них уже являлись миру (пятым был Шакьямуни). Следующим будет Майтрея, культ которого занимает одно из важнейших мест в верованиях и обрядах ламаизма. По учению ламаизма, эти спасители и являются ламами — «высочайшими» в подлинном смысле этого слова. Сюда относятся, кроме тысячи буд, тринадцать ближайших учеников Шакьямуни — первые распространители учения.

Чести занять высшее место в пантеоне удостоились также более поздние проповедники буддизма, отцы церкви, в их числе «шесть украшений Индии», и, ко-

* Мы помним, что тенгрии и ассурии занимают один из секторов «колеса жизни».

104



нечно, те, кто сыграл особую роль в привитии буддизма в Тибете. Среди них на первом месте Цзонка-бну, его ученики и последователи. Часто Цзонкаба изображается вместе с Нагарджуной и Атишей — они именуются тогда тре-•мя «солнцами религии». К рангу лам в этом смысле слова отнесены некоторые настоятели крупных монастырей, далай-ламы и др.* Ко второму рангу божеств относятся идамы, или божества-хранители. Здесь на первом месте стоит Адибудда — исконный, первичный будда, первопричина мира и «хранитель всех тайн» в форме Ваджрадхары, который силой своей мудрости и созерцания эмануирует из себя пять так называемых дхаяни-будд («будд созерцания») — белого Вайрочану, синего Акшобхью, желтого Ратнасамбхаву, красного Амиабу и зеленого Амогхасиддху. Эти божества изображаются либо поодиночке, либо со своими «женскими энергиями»; Ваджрадхара, с Лхамо, будды созерцания с Ваджрадхатвишвари, Лочаной, Мамаки, Пандара-си-той, Тарой **. Эти божественные союзы порождают бод-хисаттв созерцания — божества, играющие уже прямую и непосредственную роль в спасении живых существ, содействуя этому своими магическими возможностями.

* В соответствии с требованиями строгой догматики рядовое духовенство к ламам, таким образом, не относится. Они — учителя, «друзья добродетели». Ламами их называют миряне из уважения и, конечно, потому, что в тонкости догматики рядовой верующий не вникает. Но тем самым в сознании верующего стирается грань между его духовным наставником или ламой, еовершающим¹ один из многочисленных культовых обрядов, и божеством. ** Из них Лхамо и Тара (точнее, две ее разновидности — белая и зеленая Тары) появляются, как увидим, в ламаистском пантеоне и самостоятельно.

Будда Амиабуба. Бронза, Бурятия, XIX в. Экспонат Музея истории религии и атеизма

105

Третий ранг — будды, обретшие человеческий облик, К ним относятся пять «победителей». Из них четыре — уже побывавшие на земле будды: Кракуччандра, Ка-накамуни, Кашьяпа и Шакьямуни.

Четвертый разряд божеств — бодхисаттвы. В раннем буддизме бодхисаттвами назывались те живые существа, которые в результате накопления неизмеримого объема добродетели являлись уже потенциальными буддами. Бодхисаттвой был и Шакьямуни до его «последнего» возрождения на земле в виде царевича Гаутамы и до момента «великого прозрения». В некоторых случаях термин «бодхисаттва», как мы видели выше, употреблялся наряду с «архатом» для обозначения людей, достигших высших степеней святости. В махаяне, и особенно в той ее линии, которую представляет собой ламаизм, бодхисаттвы стали важнейшим

звеном спасения, обеспечивающим своим милосердием и активной помощью возможность выхода из колеса сансары всем живым существам.

Главных бодхисаттв восемь. Они носят высокий титул «сыновей Будды». Некоторые из них являются самыми популярными божествами в пантеоне ламаизма. Это божества вполне теистического характера, способные вмешиваться в ход земных процессов и людских судеб, ведущие непримиримую борьбу со злыми силами мира. Особенно почитаемы Манжушри, Ваджрапани, Авалоки-тешвара и Майтрея.

Манжушри (Манжугоша), бог мудрости, с поднятым мечом в правой руке и священной книгой (парамитой) в левой. Он желтоватого цвета, иногда изображается скачущим на льве. Ваджрапани (Очирвапи) синий, с волшебным жезлом — ваджрой или очиром — в правой руке и колокольчиком (дрилбу, хонхо) — в левой. Ава-локитешвара белый, с венком из роз и лотосом в руках. Майтрея обычно изображается стоящим или сидящим на европейский манер в кресле, с колесом, раковиной и сосудом со святой водой или просто с цветком лотоса в руках.

Кроме бодхисаттв мужского пола есть и женские бодхисаттвы. Среди них наибольшей популярностью пользуется Тара, почитаемая как юм (с а нор. шакти), мистическая супруга Авалокитешвары, «рожденная из его слез». Как мы говорили, Тара (Долма) может яв-

106



Бодхисаттва Авалокитешвара.

Бронза, Бурятия, XIX в. Экспонат Музея истории религии и атеизма

латься в вариантах белой или зеленой избавительницы. Насчитывают двадцать одну различную форму этого божества, некоторые из форм считаются юмами пяти будд созерцания.

Кроме того, в качестве женских божеств выступают персонификации отдельных абстрактных понятий. Такова, например, Сарасвати с лютней, богиня музыки и юм Манжугоши; Парамита — «богиня потусторонней мудрости», которую называют «матерью всех будд и бодхисаттв»³⁴, и др.

Пятый разряд божеств — чисто женский. Это дагини («воздушные путешественницы»). Они свободно пере-

107

двигаются в небесном пространстве, повелевают демонами и могут показываться тем, кто ищет их помощи или вызывает их заклинаниями. При этом они являются или в обликах прекрасных молодых женщин, или в образе уродливых старух. Они изображаются летающими, танцующими, бегущими, в большинстве случаев с украшенным черепом жезлом под мышкой и с чашей, сделанной из черепа, и топориком в руках, нагие, лишь с венцом из

человеческих черепов на голове. Некоторые из дагинь, в том числе Карма-дагиня, имеют человеческие лица, другие снабжены головами львов, тигров, медведей, трехглазых демонов. Отдельные лапши служат ездовыми животными для входящей в следующий разряд Лхамо. Шестой разряд божеств — страшные «хранители закона» (дхармапалы, тибетск. докшиты) и «наводящие ужас палачи». Это — грозные защитники веры. Сюда относятся некоторые божества класса идамов, например бодхасаттва созерцания Ваджрапани, который очень редко изображается в «благостной» форме, а также в устрашающем виде Авалокитешвара. Божества этого разряда всегда окутаны пламенем и дымом, украшены короной из пяти черепов, имеют три глаза, растрепанные красные волосы, широко открытый рот, готовый поглотить мясо, сердце и кровь врагов буддизма. Их темно-синие или красные нагие тела прикрыты шкурами, зверей или содранной с людей кожей. Часто они имеют много рук, ног, лиц. Иногда их сопровождают юмы (шакти).

Среди этих божеств следует назвать в первую очередь Ваджрабхаираву — ужасающую форму Манжуго-ши; Хайягриву — темно-красное излучение бодхисаттвы Акшобхьи, всегда вооруженного волшебным кинжалом (пурбу); Яму — бога смерти с головой быка; Махакалу («Великого черного») — ламаистскую модификацию Шивы, являющуюся одновременно одной из 75 страшных проявлений бодхисаттвы Авалокитешвары. Как и Махакала, в темно-синий цвет окрашена жуткая Лхамо, вся увешанная украшениями из черепов и костей. Она скачет через море крови на муле, покрытом попоной из кожи ее сына, убитого ею за измену буддизму.

.Относительно некоторых из докшитов, в частности о Лхамо, рассказывается, что они были первоначально

108.



демонами, а затем приняли буддизм и стали его свирепыми защитниками и распространителями *. Лхамо почитается как покровительница Лхасы и действующего на территории Бурятии Иволгинско-го дацана. К докшитам относятся также бог богатства Кубера (Вайшра-вана), бог войны Чжам-саран и даже сам Брахма. Разряд юллха («боги местности») охватывает многочисленные формы сопровождающих главных богов менее значительных божеств, вошедших в ламаистский пантеон частично из пантеона индуистского, неглавным образом трансформированных ламаизмом духов тибетского и монгольского шаманизма. К юллха относится, в частности, Цаган убугун — «белый старик», один из наиболее почитаемых и любимых в массе верующих «близких к людям» божеств шаманистского происхождения. Одни считают его веди-ким шаманом, другие говорят, что он покровительствует скотоводству, земледелию, семейному счастью⁸⁶. В некоторых районах он — хозяин местности, отвращающий своим взором неурожай и болезни скота. Во время тан-трийской мистерии цам Цаган убугун — единственный персонаж, противостоящий своими шутками, непосредст-

«Хранительница веры» (докшит) Лхамо. Дерево, Бурятия, XIX в. Экспонат Музея истории религии и атеизма

* Н. Л. Жуковская подчеркивает сложность образа Лхамо — одного из важнейших персонажей ламаистского пантеона. Этот образ — результат слияния воедино ряда напластований и черт разных религиозных систем. «Тут и де. ионические божества, хранители тайн жизни и смерти, — пишет она, — тут и древнейший культ матери — прародительницы, SL также женщин-целитель-ниц, спасающих от

венным контактом со зрителями грозным фигурам до-кшитов — главных действующих лиц этой исполненной мрачной мистики пантомимы. К юлла относятся также божества, персонифицирующие времена года, скелетоподобные Читипати и некоторые другие персонажи.

Наконец, восьмой разряд — сабдыки — «хозяева земли», покровители отдельных конкретных гор, рек, родников, деревьев, камней, населенных пунктов и т. д. Особенным почетом среди сабдыков пользуются дух-король змей клу (нага), его смертельный враг Гаруда, хранители четырех стран света и многие другие, более локальные и мелкие духи.

Создав эту грандиозную систему мира сверхъестественного, ламаизм далеко не рисует ее сферой, отгороженной от жизни людей непроходимой стеной. Нет, эта сфера и есть мир «истинно-реальный», мир великой постоянной активности, от которой зависит каждый из нас. Будь то 11-головый и 22-рукий Авалокитеш-вара — воплощение сострадания и активной любви к людям, непрерывно занимающийся их спасением, помогая преодолеть «круговорот бытия», будь то величественный Амиитаба — хозяин рая, несущий слово спасение тем, кто удостоился возродиться в этом раю, или, наконец, последний чутхур — черт, злой дух, сбивающий с дороги путника или забирающийся в человека, чтобы лишить его здоровья, — со всем этим сверхъестественным миром, заменяющим в сознании верующего мир естественный, человек имеет тесную связь. Все зависит от того, «расположены» или нет к человеку все эти божества различных рангов и «специальностей».

И в этом потоке мистики, обрушивающемся на голову простого человека, у него есть единственный помощник и руководитель, способный помочь ему не только во всем «разобраться» (т. е. привить ему чувственно-конкретное представление обо всем этом сонме богов), но сам «входящий» запросто в этот мир сверхъестественного, имеющий возможность влиять на него, защищать человека от козней бесчисленного количества сверхъестественных существ. Это лама. Роль ламы в жизни рядового человека далеко выходит за пределы роли лишь наставника в вопросах пути к спасению. Лама сам для верующего — лицо, наделенное нечеловеческими «высшими» способностями.

110

Опора на ламу — важнейшее условие спасения

Без учения Будды — сутр — невозможно спасение. Но преподать это учение может только лама. Поэтому «возвышенный друг» человека, т. е. лама, является важнейшим фактором спасения. Суммируя наиболее авторитетные сочинения, Цзонкаба показывает, что именно лама служит источником познания пути к спасению, он — условие завоевания блаженства и уничтожения порока. Без него возможность спасения, создаваемая перерождением в форме человека, не может быть реализована. Поэтому «ученик», т. е. спасающийся, должен отрешиться от своего ума и отдать свой ум во власть «друга добродетели», освободить лам от «ноши повседневных дел», не считая это обузой для себя, делать только то, что радует ламу, быть готовым отдать ламе все свое достояние. Почитание ламы должно рассматриваться как почитание самого Будды*.

Страшными бедствиями угрожает ламаизм тем, кто не будет воздавать ламе поистине божеских почестей. Их ждут в этой жизни всевозможные несчастья, а после смерти — перерождение в дурной участи и неисчислимые мучения «в течение бесчисленных мировых периодов»^н.

* *

дов» .

Лама «помогает спасению» двумя основными путями: удерживая от греховных деяний и утверждая в добродетельных; призывая магическими средствами помощь бодхисаттв, могущих содействовать спасению.

Особенные сверхъестественные способности приписываются верхушке ламства, которая почитается ламаистами в качестве живых богов, спустившихся на землю ради блага людей.

* Во входящей в Ганджур «Сутре сердца земли» сказано: «Воздаяние почестей ламе преисполнено непостижимых добрых качеств. Очевидно, что даже все неизмеримые, сверхъестественные качества будды происходят от правильного почитания друга добродетели. Поэтому следует почитать, доверять и делать подношение ламе как будде»^н.

•* «Тот глупец,— говорит Асвагоша,— кто унижает учителя, погибнет от прилипчивых и проказных болезней, от нечистых духов, эпидемий и яда. Будучи убитым царем-огнем, ядовитой змеей, водой, небесными духами, ворами, демонами и безнравственными людьми, он отправится в ад животных... Поистине проповедано, что ученики, оскорбляющие учителя, будут пребывать в тех адах, которые называются настрашнейшими»^м.

111

По своему существу учение ламаизма о воплощении в высшем ламстве отдельных божеств не только не противоречит первоначальному буддизму, но прямо из него вытекает. Сначала буддизм возвеличивал те живые существа, которые добродетельными поступками бесчисленных перерождений приобрели «высшую святость» и поэтому оказались способными стать руководителями других существ в их избавлении от страданий «чувственного мира». Это и есть будды. В махаяне все большую роль в спасении начинают играть бодхисаттвы, т. е. те, кто уже добился права на нирвану, но из любви и сострадания к еще не спасенным отказывается от погружения в нее и из своего божественного бытия снисходит в сансару. Связь между миром человека и миром богов со временем становится все теснее. Этому способствует ассимиляция тибетским и (монгольским буддизмом шаманистских представлений о близости людей и духов, о способности шаманов вызывать духов и даже командовать ими и о возможности духов воплощаться в шаманов. В легендах ламаизма бодхисаттвы все чаще спускаются в мир лично, чтобы наставить людей, указать им «путь». Для этого они рождаются от земных женщин, причем в результате особого, необычного зачатия. Буддам созерцания приписывается не только способность эманировать из себя другие божества, но и обладание «тремя телами». Одно из этих тел — нир-манакая — дает им возможность принять любой временный образ, в том числе и человека. Овладев внешними приемами шаманов, но значительно их усложнив и широко используя театральное и изобразительное искусство и музыку, ламы приписали себе способность входить в прямой контакт с миром сверхъестественным. Гелугпа окончательно соединила классическое учение буддизма о перерождениях с шаманским в своей основе догматом о воплощении в жреце представителей сверхъестественного мира*.

* Тибетское название перерожденцев — ринпоче (санскр. махаратна — «великая драгоценность»). К этому титулу обычно прибавляется прилагательное пагба (санскр. арья—«благородный», «возвышенный», «преподобный»). Как правило, перерожденцы больше известны под монгольским названием хутухт. Все они почитаются как воплощения и перерождения высоких божеств, бодхисаттв, идамов и знаменитых индийских святых буддизма.

112

ламаизма начало считается земным воплощением будд и бодхисаттв.

Религиозная фантазия сначала населила мир сверхъестественными существами, а потом низвела богов на землю и сделала владык этой земли богами.

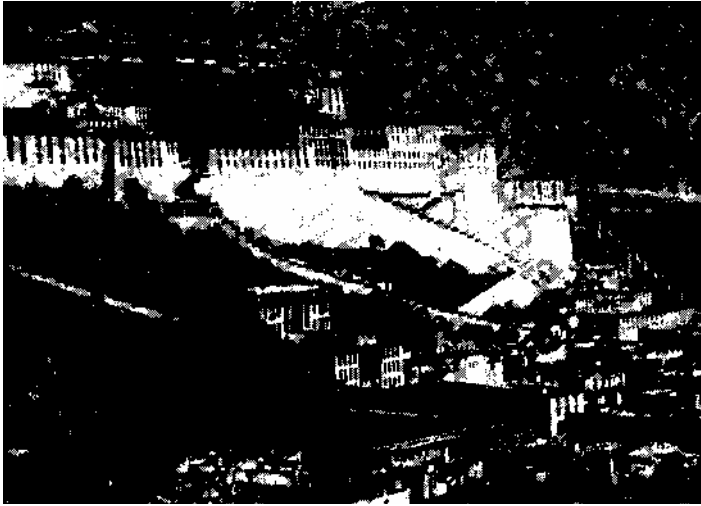
Естественно, что смерть «живого бога» должна стать началом его нового земного воплощения.

Как находят живых богов

Не ранее, чем через 49 дней после кончины «великого ламы», его божественная сущность (тибетск. тулку; санскр. нирманакая) должна снова воплотиться в каком-то человеческом теле. Обычно им бывал новорожденный, появившийся на свет не позже, чем через год после «ухода» предшественника. Для того чтобы «узнать», в кого именно воплотилось божество, создавалась наделенная большими полномочиями комиссия. Когда искали наследника далай-ламы, она состояла из высших правительственных лам, когда искали преемника настоятеля, в комиссию входили наиболее авторитетные ламы монастыря.

В своих поисках комиссия опиралась на различные «магические свидетельства»: если рождение ребенка сопровождалось чем-либо необычным — расцветало ли среди зимы или заплодоносило в неположенное время года дерево, появились ли «знаки на небе» — потоки падающих звезд, радуга, комета, родился ли двуголовый теленок, исцелился ли больной, имевший контакт с новорожденным, — это были добрые предзнаменования. Их усматривали и в особенностях телосложения новорожденного, и в том, как он складывал пальцы, тянулся к изображению божества или -бормотал «молитвы». «Заподозренных» младенцев доставляли в монастырь, и авторитетный ареопаг решал, какой именно из нескольких кандидатов являлся истинным перерожденцем. Позже, примерно в возрасте пяти лет, избранному устраивали своего рода проверочное испытание: ему предлагали множество предметов религиозного культа — колокольчики, магические кинжалы, четки, чаши для пищи и т. д., принадлежавшие его предшественнику, и он «узнавал» их.

113



Потала — дворец далай-лам в Лхасе

Кроме того, при поисках перерожденца учитывались указания старого далай-ламы, сделанные им перед смертью, где и когда должен быть найден преемник уходящему. Имели значение также предсказания оракулов, требования высшего духовенства; иногда принимались во внимание и -пожелания панчэн-ламы, второ-го по значению высшего перерожденца Тибета. Правила, по которым изыскивался далай-лама, неоднократно менялись.

Далай-ламы почитались как земное воплощение бод-хисаттвы Авалокитешвары, <панчэн-лама — как живой будда Амитаба. Несмотря на то, что первый воплощал только бодхисаттву, а второй — будду, фактическим главой власти в Тибете в течение многих столетий был далай-лама, а панчэн-лама (или таши-лама) рассматривался как высший авторитет в чисто религиозных вопросах.

«Право на перерождение», первоначально присвоенное только главами желтошапочников, вскоре распросг-

114

ранилось и на духовенство второго ранга — настоятелей знаменитых монастырей, заместителей далай-ламы в провинциях, глав секты красношапочников.

Ниже хутухт в иерархии перерожденцев стояли так называемые хубилганы (тибетск. тулку-ламы) — настоятели крупных монастырей. Они почитались как перерожденцы простых святых и второстепенных божеств, в большинстве своем порождены были уже монгольским ламаизмом, во главе которого стоял высший представитель духовенства и носитель государственной власти в ранге хутухты.

В недавнее время (конец XIX — начало XX в.) начал складываться «четвертый класс» перерожденцев — влиятельных лам. Они считались перерожденцами известных своим благочестием монахов. Многие из них по своему влиянию даже превосходили некоторых хубил-ганов.

Авторитет перерожденцев у верующих был непререкаем. Часть этого авторитета переносилась и на рядовое ламство. Верующий, как правило, безропотно выполнял все указания и требования ламы. Полная покорность ламе гарантировала ламаисту устранение страданий и неприятностей в данной жизни и благую перспективу после смерти.

«Переход на другую сторону»

Каким же все-таки путем может человек прервать цепь перерождений? Что нужно для того, чтобы вырваться из обреченности страданий, представляющих, по учению ламаизма, сущность сансары?

Неведению (авидье) махаяна противопоставляет великую мудрость (праджну), особую интуицию, способную перенести «на ту сторону» бытия, т. е. такую перестройку сознания, когда оно избавляется от иллюзии субстанциональности видимых вещей и явлений, раскрывает «пустоту» или «относительность» реального и противопоставляет ему особый высший мир абсолюта — татхагату, «сознание-сокровищницу», нирвану и т. д.

Так выработывалось важнейшее теоретическое понятие махаяны (в том числе и ламаизма) — понятие прад-жна-парамита, т. е. «совершенство мудрости», доступное в полной мере лишь достигшему состояния бодхисаттвы

существо. Проповедь учения о парамите приписывалась ламаистами самому бодхисаттве Майтрее и нашла себе классическое изложение в трактате Асанги «Абхисама-ламкара»³⁹. К шести парамитам хинаяны (подавание, нравственность, терпение, усердие, сосредоточение или созерцание и мудрость) махаяна прибавила «метод», молитву, посланную свыше силу духа. В результате сложилась десятичленная формула праджна-парамиты. Первые две ступени пути достижения нирваны — «путь накопления добродетелей» и «путь упражнения в йоге» — доступны всем. В этом залог возможности спасения для всех. Три последующие ступени — «путь просветления», «путь созерцания» и «путь конечный» — это путь «святого», практически ламы-созерцателя, отошедшего от активной деятельности среди людей. Восемь «главных предметов» парамиты следующие: особое всеведение, всезнание в отношении «пути», всезнание в отношении сансары, процесс интуитивного познания всех форм всезнания, процесс просветления в его кульминационной стадии, завершающее истинное познание, мгновенное интуитивное познание, космическое тело будды.

, Излагая каждый из этих «главных предметов», литература махаяны разбила всю систему праджна-парамиты еще на 70 пунктов. Так, «особое всеведение» достигается «напряжением мысли» двадцати двух родов, десятью «наставлениями», четырьмя видами «полного анализа», тринадцатью «условиями становления буддой» (характерно, что на одном из первых мест здесь стоит «отречение от сопротивления врагам») и т. д.⁴⁰ В «особое всеведение» включались «приемы йогическо-го созерцания», мантры и три вида тантр: заклинания, амулеты и сокровенные тантры.

Нет надобности подробнее разбирать схоластические тонкости праджна-парамиты. Зато особо следует остановиться на том, что вносит в учение о спасении тантризм.

О мистике в ламаизме

Тантризм обычно характеризуют как «мистическое учение буддизма»⁴¹. Думается, что это определение неудачно уже потому, что под термином «мистика» в широком смысле слова понимается такое толкование мира, когда его сущностью признается некая чисто духовная, противоположная всему материальному сила. В таком понимании мистика является базой любых форм религиозного понимания мира. Вера в бесконечные ряды перерождений, которыми управляет карма — некая сумма всех прежних поступков и мыслей данного живого существа, требование воспринимать чувственный мир как иллюзию омраченного сознания, противопоставление любому полному волнений и страданий «быва-нию» какого-то высшего «сверхбытия», абсолютного покоя — не менее проникнуты мистикой, чем убеждение в том, что произнесение таинственной формулы «Ом мани падме хум» может предохранить человека от всевозможных несчастий и способствовать его полному спасению*.

В узком смысле слова мистицизм означает такую точку зрения, в соответствии с которой возможно непосредственное сверхчувственное общение человека с богом или богами, с «первичной духовной реальностью». Так, Г. В. Плеханов считал главным в мистике веру в возможность непосредственного единения человека с божеством и вообще с духами. Но и в этом более узком понимании мистицизма в его орбиту входят и такие, например, формы христианского культа, как семь «таинств», и любое богослужение, поскольку в основе всех совершаемых культовых действий лежит вера в то, что эти действия привлекут внимание божества и заставят его благосклонно отнестись «верующим, участвующим в богослужении». Элементы мистики в узком смысле слова имеются в любом требовании следовать религиозным догмам, так как они всегда объявляются исходящи-

Нельзя не согласиться с мнением В. Д. Бонч-Бруевича, писавшего: «...Все вероисповедания всегда, во все времена и у всех народов, будь то сектанство или ортодоксальные религии, или православие, всегда имели и имеют мистическое начало. Именно потому они и религиозные системы, что они мистические»*².

ми от божества и следование им является также в какой-то мере формой непосредственного или опосредованного контакта человека с богом. Сама идея спасения в каком-то «ином» мире, само раздвоение мира на поюсторонний и потусторонний глубоко мистична.

Поэтому противопоставление тантризма как определенного элемента в ламаизме тем его составным частям, которые вносит хинаяна или махаяна, вольно или невольно приводит к выведению последних (особенно хинаяны) за пределы мистицизма и, следовательно, за пределы религии, к сведению их к «этическим» или философским системам, лишенным веры

в сверхъестественное, т. е. к апологетике буддизма. Не следует также забывать, что йогический элемент в «теории спасения» буддизма присутствовал всегда и в тантризме он лишь получил резкое усиление.

Все связанное с тантризмом обставляется в ламаизма особой тайной, объявляется недоступным даже для большинства лам. Но в «теоретических основах» ламаизма тантризм занимает не менее почетное место, чем две другие системы*.

В введении мы уже говорили, что тантризм является пережитком весьма древних, свойственных большинству народов на определенной стадии их развития представлений о прямой связи полового акта с плодородием почвы. Будучи первоначально важнейшим элементом земледельческого культа, тантризм по ряду причин нашел себе отражение и в более поздних религиозных и религиозно-философских системах Индии, особенно в шиваизме и в позднем индийском буддизме. Очень сложные для понимания, наполненные символическими терминами и формулами, представленные огромным количеством трактатов тантрийские сочинения буддизма содержат весьма ощутимые элементы мистики, а основные воззрения находят выражение в образах сексуальной фантастики.

* Недаром Цзонкаба подчеркивал, что для полного спасения необходимы: 1) дача обета спасения и соблюдения правил нравственности, т. е. вхождение в двери «малой колесницы»; 2) овладение полнотой обетов бодхисаттвы, т. е. вступление в двери «большой колесницы»; 3) принятие полноты обязательств «колесницы Ваджры» («алмазной колесницы», тантризма), а это значит — «увидеть себя духом, совершающим сокровенные подвиги, достигшим полного результата созерцания, имеющим власть йоги, полноту мысли Ваджры»⁴³.

118

Центральной темой является здесь соединение мужчины с женщиной, хотя и выражаемое посредством буддийских терминов: шуньята и каруна, праджна и упая, ваджра и падма. Шуньята, праджна и ваджра означают мужчину, а каруна, упая и падма — женщину. Их соединение есть не что иное, как совокупление. «Ваджра,— пишет Пуссэн,— (и являющееся другим названием того же — мани) есть не что иное, как благопристойное и мистическое выражение для обозначения лингама, мужского полового органа, точно так же, как падма (лотос) есть литературное обозначение бхаги, или йони (матки)»⁴⁴.

Так раскрывается истинное значение той мантры (магического заклинания), которая ежедневно и многократно повторяется всеми правоверными современными буддистками, которая наносится на предметы культа, заполняет «молитвенные мельницы» (хурдэ) и украшает камни, скалы, деревья в местах распространения ламаизма — «Ом мани падме хум». Считая ее молитвой, ряд авторов делал попытки дать ее перевод в духе сугубо буддийском: «Да будет благословенным сидящий на лотосе!», «Ом, ты сокровище в лотосе». Н. Л. Жуковская показывает, как пытаются трактовать это мистическое заклинание современные буддийские богословы. Анагарика Говинда говорит о том, что это заклинание срывает с действительности таинственные покровы и в конечном итоге спасает «мир от утилитарного конца». Ануруддха называет ее «философским кредо» каждого буддиста. Действительное содержание мантры — магическое сочетание мужского и женского начал, «несущее в себе новую жизнь»⁴⁵. Мантра не переводилась на языки исповедовавших ламаизм народов, и первоначальный смысл ее был, естественно, со временем утрачен. Она превратилась в мистическое заклинание, несущее в себе в представлении верующих какую-то таинственную непостижимую силу.

Наличие в ламаизме внесенных в него тантризмом эротических и сексуальных элементов, столь противоречащих требованиям «классического» буддизма отказаться от всех земных интересов, ставило в тупик не только исследователей, но заставляло и самих «отцов церкви» искать какие-то объяснения сосуществованию этих противоречивых сторон учения. Ведь даже простая

119

встреча верующего с изображением божества, слившегося со своей шакти в страстном объятии (причем изобг ражением, несмотря на все условности канонических требований, весьма натуралистическим), заставляла искать ответ на значение увиденного. И такие ответы даются как в самых заумных схоластических трактатах, так и в элементарной проповеди или моральном поучении, которые рядовой верующий получает от рядового ламы.

Сравнительно поздние сочинения, например составленный в XVIII в. тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма «Источник мудрецов», «объясняют» наличие эротики в ламаизме в традиционно-ламаистском духе. Отказ от страсти, говорится в них, Будда

проповедовал лишь людям с «низшим уровнем умственного развития». А кто видит в страсти ее особое мистическое содержание, способен-де проникнуть в суть -законов «колесницы тайной тантры» и получить быстрое избавление от суетного мира ⁴⁶.

Еще примитивнее были объяснения, даваемые ламами рядовым верующим. Научный сотрудник Бурят-Монгольского антирелигиозного музея Генин-Дарма На-цов — бывший лама, ушедший в начале 20-х годов из дацана и отдавший свою огромную энергию, незаурядный талант и глубокое знание ламаизма делу атеистического воспитания, сообщал, в частности, о такой принадлежащей бурятским ламам версии объяснения эротических элементов в ламаизме: наслаждение, получаемое человеком, достигшим нирваны, сродни тому наслаждению, которое испытывает человек в кульминационной стадии половой близости, но длится оно вечно.

Калмыцкие ламы, знакомя собирающуюся выходить замуж молодую девушку с изображениями тантрийских божеств ламаистского пантеона, говорили, что за верность мужу жена после смерти получит «дополнительное наслаждение» от одного из богов, а если будет изменять мужу, ее подвергнет изнасилванию одно из страшных чудовищ*.

Каково же каноническое содержание тантризма, каков

* Сообщено автору калмыцким писателем Константином Эрендженевым.

120



Жертвенные камни с магической формулой «Ом мани падмс хум»

предлагаемый им специфический путь спасения? По трактовке авторитетных ламаистских авторов, учение «тайной тантры» состоит в том, что дух спасающегося обращается к созерцанию сущности того или иного высшего божества, тело спасающегося с помощью условных знаков выражает атрибуты этого божества, а язык спасающегося произносит заклинания, обращенные к божеству. «Таким образом,— пишет Цыбиков,— приучая себя уподобляться будде, наконец, человек как бы перерождается в него и *становится сам божеством*. Это искусство гораздо скорее, чем другие средства хинаяны и махаяны, дает человеку возможность достигнуть святости бодхи. Последняя может быть достигнута даже в продолжении одного перерождения... тогда как другими средствами можно достигнуть ее в течение многих тысяч лет»

⁴⁷

Тантризм не ограничивается лишь практикой индивидуального спасения и всевозможных заклинаний, направленных на достижение земных целей (о них речь будет идти в главе, посвященной культуре ламаизма).

121

«Высшие разделы» тантризма (их всего четыре), а именно те сочинения, которые входят в Ануттара-йога-тантру, вносят много своеобразного в само понимание мира и тех процессов, которые в нем протекают. Речь идет в первую очередь о так называемой ка-лачакре, относящейся именно к системе Ануттара-йога-тантры.

Калачакра

Литература, посвященная калачакре, наполнена специальными терминами и аллегорическими выражениями и поэтому чрезвычайно трудна для понимания.

Значение калачакры в ламаизме очень велико*. Весьма существенные стороны его идеологии и культа опираются на калачакру.

Одним из важных аспектов учения калачакры является новая по сравнению с более ранними формами буддизма постановка вопроса о Будде и его роли в мироздании.

Уже в махаяне Будда из существа, указавшего путь к разрушению проклятого мира страданий, превращается в истинную сущность мира, делается тождественным абсолютному сверхбытию⁵⁰. Калачакра возводит Будду в ранг первопричины и творца мира.

Учение калачакра возникло, по-видимому, около X в. н. э. в северной Индии. Как и все другие важнейшие догмы, первичная проповедь этого учения приписывается самому будде Шакьямуни. Разные авторы расходятся относительно времени этой проповеди: одни относят его к году «великого просветления», т. е. к одной из первых проповедей, другие — к 80-му году жизни, т. е. к кануну смерти.

Согласно легенде, проповедь о калачакре была произнесена в присутствии бесчисленных бодхисаттв и других богов, но, что самое главное, на ней присутствовал магическим способом явившийся на место проповеди

* Один из крупнейших специалистов по ламаизму Бертольд Лауфер считает, что при изучении центральноазиатского буддизма именно в литературе калачакры содержится «ключ к пониманию многих проблем». Ю. Н. Рерих (сын Н. К. Рериха) полностью к этому мнению присоединяется⁴³. А. Уоддель называет калачакру «догматической основой ламаизма»⁴⁹.

122

король легендарной страны Шамбалы — Сучандра. Су-чандра и его преемники на престоле Шамбалы сльвут поэтому воплощением «господина тайны» бодхисаттвы Ваджрапани, вдохновителя всех бесчисленных тантрий-ских учений⁵¹. Поэтому и само учение о калачакре тесно связано с этой мифической страной Шамбалой, занимающей, как увидим, весьма прочное место в эсхатологических учениях ламаизма вплоть до настоящего времени.

Очень быстро учение калачакры проникает в Тибет и начинает играть весьма существенную роль в формировании взглядов ламаизма на мир.

Калачакра придает особое значение понятию адибуд-ды. Изначальный, первичный или исконный 'будда — так следует понимать санскритское имя Адибудда — появляется в буддийской литературе сравнительно рано. Около I в. н. э. этому понятию начинают приписывать свойство вечности (ananda). В «Сутре великого закона» Шакьямуни уже идентифицирован с Адибуддой. Ему приписываются следующие слова: «С самого начала (adita eva) Я пробудился, дошел до завершенности, полностью развил их (бесчисленных бодхисаттв) до того (состояния), чтобы они были способны соответствовать их положению бодхисаттв»⁵².

Это туманное высказывание приобретает в калачакре вполне четкое содержание. Развивая учение тантризма о тесной связи космоса с человеком, космических творческих сил со способностью человека к размножению, калачакра учит, что мир является результатом соединения Адибудды с богиней Кали*.

В результате этого союза Адибудда выделил путем созерцания особую творческую энергию, порождающую новые союзы страшных женских божеств типа Кали с не менее страшными супругами. Последние, несмотря на их ужасающие формы, рассматриваются как модификации самого Адибудды и будд созерцания (дхьянибуд-ды). Этим демоническим модификациям будд, носящим имена Калачакра, Херука, Ачхала, Ваджравайрабха и т. д., приписываются силы, более могучие, чем самим

* В индуизме Кали — шакти, т. е. супруга, Шивы. Ее другие имена — Парвати, : Ума, Дурга и пр. Одной из ее ипостасей является ламаистская богиня Лхамо,

123

небесным буддам, и к тому же свирепые, кровожадные характеры. Их можно умиротворить лишь постоянными богослужениями, жертвами и заклинаниями. .

Следует, однако, отметить, что в представлении рядовых 'верующих все эти сложные схоластические системы мифологии выступают в упрощенном, зачастую на народный лад перестроенном виде. Значительно упрощён божественный творческий акт. Г. Н. Потанин записал у монголов такой миф: «Сначала огонь, вода и ветер были в смешении, и земли не было. Бурхан-багша (обычное имя Шакьямуни у монголов и бурят, букв, бог-господин.— А. К.) взял прах и, разделив стихии, стал сыпать его над водой: образовалась земля, на которой произросли травы и деревья. Затем он создал и человека»⁵³. По другой легенде, рассказываемой ламами во время праздника цагалган, Будда творил просто для того, чтобы

показать свои чудодейственные возможности: в первый день из своей зубочистки он создал дерево; во второй — горы с садами и пастбищами; в третий — из плевка сотворил озеро; в пятый — из своей улыбки — свет и т. д.⁵⁴

Даже «взаимоотношения» Шакьямуни и Майдари (монгольская модификация имени МайтреИ) подверглись своеобразной, не лишенной критического элемента народной обработке. У бурят известна легенда о том, что Шакьямуни и Майдари поспорили, кому из них править миром. Решили, что мироправителем будет тот, у кого в горшке быстрее вырастет цветок. Цветок вырос в горшке Майдари, но проснувшийся раньше его Будда забрал его себе. Майдари рассердился и сказал: "«Правь этим миром, но пусть люди у тебя будут лживы, как ты, и пусть живут они до 60 лет, а скот до 40»⁵⁵.

В этой легенде нашло себе своеобразную интерпретацию одно из важнейших учений ламаизма — учение о том «новом времени», которое наступит с воцарением на земле Майтреи, когда люди будут жить тысячу лет, достигать гигантских размеров (о чем «свидетельствуют» огромные статуи Майтреи, воздвигаемые в специальных храмах дацанов) и когда наступит счастливая жизнь при полной победе буддизма.

С калачакрой в Тибет пришли новая хронология и ряд важнейших космогонических понятий.

124

Вселенная вместе со всем своим содержанием, согласно калачакре, подобна гигантскому колесу, каждый оборот которого, так же как каждое новое перерождение человека, распадается на элементы зарождения, становления и разрушения. В ней нет ничего постоянного, нет по существу и ничего материального, так как мир творится божественной силой, эмануруемой Адибуддой и его порождениями в результате их слияний со своими шакти. В основе этой грандиозной «колесницы времени» лежало, возможно, древнеиндийское «учение о времени» калавада (kalavada) *. Некоторые буддийские источники (например, Ангуттара-никая, Буддачарита) упоминают калаваду среди других учений и даже приписывают Будде высказывание о ней. Ю. Н. Рерих подчеркивает, что и калавада, и калачакра имеют тесную связь с астрономией и астрологией. «Кала (kala), — пишет он, — высший космический принцип или высшее исконное бытие, и система временных периодов калавады напоминает одну из доктрин калачакры с ее Адибуддой, высшей космической первопричиной или изначальным Буддой, и ее систему временных периодов»⁵⁶.

Нельзя не видеть общих черт в учении о калачакре и в представлениях брахманизма, в соответствии с которыми высшее божество — Брахман «создает, управляет и периодически уничтожает видимый мир, причем процесс этого периодического созидания и уничтожения мира повторяется бесчисленное число раз, в течение бесконечного времени»⁵⁷.

Хотя мир, по учению буддизма, — «призрак, пена, мираж», поздние формы буддизма не смогли и здесь отказаться от стремления более зримо и конкретно показать отсутствие в мире чего-то вечного, постоянного и неизменного. Сама мучительная сущность этого мира

* Ф. И. Щербатской в своем труде «Теория познания и логика позднейших буддистов» (ч. II. СПб., 1909) характеризует калаваду — «философию времени» — как одну из исчезнувших брахманских философских систем. В ней, по-видимому, время выступало как абсолютное начало всего мира, первопричина бытия. При этом вскрывалось противоречие между понятием «абсолютного времени» и изменениями как проявлением движения. Элементами времени выступали мгновения, секунды и т. д., вплоть до больших мировых периодов (стр. 52). В шиваизме, указывает Щербатской, живет понятие абсолютного времени как высшего начала мироздания: одна из форм Шивы — Махакала — «Великое время», и жена его — Кали — одновременно символы разрушения и смерти (там же).

125

связана с его призрачностью, тленностью, изменчивостью, с его развертыванием во времени. Эта идея и нашла себе выражение в сформулированном в калачакре учении о сменяющих друг друга мировых периодах, или калпах.

Каждая калпа распадается на четыре этапа — разрушения, пустоты, основания, водворения. Каждый этап в свою очередь делится на двадцать более мелких последовательных моментов. Так, например, «этап разрушения» наполнен различными катастрофами — ураганами, пожарами, наводнениями, землетрясениями, войнами и пр., в результате которых постепенно уничтожаются все составные части Вселенной. Основная причина этих катастроф — грехи живых существ, которые и подвергаются в первую очередь уничтожению, пока от мира не останется лишь его «пустой сосуд». Последний тоже погибнет в «великом пожаре», зажженном людской злобой. Страшная засуха, проникающий до дна моря ветер, землетрясения довершат разрушение мира, после чего наступит «этап пустоты», тоже состоящий из двадцати «моментов», в течение которых не будет ни дня, ни ночи, ни солнца,

ни луны. Далее божественные силы вызовут новое формирование мира, начиная от высших «лучезарных небес», ветра, воды и горы Сумеру и кончая «низшими мирами», где снова начнут возрождаться люди — сначала бесполое, способные летать и наделенные сверхъестественными качествами. Первоначально продолжительность их жизни будет 84 000 лет (по другим источникам — 1000 лет). По мере накопления грехов жизнь будет сокращаться, пока не дойдет до десятилетней продолжительности. В «этапе водворения» начнут появляться будды. Мы живем в «этапе водворения» текущей калпы, в свете учения четвертого ее будды Шакьямуни. После прихода еще 996 будд (первый из них Майтрея) мир снова начнет разрушаться, чтобы дать место новой калпе.

Такова картина «круговорота времени» в одном из его вариантов, картина, порожденная безудержной фантазией религиозного сознания, основанная на темных представлениях давно исчезнувших поколений людей и ничего общего с современными научными представлениями о протекающих в мире реальных процессах не имеющая.

126

Эсхатология в ламаизме

Однако эти космические масштабы не могли полностью удовлетворить потребность в наличии более близкой и впечатляющей перспективы в судьбе, ожидающей мир в целом и буддистов и «еретиков» в этом мире в частности. А. И. Востриков в своей работе, посвященной обзору тибетской исторической литературы, отводит специальный параграф так называемым данцзй, что значит в буквальном переводе «хронология доктрины». «Происхождение этих сочинений, — пишет Востриков, — связано с неоднократно возникавшими в Тибете попытками определить дату нирваны Будды, т. е. высчитать число лет, истекших со времени нирваны... Вычисления эти получили особенное развитие в связи с эсхатологическими представлениями буддистов, с предсказаниями о сроке существования буддийской религии на земле»⁵⁸.

Существуют более полутора десятков направлений в тибетской хронологии буддизма, дающих то или иное решение вопроса о дате нирваны Будды. Некоторые из них относят эту дату к XXV—XXII вв., другие — к XIV—IX вв., третьи — к VIII—VI вв. до н. э. Как правило, эти вычисления входят в качестве специальных разделов в исторические или астрономические произведения. На хронологические сводки оказала определяющее влияние литература, сложившаяся вокруг трактата Калачакра-тантра. В частности, это система летосчисления, в основе которой лежит 12-летний животный цикл, имевший довольно широкое распространение среди различных народов Азии. В этом летосчислении года обозначаются именами 12 животных в сочетании с пятью «стихиями», что составляет 60-летний цикл, применяющийся для крупных измерений времени. Первым годом цикла считается год Огня-зайца, а сам этот цикл получил в системе калачакра название рабчжун. За первый год первого рабчжуна взят 1027 год европейского летосчисления, когда, по учению калачакры, на престол легендарной страны Шамбалы — хранительницы этого учения — вступил Кулика Сурья и когда, по мнению одних, была в Индию доставлена калачакра, по мнению других — переведена впервые на тибетский

язык •

127

Мы помним, что, согласно легенде, доктрину эту провозгласил сам Будда по просьбе царя Шамбалы Сучан-дры. Поэтому имя Шамбалы неразрывно связано с понятием калачакры, а так как эта доктрина и содержит в себе высшую «науку бодхисаттв», то хранительница этой науки — страна Шамбала — становится своего рода мифической Меккой и Мединой северного буддизма. Создается огромная литература, посвященная описаниям пути в Шамбалу тех, кто хотел овладеть этой «наукой бодхисаттв», с тем чтобы «достичь состояния будды а течение одной жизни»⁶⁰. Наиболее известно описание этого пути и самой Шамбалы, составленное третьим панчэн-ламой в XVIII в. и опубликованное в немецком переводе А. Грюнвелелем⁶¹. Путь в Шамбалу объявляется исключительно трудным, и, согласно многим описаниям, большинство стремившихся туда паломников так и не достигало цели, хотя они и постигали «науку бодхисаттв» чудесным способом: полдороге им встречался странник, «монах величественной наружности» и т. д., которые оказывались воплощениями Манжушри, Авалокитешвары, Тары. Эти божества одним благословением, положенным на голову цветком и заклинанием: «Пусть вся мудрость бодхисаттв войдет в тебя!» достигали того, что вся

мудрость бодхисаттв проникала в сознание идущего, «как вода, переливающаяся из одного сосуда в другой», и овладевший калачакрой возвращался, чтобы проповедовать эту доктрину в своей стране.

Именно калачакра и особенно легенды о «хранительнице ее тайн» Шамбале легли в основу эсхатологии ламаизма, к которой по существу сводится в настоящее время популяризация ламаистским духовенством учения о калачакре.

Эсхатология—свойственное большинству религий и религиозных направлений учение о конечной катастрофе и гибели всего человечества или той его части, которая откажется исповедовать данное религиозное учение.

Как правило, эсхатологические мотивы содержатся в той или иной форме в основных догматических положениях каждой религии, являясь логическим выводом из принципиального противопоставления «земного» (низменного, грешного, тленного) «небесному»

128

(возвышенному, благодатному, вечному). Буддийский догмат о необходимости и возможности спасения в выходе из «круговращения бытия» несет в себе в своеобразной форме тоже эсхатологический элемент — конечное уничтожение путем «познания истины» неведения, порождающего иллюзию «чувственного мира».

Как правило, эсхатологические мотивы выступают на первое место в эпохи коренных ломок привычных форм жизни, глубоких социальных потрясений, разрушительных войн. Примером этому служат такие религиозные течения в христианстве, как адвентизм, иеговизм.

В ламаизме эсхатологический элемент буддизма получил яркое, образное выражение в учении о священной войне, которую поведет Шамбала против еретиков и безбожников.

Порожденное первоначально, возможно, тем, что буддизм в Индии прекратил свое существование, но сохранился в сопредельных с нею странах, в частности к северу от нее, это учение выражало идею о неизбежности торжества буддизма и победы над всеми небуддистами. В XVIII и XIX вв. в ряде монастырей Тибета создавались факультеты, посвященные калачакре (тибетск. дуйнхор) *. Родившийся в 1740 г. третий панчэн-лама Балдан-ешей, автор упоминавшегося «Пути в Шамбалу», развил в своих сочинениях мысль, на которую лишь намекали его предшественники: один из панчэней будет тем 25-м царем Шамбалы — Ригден-ом Джапо (или Ригдан-дагбо, Эрэгдын-дагбо-хан), который возглавит буддистов в «северной войне Шамбалы» с неверными (лало) ⁶². Пророчества об этой войне постепенно связываются в ламаизме с ожиданием прихода нового будды — Майтреи.

В эпоху грандиозных революционных свершений, которыми так богат оказался XX век, учение о шамба-линской войне (бурятск. Шамбалын-сэрэг) получило новый толчок для своего развития и конкретизации.

В своих дневниковых записях, ведшихся во время путешествия по Внутренней Монголии в 1935—1936 гг., известный русский художник Николай Константинович

* В Лабране этот факультет был основан в 1759 г., в Гумбуме — около 1825 г.

1/5 А. Н. Кочетов

129

Рерих снова и снова возвращается к тому настроению постоянного ожидания вмешательства со стороны Шамбалы в земные дела, которое царило среди населения, всячески подогреваемое ламами. В каждом необычном камне его спутники — монголы и тибетцы — видели чудесный «камень с медным поясом», который «двигается и появляется около священных и замечательных мест». Он несет на себе знаки то появляющиеся, то исчезающие, он изменяет свой вид и вес, издает треск и т. д.

Около Наран-обо, где расположилась экспедиция Рериха, уже якобы появлялся этот камень. Местный князь присылал Рериху специального гонца с просьбой не потревожить чудесный камень, указывающий путь в Шамбалу. Она где-то здесь. Таши-лама выдает в нее пропуска ⁶³. Совсем недалеко, в ста километрах к западу, лежала Монгольская Народная Республика, где народ поломал все вековые традиции, живя по-новому. А во Внутренней Монголии господствующие князья и ламы старались страхом перед Шамбалой удержать свою власть над кочевниками.

«Вот опять пылают огни,— пишет Рерих.— Пурпурные горы с белоснежными шапками сгрудились у золотого камня. Много людей пришло к нему. На камне повешено что-то

сияющее яркими красками. В высокой желтой шапке лама что-то говорит внимательным слушателям.

Эта сияющая красками картина есть изображение Северной Шамбалы. В середине изображения сам Владыка, Благословенный Ригден Джапо. И над ним сам Владыка Будда. Много великолепных приношений, много сокровищ принесено Владыке. Но Его рука не трогает их. И не ищет их Его глаз. На ладони его руки, простертой в благословении, вы различаете знак высокого достоинства. Он благословляет будущее человечества. Владыка на башне своей помогает благу и уничтожает греховное. Его мысль в постоянной победной борьбе. Он есть свет, разрушающий тьму. В нижней части изображения показана великая битва под предводительством самого Владыки. Тяжка судьба врагов Шамбалы. Справедливый гнев пурпуром окрашивает голубые облака. Воины Владыки Ригдена в блестящем

110

доспехе с мечами и копьями преследуют уstraшенных врагов. Многие из них уже распростерты, их оружие и большие шляпы и прочее имущество разбросаны на поле битвы. Часть врагов уже поражена справедливою рукою. Предводитель врагов уже повержен и распростерт под копытами коня великого воина Благословенного Ригдена. За великим воителем на повозках следуют уstraшающие пушки; нет стен, которые могут противостоять им. Враги на коленях молят о пощаде или пытаются укрыться бегством на слонах. Но меч справедливости настигнет нечестивцев, ибо тьма должна быть уничтожена. Тростью лама следует по картине за движениями битвы»⁶⁴.

Н. К. Рерих использовал образ Шамбалы — «державы света» — в своем стремлении победить абстрактно-гуманистической проповедью «зло мира»*.

Так отголоски тантризма проникают в современную европейскую мистику, питаемую стремлением реакционных сил во что бы то ни стало сохранить свои становящиеся все более ненадежными общественные позиции.

• Н. К. Рерих составил даже специальный сборник статей на эту тему под заголовком «Шамбала» («Shambala by Nicolas Roerich». N. Y., 1930). Под прямым влиянием мистики Шамбалы в буржуазной Латвии в 30-х годах было основано неотеософское «Общество йогов». Идеи этого общества в наши дни рекламирует, в частности, журнал «Вельт-Шпирале» («Мировая спираль»), издаваемый неким Леопольдом Брандштеттом в Линце (Австрия). Он заявляет, что истинной сущностью мира является «универсальное божество — Универсале», которое «воплощает в себе единство трех принципов: святого духа, женского принципа и мужского принципа»⁶⁵.

5*

131

Космология ламаизма

Хотя в соответствии со строгой догматикой материальный мир является лишь иллюзией нашего заблудшего воображения, ламаизм, став массовой религией, не мог не дать своего описания этого мира, использовав для этого главным образом индийские космологические учения.

Мир, в представлении ламаистов, — огромный плоский диск*. Диаметр его колеблется, по учениям различных школ, довольно значительно; одним из наиболее принятых считается 12034500 миль.

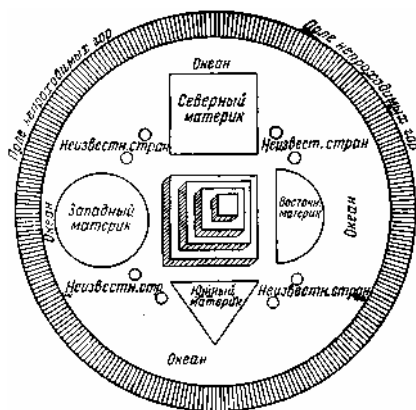
В центре диска возвышается гора Сумеру (Меру или Махамеру) — «царь гор», наполовину скрытая подводой. Ее высота составляет примерно десятую часть диаметра земли. Формой своей Сумеру похожа на четыре поставленные друг на друга куба, уменьшающиеся по мере удаления от подножья. Сложена эта гора из различных драгоценностей — северная ее сторона золотая, восточная — серебряная, южная — из лазурита, западная — из яхонта и т. д.

Вокруг Сумеру расположены меньшие горы и внутренние моря, а все это омывается внешним соленым морем. В последнем лежат четыре материка (двипа) — по одному против каждой из сторон Сумеру. Северный — квадратный. Люди, его населяющие, имеют тоже квадратные лица и за три дня (по другим данным, за семь дней) до смерти извещаются о ее приближении неким зловещим голосом. Поэтому у монголов этот двип называется «издающий зловещий голос» или «двип зловещих звуков».

Южный двип — Цамбудвип — по форме похож на обращенный к югу острым концом равнобедренный треугольник. Это двип людей нашего вида. В центре его лежит государство Магадха, к востоку от него — Китай с пятивершинной горой Утайшан, резиденцией Ман-жуши. К югу от Цамбудвипа лежит остров Сингала с горой Онгоца Барикчи — обителью бодхисаттвы Хонг-шима на вершине и богини Дара-эхе на склоне.

* Главным источником, на котором базируются многочисленные описания мира в различных тибетских и монгольских сочинениях, являлся труд Васубандху «Абхидхарма-коша-мула-карика»⁶⁶.

132



На запад от Магадхи расположена страна чародеев и колдунов Удья-на с огромным алмазным дворцом, в котором зародилось большинство заклинаний. К северу от Магадхи раскинулись девять «черных гор», а за ними — еще горы и озера, в частности озеро Мапам, или Анабад, с водой, имеющей много «хороших качеств» (она прохладна, вкусна, легка, прозрачна, благовонна и не Ламаистское Представле..., е «б усТ- ПРИНОСИТ Вреда НИ горлу, ройстве мира. НИ Желудку). Из ЭТОГО Рисунок И. М. Майского из его книги Озера ВЫтекаЮТ СеМт> Ве- «Современная Монголия» (Иркутск, 1921) ликих рек — Ганг, впадающий в восточное море, Синду — в южное, Бакчу (Пыкша)—в западное, Сита (Шида) — в северное и др.

На запад от Сумеру лежит двип, имеющий форму круга — Ухэр-эдлэшки, или Укэрту,—двип скотоводов. Обитатели его имеют овальные лица и занимаются скотоводством. На восток от Сумеру — двип в форме полумесяца. Это — двип великотелых, названный так потому, что размер тела обитателей его в два раза превышает рост жителей Цзамбудвипа.

Таков кама-дхату — «нижний мир», мир людей и жи-вотных, возникающий «из-за совокупности деяний живых существ, долженствующих родиться в той или иной области вселенной», как утверждает в полном соответствии с основным догматом ламаизма Сумба-канбо". «Физический мир» — горы, материки, моря и пр.— составляет при этом «сосуд», т. е. вместилище «мира органического», который является «соком», наполняющим этот сосуд.

Несколько слов о той части вселенной, которая выходит за пределы кама-дхату. Солнце и луна, согласно ламаистской космологии, обращаются вокруг Сумеру, что и является причиной смены дня и ночи на всех

133

двипах. Состоят эти светила, так же как и звезды, из различных видов хрусталя и имеют шайбовидную форму. Диаметры солнца и луны почти одинаковы по протяженности. Толщина их примерно в восемь раз меньше диаметра. Их окружают» стены из золота, в которых помещаются дворцы божеств этих светил.

Звезд, видимых с каждого двипа,— 28 больших и 285 миллионов малых. Звезда Маши-табу неподвижна, 28 больших звезд движутся в одном направлении, а движение малых звезд «неопределенно». Солнце, луна и звезды удалены от земли на одинаковое расстояние.

По некоторым источникам северного буддизма, весь описанный мир лежит на золотой лягушке (вариант — на черепахе) громадных размеров, плававшей в мировом океане и пригвожденной к его дну бодхисаттвой Очирвани (по другим авторам — Манжушри). При сильном скоплении грехов на земле лягушка эта начинает шевелиться, от чего происходят землетрясения. Затмения солнца и луны являются результатом нападения на эти светила злого демона Раха (Араха). Но так как в свое время этот демон украл у Очирвани «живую воду» и успел ее проглотить до того момента, когда догнавший его бодхисаттва разрубил его пополам своим огромным волшебным жезлом — очиром (при этом нижняя часть туловища Рахи упала на землю и породила всевозможных гадов), проглоченные светила вскоре снова выскальзывают на небосвод. Однако, чтобы облегчить их освобождение, надо бить в тазы и кастрюли, стрелять в небо из ружей — отпугнуть злого демона.

Описанный мир не единственный. Рядом с ним находятся тысячи таких же миров со своими солнцем и луной. Они входят в «малую систему». За пределами окружающей ее стены есть

«средняя система» в 10000 миров и, наконец, вслед за ними — «великое тысячемирие» — миллион таких же миров.

Над каждым миром — многослойные небеса. Под каждым миром — ады. Низшие небеса и ближайшие к поверхности мира ады относятся только к данному миру. Более высокие небеса и более глубокие ады — общи для «малой», «средней» и «великой» мировых систем. Каждая небесная сфера имеет свое название и населена соответствующими божествами.

134

Нетрудно заметить, что «южный материк» — Цзамбуд-вип — в описании «нашего» мира ламаистскими авторами довольно точно воспроизводит конфигурацию Индостана, а остров Сингала — не что иное, как Цейлон. Это указывает на то, что ламаистская космология уходит своими историческими корнями в Индию. Древние индийцы достаточно хорошо знали место своего обитания и дополняли его описание фантастическими домыслами о возможности существования других материков и других их обитателей *. Мы находим в буддийском описании мира своеобразное переплетение того, что правильно отражало в сознании древних индийцев окружающий их, доступный их опыту мир, с безудержной фантазией о других возможно существующих где-то мирах. Буддизм принял эту космологию и придал ей свой, основанный на важнейших религиозных догматах оттенок. Особенно последовательно это проявилось именно в космологии ламаизма, которая питается еще дополнительно некоторыми шаманистскими представлениями.

* В свое время академик И. М. Майский высказал предположение, что Суме-ру — это Гималаи, южный материк — Индостан, восточный — Китай, северный — Россия, западный — Африка. Р. Е. Пубаев справедливо замечает, что принимать Сумеру за Гималаи нет оснований, так как описание Гималайского хребта, питающего «великие реки», дано в буддийской космологии достаточно ясно, и что гигантские вершины Гималаев лишь дали толчок фантазии индийцев, которая и создала лежащую где-то за Гималаями Сумеру — центр Вселенной ¹⁴.

Глава третья

Ламаистская обрядность

Тенденция противопоставлять ламаизм другим формам буддизма, указывая на наличие в ламаизме развитого культа, не основательна. Распространяясь в различных странах, буддизм не только широко ассимилировал местные добуддийские культы, включая в свою обрядовую практику укоренившиеся у данного народа обычаи, но и вносил в культ свои, чисто буддийские элементы. О том, какое большое место занимает культ, скажем, в японском буддизме или в буддизме на о. Шри Ланка (Цейлон), можно судить по специальным посвященным этим формам буддизма работам¹. И все же одной из особенностей ламаизма действительно является чрезвычайно развитый в нем и многообразный по своим формам культ.

Многочисленные праздники и обряды ламаизма можно условно разделить на три категории — проводимые в дацанах, посвященные культу природы и проводимые соответственно в лесах, горах, у различных «святых мест», и, наконец, семейные обряды, проводимые непосредственно в домах верующих.

Дацан

Дацаны (у калмыков хурулы) являлись основными центрами религиозной жизни и культовой деятельности у ламаистов. Размеры дацанов были весьма разнообразны — от небольшой группы жилых построек (келий), окружавших единственный храм (сумэ), до целых городов с десятком и более храмов и с многими сотнями жилых и служебных построек. Однако вне зависимости от величины все дацаны имеют много общего.

136

Уже издали перед паломником возникал нарушающий монотонный степной пейзаж сложный архитектурный комплекс монастыря с четкими линиями его белоснежных стен, с блестящими на солнце золочеными крышами храмов.

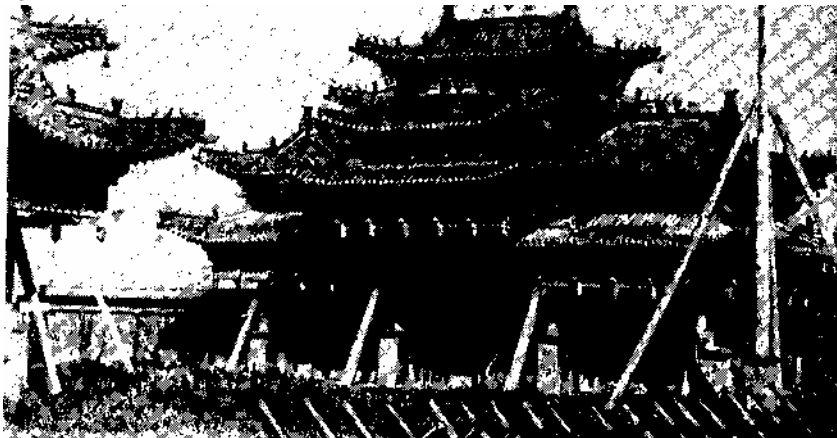
Главный храм каждого дацана обязательно обнесен побеленной кирпичной, реже бревенчатой оградой. В плане она — правильный прямоугольник, в углах которого на высоких шестах развеваются разноцветные лоскуты материи с начертанными на них магическими текстами. Это так называемые дарцоки, призванные отгонять злые силы от территории монастыря. По обе стороны ограды тянутся ряды «молитвенных колес» (маниин-хурдэ). Это насаженные на вертикальную ось большие металлические или деревянные цилиндры, заполненные молитвенными текстами. С помощью гладких от прикосновений многих тысяч ладоней рукояток паломники вращают эти цилиндры. ^Считается, что один поворот цилиндра равнозначен

прочтению всех заложенных в маниин-хурдэ молитв.: Только обойдя таким образом вокруг всего дацана и совершив этот обряд, паломник решается проникнуть за его ограду. Внутри ограды ведут несколько калиток и расположенный посередине южной стены главный вход, который открывается лишь в дни торжественных богослужений. В крупных дацанах этот главный вход имеет вид храма, в нижней части которого устроен закрываемый воротами проход. Ворота обычно красного цвета, часто украшены изображением драконов и «охраняются» фигурами богов — покровителей четырех стран света. На втором этаже размещено святилище с божествами ламаистского пантеона.

Прямо от главных ворот через территорию всего двора тянется «высокий путь» — выложенная из плит тесаного белого камня дорога. Она упирается в крыльцо главного храма, стоящего всегда в центре ограды. «Высоким путем» пользуются только ламы и то лишь во время торжественных церемоний для выхода из храма при совершении вне его культовых обрядов. На половине пути до храма на «высоком пути» водружен на каменном подножье жертвенник: чугунный сосуд, которому обычно придается форма стилизованного льва, сидящего с поднятой вверх пастью. Из пасти льва струится ароматный дым, чаще всего получаемый от сгорания

6 А. Н. Кочетов

137



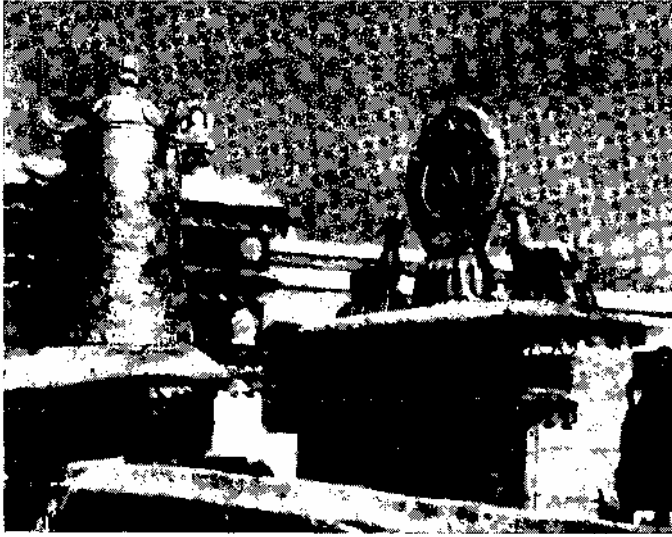
Один из храмов буддийского монастыря в Улан-Баторе. 1969 г.

можжевельника. Против жертвенника — помост, на него поднимаются ламы, чтобы призывными звуками своеобразного горна, сделанного из большой морской раковины, оповещать дацан о начале молений.

Кроме главного храма, в крупных дацанах имеется еще ряд культовых построек. Одна из них обычно специально предназначена для занимающей все ее внутреннее пространство гигантской сидящей фигуры грядущего будды Майдари (Майтреи). Высота этой фигуры достигает в некоторых дацанах 16 м и более. В некоторых храмах имеются специальные помещения для занятий монастырской школы и т. д.

По своей архитектуре дацанские храмы бывают двух родов. Одни (их меньше) ведут свою родословную от тибетских домов-крепостей. Это усеченные пирамиды со слегка наклонными внутри белыми стенами и плоскими крышами. В верхней своей части стены опоясаны черной полосой, на которую наложены круги из желтой меди. Окна узкие, расположенные под самой крышей с восточной, южной и западной сторон. Именно такой

138



Священные символы на крыше дацана

храм был построен в Петербурге незадолго до начала первой мировой войны. Царское правительство, желая показать себя покровителем буддизма (это было важно для осуществления колониальных планов царизма в Азии), соорудило его в Новой деревне почти против стрелки Елагина острова.

Наиболее распространены были строительные принципы, восходящие к китайской архитектуре. Храмы этого типа тоже прямоугольны в плане, но строились в два-три этажа и стены их были вертикальны. Каждый из этажей имеет меньший периметр, чем нижераположенный, богато украшен балконами и резными решетками. Верхний мезонин венчает четырехскатная крыша, на самой высокой точке которой установлен так называемый ганжир (букв. — «полный сокровищ»). Это золоченая сужающаяся вверх башенка, наполненная листьями бумаги с напечатанными на них заклинаниями (мани). Над входом водружен золоченый восьмирадиусный круг — хурдэ — с двумя газелями по сторонам: напоминание о первой проповеди Будды. С покрытой цветной гла-

6*

139

зированной черепицей или золоченой медью крыши сшиваются гирлянды колокольчиков, мелодично позвякивающих от каждого дуновения ветра.

Кроме самого храма внутри храмового двора часто стоят большие белые субурганы *. Двор храма отделен от жилых домов лам и служебных построек внутренней оградой. Кельи лам в бурятских дацанах строились в виде небольших деревянных домов, часто приподнятых над землей на сваях. Перед домом — маленький двор. Внутренняя обстановка зависела от ранга и материального положения ламы. Она включала в себя постель, высота которой определялась правилами монашеского устава, небольшие столики, книги, посуду, очаг.

В прошлом ламские ученики — хувараки — обычно жили со своими наставниками и выполняли функции их слуг."";

Внутреннее устройство храма. Изображения божеств и культовый инвентарь

'Внутри храм представляет собой обширный зал,' задняя (северная) стена которого играет роль иконостаса. Она вся закрыта рядом застекленных шкафов, заполненных скульптурными и живописными изображениями божеств ламаистского пантеона и обожествленных знаменитых лам. Общее название этих изображений (так же, как и самих божеств) у бурят, монголов, калмыков — бурханы. По способу изготовления, материалу и размерам бурханы чрезвычайно разнообразны. Особенно сильно различаются скульптурные изображения божеств: они литые, кованные и чеканные из золота, серебра, бронзы, золоченой листовой меди. Часто бурханы вылеплены из глины или папье-маше, вырезаны из дерева и окрашены в яркие краски. Встречаются бурханы каменные • — из мрамора, песчаника, мыльного камня и пр. Размеры их — от 1—2 см до нескольких метров. Особенно велики изображения сидящего Майдари: они символизируют ту эпоху в развитии человечества, когда век людей достигнет тысячелетия и по росту они в несколько раз превысят современных. - Разнообразны стиль и манера исполнения скульптурных бурханов.

* Ламаистская модификация ступы. 140

"Кроме скульптурных, в храме обычно находится множество живописных изображений божеств, а также картин религиозного содержания, исполненных на бумаге, на коже, а чаще всего на грунтованном полотне. Эти плоские изображения развешиваются по боковым стенам или свисают на шнурах с потолка.

По манере изображения все божества делятся на два типа — божества спокойные и божества свирепые. Общее у них — лишь пьедестал, на котором они сидят или стоят. У крупных изображений это так называемый львиный престол — подобие прямоугольного стола, поддерживаемого четырьмя или восемью львами. У более мелких изображений подставкой служит стилизованный цветок лотоса;

Божества ^Спокойные в свою очередь делятся на две категории — изображения будд (Шакьямуни, его предшественников и преемников) и особо почитаемых и обоженных впоследствии лам. Различаются будды и бодхисаттвы окраской всегда полуобнаженного до пояса тела (белые, желтые, красные, зеленые, синие и т. д.) или предметами, которые они держат в руках. Легендарный основатель буддизма Шакьямуни изображается с одной нищенской чашей. Тело грядущего будды Майдари окрашено в красный цвет. Арьябало, или Авалокитешвара, снабжен одиннадцатью головами и множеством рук. Бодхисаттва Манжушри — божество мудрости — держит в одной руке книгу и лотос, а в другой — поднятый меч, готовый уничтожить невежество. Все будды и почти все бодхисаттвы изображаются сидящими с поджатыми под себя ногами, с потупленными полузакрытыми глазами, что должно подчеркнуть их отрешенность от чувственного мира, глубину созерцания, в которое они погрузились.

Докшиты, т. е. свирепые божества — покровители религии, враги еретиков, по внешнему виду прямо противоположны божествам спокойным, хотя и считаются устрашающими модификациями будд и бодхисаттв. Им придана поза бешеной пляски, они часто имеют звериные головы, украшены гирляндами из человеческих черепов, держат в руках ножи или мечи, дымящиеся сердца, кости, извивающихся змей, наполненные кровью чаши из черепов. Искраженные злобой лица их выражают отвращение к материальному миру и врагам буд-

III

дизма, мощные формы тела свидетельствуют об их способности победить зло, а черты сладострастия вызваны блаженством, испытываемым в результате подавления всего того, что мешает спасению.

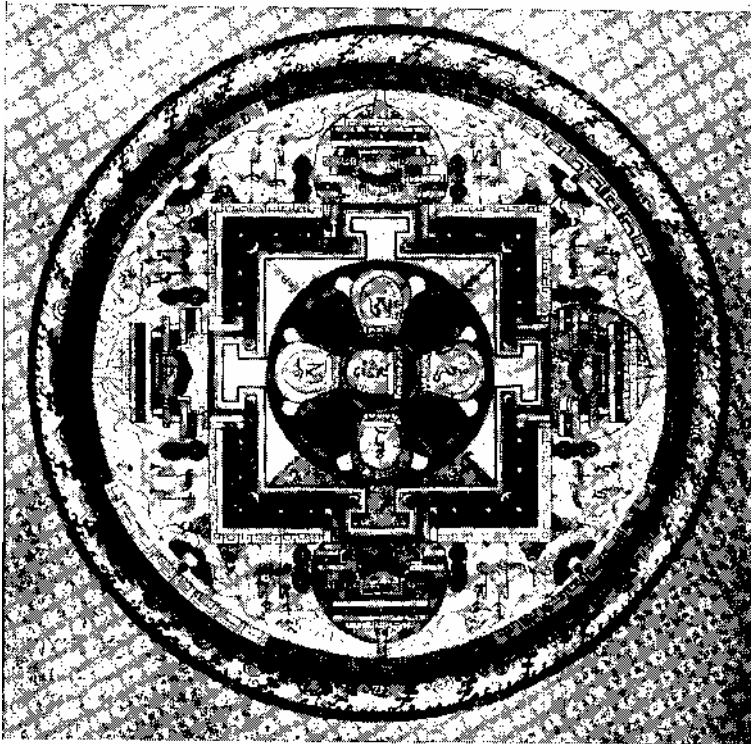
Специально посвященные правилам изображения божеств книги ламаизма подробнейшим образом определяют пропорции бурханов различных категорий, особенности их телосложения, окраску и т. д. Так, лица «блаженных будд» должны быть яйцевидными с обращенным вниз острым концом, лица женских божеств — более вытянутыми; у докшитов лица круглые или квадратные.

Особенно тщательно разработаны соотношения различных частей тела у Шакьямуни, отступления от них считаются кощунством.

Между скульптурными изображениями бурханов расставляются небольшие субурганы, обычно сделанные из позолоченной меди, а также мандалы — низкие широкие цилиндры, на верхней поверхности которых схематически нанесены составляющие центр земли гора Сумеру и окружающие ее четыре материка. Субурган и эта модель земли также являются объектами поклонения паломников.

Рисованные бурханы (иконы) имеют форму продолговатых четырехугольников, висящих на прикрепленных к ним сверху и внизу палках. По краям холст обрамляется широкими шелковыми лентами, часто украшенными сложным орнаментом. Рисунок выполняется красками типа темперы, разведенными на рыбьем клее, что придает им большую прочность. Контуры фигур божеств нередко наносятся с помощью трафарета, что обеспечивает единообразие их формы. Будды и бодхисаттвы изображаются на фоне сияния, докшиты — окруженными пламенем, которое поглощает все препятствия к спасению.

Наряду с бурханами в храмах помещаются картины религиозного содержания: сансариин-хурдэ, рай и ад, двенадцать важнейших событий из жизни Будды, символизирующие основные этапы его биографии, рисунки, посвященные отдельным предыдущим перерождениям Будды, мандалы — планы дворцов, в которых обитают на небе бодхисаттвы, изображения особо почитаемых земных святых и т. п.



Образец маидала.

Акварель, Бурятия, XIX в. Экспонат Музея истортг.религии^и^атеизма^/

У самой двери, т. е. в наименее почетном месте, часто находится картина, изображающая Цаган уругу-на — «белого старца» — божество, широко распространенное в добуддийских культурах северо-восточной Азии. Это старик в белой одежде, с длинной белой бородой и седыми волосами, с посохом в руке. В пантеон ламаизма он попал, по-видимому, из шаманских представлений монголов и бурят, у которых почитался как покровитель богатства, счастья и семейного благополучия, а также часто как хозяин земли и всего на ней находящегося. Фигура Цаган уругуна занимает значительное место в цаме — грозной мистерии торжества богов — защитников веры.

143

Мы видим, что как внешнее устройство дацана, так и его внутреннее оборудование во всех его деталях направлены на то, чтобы средствами искусства усилить эмоциональное воздействие учения ламаизма, показать верующему его ничтожество перед могуществом сверхъестественного мира, подчинить тем самым волю верующего ламе. Такую же роль играет и вся обрядность ламаизма.

Храмовая обрядность

Важнейшим обрядом, постоянно совершаемым в храме, является принесение жертвы главным бурханам, расположенным в центре северной стены. На этом месте перед изображениями божеств стоит обтянутый материей жертвенный стол, на котором расставлены так называемые восемь жертв, семь драгоценностей и семь жертвенных сосудов. Восемь жертв, сделанные из металла, дерева или папье-маше, — изображения магического зонта, рыб, белой раковины, белого лотоса, сосуда с драгоценностями, мистическое изображение «нити счастья», мистический символ спасения — золотое тысячерадиусное колесо. Семь драгоценностей тоже символические: круг, означающий совершенство, способное перенести спасенного в высшие сферы; мистический восьмиугольник, управляющий природой и уничтожающий болезни — чан-дамани; фигура женщины, приносящей покой и красоту; фигура сановника, дающего благосостояние и отклоняющего неприятности; фигура слона с восьмирадиусным колесом на спине, способного давить врагов и переносить в желаемое место праведников; лошадь с драгоценностью чандамани на спине — победитель всякого страха; фигура военачальника, уничтожающего врага.

В жертвенные сосуды наливают воду («прохладительное для ног» и «прохладительное для лица»), кладут цветы и сладости, ставят курительные свечи, наливают масло. Предполагается, что здесь нашло отражение то, как чествовали в древности царей при посещении ими чьих-либо домов. Порядок этого чествования оказался впоследствии перенесенным на изображения божеств.

Крыша храма поддерживается тянущимися от южной (где вход) к северной стене рядами колонн красного

144



Ламы Иволгинского дацана на богослужении. Фото В. Шустова (АЙН)

цвета, нередко украшенных резными фигурами драконов. Этим рядам может быть два или четыре, в зависимости от величины храма. Между колоннами, ограничивающими центральную часть помещения, сооружаются покрытые материей помосты. На этих помостах, на больших квадратных, сделанных из войлока и обшитых шелком подушках (олбоках) восседают во время молебствий ламы. Чем выше ранг ламы, тем выше под ним помост и больше олбоков. Самые важные ламы восседают на высоких табуретах на множестве олбоков. Перед ламами на столики кладутся книги, ритуальные предметы и музыкальные инструменты, используемые во время богослужения, ставятся сосуды с водой. С потолка храма свешиваются разноцветные ленты, матерчатые цилиндры, шелковые платки, зонты, наполненные ароматными травами шары, фонари самой разнообразной формы и цвета. Для совершения рядового богослужения, которое проводится в дацане ежедневно (а часто дважды и трижды в день), ламы рассаживаются рядами на олбоках и

145



Ламы с самыми крупными инструментами 'дацанского оркестра — ухыр' бурэ

хором читают молитвенные тексты по розданным им листам богослужебной книги. Чтение молитв сопровождается магическими движениями рук и часто переходит в пение под аккомпанемент музыкальных инструментов. Мелодично звучат колокольчики и маленькие медные тарелочки, им вторят дробные звуки барабанов различных размеров и глухое гудение огромных гонгов. Резким ржанием (так и считается, что это ржание небесного коня) врывается в их хор звук ганлина — небольшой трубы, сделанной из бедренной кости человека с раструбом из серебра. Все покрывает рев пятиметровой ухыр-бурэ. Верующие-миряне на богослужениях, как правило, не присутствуют, ожидая около храма окончания молебствия, чтобы положить земные поклоны перед бурханами и оставить на жертвенниках свою лепту.

Тантрийские обряды

Воздействие на богов и духов считалось и считается в ламаизме большим искусством, доступным только специально обученным ламам. Дацаны и были местом такого обучения. Наряду с основным, обязательным для всех лам курсом (чойра) в крупных дацанах Монголии и Бурятии (Гусииозерском, Агинском, Цугольском и др.) существовали тантрийская, астрологическая и медицинская школы, а в некоторых —• и философские школы, изучавшие высшую догматику.

Тантрийская школа подготавливала кадры лам-заклинателей, способных якобы своими магическими приемами непосредственно воздействовать на сверхъестественные силы. Все их колдовские манипуляции (словесные

14§

заклинания, жесты, музыка, танцевальные движения и пр.) были окружены тайной не только для верующих мирян, но и для основной, массы ламства.

...,Опирались ламы в тантрийской обрядности на обширную литературу, которая включает сборники заклинаний (дарани) и трактаты (тантры).

Дарани (тарни) — это сравнительно короткие статьи, в которых приводится текст заклинания и описываются результаты, достижимые якобы с его помощью. По-видимому, большинство дарани древнее тантрийских трактатов, хотя некоторые из них и являются извлечениями из последних. Есть узко специализированные дарани, «спасающие» от страха, эпидемий, влияния злых созвездий, отравления, «исцеляющие» от укусов змей и ядовитых насекомых. Есть магические формулы, способные укрощать и покорять богов и драконов. Есть «метеорологические» дарани — заклинающие ветер и дождь. Есть дарани, продлевающие жизнь и отвращающие бедность. Есть универсальные дарани, исполняющие все желания и спасающие от всех видов страданий и несчастий. И, наконец, большая группа дарани направлена на цели религиозного спасения — на «смывание* грехов, на избавление от дурных перерождений, спасающие от неверия, открывающие все деяния прежних жизней человека, вызывающие бодхисаттв и будд (Авалоки-тешвару, Майтрею, Амитабу), обеспечивающие рождение в раю Сукавати. Примером такого универсального дарани является упомянутая магическая формула «Ом мани падме хум». Ламаизм утверждает, что в одном заклинании может быть сосредоточена сила всех религиозных догматов буддизма. Даже сами имена будд и бодхисаттв рассматриваются тантристами как разновидность дарани — они тоже оказывают магическое действие, вызывая помощь тех, к кому они обращены.

Заклинательный характер носят и некоторые культовые действия, а также созерцание букв, олицетворяющих сущность определенных божеств. Созерцающий может слиться с божеством, последовательно представляя эти буквы на своем сердце, в горле, в пупке и т. д. При этом каждый раз буква должна являться ему в новом цвете. Литература дарани приписывает даже «просветление» Гаутамы действию всемогущей магической формулы: «Будда после шестилетнего тружениче-

147

ства не мог снискать бодхи, но когда стал созерцать букву «Ом» в круге луны, тогда сделался Буддой», — сказано в дарани, «защищающей царства»².

В основе представлений о возможности путем повторения магической формулы достичь огромных результатов (а иногда и очень конкретной цели) лежит вера в повсеместное господство сверхъестественных сил и сверхъестественных связей, которыми опутан весь «видимый» мир, мир страданий и мучений, страхов, неожиданностей и неприятностей. Само существование в этом мире и спасение из него в какое-то другое бытие возможно только под защитой магических формул и действий, а знатоками этих формул и лицами, способными совершать эти действия, являются ламы-заклинатели. Естественно, что их авторитет среди рядовых верующих был особенно высок и магическая деятельность была одной из важнейших доходных статей ламства. Мы знаем, что значительную часть канонических сборников ламаизма составляют тантрийские трактаты. Между тантрами и дарани нет особенного качественного различия — и то и другое направлено на магическое осуществление тех или иных целей. Но: тантры, в отличие от дарани, выступают как целые системы, в которых делается попытка связать классические буддийские догматы с йогической практикой созерцания и магическими путями воздействия на мир сверхъестественного. Целью же, во всяком случае высшей и конечной, является опять-таки чисто буддийский тезис о необходимости победы над «круговращением бытия», достижение нирваны, слияние с божеством.

Впрочем, как и дарани, тантрийские магические действия могут быть направлены *na* вполне мирские цели — достижение способности к быстрому передвижению (скороходство), получение пилюли бессмертия или долголетия, превращение различных веществ в золото, способность делаться невидимым, гарантированным от насильственной смерти, и т. д. Но основные тантры ставят более масштабные задачи — достижение господства над врагами, повеление духами, стихиями природы, вызов будд и бодхисаттв и получение у них ответов на сложные вопросы догматики и т. п. Наконец, Ануттара-йога указывает способ быстрого достижения нирваны.

148

При удачном исполнении ее требований человек «может и в настоящей жизни слиться с божеством; стоит только, избрав кого-нибудь из божеств... в свои руководители... созерцать себя в его виде, окруженным всеми теми лицами, которые его окружают, сделать свое тело, слово и дух его словом, телом и духом; ...наконец и сам сделаешься божеством и вознесешься в его жилище, покинув навсегда последнее мирское перерождение»³. А так как каждое божество обладает своими особенностями, своими атрибутами, различными проявлениями и т. д., то и обращение к ним всегда специфично, требует выполнения особых приемов, особой подготовки.

Чтобы дать наглядное представление о типичном тантрийском обряде, мы воспользуемся лишь одной входящей в 20-й том отдела Джуд Ганджура тантрой Субахапа-рипричча. Изложение содержания этой тантры сделано В. П. Васильевым в его «Буддизме»⁴.

Это рассказ о том, как главный хранитель тайн тантризма — бодхисаттва Ваджрапани открыл бодхисаттве Субаху кратчайший путь для овладения особой сверхъестественной силой (сиддхи, риддхи). В процессе подготовки к ее достижению необходимо, говорит Ваджрапани, быть благочестивым, стремиться к святости, почитать «три драгоценности», избегать совершения десяти грехов, не разделять ложных учений, быть милосердным и неутомимым в занятиях, не верить еретикам и не бояться демонов, духов и пр. Приняв обеты нравственности, надо найти хорошего наставника и освободиться от действия грехов прежних перерождений, воздвигая ступы и изображения богов, чувствуя их, каюсь в грехах и произнося необходимые заклинания. Затем дается подробная характеристика того помощника, без которого невозможно добиться успеха, указание правил выбора благоприятного для обряда места (особенно хороши места, где побывали, согласно сутрам, будды, бодхисаттвы, шраваки; способствуют успеху также берега рек, горы, места уединенные, но такие, где не угрожают дикие звери).

Далее указывается, как подготовить место, на котором должна быть возведена постройка для волхования: надо взрыхлить на глубину локтя почву и, удалив всю грязь и камни, насыпать чистой свежей земли, затем поста-

149

вить домик, расставив в нем в положенном порядке изображения божеств. Перед самим волхованием надо обречься, очиститься от грязи, строго соблюдать правила получения милостыни и питания. Надо обзавестись четками из 108 звеньев. Они необходимы для отсчета бесконечных повторений заклинаний, а эти повторения и будут важнейшим звеном всего обряда приобщения к божественному миру. Во время чтения заклинаний надо направить свою фантазию на то, чтобы представить яркий образ идама — того основного божества, которое было избрано для достижения сиддхи. А для того чтобы не рассеивать внимания, надо придать рукам необходимое положение (мудры). Одновременно надо направлять силу созерцания на то, что поможет очиститься от жадности, невежества, гнева и т. д.

В руках заклинатель держит магический жезл — ваджру. Материал, из которого сделана ваджра, должен соответствовать цели заклинания — овладение учением, покорение неба и земли, подчинение созвездий, победа над врагами или демонами, достижение каких-либо земных благ — богатства и знатности, долголетия, здоровья, отыскание клада, превращение в невидимку и пр. Ваджра прогоняет тех демонов, которые стремятся проникнуть в заклинателя, вселить в него безумие, болезнь и лишить сил для доведения волхования до победного конца. Поэтому, читая заклинания, нельзя ни на йоту отступить от предписанных правил, останавливаться, отвлекаться мыслью, общаться с другими людьми. Произносить заклинания надо внятно, ровным голосом, не слишком быстро, но и не медленно.

Если же демоны все-таки войдут в заклинателя, надо вызвать помощника и соорудить для «владыки заклинаний» большой пятикрасочный мандал. Помощник должен принести жертвы сначала богам, а затем сделать подношение (вино, мясо и овощи) демонам и прочесть изгоняющие их заклинания. Кроме того, в специальной печи, построенной в соответствующей геометрической форме (круга, треугольника, четырехугольника и пр.), надо совершить «всесожжение».

Если принятые меры не приведут к достижению цели, надо пытаться преодолеть неизвестные

препятствия непрерывной настойчивой молитвой до тех пор, пока заклинаемое божество не явится волхователю во сне и

150



Лапы в масках и костюмах дацанской "пантомимы" дам.

Ламский рисунок, акварель. Экспонат Музея истории религии и атеизма

не укажет причину неудачи и средства избавления от нее.

О приближении овладения сверхъестественной силой свидетельствуют такие признаки, как благоприятные сны (видеть себя восседающим под балдахином, входящим во дворец, поднимающимся на гору или на башню, едущим на льве, белом слоне, белой лошади). Эти знаки заставляют удвоить усилия, так как свидетельствуют о том, что в скором времени, а возможно, и немедленно, наступит искомое состояние. Надо соблюдать строжайший пост, принести жертву буддам, «алмазному владыке тайн», другим божествам, читать определенные сутры, повторить сооружение мандала и по характеру горения жертвенной смеси определить, в какой именно форме придет искомая сила. Кроме снов, есть и другие признаки ее приближения: чудесное движение статуи, перед которой совершается жертва, необычный блеск иконы, дождь из цветов, внезапно разлившийся в воздухе аромат, а также землетрясение, грохот небесного

1Я

барабана и т. д. Неземное могущество может снизойти в виде духа на палец заклинателя, на медное зеркало (толи), войти в мальчика, в жертвенные предметы, в воду, в лампу и т. д. Дух этот и раскрывает заклинателю все тайны бытия. Но не надо забывать, что под видом духа может явиться демон и тогда его снова придется изгонять вышеизложенными приемами.

Магические силы, которыми можно овладеть в результате успешного завершения этого сложного заклинания, бывают восьми основных видов: дающие долголетие, средства от болезней, способность отыскивать клады, помогающие войти в пещеру Индры, превращающие различные вещества в золото, землю в золото, добывающие «бесценную драгоценность», помогающие овладеть высшей магической мощью.

Другие заклинания могут якобы приносить способность покорять демонов, светила, изменять свой внешний вид, дают ясновидение и умение становиться невидимым для других и т. д.

Цам

Наиболее популярным, неоднократно описанным в литературе тантрийским обрядом, собиравшим тысячи верующих и приносившим дацанам большие доходы, был так называемый цам *. Обряд этот ставил задачей очистить данную местность от «враждебных религии сил» и состоял в длившейся несколько часов пляске облаченных в фантастические костюмы и маски лам, изображающих покровителей религии — докшитов. Каждое их движение, стремительное и ритмически устрашающее, так же как мрачные и страстные звуки дацанского оркестра, должны были вселить страх не только во враждебные силы, но и в зрителей. Лишь комические интермедии, исполнявшиеся Цаган уругуном и вызывавшие дружный смех, давали разрядку напряжения. Пляска заканчивалась обрядом дугжуба, состоявшим в симво-

* Он был исполнен ламами Гусинозерского дацана специально для съемочной группы фильма «Потомок Чингисхана» (режиссер В. Пудовкин).

152

лическом уничтожении врагов веры путем сожжения так называемого сора. «Сор» — это огромная

увенчанная черепом пирамида из реек, бумаги и теста, напоминающая наконечник гигантской стрелы. Под пение и чтение молитв ламы выносили ее за пределы дацана и бросали в разложенный в степи костер.

В результате отхода от религии большинства населения в Бурятской, Калмыцкой и Тувинской АССР, а также в МНР и резкого сокращения числа дацанов и лам многие прежде массовые обряды и праздники отошли в прошлое. Не исполняется теперь в бурятских дацанах и цам.

Дацанские праздники

Однако ряд религиозных праздников все еще отмечается ламами, и они собирают и сейчас довольно много верующих и любопытных, часто приезжающих за десятки и сотни километров. Из наиболее значительных праздников (хуралов), до настоящего времени проводимых в дацанах, надо назвать цагалган, Майдари-хурал, Дзул-хурал и Найдани-хурал, хотя ими все праздники не исчерпываются.

Цагалган (цагансара, т. е. белый месяц)—один из наиболее известных и соблюдаемых до сих пор праздников ламаизма. Он приурочивается к началу нового года по старинному монгольскому (лунному) календарю. В течение 16 дней (начиная с первого числа первой весенней луны) этого праздника проводится целая серия обрядов, посвященных, как утверждают ламы, «двенадцати чудесам Будды», в результате которых Шакьямуни одержал победу над брахманскими жрецами и утвердил буддизм в Индии.

Однако нетрудно установить, что главным в цагалганских обрядах являются вовсе не буддийские религиозные представления. Среди них можно выделить первичную основу — древний родовой праздник, направленный на увеличение плодородия почвы и изобилия продуктов питания. К этой основе впоследствии присоединилась серия обрядов явно шаманистского происхождения. Но место тех духов, которых старался привлечь на свою сторону шаман, заняли грозные могучие докшиты ламаизма, а среди них на первое место выдвиг-

153

нулась мрачная Лхамо. Основным содержанием цагалганских обрядов стало торжественное угощение докши-тов с целью задобрить их и обратить их гнев против врагов религии.

Прежде важнейшим элементом посвященного цагалгану дацанского хурала был обряд ритуального умерщвления врагов религии — линга. Проводился он в последние дни «последней зимней луны». Ламы в торжественной обстановке разрубали на 12 частей слепленную из теста фигурку обнаженного человека, олицетворяющую «врагов веры». Хотя сейчас обряд линга не проводится, его реакционное содержание в несколько завуалированной форме выступает в обряде дугжуба, который завершает серию цагалганских дацанских церемоний. Центральная церемония дугжубы — жертвоприношение мяса и крови врагов религии божееству ада и смерти Чойжилу⁵. Символизируют жертву кусочки окрашенного в красный цвет теста, а «орудием казни» еретиков является «сор», подобный тому, который применялся в финале цамы. Обрядовое сжигание «сора» воспринимается верующими как удар по врагам религии. Характерно, что в 20-е годы «сор» в Гусиноозероком дацане бросался в сторону аймачного* центра — намек на то, что советские и партийные работники и есть «враги веры». Но и сейчас цагалганская дугжуба поддерживает у части верующих религиозный фанатизм и неприязнь к инакомыслящим.

Майдари-хурал — самый пышный из проводимых сейчас в дацанах хуралов. Обычно он протекает при большом скоплении верующих, которым внушается, что эт.э церемония должна ускорить приход грядущего будды на землю и установление им «счастливой и радостной жизни». Праздник проводится в летние месяцы, в разгар сельскохозяйственных работ. В течение всего дня торжественная процессия медленно движется вокруг дацана вдоль его наружной стены, подолгу останавливаясь в каждом ее поворота для чтения молитв и чаепития. В центре процессии находится колесница с позолоченным крупным изображением Майдари, священными книгами, курительными свечами, кадильницами и т. д. В ко-

* Аймак — административно-территориальная единица, соответствующая району. 154



лесницу впряжено чучело слона или лошади, которое тянут за длинные ремни ламы. Колесница окружена музыкантами дацанского оркестра. Процессию охраняют вооруженные нагайками ламы, свирепо отгоняющие осмелившихся приблизиться верующих. Каждый из них оставит в дацане какое-нибудь приношение — деньги, одежду, продукты, которые вечером будут разделены между монахами дацанским казначеем.

: Цзул-хурал («светильный обряд») совершается поздней осенью (24-го числа «первой зимней луны»). Будучи формально посвящен дню смерти Цзонкабы, он сочетает в себе буддийское учение о перерождении с первобытным культом животных и культом предков. Дацанские храмы освещаются снаружи и внутри множеством свечей, при свете которых верующие каются перед изображением богов в плохом обращении с домашними животными. Ведь в домашнем животном может жить перевоплощение умершего родственника. Покаяние должно избавить верующего от вины перед умершим.

Найдапи-хурал — обряд, посвященный отшельникам (найдапам), возведенным в ранг божеств. Совершается также осенью. Вывешивая картины, изображающие дряхлость найдапов, их безразличие ко всему окружающему, ламы рассказывают верующим, что эти святые были когда-то мирскими людьми, но, уйдя в отшельничество, заслужили спасение. Найдани-хурал подчеркивает опасность всякой привязанности к жизни, ибо эта привязанность ведет к новым вредным перерождениям.

155

Одна из масок дацанском пантомимы цам: бог Воим.1 докшит Чжамсаран.

Папсь-магае, бисер. Бурятия, XIX в. Экспонат Краеведческого музея в Улан-Удэ. Фото Дм. Чернова (АПН)

Внедацанская обрядность

Основным содержанием коллективных, семейных и индивидуальных обрядов, проводившихся вне дацанов, была борьба с вредоносным влиянием различных злых сверхъестественных сил, предупреждение возможности гнева тех божеств, которые способны по своему характеру творить и добрые и злые дела, и, наконец, привлечение на свою сторону божеств добрых. Хотя ламы стремились в большинстве случаев в той или иной мере связать эти обряды с учением буддизма о спасении, шаманистская подоплека этой обрядности (так же, как многих элементов внутридацанского культа) обычно без труда может быть обнаружена *. У тувинцев дело доходило до того, что один и тот же бытовой обряд мог проводиться или ламой или шаманом.

Одна из наиболее распространенных форм проявления культа природы у ламаистов — почитание так называемых обо (у тувинцев — оваа) — груд камней, возводимых на вершинах гор, на перевалах, в определенных местах степных дорог, у рек и источников. Ламаистский культ обо (оботахилга) по существу мало чем отличается от шаманистского культа духов «хозяев местности». Хотя культ обо потерял свое прежнее общественное значение и масштабы его проведения резко сократились, все же и в настоящее время это основная форма коллективной внедацанской обрядности.

Первоначально родовой шаманистский культ, во время которого совершалось ритуальное угощение «хозяина» данного обо, со временем, по мере ослабления внутривидовых связей, обращался к все более широкому кругу духов и подвергался все большей «ламаизации», как правило, тем дальше заходившей, чем дальше в данной местности господствовал ламаизм.

Ламаизация заключалась в том, что духи-хозяева превращались в божества ламаистского пантеона, им давались тибетские имена, создавались новые, уже чисто ламаистские обо, связанные с определенным дацаном⁷. «Хозяева» обо

* «Систематизированная, классифицированная и пропитанная богословской теорией ламаистская обрядность,—пишет К. М. Герасимов,—в своем принципе строится на тех же основах, что и шаманистская обрядность, т. е. на призывании божества, угощении, задабривании или заклинании»⁶.

156

ри-запугивании, угрожающем

различались по функциям. Одни управляли погодой, а тем самым от них зависели урожай и состояние трав, другие ведали судьбами людей и скота. Они могли вызвать эпидемию, насыпать болезни и несчастья, смерть, падеж скота. И, наоборот, при благоприятном отношении они ограждали членов данного рода от всех этих бед. Ламаизация обо приводила и к полной замене во время совершения ритуала бывших «хозяев» высшими божествами махаяны: пятью дхьяни-буддами, буддами Шакьямуни и Майтреей, бодхисаттва-ми Авалокитешва-рой и Манчжушри, докшитами и т. д. *

Сам обряд обо тахилга заключается в чтении молитв и заклинаний, в которых у духов-хозяев местности испрашивается помощь. На камнях оставляется жертва — пища, монеты, шелковые платки (хадаки). Особенно старательно проводятся моления обо в случае засухи. На пережитки шаманистской обрядности указывают случаи забоя скота при проведении обряда.

В Калмыцкой АССР изредка наблюдается близкий к обо тахилга обряд усу тялгы — жертвоприношение «духу — хозяину воды». Для «увеличения лова, рыбы» некоторые калмыцкие колхозники еще недавно приносили в жертву духу моря козленка. Обряд этот совершался на плоту, и кровь заколотого козленка под чтение заклинаний стекала в котел со свежесваренной ухой.

Оваа у тувинцев имела форму сложенного из камней и ветвей шалаша и расположенных около него каменных очагов, ориентированных по странам света. Выбор горы для устройства оваа производился прежде стариками совместно с ламами и шаманами. Освящали или «очищали» новую оваа тоже ламы или шаманы. Они окуривали шалаш можжевельником, кропили его молочной водкой (аракой), молоком и водой из священного источника (аржаном). Во время моления внутри оваа могли одновременно находиться и лама, и шаман. Каждый из них по-своему, с помощью своих ритуальных дейст-

Н. Л. Жуковская проследила эволюцию божества, бывшего, по-видимому, ранее тотемом одного из родов тункинских бурят. Его звали Буханойон («князь-бык»), и он считался регулятором атмосферных явлений, а иногда и божеством плодородия. Войдя в пантеон ламаизма под именем Иринчин-хана, он сохранил свои функции. До последнего времени считалось, что нарушение культовых запретов, связанных с его почитанием, особенно посещение женщиной его кумирни, приведет к ухудшению погоды⁸.

157

Еий просил у хозяина горы благополучия устроителям оваа⁹.

Около тувинских оваа проводились также посвящения почитаемой горе домашних животных, получавших название ыдык («священных»). Обычно ыдыком делался холощенный бык определенной масти, которого трижды обводили вокруг курильницы с можжевельником, поили аржаном и мыли с помощью пучка можжевельника по направлению от головы к хвосту. Смазав рога и ноги маслом и украсив ошейник лентами, быка отпускали в стадо. Шаман и лама, провожая его, просили, чтобы он помогал хорошо плодиться и расти скоту, чтобы жителей не посещали болезни и т. д. Омывание ыдыка около оваа ежегодно повторялось, ему меняли ленты и снова пускали в стадо. Постаревшего быка забивали, шкуру его вывешивали па жерди близ жилища хозяина стада, в котором ходил ыдык. После этого ыдыком делали нового быка.

В случае необходимости вылечить тяжело больного около его юрты в ыдык посвящалась лошадь. Процесс посвящения был в общем сходен с посвящением быка, но считалось, что лошадь-ыдык унесет с собой болезнь хозяина. Выздоровевший хозяин мог ездить на ыдыке, но для всех женщин она оставалась навсегда запретной и даже прикосновение к ней женщины влекло, как верили тувинцы, большое несчастье. В случае болезни детей, с целью сохранения стада от болезней, волков и воров, для убаготворения духа очага в ыдыки могли посвящаться и другие домашние животные, кроме верблюдов, сарлыков и коз¹⁰.

Наряду с обо в Бурятии, Калмыкии и Туве был распространен культ всевозможных «святых мест». Ими считались многие горы, источники, рощи, озера и т. д. Жители нижнего течения реки Карты в Туве прежде почитали как священную гору Ак-Пашты. Скот на нее не пускали, не рекомендовалось ходить па нее даже людям, особенно женщинам¹¹. К горе обращались с молитвой о даровании хорошей жизни, кропили ее аракой и аржаном, жгли перед ней можжевельник. Очень популярным местом паломничества была гора АлхаПай, расположенная в южной части Агинского Бурятского национального округа Читинской области. Были горы, священные для отдельного

рода. Так, тувинцы-сояне, живу-

158

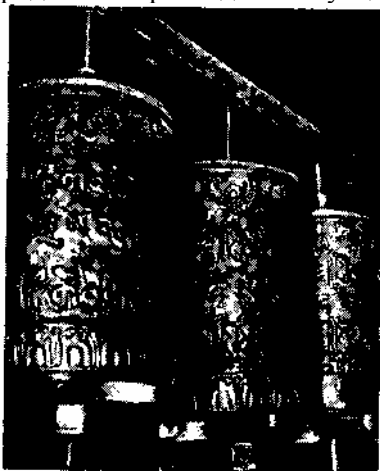
щие в долине реки Тес, считали своей родовой горой гору Кежеге. От нее якобы исходил запрет девушкам рода или племени соян выходить замуж за представителей других родо-племенных групп тувинцев. Нарушительницу этого запрета ожидала тяжелая жизнь, болезни и ранняя смерть¹². Магические свойства приписывались многим источникам, особенно Аршану в Тувинском аймаке, Былинскому источнику в Агинском округе и др. В «святых местах» искали помощь от бесплодия, хронических болезней, от неурядиц в семейной жизни и т. д.

В жилище верующего бурята, калмыка, тувинца на почетном месте помещался бурханай шэрээ — невысокий шкафчик-алтарь с полочкой перед ним. Внутри хранились бронзовые, глиняные, деревянные скульптурные изображения божеств буддийского пантеона (бурханы), небольшие иконы, различные «священные предметы». На полочке стояли бронзовые чашечки для жертвоприношений, курительные свечи, цветы. Изготовление культового инвентаря было монополизировано ламами и приносило им большие доходы.

Молитвы, обращенные к бодхисатвам, и заклинания, оберегавшие от действия злых духов и всевозможных несчастий, механически заучивались верующими, так как тибетский язык был для них непонятен. «Учет» произнесенным молитвам и заклинаниям велся с помощью специальных четок. Некоторые особо благочестивые верующие собирали эти четки в мешок и отдавали едущему на поклонение святыням Тибета ламе: так боги узнают о его, верующего, благочестии. Ламаизм ввел и полную «механизацию молитвы». В так называемые хурдэ — полые цилиндры — закладывались молитвенные тексты. Цилиндры эти были самых различных размеров: от нескольких сантиметров до нескольких метров. Через центры крышки и дна цилиндра проходила ось, вокруг которой все сооружение вращалось. Один оборот цилиндра равнозначен, по словам лам, прочтению всех заключенных в нем священных текстов. Маленькие цилиндры вращались просто пальцами; огромные дацанские — паломниками, налегающими на выступающие по сторонам брусья, как на ворот. Были хурдэ, приводимые в движение ветром или течением воды. Более простой способ «механизации молитвы» — нанесе-

159

ние текста на бумажную или матерчатую ленту, которая выставлялась на шесте около дома, и ветер, заставляя ее колыхаться, как бы «читал» молитву за хозяина и отпугивал злых духов. Бу — талисман, носился всеми ламаистами на шнуре на шее. Это — кусок бумаги или материи, обшитый кожей, со словами молитв и заклинаний — от болезни, насильственной смерти и т. д. Более действенным талисманом считался гу — маленькая статуэтка будды или часть одежды «живого бога», заключенные в деревянном или серебряном футлярчике. После обряда, совершенного при присвоении имени новорожденному, лама привязывал к шее, рукам и ногам ребенка бумажные талисманы, которые должны были отвратить от новорожденного болезни и несчастья. Любое событие в жизни ламаиста заставляло его обращаться за советом к ламе-зурхачину, т. е. гадателю-астрологу, который указывал верующему, какие обряды и заклинания надо провести для успешной перекочевки на другое место, при покупке скота, при предстоящих родах или при выдаче замуж дочери, при болезни и похоронах родственника*.



«Молитвенные мельницы»

* Немалую роль при этом играл принятый в ламаизме календарь, связанный с таптрпйской системой калачакра. В нем тогда называются по наименованию знаков зодиакального круга: мышь, бык, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, овца, обезьяна, курица, собака, снпья. Эти названия сочетаются с одним из пяти «элементов» — дерево, огонь, земля, железо, вода. В результате получаются шестидесятилетние циклы, ведущиеся от 1027 г. нашего летосчисления. Сейчас идет 16-й цикл. Месяцы именуются тоже знаками зодиака или просто порядковыми номерами. Дни недели названиями семи светил: солнце, луна, плотва (Марс), рука (Меркурий), волшебный кинжал (Юпитер), южная связка (Венера), узел



Лама, совершающий в юрте больного бурята гурум аминзолик.

Интерьер, воспроизводящий быт дореволюционной Бурятии в Областном антирелигиозном музее Бурятской АССР (экспозиции 1937—1941 гг.)

На каждого новорожденного лама-астролог составлял гороскоп. В нем указывалось, чего должен опасаться вступающий на жизненный путь, какие заклинания произносить, на ком жениться и т. д. Ламы гадали также по трещинам, образующимся на раскаленной бараньей лопатке при опускании ее в холодную воду, по игральным костям (шоо) и пр.

Когда гадатель «устанавливал» причину болезни, кражи, стихийного бедствия, специальный лама-заклинатель гурумчин (или абаралчин) совершал часто сложный и дорогостоящий обряд гурум (абарал). Особенно много гурумов было связано с представлением о злых духах как причине болезни и смерти человека, падежа скота и т. д.

Одним из популярных гурумов являлся аминзолик. Лама изготовлял соломенное чучело, одевал его в лучшую одежду больного. Затем путем заклинаний «загонял» в чучело вызвавших болезнь злых духов и

161

и уносил его с собой вместе с платой за гурум. Гурум жал-дой требовал сооружения из теста или глины изображений людей или животных, которым надо оказать «помощь». Фигурки помещались на специальном столике с оградой из палок, сабель и стрел. Сюда и «загонялись» злые духи. С помощью гурума ухедэл дараха ламы ловили чертей и могли якобы даже победить смерть.

Многие обряды и суеверия были связаны с представлением о том, что счастье— нечто полуматериальное, его можно «придать» данному дому или «отторгнуть» от него.

Так, во время обряда «зазывания счастья» (хэчик) лама, помахивая стрелой, украшенной лентами, читал заклинания, предлагающие счастью «войти в дом».

Считалось, что, смыв грязь с посуды, одежды, рук, «смоешь и счастье. Поэтому нельзя было употреблять мыло, мыться в бане.

Для удержания счастья в доме при удалении из него части имущества (продажа скота, молока) верующие оставляли клочок шерсти овцы, проливали на пол немного молока и т. д.

Особое место в ламаизме занимают обряды, сопровождающие смерть и погребение. Смерть, как мы знаем, по представлению буддистов, является первым шагом к мовому перерождению. Понятно, что обряды, сопровождающие смерть и погребение, относились в ламаизме к числу важнейших бытовых обрядов и прочнее всего держались (и держатся) в быту.

Обычно лама приглашался к умирающему еще в предсмертные часы для совершения обряда напутствия — зурдайн-судур, цель которого — ознакомить умирающего с тем, что встретит на своем пути душа, расставшись с телом. Лама садился у изголовья умирающего и начинал читать книгу «Сонсогот», подробно описывающую все ужасы «блуждания среди утесов промежуточного периода» и страданий в горячих и холодных адах. Отличающаяся образностью и понятная всем, так как читалась она всегда в переводе на монгольский язык, книга производила огромное впечатление на умирающего и его родственников, все мысли

которых сосредоточивались на том, чтобы избежать этих ужасов. З.лтем умирающий принимал

162

мал одну из «божественных» пилюль — пылден, дындуй-эрелбу или ринчин-эрелбу *.

После смерти лама смазывал макушку покойника особой мазью, которая якобы давала душе возможность выйти через смазанное место, что обеспечивало ей лучшую дорогу в новое перерождение (выход души через задний проход или одну из конечностей считался крайне неблагоприятным). После наступления смерти кто-нибудь из родственников узнавал у зурхачина, кто может готовить покойника к погребению, какие хуралы надо отслужить, в какой день хоронить, в какой час и в какую сторону выносить тело и т. д. Если не соблюсти всех указаний и не принять всех мер, следует ждать новых смертей в семье. Специалист по похоронам — буянчи — придавал нужную позу покойнику, обмывал и одевал его, зашивал ему веки. Затем проводились все «очистительные» обряды.

Исследователями установлено наличие в ламаистском похоронном обряде двух уровней религиозного сознания — доламаистской магической практики, основанной на чисто анимистических представлениях, и ламаистских обрядовых действий, основанных на буддийских представлениях о жизни и смерти, о душе и ее перевоплощении после смерти человека ¹³. При рассмотрении этих двух уровней мы будем опираться на интересный анализ текста похоронного обрядника, произведенный К. М. Герасимовой **.

Буддийский аспект обряда направлен на очищение дхарм покойника от всех вредящих достижению нирваны последствий земной греховности. Но на первое место в обряде выступают ритуальные действия, направленные на охрану живых от козней духа покойника и

* Представление об этих пилюлях дает следующий рецепт ринчин-эрелбу, полученный в Агинском дацане в 1934 г.: «Молоко львицы; помой с указательного пальца вечно плачущего бодхисаттвы; волокно от развешанного на солнце плаща гелуна Дзарга; ржавчина с котла, из которого Миларайба ел крапиву; стружки от гвоздя, вбитого в скалу дубчином Биравы; составлена (таким образом) из наиболее важных веществ, встречающихся в мире» (Смысловый перевод а монгольского. Рецепт хранится в фондах Краеведческого музея БАССР.)

** «Аркан луча света, очищающий грехи и направляющий исстрадавшихся». Обрядник этот был составлен ламой (ханбо) ургинского монастыря Богдо-хурэ в XIX в. и исследован К. М. Герасимовой по ксилографу Агинского дацана ».

163

от опасного влияния его телесных останков. Последнее — несомненные пережитки добуддийской практики «защиты живых», в первую очередь родственников, от козней умершего.

Труп, одежду покойного и его минчжан (изображение на бумаге человека, символически заменяющее тело покойника и могущее временно статьместилищем его души) лама посыпал «заговоренным» песком, зернами некоторых растений или обрызгивал заговоренной водой, затем над трупом читались заклинания. Эти защитные действия трактовались ламами одновременно и как то, что может спасти от перерождения в биритов или животных и обеспечить вступление в рай ¹⁵. Далее путем подкупа и запугивания изгонялись злые духи (тотхоры), среди которых были как воплощения духовных пороков (себялюбие, эгоизм, невежество, злоба, сладострастие), так и просто кладбищенские духи.

Для воздействия на душу умершего эту душу надо было прежде всего зафиксировать. Для этого лама мысленно исторгал из «сердцевины своего сердца» луч в форме железного крюка, ловил им душу покойного и вселял ее в минчжан, над которым и проводилась очистительная операция ¹⁶. После всех очистительных мер и ритуальных действий, сопровождавших вынос тела из дома, доставку его на кладбище и погребение, лама читал длинную молитву, которая помогала душе покойного найти путь в рай. Наконец душа «извлекалась» из трупа или минчжана и отправлялась в рай Дэважин. Делалось это с помощью луча из сердца будды-хозяина того региона, где душа должна была переродиться. Белый луч (полая трубка) присоединялся к черепу трупа. «Душа, имеющая форму атун..., втягивается в эту полую трубку и молниеносно выстреливается вверх, к звездам, следуя положенным путем в лучший мир — или в ведомство Амидабы, или будды Манла (Оточи), или Майтрейн (Майдари)». После этого освобожденный от души труп должен был быть уничтожен. Минчжан сжигался под чтение заклинаний, пепел его смешивался с глиной, из которой делали пять (по числу дхьяни-будд) пирамидок —• саса, помещаемых на могильной насыпи. Тело покойного, помимо захоронения, могло предаваться сожжению, скармливаться хищным животным и птицам и т. д. Часто трупы

164

просто оставлялись в степи недалеко от дацана, и с ними справлялись дацанские собаки.

В течение семи недель после смерти принимались меры, направленные на обеспечение умершему хорошего перерождения. Падеж скота, увечье ребенка, воровство, происшедшие вскоре после смерти, указывали, что душа «имеет обратное тяготение к семье» и ее надо снова «отгонять» молитвами, обрядами и пожертвованиями. По книге «Алтай саба» определялись «причина» смерти

данного человека, те неприятные последствия, которые эта смерть может принести, а также способы избежать этих неприятностей. Так, умерший в день «гун» заявляет: «Я умер потому, что, войдя в разрушенный дом, принял пищу из рук бесплодной вдовы. Дут и мангус (злые духи.— А. /С.) схватили мою душу, поэтому я умер. Но они не удовлетворились мною и просят, чтобы я захватил с собою отца или мать. Если хочешь последовать моему совету, попроси прочитать билик бармит и табын судр (заклинательные книги.— А. К.), а мою долю в хозяйстве раздай четырем гелунам. Одень овцу в шелк и в ценность и пусть женщина принесет ее в жертву». Все это приводило к бесчисленным новым обрядам, которые зачастую длились много лет после смерти родственника.

О расходах, связанных с погребением у тувинцев, можно судить по следующим данным. В районе верхнего течения Алаша и Кара-Хола при погребении бедного человека лама только за чтение священной книги платили две шкуры овцы. За участие в похоронах богатого или зажиточного человека лама получал, как минимум, лошадь, седло и одежду покойного. «Иногда у семьи покойного богача,— сообщает А. П. Потапов,— лама брал табун лошадей с жеребцом — аскыр сорчылги — и передавал его в собственность хурэ (монастыря), где в течение 49 дней читали священные книги в память умершего... Ламы внушали населению, что чем больше они дадут в эту плату личных вещей умершего, тем лучше будет его дорога в загробный мир... В богатых семьях после похорон родственники умершего отвозили в хурэ большое количество вещей за трехдневное чтение священных книг ламами хурэ... В дар хурэ отвозили три лошади, одну корову, одного быка, сто шкурок белки, десять соболей, одну шубу из меха ягнят, седло, араку и т. д.»

18
165

Как бы ни были сильны в отдельных случаях проявления в культе ламаизма добуддийской обрядности, в целом этот культ не является чем-то совершенно чуждым буддизму. Он тесно связан с ламаистским учением о религиозном спасении в сверхъестественном мире и направлен как на «обеспечение» этого спасения, так и на «магическую помощь» остающимся пока в «данном перерождении».

О «тибетской медицине»

Значительную роль в поддержании авторитета лам-ства среди верующих играла лечебная практика, основанная на так называемой тибетской медицине. И до революции, и уже в советские годы имели место попытки заменить или «дополнить» ею научную медицину *. Этим попыткам в свое время дана была резкая отповедь заслуженным деятелем науки М. П. Кончаловским¹⁹ и Ученым медицинским советом Наркомздрава РСФСР, рассмотревшим поднятый «ленинградской инициативной группой» (Н. Бадмаев совместно с двумя ленинградскими врачами) вопрос о признании тибетской медицины самостоятельной научной системой и о построении «новой медицинской науки» на основе «синтеза восточной и европейской медицины»²⁰. Однако в печати временами появляются статьи, в которых говорится о различных «чудесах исцеления», якобы доступных тибетской медицине". Ламы окружали теорию и практику тибетской медицины ореолом таинственности, экзотики, многозначительных умолчаний, откровенной мистики. Вынуждены скрывать истину и ее апологеты. Недаром П. А. Бадмаев, знакомя русского читателя с главным руководством по тибетской медицине — Джуд-ши, дает не перевод этого сочинения, а свободное и модернизированное его изложение²².

Если обратиться к точному переводу Джуд-ши, сделанному известным монголистом А. П. Позднеевым, то

* До революции одним из активнейших пропагандистов тибетской медицины был лейбмедик П. А. Бадмаев, опубликовавший «Главное руководство по врачебной науке Тибета «Жуд-ши»» и ряд статей. После революции дело своего дяди продолжил племянник П. А. Бадмаева Николай Бадмаев и некоторые другие лица, как связанные так или иначе с научной медициной, так и вовре ей чуждые.

16*

станет ясно, насколько далеки от науки наивные представления теоретиков тибетской медицины. Так, Николай Бадмаев в статье в «Известиях» (24.11.1935) утверждал, что представители «восточной медицинской науки» на тысячу лет ранее европейской медицины «установили теорию постепенного развития и совершенствования плода». В тексте Джуд-ши действительно довольно много места уделено зачатию и формированию эмбриона²³. Мы узнаем, что зачатие является результатом тяготения сознания к материальному миру, при этом на вторые, четвертые, шестые и восьмые сутки после прекращения менструаций соединение «здоровых семян отца и крови матери» приводит к зачатию девочек. Если «преобладает

семя», рождаются мальчики, и наоборот. Гермафродиты появляются вследствие равного количества семени и крови, а близнецы — результат разделения их (семян и крови) на части. В некоторых случаях женщина может родить уродца, а также существо «неподобное» (змею, кошку, мышь и т. д.). Кость и мозг эмбриона развиваются из семени отца, а мышцы, кровь, «полые и плотные органы» — из менструальной крови матери.

Оказывается, что до тех пор, пока у эмбриона не обозначались ясно половые органы, можно повлиять на пол будущего младенца. Для этого надо совершить в определенный день обряд, состоящий в подвешивании на пупок беременной выкованной из железа и подвергнутой ряду магических манипуляций фигурки мальчика.

Важное место отведено в Джуд-ши приметам, предвещающим смерть. К ним относятся гнев на врача, на лекарство, на ламу, на друзей и родственников, появление в зеркале, в воде или на склоне горы отражения или тени человека без головы или без конечностей, соответствующие сны. Если вовремя заметить и правильно истолковать эти предметы, можно отвлечь смерть, пригласив лам, которые молитвами и заклинаниями призвуют богов-хранителей, отгонят злых духов и совершат «выкуп у смерти».

Всего болезней, по Джуд-ши, 404. Из них 101 проходит без лечения, 101 побеждается лекарствами, 101 молитвами и заклинаниями, а 101 неизлечима, так как вызвана грехами прежних перерождений. Возбудителями многих болезней являются злые духи, основными причинами, вызывающими «расстройство равновесия ор-

167

ганизма» считаются сладострастие, «ведущее к расстройству газов», злоба, «вызывающая расстройство желчи», невежество, «ведущее к расстройству слизи», т. е. категории религиозно-этические*.

Анатомические данные, приводимые источниками тибетской медицины, не «менее наивны». Так, по этим данным, костей у человека 360, тогда как на самом деле их немногим более двухсот. У обычных людей 32 зуба, а у святых 40, и т. д.

Научной фармакопии предстоит еще разобраться в содержании ламской «аптеки», т. е. тех лекарственных средств, чудодейственные свойства которых особенно подчеркиваются защитниками тибетской медицины. Обычно это порошки, составленные из 30—40 различных веществ растительного, минерального и животного происхождения. В этом отношении они невольно напоминают так называемые териак европейского средневековья²⁴.

На тесную связь тибетской медицины с религией указывает и то место в Джуд-ши, которое посвящено этике ламы-лекаря. Он не должен лечить тех, кто хулит хана и ламу, кто пренебрегает религией.

Из всего сказанного не вытекает, конечно, что не следует тщательно изучить и проверить на практике, в условиях строго научного контроля, те лекарственные средства, которыми располагает тибетская медицина. Но подходить к этому надо по-деловому, без сенсационного шума, так, как это делает сейчас специальная группа сотрудников Бурятского института общественных наук, ведущая работу по переводу рецептурных сборников, хранящихся в рукописном фонде института. Возможно, что в результате этой кропотливой работы научная фармакопия и сможет использовать какие-то рациональные зерна, тщательно выделив их из оболочки мистики и суеверных представлений.

* Вспомним центральное поле сансарин-хурд!

Глава четвертая

Ламаизм

на территории СССР

Великая Октябрьская социалистическая революция и строительство социализма вызвали глубокие изменения в сознании и быту тех, «кто до революции был ревностным последователем буддизма. Подрыв социальных корней ламаизма, с особой силой проявившийся в ликвидации классового гнета, находившего себе мистифицированное отражение в идее тождества бытия и страдания, разительные перемены в экономике, быту, культуре бывших неграмотных, бесправных кочевников — все это привело к тому, что буряты, калмыки, а позже и тувинцы вошли равноправными членами в великое братство объединенных единством пути народов нашей Родины.

Естественно, что ликвидация враждебных трудящихся социальных сил, рост благосостояния

народа, повышение его культурного уровня, массовое распространение научных знаний вызвали резкое падение интереса населения к религии.

Подрыв авторитета ламства и ламаизма у бурят, калмыков и тувинцев немало ускорила враждебная вначале к революции и всему новому позиция большинства лам, не отличавшаяся в этом отношении от позиции священнослужителей других вероисповеданий, большинство которых было тесно связано с господствовавшими до революции и сметенными ею классами. Решительной ломке привычных религиозных представлений, особенно в Забайкалье и на территории Тувы, способствовали острота классовой борьбы, классовое размежевание и быстрый рост классовой самосознательности в годы последовавших вскоре после революции иностранной интервенции и гражданской войны. Свирепый террор адмирала Колчака, атамана Семенова, барона Унгерна, японских и других интервентов не только не оттолкнул

7 А. Н. Кочетов

169

от них «миролюбивых» лам, а, наоборот, встретил с их стороны открытую поддержку. Одна из попыток отторгнуть населенную бурятами территорию от молодой Советской страны была совершена в форме создания самостоятельного бурятского «теократического государства», главой которого был провозглашен лама Кижингиноко-го дацана Сандан Цыденов. Бандидо-хамбо лама Цы-ремпилов выезжал в 1919 г. в Омск на поклонение «верховному правителю» Колчаку и обещал ему мобилизовать лам на усердное моление за «победу верховного правителя». «Лама калмыцкого народа» Чимит Балданов открыто заявил, что Октябрьская революция — дьявольская, что ламы «должны встать на стороне монархии», и назвал генералов Алексеева и Деникина «спасителями калмыцкого народа». Он требовал от «верных гелюнов действий не в проповедях, а в борьбе»¹.

В 1919 г. атаман Семенов попытался создать под протекторатом Японии «великомонгольское государство» во главе с ламой-перерожденцем Найсе-гегеном. Ламы помогали кровавым делам белогвардейцев, выслеживали отряды партизан и содействовали их уничтожению.

Из идейного арсенала ламаизма при этом снова было извлечено все подходящее: и монархические верноподданнические идеи (ведь царь, как помним, был объявлен земным воплощением белой Тары*), и слухи о близком пришествии Майдари, который покарает всех врагов «хана трех царств», главы «теократического государства Сандана Цыденова», и призывы к царю Шамбалы Эрек-дын-Дагбо-хану ускорить удар по «врагам веры». Монгольские солдаты, поддерживавшие хутухту Богдо-гегена, распевали в 1919 г. песню, где были такие слова:

Мы поднимаем желтое знамя За величие учения Будды; Мы, ученики хутухты, Вступим в бой за Шамбалу!²

—яп

Разгром интервентов и белогвардейцев в Сибири, Забайкалье и на Дальнем Востоке, восстановление Совет-

* Калмыцкий лама Дэмбо Ульянов в выпущенной в 1913 г. в Петербурге книге «Предсказание Будды о доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904—1905 гг.» «открыл», что Шамбала и есть Россия, а ее царь — владыка Шамбалы!

170

ской власти в этих районах нашей страны, быстро растущий авторитет Советов среди широких масс трудящихся, политика нашей партии в решении национального вопроса — все это вызвало глубокий кризис ламаизма. Уже в ходе гражданской войны и интервенции стали все яснее выражаться те противоречия, которые всегда существовали между рядовым ламством и правящей ламской верхушкой. Все сильнее сказывалась связь рядового ламства с населением: ведь по бытовавшей у ламаистов традиции старший сын — первенец — отдавался в ламские ученики, а затем становился ламой. И теперь зачастую бывало так, что один сын носил красные ламские одежды, а другой активно боролся за новую жизнь, был большевиком, председателем сомонного совета и т. д. Поэтому даже в первые годы после революции не все ламство стояло на контрреволюционных позициях. Расслоение в рядах ламства, начавшееся сразу после Октября, стало быстро углубляться, — все больше лам и хуvaraков покидало дацаны.

Переход к мирному строительству проходил в районах, где ранее господствовал ламаизм, в очень трудной обстановке. Победа в гражданской войне и интервенции потребовала огромных человеческих жертв, война привела к разорению народного хозяйства Бурятии, Калмыкии, Тувы, которое и до революции было развито слабо. Так, число хозяйств у агинских бурят к 1921 г. сократилось почти вдвое, а количество скота на одно хозяйство — более чем в десять раз. В 1922 г. посевные площади в Бурятии уменьшились по сравнению с 1917 г. вдвое, уполовинилось в некоторых районах и поголовье скота. В Калмыкии за этот же период лошадей стало меньше в десять раз, поголовье крупного рогатого скота сократилось более чем на 150 тысяч.

Сотни калмыцких семей погибли от начавшегося в 1921 г. голода. Учитывая, что общий объем

выпускаемой промышленной продукции в стране к окончанию гражданской войны составлял всего седьмую часть довоенного, а выплавка стали — лишь двадцатую часть, можно понять, какие огромные трудности стояли на пути перехода к социалистическому строительству. Классовые враги, потерпев поражение в гражданской войне и интервенции, не отказались от продолжения борьбы против нашего народа. Они стремились исполь-

7*
171

зовать малейшую возможность, чтобы подорвать, ослабить молодое государство рабочих и крестьян. Наряду с прямой борьбой со всеми мероприятиями Советской власти классовые враги перешли и к новой тактике, которая у ряда религиозных организаций приняла форму так называемого обновленчества.

Мы помним, что попытки «обновить» ламаизм зародились еще до революции как стремление буржуазно-националистических элементов и части ламства сделать более утонченную, подчищенную религию идейным оружием буржуазных преобразований в Бурятии и Калмыкии. После революции идейными вдохновителями и организаторами обновленчества стали наряду с буржуазными националистами (Б. Барадиным, Ц. Жам-царано и др.) бурятский хамбо-лама Агван Дор-жиев и калмык гелюнг Шарап Тепкин. Обновленчество выразилось как в изменении политической платформы примкнувшего к обновленчеству ламства, т. е. в отказе от открытой борьбы с Советской властью и в приспособлении ламства к существованию в рамках советской демократии, так и в форме модернизации традиционной религии, в утопической попытке «объединить» буддизм с материализмом, марксизмом, коммунизмом. В изданной буржуазными националистами брошюре «Основы буддизма» говорилось: «...Учение Будды обращено к земле и реальному земному труду, единственной пружине прогресса человечества... Великий Готама дал миру законченное учение коммунизма...». Буддизм провозглашался путем к прогрессу человечества, а Будда — «неунывающим водителем, борцом за общину и материю»³.

Одним из источников идей обновления явилась посвященная буддизму европейская литература конца XIX — начала XX в. В этой литературе буддизм рассматривался, не как религия, а «как этико-философское учение, лишенное характерных для религии черт — веры в бога, в душу, в сверхъестественное. Б. Баррадин и Ц. Жамцарано прямо рекомендовали ламам использовать новейшую литературу о буддизме европейских авторов»⁴.

Основной задачей обновленцев было сохранение ламаизма в новых социальных условиях, когда главный корень религии — экономический гнет эксплуататоров — был уничтожен и Советская власть дала трудящимся

возможность овладеть научным мировоззрением. Обновленцы заявляли, что теперь «сохранение религии возможно только в признании Советской власти, в совместной работе с Советами»⁵.

Выступая перед калмыцким духовенством Агван Доржиев говорил: «Учение Будды и наша современность говорят нам, что дело простого народа, за которое он пролил кровь, восторжествует, так как все идет по учению Будды...» Ему вторил Шарап Тепкин: «Наша теперешняя тактика — спокойно жить с новой властью. Не трогать новую власть. Вести настойчивую работу с нашим активом. Главное убеждать людей, что хурулы могут жить на приношения верующих... Настало совершенно новое время, и мы должны действовать по-новому...»⁶

Не все ламство пошло за обновленцами, часть из них, а тем более рядовые верующие не приняли предложенной ими модернизации ламаизма. Новая политическая платформа — лояльность к Советской власти — вовсе не означала согласия большинства верующих и лам с обновленческой трактовкой самой религиозной идеологии и культа. Утверждения обновленцев о том, что ламаизм не религия, а философия, не противоречащая материализму, коммунизму и марксизму, что надо отказаться от обращения за помощью к богам и изменять жизнь путем морального самосовершенствования и т. п., не могли найти отклик ни у верующих, ни у основной массы духовенства.

Среди духовенства и верующих произошел глубокий раскол. Против обновленцев, их тактической линии и реформаторских тезисов выступили так называемые консерваторы во главе с ламами Циремпиловым, Балдано-вым, Чамзы и др. Они яростно внушали верующим и ламам, что обновленцы хотят уничтожить «религию отцов», сократить число дацанов, лишиться мирян дамской «помощи», а ламство — его привычных доходов, что обновленцы продались органам Советской власти. В результате раскола оформились три направления ламства: обновленцы, консерваторы и нирванисты-независимцы, занимавшие выжидательную позицию, рассчитывая на усиление в результате поражения одной из группировок.

Созданный обновленцами в 1924 г. Центральный буддийский совет объявил о немедленном переходе мона-

173

стырей на «новые основы» жизни, что должно было выразиться в уравнении всех лам, в приобщении лам к трудовой деятельности в дацанах. Консерваторы обрушились на обновленцев с новой силой, стали пророчить близкую «священную войну», подбивали верующих на избиение примкнувших "К обновленчеству лам. В монастырях развернулась острая борьба за власть, к которой ламы стремились привлечь верующих.

Ожесточенные столкновения различных группировок духовенства подорвали авторитет религии у многих мирян. Участились случаи отказа от сана и ухода из дацанов - представителей низших и средних категорий ламства.

По мере роста авторитета Советской власти у трудящихся всякие нападки на нее приводили лишь к росту недоверия к ламам. Обновленцы сознавали, что, обличая отрицательные стороны жизни ламства, они вызывают у верующих недовольство ламством в целом. В своей защите от нападков обновленцев консерваторы стремились противостоять всем новшествам обновленцев, активизируя традиционные формы обрядности «истинного ламаизма». Борьба против Советской власти велась в 20-х годах и теми и другими, лишь формы и приемы ее были различны.

Однако влияние ламства на массы оставалось все еще сильным, лам и хуvaraков в дацанах было еще много. Верным союзником ламства была почти сплошная неграмотность дореволюционной бурятской, калмыцкой и тувинской деревни (средняя грамотность бурятского сельского населения в начале 20-х годов составляла 15,3%). Большую роль в поддержании влияния ламства играла тибетская медицина. Ламство поглощало еще большие средства населения в форме различных приношений во время праздников и в форме платы за обряды. Так, доход одного Анинского дацана (Хоринский аймак БАССР) в 1927 г. почти втрое превышал сумму получаемых со всего аймака государственных налогов, а всего дацанов в аймаке было шесть.

Острота идейной борьбы с ламаизмом усиливалась тем, что ламы вкупе с националистами распространяли среди верующих лживые утверждения, будто борьба против ламаизма — это борьба против национальных обычаев и традиций, будто коммунисты стремятся русифи-

цировать всех бурят. Подобные же измышления ламство сеяло среди калмыков и тувинцев.

Националисты и ламы пытались внушить верующим, что «буддийско-ламская культура» и есть исконная национальная культура бурят, калмыков, тувинцев, пытались оторвать население от передовой русской культуры.

Все это заставило Коммунистическую партию с особым вниманием отнестись к многогранной проблеме борьбы за преодоление влияния ламаизма на население. Большое значение в правильной постановке этой борьбы имели постановление ЦК ВКП(б) от 26 мая 1929 г. «О состоянии и работе Бурят-Монгольской парторганизации» и резолюция комиссии ЦК партии «О современном состоянии ламаизма в Бурят-Монголии и задачах дальнейшей борьбы».

Этим документам предшествовала серьезная работа, проведенная Дальбюро ЦК РКП (б), Сибирским и Восточно-Сибирским крайкомами и областными комитетами партии Бурятии и Калмыкии. По указанию Дальбюро еще в 1924 г. во всех аймаках были созданы комиссии по ламскому вопросу. В мае 1925 г. пленум Буробкома принял тезисы «Ламаизм в Бурятии» — первый партийный документ, намечавший комплекс мероприятий, направленных на преодоление ламаизма. В 1925 г. в Бурятии был провозглашен ленинский декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви. 11 февраля 1927 г. постановлением ЦИК и СНК Бурят-Монгольской АССР ламы и хуvaraки лишились права на землепользование. Тактично, с учетом национальных и исторических особенностей этих районов страны вели наступление на пережитки средневековья местные партийные и государственные органы.

Названное постановление ЦК ВКП(б) поручало, в частности, областному комитету партии усилить идеологическую борьбу с ламаизмом. В резолюции антирелигиозной комиссии ЦК «О современном состоянии ламаизма в Бурят-Монголии и задачах дальнейшей борьбы» говорилось, что «ламаизм, как и всякая религия, является религиозной идеологией, на почве которой сплачиваются ноенатские (княжеские.— А. К.), кулацкие и другие антисоветские

элементы». Обстоятельно изучив состояние ламаизма и антирелигиозную работу в республике, комиссия обязала обком партии сосредоточить

175

основное внимание на развертывании идеологической борьбы, «теснейшим образом увязывая ее со всем ходом социалистического строительства, обратив особое внимание на постановку антирелигиозной работы, прежде всего среди бедноты и батрачества»⁷.

Областной комитет партии обратил особое внимание на подготовку кадров пропагандистов. В программы всех звеньев партийной учебы были введены обстоятельные разделы, посвященные вопросам научного атеизма. В 1928 г. начал выходить на бурятском языке журнал «Эрдэм ба шажан» («Наука и религия»), атеистические статьи печатали областные и районные газеты. Возникшая в 1926 г. в республике организация Союза воинствующих безбожников развернула работу во всех районах. Систематически выезжали в сельскую местность агитбригады, большая работа велась в школах, антирелигиозной тематике посвящали свои произведения бурятские и калмыцкие писатели. Огромную роль в победе над влиянием ламства сыграло советское здравоохранение, противопоставившее научную медицину и массовое санитарное просвещение тибетской медицине.

Коллективизация сельского хозяйства, развитие промышленности, рост рабочего класса, создание высококвалифицированных кадров национальной интеллигенции, искоренение последних капиталистических элементов в деревне — все это привело к крупным успехам в преодолении пережитков прошлого в сознании населения, Бурятии и Калмыкии.

Естественно, что в этих условиях активизировалась деятельность всех враждебных социализму сил. Центральный Совет обновленцев стал штабом, руководящим антисоветскими выступлениями ламства. В ответ на политику ограничения кулачества, а затем и ликвидации кулацких хозяйств на основе сплошной коллективизации бедняцко-средняцких хозяйств начался массовый уход лам из дацанов. При этом многие из них снимали сан и шли в улусы, чтобы по призыву Агвана Доржиева «драться за религию в народе», т. е. противодействовать всему новому, помогать сплочению всех антисоветских элементов. Ламы стали распространять среди населения провокационные слухи о близкой войне и неизбежном падении Советской власти. Появились тайно распространяемые лундуны (пророчества), автор-

176

ство которых приписывалось Падмасамбхаве, панчэн-ла-ме, Чжебцун Дамба-хутухте, Молон-бакше и пр.⁸ Комментируя эти лундуны, ламы говорили, что коллективизация, индустриализация, успехи культуры являются приметами наступления «последних времен», скорой гибели «еретиков», победы буддизма при участии небесных сил. Снова появилась на свет идея шамбалинской войны, причем делались намеки на то, что Шамбала — это Япония, которая в это время активизировала свои империалистические замыслы в странах Азии. На новых изображениях шамбалинской войны войска Эрегдын Дагбо-хана показаны наступающими с востока.

В дацанах проводились джуд-хуралы, направленные на ускорение прихода сил Шамбалы. В Агинском дацане в 1929 г. был сооружен новый субурган — «концентрация сил хуварак». В него замуровали 100 тысяч стальных иголок, которые в момент начала войны должны были превратиться в железное воинство Шамбалы. По указанию лам проводился забой скота, велась агитация за эмиграцию во Внутреннюю Монголию. Ламы участвовали в поджогах семенного фонда, выведении из строя сельскохозяйственного инвентаря и в других видах вредительства.

Однако было бы неверным полагать, что все ламство стояло в это время на антисоветских позициях. Победа колхозного строя, быстро развивавшиеся на его базе изменения в быту, влияние социалистической культуры привели к дальнейшему усилению кризиса ламаизма и ламства. «Низшие группы ламства, — писал Бурятский обком партии Восточно-Сибирскому крайкому ВКП(б), — хуварачество, ламская молодежь, выходцы из батрацко-бедняцкой части улуса под влиянием успехов социалистического строительства, а также фактов упадка религии и религиозности масс действительно убеждаются в необходимости оставить ламскую жизнь и заняться общественно-полезным трудом»⁹.

Успехи социалистического строительства привели к дальнейшему усилению идеологической

борьбы с ламаизмом. Этому требовало, в частности, письмо обкома ВКП(б), разосланное в августе 1934 г. в партийные организации. В письме этом обращалось внимание на то., что «успехи на всех участках социально-культурного и хозяйственно-политического строительства зависят

177

во многом от того, насколько мы успешно проводим идеологическую борьбу с ламаизмом и тем самым быстро, правильно и последовательно вырываем массы колхозников, бедняков и середняков из-под религиозного и антисоветского влияния ламства, идейно приобщая их к социалистическому труду, быту и культуре»¹⁰.

За годы развернутого строительства социализма из дацанов ушли все хуваки и большинство младших лам. В результате массового отхода населения от религии ламство пришло к полному упадку. Все чаще собрания населения выносили решения о закрытии дацанов и передаче их 'помещений, инвентаря и литературы культурно-просветительным и научным учреждениям.

То же самое можно в общих чертах сказать о судьбах ламаизма в Калмыкии и Туве (по вхождению ее в состав Советского Союза).

Все огромные успехи в области экономического, политического, социального и культурного строительства, в области создания нового быта в районах, где прежде господствовал ламаизм, в значительной мере обязаны той огромной работе по преодолению идейного влияния ламаизма и ламства, которая была проделана нашей партией и атеистической общественностью.

В мае 1946 г. в Улан-Удэ состоялся Собор ламаистского духовенства, на котором были представлены ламы тех районов нашей страны, где распространен ламаизм. Открывая собор, лама Лубеан Дармаев сказал, что «благочестивые ламы собрались в целях заложения прочной основы для дальнейшего расцвета буддийской веры и упорядочения буддийского духовенства» ". Собор избрал Центральное духовное управление буддистов СССР (ЦДУБ) и принял «Положение о буддийском духовенстве (ламстве) в СССР». В «Положении» отражено стремление ламства построить свою административную систему на принципах выборности и коллегиальности, что мотивировалось участниками собора необходимостью вернуться к «древним идеалам чистоты нравов и бескорыстия» раннего индийского буддизма. «Положение» выразило лояльность ламства к Советской власти, обязав лам «почитать наравне со своей

178



Главный храм Иволгинского дацана.

Фото Ю. Абрамочкина (АПН)

священной буддийской верой Родину трудящихся и всемерно содействовать ее укреплению и расцвету»¹².

Резиденцией Духовного управления стал выстроенный на средства верующих в местности Верхняя Иволга Улан-Удэнского аймака Бурятской АССР Иволгинский дацан (в 38 км к югу от Улан-Удэ). В деятельности ЦДУБ значительное место стали занимать связи с буддийскими организациями стран Юго-Восточной Азии и Японии. Когда в 1950 г. по инициативе буддистов Юго-Восточной Азии было создано Всемирное братство буддистов, ЦДУБ СССР вошло в эту организацию в качестве ее регионального члена и стало принимать активное участие в ее деятельности, основным содержанием которой являлась борьба за мир и за

предотвращение угрозы термоядерной войны. Контакты бурятских, тувинских и калмыцких лам и верующих буддистов СССР с зарубежными буддийскими деятелями немало способствуют распространению за рубежом правдивой информации о свободе совести и праве на отправление религиозного культа, обеспеченными гражданам СССР Со-

179

венской Конституцией. За последнее время немало цейлонских, бирманских, непальских, японских и прочих буддистов и крупных представителей духовенства этих стран были гостями ЦДУБ СССР и могли лично убедиться в осуществлении этого, права.

В 1969 г. на очередном съезде представителей буддийского духовенства и мирян, проходившем в Иволгин-оком дацане, -был принят Устав ЦДУБ, регламентирующий в настоящее время деятельность управления, подчиненного ему ламства и взаимоотношения последнего с верующими-мирянами. Устав излагает порядок созыва высших органов ламаистской церкви — съездов представителей верующих и служителей культа. На съезде заслушиваются отчетные доклады Центрального духовного управления буддистов и ревизионной комиссии и избирается новый состав этих органов. В состав центрального исполнительного органа ЦДУБ входят председатель, два его заместителя и шесть членов. Председатель избирается из числа лам и носит почетный титул банди-до-хамбо-ламы. Главными задачами ЦДУБ являются, согласно уставу, обеспечение религиозных потребностей верующих путем осуществления религиозного культа и содействие единению, солидарности и братству буддистов всех стран путем поддержания контактов с зарубежными служителями культа и мирянами-буддистами. Центральному духовному управлению подчиняются региональные советы, избираемые на съездах представителей верующих и служителей культа соответствующих отделений буддийской общины СССР (бурятский, тувинский, калмыцкий регионы).

В канонических (богослужбных) вопросах все религиозные объединения буддистов руководствуются указаниями Духовного управления. Каждый буддийский дацан разрабатывает в соответствии с уставом свои правила внутреннего распорядка, определяющие поведение лам, содержание и порядок богослужений. Ламы, по определению устава,— это «буддийские верослужители, которые поклялись следовать за учением Будды и приняли священные заветы»¹³. Они обязаны жить в дацанах и соблюдать правила обета и внутреннего распорядка данного дацана.

Председателем дацанского совета является настоятель даиана. Хозяйство дацанов находится в ведении джа-

180



Глава непальских буддистов Амритананда во время посещения Бурятской АССР знакомится с работой колхозной библиотеки. Фото Б. Колесникова (АПН)

сы— казначейства. В джасу входят бухгалтер и заведующий хозяйственными делами. Ламы личного хозяйства и усадеб не имеют; дома, в которых они проживают, являются собственностью дацана. Все доходы теперь вносятся в общую кассу каждого дацана, а отдельные ламы получают из -этой кассы твердую ежемесячную плату.

Доходы дацана складываются из пожертвований верующих во время хуралов, из кружечного сбора, сумм от реализации пожертвованных вещей, одежды и продуктов, добровольных приношений лам. Основными источниками дохода являются первые три из вышеназванных. Кроме приношений во время хуралов, в дацанские кассы поступает (в настоящее время по большей части деньгами, но иногда вещами или продуктами) плата за заказные молебствия и обряды, за чтение священных текстов, «обеспечивающих» якобы благополучие и здоровье семьи, детей, живущих отдельно от родителей, легкие и безболезненные роды, счастливую жизнь но-

181

вобрачным, излечение от болезней и недугов, удачу в переезде на новое место жительства, успех в работе.

В прошлом ламы широко пользовались в дацанском и личном хозяйстве трудовыми услугами мирян. Сейчас эта форма эксплуатации религиозности мирян из-за отсутствия дацанских и лично ламских пашенных земель и скота резко сократилась, но совсем не исчезла. Миряне безвозмездно участвуют в строительных и ремонтных работах, проводимых дацаном и ламами. Так, большинство жилых ламских домов в дацанах построено верующими в целях накопления благочестивых поступков для лучшего перерождения. Для обеспечения счастья в этой и будущей жизни верующие бесплатно поддерживают чистоту в дацанах, храмах и жилищах лам, стирают белье, шьют ламам одежды и пр. "

Прежде большинство дацанов было связано с определенными территориальными приходами, внутри которых обычно сохранялись довольно тесные семейно-родовые отношения, усиливавшие контакт лам данного дацана с жителями данного прихода. Теперь эти связи очень ослабли, и лишь пережитки их наблюдаются, скажем, в том, что во время праздников верующие останавливаются чаще в домах своих лам-земляков, заказывают именно им в первую очередь моления, им вручают деньги и продукты. И ламы, как правило, оставляют за собой во время выездов из дацанов для совершения индивидуальных треб районов, определяемые старыми приходскими связями.

Во время выездов по приглашениям верующих дацанские ламы чаще всего исполняют похоронные обряды, а также коллективные годовые богослужения (маани) данного населенного пункта. Заодно выполняются более мелкие индивидуальные и семейные требы — обряды, направленные на благополучие семьи, скота, урожая. Иногда для обеспечения счастья в жизни читают все тома Юма (раздел Ганджура, 21 том).

В обрядах на обо, проводимых почти повсеместно, дацанские ламы теперь не участвуют. Обычно во время проведения обо соответствующие молитвы читаются по просьбе верующих в помещении одного из храмов дацана, а все церемонии на самом обо выполняются верующими под руководством стариков, знающих порядок проведения обряда (иногда это бывшие ламы).

182

Для совершения мелких треб верующие довольно часто приглашают бывших лам и хуварак, живущих в улусах, которые, как правило, и составляют основное ядро религиозного актива среди населения. Обычно они выставляют себя в качестве хранителей и защитников народных и национальных традиций и обычаев, затрудняя для рядовых верующих определение границ между религиозным и национальным. Как правило, этот религиозный актив тесно связан с дацанскими ламами, обеспечивает информацию верующих о дацанских делах, определенным образом трактует общественные события и пр. Пройдя в свое время обучение в дацанской школе, бывшие ламы считаются знатоками религиозной догматики и пользуются любым случаем, чтобы популяризировать основные положения буддизма среди мирян.

Среди бытующих еще внедацанских обрядов кое-где встречается проведение коллективных молений — санга-рилов, посвященных важнейшим буддийским божествам. Длятся такие моления от одной ночи до трех суток. Одна из главных целей этих молений — достижение хорошего перерождения и нирваны. Именно последней задаче посвящено устраиваемое сразу после похорон и длящееся без перерыва трое суток молебствие-бдение в честь бодхисаттвы Авалокитешвары. Оно совершается в закрытом помещении и с обязательным участием ламы. В результате непрерывных молитв, читаемых сменяющими друг друга стариками (большой частью бывшими ламами), все присутствующие на бдении приходят в состояние религиозного

экстаза, во время которого якобы перед ними является сам Арьяболо, почитаемый как божество милосердия ¹⁵.

Многие формы бытового культа сейчас переместились из семьи в дацаны. Это вызвано тем, что почти в каждой семье есть коммунисты, комсомольцы, принимающие активное участие в труде и общественной жизни, беспартийные активисты, представители интеллигенции — врачи, учителя, специалисты сельского хозяйства, передовики-механизаторы. Поэтому многие старики считают более рациональным, не внося разногласия в семью, поехать в дацан и там заказать молебен, «посоветоваться» с ламой и пр.

По мнению ученых, проводивших за последнее время изучение религиозной обрядности у бурят, калмыков,

193

тувинцев, главной причиной живучести ламаистской обрядности являются пережитки религиозных представлений, вера в то, что благополучие в земной жизни и лучшее перерождение или даже достижение нирваны зависят от воли божеств, на которых с помощью лам можно оказать влияние ¹⁶.

Думается, что сводить бытующую еще обрядность только к консервативности быта и задачам «достижения благополучия» в земной жизни, как это зачастую делается, нельзя. Нельзя разрывать религиозную обрядность и те религиозные представления, которые вызывают у людей потребность обращения к обрядности.

Модернизация ламаизма коснулась главным образом социально-политической стороны проповеднической деятельности лам. Не случайно снова извлечено на свет божий кредо лам-обновленцев, созданное ими еще в 20-х годах — «Основы буддизма». «Конечно, до Готамы был целый ряд подвижников общего блага,— читаем мы в этом произведении,— но учение их расплылось сотнями веков. Поэтому учение Готамы должно быть принято как первое учение знания законов великой материи и эволюции века. Современное понимание общины дает прекрасный мост от Будды Готамы до Ленина... Знаем, как ценил Ленин истинный буддизм. Построим основы буддизма в его явленных заветах»¹⁷.

Нет необходимости опровергать глубочайшую лживость подобных утверждений, в которых ставится знак равенства между учением о революционном переустройстве мира «и религией, играющей в обществе реакционную роль.

Более того, авторы «Основ буддизма» беззастенчиво приписывают «высокую оценку» буддизма, якобы данную ему В. И. Лениным. Казалось бы, дальше идти некуда.

Но современные защитники ламаизма идут и дальше. Они стараются показать, что ламаизм и социализм имеют общие задачи — уничтожение социального неравенства и несправедливости в обществе и создание перспектив «блаженной жизни» в будущем. Счастливая «вечность» якобы ожидает только тех, кто хорошо покажет себя в земной жизни. В одном из текстов, на которые опираются модернизаторы ламаизма, сказано, что учение Будды — это «опыт трудовой общины», **194**

«песнь величия труда, песнь победы человечества, песнь суровой радости»¹⁸. Выступая на съезде буддистов в марте 1969 г., бандидо-хамбо-лама Жамбал Доржи Гом-боев говорил: «Во имя преумножения богатства нашей великой Родины, вы, колхозники-верующие, развивайте животноводство, повышайте его продуктивность в колхозах и совхозах, умножайте его качество и количество, воспитывайте хороших детей и растите достойных строителей коммунистического общества, ведите борьбу с аморальными явлениями, с различными шарлатанами от буддизма-ламаизма, беспощадно разоблачайте их незаконную деятельность, выводите их на чистую воду, боритесь с хулиганами, пьяницами и дезертирами общественного производства».

Такая проповедь не проходит даром. Она создает у верующих впечатление, что ламы — это оплот прогресса и нравственности. Пожилая бурятка, живущая в Бур-сомоне Красночикийского района Читинской области, в беседе со студентом Читинского пединститута заявила, что религия — главное средство против распутства, которое само является результатом нежелания молодежи почитать лам. «Ламы,— говорит она,— они же плохого никому не хотят. Они молят добрых духов, чтобы все было хорошо, чтобы был мир, спокойствие, порядок, чтобы молодые слушались стариков, верили буддам, и тогда все будет

хорошо...»

Для многих современных верующих характерно то «согласование» земного и небесного, которое высказал в подобной же беседе верующий Н. во время праздника цагансара в Агинском дацане. «На земле,— считает он,— люди хозяева, на небесах •— будды хозяева. Но когда люди не могут наладить жизнь, к ним приходят будды.

Будды всегда были; они будут еще, их следует ждать, с ними нужно обращаться очень ласково и обходительно везде, обращаться так, как мы обращаемся с Марксом и Лениным, как славим наших руководителей».

Однако, как бы ни стремились ламы убедить верующих в единстве целей коммунизма и ламаизма, основным в их деятельности остается борьба за сохранение религии, которую они пытаются «врастить» в коммунизм. Главная задача лам, по мнению того же Ж. Д. Гом-
1W

боева, «состоит в том, чтобы глубоко изучать учение Будды, нести это радостное и светлое учение людям, чтобы они не отрывались от Будды, помнили его мудрейшее учение... Великий образ Цзонкабы должен вселять в каждого из нас справедливость, милосердие, уверенность в нашем благородном и нужном для верующих деле, которое *ведет каждого правоверного ламаиста в лоно лучшего перерождения, ставит на путь радостного и счастливого переселения в мир нирваны-*» (курсив мой.— А. /С.)¹⁹.

Мы видим, что в принципе эта позиция ничем не отличается от позиции большинства других религиозных организаций в нашей стране. При всем уважении к делам земным, все же главное — забота о будущих перерождениях и конечная цель — достижение нирваны.

Другими словами, став в нашей стране одним из пережитков прошлого в сознании людей, ламаизм как идеология ни в чем главном не изменил своего антинаучного реакционного содержания. Остаются действительными для лам и верующих все основные положения учения Цзонкабы: и о сущности всякого существования и о путях спасения, и о мироздании с его горой Суме-ру в центре, и об аде и рае, и о возможности с помощью заклинаний и обрядов снискать помощь бодхи-саттв в делах спасения, и помощь различных более мелких божеств и духов в делах земных и повседневных. Мы видели, что, хотя обрядность в силу сложившейся обстановки стала более скромной, сущность своего она тоже не изменила.

Реакционное содержание современной идеологии ламаизма особенно явно выступает в пропагандируемых ламаизмом взглядах на будущее. Не случайно праздник, посвященный грядущему 'будде Майдари (Майтрее), остается одним из самых пышных и собирает наибольшее количество верующих. Колесница, на которой везут вокруг дацана статую Майдари, и деревянный конь, впряженный в эту колесницу, символизируют те силы, которые должны ускорить приход на землю Майдари. Каждый верующий стремится сделать свой личный вклад в призыв грядущего будды, задача которого, по учению лам,— восстановление буддизма и учреждение на земле «справедливой жизни». Для этого верующие не только бросают к статуе Майдари и к ногам «свя-186

щенного коня» деньги, но и добиваются Чести хотя бы подержаться за дышло и ремни, соединяющие коня с колесницей. Во время «великих стояний» процессии на каждом углу дацана фанатизм верующих достигает апогея. Они начинают ползать по земле около «священного коня», бормоча: «Ждем тебя, Майдари! Ждем, надеемся, что ты нас не обидишь... Мы тебя не забываем... Нет, не забываем!»²⁰.

Социологические исследования, проведенные за последние годы среди бурят и калмыков, показали, что вера в грядущего будду и сопровождающие его пришествие события остается одним из наиболее распространенных элементов идеологии ламаизма. Вера эта неоднократно поддерживалась различными лундунами. Вот как рисуется приход Майдари в распространявшейся среди верующих калмыков книге «Алтхна Зяярлиг» («Предсказание всевышнего»).

«Рябомордый старик с железной тростью появится с юго-запада. Из рта его сверкает огонь. Когда этот человек придет, люди от волнения станут подобны пуху, зацепившемуся за бурьян. Человеческой крови станет по шиколотку... Придет время — женщины станут править делами. Подорожает скот. Одна мерка муки будет стоить 1000 копеек... Русский займет в кибитке почетное место, а гелюнг станет у порога. Первые приношения будут идти не богу, а русскому. Родившийся вчера ребенок сегодня пойдет к соседу за огнем. Люди станут ростом с

локоть. Конь станет ростом с зайца. Тогда на белом коне, спустившись с неба, пронесется Мядр. И грешники останутся здесь, а безгрешные, зацепившись за волоски белого коня, улетят и спасутся. И настанет для них «овая, райская жизнь»²¹.

В этом мрачном эсхатологическом пророчестве можно найти и прикрытые откровенной мистикой националистические нотки, и угрозы в адрес неверующих, направленные на разъединение людей по религиозному признаку, и протест против раскрепощения женщины. Однако главное в нем — перспектива «новой» райской жизни для верующих и гибели для еретиков и безбожников.

Изучая религиозность бурятского населения Агинского национального округа, студенты Читинского пединститута установили, что эсхатологические идеи еще довольно устойчиво держатся в сознании верующих старшего по-

187



коления и что они, как правило, связаны в этом сознании с ожиданием прихода Майдари и с верой в существование мифической страны-покровительницы религии — Шамбалы и в возможность ее вмешательства в судьбы нашей планеты. Почти все из опрошенных пожилых колхозников (летом 1970 г. было опрошено более ста человек) подробно рассказывали о шамба-линской войне. Так, один из стариков, живущих в Могойтуйском районе округа, сказал, что предстоящая шамбалинская война — невиданная в истории... «Люди станут врагами друг другу, будут ненавидеть друг друга, стремиться уничтожить друг друга и так постепенно

начнется Шамбалын-сэрэг. Будет пролито море крови. Вся земля будет в крови. Останутся в живых, не будут замазаны кровью только правочерные ламаисты, и то только те кто всегда и во всем следовал по стопам лам и всегда был им предан, как во дни страшных свершений, так и во дни своего радостного блаженства... (После войны) люди будут верить в бога — все, как один. Бог будет отвечать им такой же любовью... Управлять людьми никто не будет. Общество само будет четко и слаженно организовывать стройный порядок жизни, который будет приятен и необходим богу... Если люди все, как один, вернуться в лоно ламаистской церкви, то войны не будет...»

В таком же примерно духе и другие рассказы стариков. В большинстве своем они связывают шамбалин-скую войну с приходом будды Майдари, «который по-

188

Грядущий будда Майтрея. Верхняя часть монументальной скульптуры. Дерево, позолота. Тибет, XVII—XVIII вв.

ложит после войны новую жизнь и новый счет времени». На всей земле «будет только одно вероучение — ламы Цзонкабы». По мнению некоторых, Эрэгдын-Даг-бо-хан уничтожит всех людей, так как они «всем приносят зло...» «Больше всего казней будет придумано всем тем, кто изменил ламаистскому вероучению...» и т. д. и т. п. Некоторые связывают угрозу Шамбалын-сэрэг с угрозой термоядерной войны — новая обстановка накладывает новые оттенки на эсхатологию ламаизма²².

Масштабы воздействия ламаизма на сознание населения, конечно, ни в какой мере

несравнимы с тем, что было прежде, когда атеисты среди исповедующего ламаизм населения окраин России встречались буквально единицами. Ламаизм стал пережитком прошлого. Об этом говорят данные социологических исследований, проводившихся в различных районах Бурятии и Калмыкии. Так, об уровне религиозности дают некоторое представление материалы проведенных в 1969 г. бесед с участниками хуралов «Гайдаи» и «Майдари», съехавшимися в Иволгинский дацан в дни праздников. Абсолютное большинство их было старше 50 лет. 70% опрошенных оказались глубоко верующими людьми, в основном это старики и старухи; 8,8%—колеблющиеся, 21%—случайные посетители, неверующие²³.

В 1968—1970 гг. отдел социологии Бурятского института общественных наук (филиал Сибирского отделения АН СССР) проводил полевые исследования по вопросам культуры и быта в четырех аймаках Бурятии, выявляя одновременно религиозность тружеников совхозов и колхозов. Наибольшее число верующих дали работники животноводства и разнорабочие совхозов, приближающиеся к пенсионному и пенсионного возраста, имеющие 4—6 классов образования и ниже. Значительно меньше верующих и колеблющихся среди представителей сельского рабочего класса, занятых механизированным трудом. Единичны верующие среди руководителей среднего звена (бригадиры, заведующие фермами, гуртами, отарами) и специалистов средней квалификации. По группе животноводов верующих оказалось 10,2%, колеблющихся — 6,6%, индифферентных к вопросам религии—55,5%, считающих, что с религией надо бороться,— 27,7%.

Примерно такую же картину дает и колхозное крестьянство. Так, на вопрос: празднуют ли религиозные

189

праздники?—ответили положительно 32,4 <U₀> отрицательно—42,6%, относятся безразлично 25% опрошенных²⁴.

По данным обследования одного из совхозов Калмыкии, произведенного К. А. Наднеевой в 1967 г., оказалось, что в пришествие нового будды верят 26% взрослого населения и 6% молодежи. Она же приводит данные и по Бурятской АСГР: из 536 опрошенных верящих в приход Майдари оказалось 245 человек (45,7%), в том числе 10% оказалось представителями молодежи²⁵.

Даже эти отрывочные сведения о количестве верующих и выполняющих обряды ламаизма свидетельствуют о том, что пережитки последнего держатся еще прочно. Это обязывает нас вести против ламаизма бескомпромиссную идеологическую борьбу.

Приложения

Примечания

Введение

¹ См., например: *Нил. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири.* СПб., 1858; *И. А. Инф-горбунский. Буддизм, его история и основные положения его учения*, вып. 2. Иркутск, 1902; *А. М.*

Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб., 1887; *И. Попов. Мифология буддизма в Тибете и Монголии.* Казань, 1910; *Н.*

Уланов. Буддийско-ламайское духовенство донских казаков, его современное положение. СПб., 1902; *Г. Ц. Цыбииков. Буддист-паломник у святынь Тибета (по дневникам, веденным в 1899—1902 гг.).* РГО, Пг., 1919, и др.

² «2500 years of Buddhism». New Delhi, 1956, p. VIII.

³ *С. Радхакришнан. Индийская философия*, т. I. М., ИЛ, 1956, стр. 562.

⁴ *Д. Чаттопадхья. Локаята даршана (история материализма в Индии).* М., ИЛ, 1961. Перевод с англ. 'Там же, стр. 360. ⁸ *Г. Ц. Цыбииков. Лам-рим чэн-по*, т. I, вып. II. Владивосток, 1913, стр. 225—226.

⁷ *H. Hoffmann. Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion.* Mainz-Wiesbaden, 1950, S. 137,

⁸ Там же, стр. 305—306.

⁹ Там же, стр. 138.

Глава первая

¹ *E. Obermiller. History of Buddhism (Chos-hbyung) of Bu-ston*, translated from Tibetan, part II. Heidelberg, 1932, p. 182.

² *А. И. Востриков. Тибетская историческая литература.* М., 1962, стр. 187.

³ *В. А. Богословский. Очерк истории тибетского народа (становление классового общества).* М., «Наука», 1962, Стр. 119—174.

⁴ *М. Домогацких. Утро Тибета.—«Правда Бурятии», 10 января 1960 г.*

⁵ *А. И. Востриков. Указ, соч.*, стр. 115.

⁶ См., например, *Б.-Д. Бадаров. Об основах транскрипции и транслитерации для тибетского языка.* Улан-Удэ, 1967, стр. 1—32.

- Л. Ц. Цыбиков. Лам-рим чэн-по, т. I, вып. I. Владивосток, 1911, стр. VI.
 G. Schulemann. Geschichte der Dalai-Lamas. Leipzig 1958, S. 87-89.
 Б. Я. Владимирицев. Буддизм в Тибете и Монголии. Пг., 1919, стр. 20.
 "Г
- См. Р. Е. Пубаев. Биография Цзонкабы, написанная монгольским ученым чахар-гэбши Лобсан-Цультимом.— «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 4. Улан-Удэ, 1970, стр. 41.
- А. И. Востриков. Указ, соч., стр. 1 14.
 Р. Е. Пубаев, Указ, соч., стр. 44.
 Там же, стр. 45.
 G. Schulemann. Op. cit., S. 1 13.
- А. Н. Косыгин. Речь на торжественном заседании ЦК МНРП, Президиума Великого Народного Хурала и Совета Министров МНР, посвященном 50-летию революции. — «Правда», 11 июля 1971 г.
- В. П. Гирченко. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX в. о бурят-монголах. Улан-Удэ. 1939, стр. 14.
 Там же, стр. 19. Там же, стр. 41.
- Сб. «К истории Бурят- Монголии». М.— Л., 1935, стр. 17~. P. S. Pallas. Sammlungen historischer Nachrichten über die Mon-golischen Volkerschaften. В. I. St. Petersburg, 1776, S. 222. Цит. по изд. «Комиссия для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области под председательством Куломзина. Материалы». СПб., 1898, вып. 6 («Население, значение рода у инородцев и ламаизм»), стр. 130. ² Там же, стр. 132.
 «Исторические сведения о деятельности графа М. М. Сперанского в Сибири с 1819—1822 гг. собраны Вагиным», т. I. СПб., 1872, стр. 284. .
- В. Вашкевич. Ламаисты в Восточной Сибири. СПб., 1885, стр. 74.
 К. М. Герасимова. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX в. Улан-Удэ, 1957, стр. 39.
- В. С. Овчинников. Борьба партийных организаций с реакционной деятельностью ламаистского духовенства.— «Уч. зап. Читинского гос. пед. ин-та им. Н. Г. Чернышевского», вып. 15. Чита, 1968, стр. 46.
- Ж. Д. Доржиев. От юрты до кремлевской сцены. Иркутск, 1969, стр. 5—6. ⁸ Цит. по В. П. Гирченко. Указ, соч., стр. 47.
 «Казанский вестник», 1829, ч. XXVII, кн. 9—10, стр. 185.
 Сб. «Декабристы в Бурятии». Верхнеудинск, 1927, стр. 75.
- Н. Нефедов. Сведения о волжских калмыках. СПб., 1834, стр. 22. ² А. Бадмаев. Роль Зая-Пандиты в истории духовной культуры калмыцкого народа. Элиста, 1968.
- А. В. Бадмаев. Зая-Пандита. Списки калмыцкой рукописи «Биография Зая-Пандиты», Элиста, 1968, стр. 6.
- 192**
- ³⁴ И. Ульянов. Астраханские калмыки, их Домашне-религиозный быт и общественно-религиозные нужды. СПб., 1910, стр. 40. ¹
- ³⁵ В. С. Овчинников. Указ, соч., стр. 46. ³⁰ Н. Нефедов. Указ, соч., стр. 98.
- ³¹ К. М. Герасимова. Материалы о доходах дацанских казначейств.— «Зап. Бурят-Монгольского научно-исследовательского ин-та культуры», вып. XX. Улан-Удэ, 1955, стр. 138.
- ³⁸ Протоколы I буддийского собора ТНР. Кизил-Хото, 1929, стр. 46. Большинство материалов по ТНР представлено было в распоряжение автора М. Х. Маннай-Оолом.
- ³⁹ В. М. Иезуитов. От Тувы феодальной к Туве социалистической. Кызыл, 1956, стр. 67.
- ⁴⁰ Государственный архив Бурятской АССР, ф. 604, д. 269.
- ⁴¹ ГАБАССР, ф. 604, д. б/н.
- ⁴² Там же, россыпь.
- ⁴³ Там же, д. 299.
- ⁴⁴ Фонды краеведческого музея БАССР.
- ⁴⁵ ГАБАССР, ф. д. 303, л. 330. ⁴⁸ Там же, россыпь.
- ⁴⁷ Там же, д. 378.
- ⁴⁸ Фонды краеведческого музея БАССР.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ С. Урсынович. Буддизм-ламаизм. М., ГАИЗ, 1935, стр. 44.
- Глава вторая
- ¹ Ю. Парфионович, И. Сеппи, Ю. Эстрин, Н. Евдокимова. Древняя культура: отмирающее и живое.— «Литературная газета», 9 декабря 1970 г.
- ² Б. Н. Вампилов. ...Это безбрежное море знаний.— «Вокруг света», 1971, № 4, стр. 64.
- ³ Б. В. Семичев. Г. Ц. Цыбиков — исследователь Тибета. Улан-Удэ, 1957, стр. 39.

- ⁴ Эта опись была опубликована в № 1 т. XXI (июнь 1904 г.) «Известий императорской Академии наук» (стр. 01—07 Приложения). Да и в упомянутой брошюре Б. В. Семичева коллекция Цыбико-ва достаточно подробно охарактеризована.
- ⁶ См. хотя бы названную статью в «Литературной газете», авторы которой заявляют, что Ганджур — «для нас практически «закрытая книга», и предлагают для исследования Ганджура и Данджура развернуть через ЮНЕСКО «соревнование между учеными-комментаторами разных стран».
- ⁶ *A. Csoma de Koros*. Analysis of the Khagjur.— «Asiatic Researches», vol. XX, 1. Calcutta, 1836.
- ⁷ *О. М. Ковалевский*. Монгольская хрестоматия, т. I. Казань, 1836.
- ⁸ *J. Schmidt*. Index des Kandjur, hrsg. v. d. Kgl. Akad. der Wissenschaft. St. Petersburg, 1845.
- ⁹ *H. Beckh*. Verzeichnus der tibetischen Handschriften der Kgl- Bibl. in Berlin, Bd. I. Kandjur. Berlin, 1914.
- ¹⁰ *B. Sakurabe, E. Teramoto*. A comparative analitical Catalogue of the Kanjur division of the Tibetan Tripitaka; 3 Parts.— Kyoto, 1929/32.
- 193**
- ¹¹ *Leon Peer*. Analys du Kanjour.— «Annales du Musee Guimet», 1881, T. 2, Paris, p. 131—577.
- ¹² *А. М. Позднеев*. Ургинские хутухты. СПб., 1880; *его же*. Лекции по истории монгольской литературы. Владивосток, 1908.
- ¹³ *И. А. Подгорбунский*. Буддизм, его история и основные положения его учения, вып. 2. Иркутск, 1901.
- ¹⁴ *А. И. Востриков*. Тибетская историческая литература. М., 1962, гл. IV.
- ¹⁵ См., например, *А. М. Позднеев*. Ургинские хутухты, стр. 53. ¹⁸ *Калидаса*. Избранное. М., ГИХЛ¹ 1956, стр. 270.
- ¹⁷ *Д. Чаттопадхьяя*. История индийской философии. Перевод с англ. М., «Прогресс», 1966, стр. 105.
- ¹⁸ *Ф. И. Щербатской*. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. II. СПб., «Герольд», 1909, титульный лист.
- ¹⁹ *В. П. Васильев*. Буддизм, его догматы, история и литература, ч. I. СПб., 1857, стр. 67.
- ²⁰ *Ф. И. Щербатской*. Указ, соч., стр. XII.
- ²¹ *В. И. Ленин*. Поли. собр. соч., т. 29, стр. 163—164.
- ²² *Н. И. Стяжкин*. Формирование материалистической логики. М., 1967, стр. 10.
- ²³ *О. О. Розенберг*. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, стр. 15—16, 18.
- ²⁴ Там же, стр. 106.
- ²⁵ *Б. В. Семичев*. О числе элементов по различным паяйским и тибетским буддийским источникам.— «Труды Бурятск. комплексн. НИИ», вып. 3. Улан-Удэ, 1960, стр. 68.
- ²⁶ «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 3. Улан-Удэ, 1968, стр. 48.
- ²⁷ *Г. Ц. Цыбиков*. Лам-рим чэн-по, т. I, вып. II. Владивосток, 1913, стр. 104—110.
- ²⁸ *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 4, стр. 204.
- ²⁹ *Г. Ц. Цыбиков*. Указ, соч., стр. 129.
- ³⁰ Там же, стр. 85.
- ³¹ Там же, стр. 185.
- ³² *И. А. Подгорбунский*. Буддизм, его история и основные положения его учения, вып. 2, стр. 72—78.
- ³³ *Т. В. Рис-Дэвиде*. Буддизм. СПб., 1899, стр. 85.
- ³⁴ *G. Schulemann*. Geschichte der Dalai-Lamas. Leipzig, 1958, S. 152.
- ³⁵ *Н. Л. Жуковская*. Влияние монголо-бурятского шаманства и до-шаманских верований на ламаизм.— Сб. «Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии». М., «Наука», 1968, стр. 213.
- ³⁶ Там же, стр. 215.
- ³⁷ *Г. Ц. Цыбиков*. Указ, соч., стр. 50—51.
- ³⁸ Там же, стр. 52.
- ³⁶ *E. Obermiller*. The Doctrine of Prajna-paramita as exposed in the Abhisamajalankara of Maitreya. Leningrad, 1932.
- ⁴⁰ «Источник мудрецов». Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. Парамита и мадхьямика. Улан-Удэ, 1968, стр. 5 и 22—28.
- ⁴¹ Там же, стр. 27; см. также *Г. Ц. Цыбиков*. Указ, соч., стр. XIX.
- ⁴² Цит. по «Настольная книга атеиста», изд. 1. М., 1968, стр. 431. ⁴¹ *Г. Ц. Цыбиков*. Указ, соч., стр. 6—7.
- 194**
- ⁴⁴ Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. by J. Hastings. Edinburg, vol. XII, p. 196.
- ⁴⁵ *Н. Л. Жуковская*. Влияние монголо-бурятского шаманства и до-шаманских верований на ламаизм.— Сб. «Проблемы этнографии...», стр. 232.
- ⁴⁶ *Г. Ц. Цыбиков*. Указ, соч., стр. III, 225.
- ⁴⁷ Там же, стр. 226.
- ⁴⁸ *Ю. Н. Перих*. К изучению калачакры.— Избр. труды. М., «Наука», 1967, стр. 154.
- ⁴⁹ *A. Waddel*. The Buddhism of Tibet or Lamaism. Second ed., Camb-rige, 1958, p. 131. ⁴¹
- ⁵⁰ «Источник мудрецов», стр. 39.
- ⁵¹ *H. Hoffmann*. Die Religionen Tibets. Freiburg/Miinchen, 1956, S. 1,9.
- ⁵² Цит. по *A. Waddel*. Op. cit., p. 126.
- ⁵³ *Г. Н. Потанин*. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. СПб., 1883, стр. 268.
- ⁵⁴ *А. М. Позднеев*. Очерки быта буддийских монастырей и буддчй-ского духовенства в Монголии в связи

с отношением сего последнего к народу. СПб., 1887, стр. 277[^]-279.

⁸⁵ Н. Л. Жуковская. Указ, соч., стр. 220.

⁵⁰ Ю. Н. Рерих. Указ, соч., стр. 159.

⁸⁷ Ф. И. Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. II. СПб., 1909, стр. 54.

⁶⁸ А. И. Востриков. Указ, соч., стр. 76.

^к Там же, стр. 84.

⁸⁰ Ю. Н. Рерих. Указ, соч., стр. 160.

" «Der Weg nach Schambhala. Abhandlungen der Kon. Bayer. Akad. der Wissenschaften», Vol. III, p. 3. München, 1915.

² Г. Ц. Цыбиков. Буддист-паломник у святынь Тибета. Пг., 1919, стр. 371.

⁶³ Н. К. Рерих. Врата в будущее. Рига, 1931, стр. 292.

" Н. К. Рерих. Держава света. Atlas, Southbery, Conn. USA, 1936, p. 248—249.

⁶⁵ В. Мазохин. Матерь мира и ее последователи.— «Наука и рели-гия», 1966, № 4, стр. 75.

** См. Р. Е. Пубаев. Буддийская космология в историческом труде Сумба-канбо «Древо созерцания». — «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 3. Улан-Удэ, 1968, стр. 132.

⁶⁷ Там же, стр. 137.

•• Там же, стр. 139.

Глава третья

¹ См., например, С. А. Арутюнов и Г. Е. Светлов. Старые и новые боги Японии. М., «Наука», 1969; Е. С. Семена. История буддизма на Цейлоне. М., «Наука», 1969, и др.

* В. П. Васильев. Буддизм, его догматы, история и литература, ч. I. СПб., 1857, стр. 182.

³ Там же, стр. 186.

⁴ Там же, стр. 190—199.

⁵ К. М. Герасимова. Социальная функция ламаистской обрядности.— Сб. «Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества». Улан-Удэ, 1971, стр. 53.

"J

¹¹ К. М. Герасимова. Сущность изменений буддизма.— Сб. «Критика идеологии ламаизма и шаманизма». Улан-Удэ, 1965, стр. 45.

⁷ К. М. Герасимова. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии.— «Этнографический сборник», вып. 5. Улан-Удэ, 1969, стр. 106.

⁸ Н. Л. Жуковская. Форма проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма.— Сб. «Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии». М., «Наука», 1970, стр. 105—107.

⁹ А. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев. М., «Наука», 1969, стр. 359—361.

¹⁰ Там же, стр. 361—367.

¹¹ Там же, стр. 358.

¹² Там же, стр. 60.

¹³ К. М. Герасимова. Ламаистская трансформация анимистических представлений.— «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 4. Улан-Удэ, 1970, стр. 31.

¹⁴ Там же, стр. 39.

¹⁵ Там же, стр. 33.

¹⁸ Там же, стр. 32. ¹⁷ Там же, стр. 37.

•⁵ А. П. Потапов. Указ, соч., стр. 394.

¹⁹ М. П. Кончаловский. О модных течениях в терапии.— «Известия», 1 апреля 1935 г.

¹⁰ «Известия», 11 апреля 1936 г.

²¹ См., например, упоминавшуюся статью «Древняя культура: отмирающее и живое» («Литературная газета», 9 декабря 1970 г.).

²² П. А. Бадмаев. Главное руководство по врачебной науке Тибета «Жуд-ши». СПб., 1903.

²³ «Учебник тибетской медицины», т. I. Перевод с тибетск. А. П. Позднеева, СПб., 1908, стр. 61—67.

²⁴ См. И. И. Левинштейн. История фармации и организации фармацевтического дела. М.— Л., 1939, стр. 27.

Глава четвертая

¹ В. С. Овчинников. Борьба партийных организаций с реакционной деятельностью ламаистского духовенства (1917—1936).— «Уч. зап. Читинск. гос. пед. ин-та им. Н. Г. Чернышевского», вып. 15, 1968, стр. 50, 51, 54.

² R. Bleichsteiner. Die Gelbe Kirsche. Wien, 1934, S. 104.

³ К. М. Герасимова. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964, стр. 164—165.

⁴ См. там же, стр. 10—И.

⁵ ЦГАОР и СС, ф. 1327, оп. 1, ед. хр. 34, л. 3. Цит. по: В. С. Овчинников. Указ, соч., стр. 77.

⁶ Там же.

⁷ Б. Н. Баторов. Деятельность Бурятской областной партийной организации по атеистическому воспитанию трудящихся и преодолению влияния ламаизма в годы социалистического строительства (1923—1937). Автореф. дисс. Улан-Удэ, 1970, стр. 13.

⁸ К. М. Герасимова. Указ, соч., стр. 139.

⁸ Цит. по Б. Н. Баторов. Указ, соч., стр. 14.

196

¹⁰ Там же, стр. 16—17.

¹¹ В. С. Овчинников. Указ, соч., стр. 117.

¹² Цит. по Р. Е. Пубаев. Задачи научно-атеистической пропаганды по преодолению пережитков ламаизма и

шаманизма.— Сб. «Критика идеологии ламаизма и шаманизма». Улан-Удэ, 1965, стр. 10—11.

¹³ Устав Центрального духовного управления буддистов СССР, §21.

¹⁴ В. Цыбикжапов. Современная церковная организация ламаизма в Бурятии.— Сб. «Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества» (материалы второго зонального семинара лекторов атеистов Сибири). Улан-Удэ, 1971, стр. 71—73.

¹⁵ Н. Л. Жуковская. Современный ламаизм (на материалах Бурятской АССР).— «Вопросы научного атеизма», вып. 7. М., 1969, стр. 231.

¹⁶ Д. Д. Лубсанов. Некоторые вопросы изучения обычаев и традиций бурятского народа.— Сб. «Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей и становления новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири», вып. 1. Улан-Удэ, 1968, стр. 33—34.

¹⁷ К. А. Наднеева. Современное состояние ламаизма.— «Уч. зап. МОПИ им. Н. К. Крупской», т. 221, философия, вып. 12. М., 1968, стр. 143.

¹⁸ К. А. Наднеева. Критика ламаистского учения об идеале личности и жизни. Там же, стр. 161.

¹⁹ Цит. по материалам конкретно-социологических исследований, проведенных за последние годы студентами Читинского гос. пед. ин-та им. Н. Г. Чернышевского под руководством В. С. Овчинникова и любезно предоставленным в распоряжение автора.

²⁰ Запись слов верующей С. Перевод с бурятск.— Там же.

²¹ «Наука и религия», 1960, № 6, стр. 23. Перевод с калмыцк. Константина Эрендженова.

²² По материалам научной работы по атеизму студентов Читинского пединститута. Архив автора.

²³ «Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества». Улан-Удэ, 1971, стр. 76.

²⁴ Там же, стр. 93—102.

²⁵ УС. Наднеева. Критика некоторых нравственных доктрин ламаизма. Автореф. М., 1969, стр. 12.

Перечень далай-лам

1. Гэндун-дуб (1391—1474)
2. Гэндун-чжамцо (1476—1542)
3. Соднам-чжамцо (1543S—1588)
4. Ёндан-чжамцо (1589—1616)
5. Агван Лобсан-чжамцо (1617—1682)
6. Лобсан-ринчэн-цангьян-чжамцо (или просто Цангьян-чжамцо) — (1683—1707)
7. Лобсан Галсан-чжамцо (1708—1757)
8. Лобсан-данби-ванчунг-чжамбал-чжамцо (1758—1804)
9. Лобсан Лундог-чжамцо (1805—1815)
10. Лобсан Цултим-чжамцо (1816—1837)
11. Лобсан Кайдуб-чжамцо (1838—1855)
- 197
12. Агван Лобсан Принлас-чжамцо (1856—1875)
13. Агван Лобсан Тубдан-чжамцо (1876—1933)
14. Агван Лобсан Данцзан-чжамцо (род. 1935)

Перечень паичэн-лам

1. Лобсан-чойчж'и-чжалцан (157"§—1662)
2. Лобсан-ешэй (1663—1737)
3. Лобсан-балдан-ешэй (1740—1780)
4. Лобсан-данби-нама-чоглэ-намчжал (1781—1854)
5. Лобсан-балдан-чойчжи-дамба-данби-ванчуг (1855—1881)
6. ГэлэгНамчжал (1883—1937)
7. Лобсан Ринласун-дуб чойчжи-чжалцан (род. 1938)

«Шесть украшений Индии»

Нагарджуна — ориентировочно около 200 г. н. э. Его часто называют «отцом махаяны», так как он считается основателем религиозно-философской школы мадхьямики. Нагарджуна впервые четко сформулировал учение о пустоте как сущности бытия. Основные положения своего учения он изложил в трактате «Карлики срединного учения», подвергнув в нем критике важнейшие философские и религиозные направления своего времени с позиций последовательного идеализма. Отрицал познавательные возможности разума.

Арьядева — около 320 г. н. э. Выдающийся представитель школы мадхьямики.

Асанга — около 450 г. н. э. Один из первых авторов, последовательно изложивших учение йогачаров; часто считается основоположником этой школы, не признающей ничего, кроме сознания. Был настоятелем знаменитого монастыря Наланда.

Васубандху — V в. н. э. (возможно, 420—500 гг.), брат Асанги и тоже настоятель Наланды. Один из наиболее выдающихся мыслителей Индии. В своей ранней работе Абхидхармакоше наиболее полно изложил учение хинаятической школы вайбхашики. Позднее перешел на позиции махаянистов-йргачаров, сформулировав это учение в трактате Виджняитиматра шастра. Автор ряда других религиозно-философских работ.

Дигнага — около 500 г. н. э. Мыслитель, последовательно разработавший учение о логике в позднем индийском буддизме.

Дхармакирти — около VII в. н. э. Крупнейший представитель учения о логике в буддизме.

Оглавление

Введение	3
Глава I. Возникновение и распространение ламаизма ...	19
Немного истории.....	19
«Основатель ламаизма» — Цзонкаба.....	30
Ламаизм в Монголии.....	41
Ламаизм у бурят	42

Ламаизм у калмыков.....	50
Ламаизм у тувинцев.....	52
Социальная роль ламаизма при царизме ...	56
Глава II. Основные положения учения ламаизма.....	61
Литература ламаизма.....	61
О «теоретических основах» ламаизма.....	69
Неумолимое «колесо перерождений».....	81
Пантеон ламаизма.....	104
Опора на ламу — важнейшее условие спасения . . .	114
«Переход на другую сторону».....	115
О мистике в ламаизме.....	117
Космология ламаизма.....	132
Глава III. Ламаистская обрядность.....:	136
Дацан.....	136
Внутреннее устройство храма. Изображения божеств и культовый инвентарь	140
Храмовая обрядность.....	144
Тантрийские обряды.....	146
Дацанские праздники.....	153
Внедацанская обрядность	156
О «тибетской медицине».....	166
Глава IV. Ламаизм на территории СССР.....	169
Приложения.....	191

69 коп.



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«НАУКА»
ВЫШЛА ИЗ ПЕЧАТИ
КНИГА:

ГОРДИЕ КО Н. С.

Современный экуменизм.

12 л. 45 к.

Книга посвящена вопросу, недостаточно освещенному в советской литературе,— характеристике общехристианского движения за воссоединение церквей, известного под названием экуменизма. Это движение оказывает все большее влияние на религиозную жизнь как буржуазных, так и социалистических стран.

Читатель узнает о том, где, когда, как и почему возникло экуменическое движение, какие политические и религиозные цели оно преследует, кто и по каким мотивам участвует в нем, как и почему расходятся слова и дела поборников общехристианского единства.

Книга рассчитана не только на пропагандистов, занимающихся атеистическим воспитанием трудящихся, но и на всех, кого интересует положение и

роль религии в современном мире.

Адреса магазинов «Академ-книга»:

Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97; **Баку**, ул. Джапаридзе, 13; **Днепропетровск**, проспект Гагарина, 24; **Душанбе**, проспект Ленина, 95; **Иркутск**, 33, ул. Лермонтова, 303; **Киев**, ул. Ленина, 42; **Кишинев**, ул. Пушкина, 31; **Куйбышев**, проспект Ленина, 2; **Ленинград**, Д-120, Литейный проспект, 57; **Ленинград**, Менделеевская линия, 1; **Ленинград**, 9 линия, 16; **Москва**, ул. Горького, 8; **Москва**, ул. Вавилова, 55/7; **Новосибирск**, 91, Красный проспект, 51; **Свердловск**, ул. Мамина-Сибиряка, 137; **Ташкент**, Л-29, ул. Ленина 73; **Ташкент**, ул. Шота Руставели, 43; **Уфа**, Коммунистическая ул. 49; **Уфа**, проспект Октября, 129; **Фрунзе**, бульвар Дзержинского, 42; **Харьков**, Уфимский пер., 4/6.

ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА