

Р. Е. ПУБАЕВ, Б. В. СЕМИНОВ

Бр $\frac{36}{1354}$

ТРОИСХОЖДЕНИЕ
И СУЩНОСТЬ
БУДДИЗМА - ЛАМАИЗМА

УЛАН-УДЭ * 1960

СОДЕРЖАНИЕ

стр.

Предисловие	3
Происхождение буддизма в Индии	4
Основные догматы раннего буддизма.	9
Буддизм-ламаизм в Тибете	15
Распространение буддизма-ламаизма в Бурятии и его реакционная роль	30

Ригби Ешиевич Пубаев
Борис Владимирович Семичов

ПРОИСХОЖДЕНИЕ
И СУЩНОСТЬ
БУДДИЗМА-ЛАМАИЗМА

Спецредактор *Н. А. Миронов*
Редактор *Ю. В. Зилотин*
Худ. редактор *П. С. Гурьянов*
Техн. редактор *А. Н. Раднаев*
Корректор *М. Б. Шагдуржапов*

**

Сдано в набор 4/XI-1960 г. Подписано к печати 15/XII-60 г.
Заказ № 6020. Тираж 4000. Объем 2,46 п. л. Уч.-изд. л. 2,44.
Цена 50 коп. С 1. I. 1961 г. цена 5 коп.

**

Типография Министерства культуры БурАССР

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящей брошюре авторы поставили перед собой задачу кратко изложить историю возникновения буддизма в древней Индии, основные догматы и классовую сущность его как религии, распространение и реакционную роль буддизма-ламаизма в Тибете, Монголии и Бурятии. При этом обращается особое внимание на социально-экономическую сторону ламаистского духовенства и церкви на различных этапах общественного развития индийского, тибетского, монгольского и бурятского народов, тогда как вопросы религиозного мировоззрения и обрядов ламаизма оставлены в основном без надлежащего освещения ввиду ограниченности размера брошюры. По религиозным обрядам и праздникам буддизма-ламаизма можно рекомендовать брошюру Н. И. Ербанова «В чем вред религиозных праздников и обрядов ламаизма» (Москва, 1959 г.), хотя она нуждается во многих дополнениях и исправлениях.

По мнению авторов, предлагаемая вниманию читателей брошюра содержит справочный материал по истории и сущности буддизма-ламаизма и может служить пособием для лекторов-атеистов и пропагандистов.

Авторы приносят благодарность кандидату исторических наук К. М. Герасимовой за представленную им возможность ознакомиться и использовать некоторые материалы готовящейся к печати ее статьи «Имущественные интересы духовенства и этика ламаизма».

ПРОИСХОЖДЕНИЕ БУДДИЗМА В ИНДИИ

В мире существуют три распространенных монотеистических религии: буддизм, христианство и ислам. Наиболее древней из них является буддизм, возникший в Индии в VI веке до н. э. В глубокую древность, в I тысячелетии до н. э., Индия представляла собой раздробленную страну, состоявшую из десятков маленьких раннерабовладельческих государств. К VI веку до н. э. усиливаются торговые и культурные связи между раздробленными индийскими государствами, в результате чего они перестают быть замкнутыми объединениями нескольких племен и оказываются вовлеченными в единый поток политического и экономического развития в общендийском масштабе в направлении к образованию единого централизованного государства Индии.

В раннерабовладельческих государствах древней Индии господствующей религией был брахманизм. Согласно догматам брахманизма, прародителем человека являлся бог Ману, который якобы разделил род человеческий на четыре варны (впоследствии они назывались кастами): брахманов (жрецы), кшатриев (воины), вайшьев (крестьяне-общинники и ремесленники) и шудр (рабы). Из них самой высшей считалась варна брахманов, обязанностью которых являлось управление религиозного культа (жертвоприношения богам) и обучение детей чтению молитв. Кшатрии, к которым относились князья и воинское сословие, являлись вторым привилегированным сословием после брахманов. Представители двух последних варн не имели права заниматься деятельностью брахманов и кшатриев и вступать с ними в брак. По «Законам Ману», самая низшая каста (шудр) создана «из грязных ступней» бога Брами, тог-

да как брахманы созданы из его уст, а кшатрии—из его бедер.

Таким образом, брахманские жрецы и брахманизм освящали классовое деление древнеиндийского общества. По существу брахманские жрецы являлись идеологами раннерабовладельческого государства Индии и защищали интересы господствующего класса—рабовладельцев.

Господство брахманских жрецов и эксплуатация рабовладельцами низших каст сделали жизнь народных масс невыносимо тяжелой. В VI веке до н. э. в северной Индии прокатилась волна антикастового и антибрахманского движения, идеологами которого являлись многочисленные религиозные секты (по некоторым данным 363 секты). Они в той или иной мере отвергали брахманское учение о сотворении мира высшей силой, отвергали авторитет древних ведических текстов, признававшихся основой религиозной идеологии брахманизма, и т. д.

Среди антибрахманских религиозных течений появилось первое в истории атеистическое учение, созданное идеологом самой низшей касты шудр Мохкали Госало. Он говорил: «Нет распределения справедливости, нет закона жертв, ни награды и наказания за добрые и злые дела... Нет бога, ни божественных духов, ни праведников и ученых (брахманов). Все это бездоказательно и все, толкующие об этом, лжецы». Однако антибрахманские течения не дали и не могли дать ясной программы или рецепта для избавления угнетенных, подавленных нищетой, эксплуатацией и болезнями, от многочисленных невзгод и страданий.

В условиях образования могущественного централизованного государства древней Индии — так называемой империи Маурья (Магадхи) — и дальнейшего развития рабовладельческих отношений, связанных с усилением эксплуатации и ухудшением положения народных масс, брахманизм, религия раннерабовладельческого государства, не мог уже служить идеологической основой крупного рабовладельческого государства восточно-дееспотического типа.

В связи с развитием рабовладения в различных общественных группировках началось расслоение древнеиндийского общества, давшее возможность одним обогащаться за счет других и ведя последних к разорению. Повышение потребностей господствующего класса к рос-

коши усиливало эксплуатацию крестьян-общинников, ремесленников и рабов. Часть разорившихся крестьян-общинников становилась рабами, другая часть хлынула в города и пополнила ряды бездомных и нищих. Этот процесс вызвал со стороны самых различных групп угнетенного населения древней Индии протест, направленный против существовавшего рабовладельческого общества.

Даже среди самих брахманов происходил процесс расслоения, в результате чего значительная их часть теряла свое бывшее привилегированное положение. Только те брахманы, которые являлись приближенными царей, царскими чиновниками и придворными жрецами, могли сохранять свое положение, предписанное «Законами Ману».

Ортодоксальное направление брахманизма, возглавлявшееся придворными брахманскими жрецами, пропагандировало культ царя, обожествляло царскую власть и личность царя. Для этой цели был создан пышный жертвенный ритуал и дорогостоящие обряды. Усилиями придворных брахманских жрецов, вопреки постановлениям «Законов Ману», царь становится выше варны брахманов. Это наиболее ортодоксальное и консервативное течение брахманизма составило в позднейшее время ядро религии индуизма, ставшего впоследствии, после вытеснения буддизма, государственной религией средневековой Индии.

Второе, более значительное, течение брахманизма было представлено обедневшей и потерявшей свое положение частью брахманов и кшатриев. В основу этого течения был положен крайний аскетизм, то есть прямой переход к третьей и четвертой ступени обычной жизни правоверного брахмана. (Согласно брахманской морали, правоверный брахман проходит четыре ступени в своей жизни: первая — ученичество, то есть изучение вед, вторая — семейная жизнь, третья — отшельничество близ дома после появления внуков, четвертая — крайний аскетизм и скитания после появления правнуков).

Так как путь крайнего аскетизма, на который даже в условиях жестких рамок общественных группировок мог вступить представитель любой варны, считался наилучшим для слияния с высшим божеством Брамой, то

это течение тоже выражало протест против существовавшего социального неравенства, создавало оппозицию ортодоксальному брахманству. Из этого течения брахманизма стали выходить идеологи последующих антибрахманских сект.

Одной из таких сект, получившей впоследствии необычайно широкое распространение как в самой Индии, так и за ее пределами, был буддизм. Появление буддизма относится к VI—V векам до н. э.

Буддизм нельзя рассматривать в отрыве от других религиозных течений древней Индии, ибо некоторые его положения заимствованы из многих древнеиндийских религиозных представлений. Буддизм определял себя как «срединный путь», в отличие от крайностей роскоши и богатства привилегированной части брахманов и кшатриев и крайнего аскетизма антибрахманской оппозиции. Буддизм объявил, что все люди равны с точки зрения страданий в этом мире, более того, — мир богов и сам верховный бог Брама также подвержены страданию.

По раннему буддизму, причина страдания человека заключена не в общественном строе, а в самом факте существования вообще, в процессе самой жизни, в каких бы формах она ни проявлялась. Подобные утверждения представляли собой своеобразный протест против существовавшей тогда системы общественных отношений. Согласно буддийским догматам, избавиться от страдания можно не путем борьбы с существующим общественным строем, к которому буддизм относился с полным безразличием, а только путем отхода от общества, путем нравственного и при этом личного совершенствования.

Из-за безразличного отношения к общественному строю и возведения страдания в одну из основных истин своего учения буддизм, с одной стороны, был непротивлением злу, а с другой — выражал крайний пессимизм, уравнивая всех в «страдании» и в праве на «спасение». Такое учение не могло, безусловно, рассматриваться господствующим классом рабовладельцев, как способное потрясти основы классового общества. Поэтому вскоре нарождающаяся рабовладельческая знать древней Индии приняла буддизм на свое идеологическое вооружение, так как она усматривала в нем антижреческую направленность. Кроме того, брахманские жрецы были

во многих отношениях связаны с родовой знатью, не желавшей централизации власти в руках деспотического царя.

С другой стороны, буддизм не был связан с местными племенными верованиями и культами, а буддийские проповедники выдавали свое учение как доступное всем, независимо от племенного происхождения, принадлежности к какому-либо государству или сословию. Благодаря этому обстоятельству он мог служить идеологической основой для крупного рабовладельческого государства, каким являлась империя Маурья (Магадха). И действительно, знаменитый царь Магадхи Ашока (273—236 гг.) провозгласил буддизм государственной религией.

Таким образом, для класса рабовладельцев древней Индии была нужна идеология, способная сокрушить господство брахманских жрецов, держать народные массы в состоянии пассивного непротивления злу насилем, но вместе с тем указывающая «путь избавления от страданий» не посредством борьбы против несправедливостей классового общества, а безобидными, иллюзорными средствами, как отказ от желаний и т. п. Такой идеологией и был буддизм.

Социальную сущность происхождения буддизма, как и других религий, можно объяснить гениальными словами В. И. Ленина о том, что «Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.» (В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65).

Сами буддисты объясняют появление буддизма деятельностью одного человека. По буддийскому преданию «основатель буддизма» принадлежал к варне кшатриев и до того, как стал Буддой, был наследным принцем, сыном князя Суддходаны — правителя небольшого княжества в верховьях долины реки Ганга — и носил имя Сиддхартха или Гаутама. Иначе говоря, буддисты верили и верят до сих пор, что якобы действительно существовал Гаутама-Будда как историческая личность.

Буддийские источники о жизни и деятельности Гаутамы содержат исключительно легендарные данные, достоверность которых не может поверить ни один со-

временный образованный человек. Во времена возникновения буддизма письменности еще не существовало, поэтому в течение ряда столетий буддийские догмы передавались из поколения в поколение устно. Только в I веке н. э. впервые полностью записывается буддийский канон, именуемый по-санскритски Трипитака («Три корзины учения»). Трипитака состоит из трех разделов: Виная-питака — устав, Сутта-питака — легенды, передающие слова, поучения и беседы Будды, Абидхамма-питака — собрание религиозно-философских сочинений древнего буддизма.

Ряд ученых, даже буржуазных, уже давно высказал сомнение в существовании Будды как исторической личности. В первую очередь к ним можно отнести французского исследователя Сенара, который в 1875 году опубликовал труд о мифичности основателя буддизма, и русского ученого И. Минаева, в 1877 году признавшего, что «большинство рассказов о Будде переполнено легендарными подробностями, чертами неправдоподобными или же в высшей степени невероятными». Поэтому исследователям буддизма «предстоит иметь дело с источниками, неисторический характер которых вне всякого сомнения». Наконец, поиски археологов в тех местах, где по легендам родился Будда, не дали никаких результатов. Все это дает основание утверждать, что Будда, как и Христос, не является исторической личностью.

Наконец, интересно отметить такой общий между всеми религиями древнего Востока миф, свойственный и буддизму, как непорочное зачатие: Будда появился якобы на свет через непорочное зачатие его матери — царицы Майи.

ОСНОВНЫЕ ДОГМАТЫ РАННЕГО БУДДИЗМА

Первоначальная идеология буддизма сводилась к немногочисленным догматическим положениям, в которых ярко отразилось бессилие трудящихся перед господствующими силами тогдашнего классового общества. В буддизме таких положений было четыре, так и именуемых «четырьмя истинами».

Первая истина — земное бытие человека есть страдание; вторая истина — имеются причины страдания

(жажда бытия, жизни и наслаждений); третья истина — можно уничтожить страдание (через полное уничтожение желаний); четвертая истина — имеется путь к уничтожению страдания.

Из этих «четырёх истин» буддизма логически вытекал такой вывод: поскольку причиной страдания человека являются его желания, то для прекращения страдания необходимо искоренить эти желания. Признание буддизмом наличия страдания в классовом обществе, «выявление причины страдания» и указание «пути», следуя по которому можно искоренить желания и тем самым освободиться от страдания, имело большую притягательную силу для угнетенных масс крестьян, ремесленников и рабов древней Индии, которым казалось, что наконец-то нашелся «путь» к прекращению несчастий на земле.

Для угнетенных масс древней Индии наибольший интерес представляла четвертая «истина», говорящая о путях уничтожения страдания. В ней были заложены все элементы, составляющие древнебуддийскую мораль и нравственность и в совокупности представляющие собой так называемый «срединный путь». «Срединный путь» был своеобразным протестом, с одной стороны, против излишеств и роскошного образа жизни, ведомого представителями привилегированных варн, с другой стороны — он отрицал тот крайний путь аскетизма, в который ударились некоторые разорившиеся представители господствующих классов. Этот «срединный путь» выражен следующими словами: правильное воззрение, правильные стремления, правильная речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильные усилия, правильная вдумчивость и правильное созерцание.

Как мы видим, здесь изложены обычные нормы морали и нравственности, в основе своей присущие не только религиозным воззрениям, но и любому человеческому обществу. Но, однако, к этим положениям добавлялись такие, которые носили явно антиобщественный характер и стремились внушить человеку отказ от всех радостей жизни. Примером этому может служить следующее изречение: «Оставь жену, сына, отца и мать, оставь всё, что порождает желание, и иди своим путем одиноко». Такие высказывания, помимо своей антиобщественной сущности, носят, безусловно, реакционный

характер, а признание бессилия необычайно пессимистично.

Социальный протест буддизма мы можем видеть ярко выраженным лишь в одном факте, в его своеобразной антижреческой направленности. В древнебуддийских книгах приводится следующее высказывание: «Не назову брахманом я того человека, который носит это имя по своему роду или по происхождению от собственной матери; пусть он будет богат и чтим людьми, но не его я назову именем брахмана; только того я назову брахманом, кто ничем не владеет и ничего не жаждет».

Из этого и других подобных высказываний видно, что буддийский протест выражен скорее против одной варны брахманов, но не варн вообще. Буддисты не признавали исключительного права брахманов на руководство религиозной жизнью общества, религиозных ограничений, обрядовых, бытовых и т. д. для людей разных варн. Только в этом смысле они и отрицали деление на варны вообще. Буддисты также не признавали святости Вед как основы брахманизма и отвергали брахманских богов, низведя их до положения существ, подверженных страданию наравне с людьми.

Таким образом буддизм не был революционной идеологией, так как вообще не призывал ни к каким действиям, не желал преобразования общества и в то же время не признавал его. Проповедь пассивности и примирения с действительностью рассматривалась государством как неопасное учение и не подвергалась преследованию.

Наряду с «четырьмя истинами» в догматах буддизма видное место занимает представление о нирване — конечной цели совершенствования. Первоначальный буддизм наделил нирвану такими качествами, которыми не обладал Брахма: прежде всего, если Брахма был бытие, то нирвана была объявлена небытием. Это явилось прямым следствием последовательного отрицания всех положений брахманизма.

Основное положение нирваны, «небытие», не следует понимать как небытие человека после его смерти с точки зрения материалистов. Буддийское представление о нирване является прямым противопоставлением бытию вообще. Ни одна из категорий, ни одно из понятий,

известных человеку, не применимы к нирване, так как её надо понимать лишь в смысле отрицания всех доступных человеческому пониманию форм бытия. Она не есть ни абсолютное бытие, ни абсолютное небытие. Погружение Будды в нирвану—это погружение в сверхбожественную форму существования, отличную от форм существования души после смерти с точки зрения брахманизма.

Отрицание богов, в брахманском понимании этого слова, и души с её потусторонним бытием, а в конечном итоге слияние с Брамой, дали основание некоторым исследователям буддизма признать его за атеистическую теорию. Но здесь нет никакого атеизма, ибо нирвана — чисто идеалистическая категория, созданная для того, чтобы до конца противопоставить буддизм брахманизму и возвести Будду, погрузившегося в нирвану при жизни, в сверхчеловеческое, сверхбожественное состояние, выше людей и выше богов.

Новые буддийские проповедники проводили большую богословскую работу для того, чтобы оправдать и возвысить буддизм, защитить от критики противников и распространить его учение среди иноверцев. В результате всего этого среди последователей буддизма стали появляться многочисленные мыслители, по-разному толковавшие и развивавшие положения раннего буддизма. Все это породило впоследствии значительное количество буддийских школ, которые в конце концов разделились на две основные секты — хинаяну и махаяну. С I века н. э. махаяна начинает одерживать верх над хинаяной. Победа первой привела к созданию буддийской церкви в северной Индии, а миссионерская деятельность буддизма махаянистического толка вышла далеко за пределы Индии.

Древний буддизм не имел культа святых, обрядов или праздников. Признание брахманских богов было уступкой мировоззрению масс того времени с поправкой, что и боги подвержены страданию. Первоначальный культ Будды носил характер скорее воспоминаний о «великом учителе», причем эти воспоминания со временем приукрашивались различными сказочными легендами о жизни Будды и имели целью усиление его почитания верующими. Появление памятников в честь Будды создало центры паломничества и должно было

напоминать верующим содержание тех или иных поучений и легенд Будды, притом центром почитания был не Будда-спаситель, а Будда-человек, познавший нирвану и указавший всем путь «к спасению».

К I веку н. э. Будда-учитель превращается в Будду-спасителя, а верующим предлагается более легкий путь «к спасению»—вера в Будду, который может спасти человека. Вера в Будду-спасителя, естественно, привела к установлению молитв, обрядов, жертвоприношений и прочего ритуала, то есть всего того, что необходимо для массовой религии. Возникшее учение о том, что Будда есть божество, существовавшее извечно и ради спасения людей принявшее образ человека, привело к положению, что Будда, погрузившись в нирвану, не прекращает своего существования. Отсюда возник культ Будды Амитабы, который мыслился как бог-спаситель и к которому могут обращаться верующие. Он выдавался как владыка небесного рая.

Таким образом, наряду с непонятной нирваной, верующим преподносится страна блаженства, куда может переселиться после смерти душа человека. Попавший в «страну блаженства» человек через некоторое время может вернуться снова на землю и затем, пройдя через человеческую жизнь, дойти окончательно до нирваны.

В период существования хинаяны высшей степенью совершенствования, предшествующей погружению в нирвану, было состояние архата¹, святого одиночки.

В период становления буддизма как государственной религии в отношении толкования высшей степени совершенствования до погружения в нирвану возникли два направления. Первое выдвинуло положение о пратьека-буддах, то есть о святых монахах, достигших наивысшей святости своими знаниями и мудростью, но не погрузившихся в нирвану. В этом случае отличие от архата небольшое; сходство же в том, что и пратьека-будда не помогает людям в движении к нирване.

Распространение буддизма среди других народов напоминать верующим содержание тех или иных понятием укладом вызвало к жизни второе направление,

¹ Архат — монах-отшельник, добивающийся спасения только лично для себя.

выдвинувшее положение о бодисатвах. В отличие от архатов и пратьека-будд, бодисатвы, обладая теми же качествами, что и архаты и пратьека-будды, не погружались после смерти в нирвану, а в новом своем переждении, будучи в состоянии святости, остаются в мире людей и помогают им в вольном и невольном движении к нирване. Одним из таких бодисатв-спасителей будет упомянутый выше владыка рая Амитаба, следующий за ним — Авалокитешвара (по-бур. Арья-Бало), почитаемый буддистами как защитник людей до прихода на землю грядущего Будды Майтреи (Майдари).

Учение о бодисатвах привело к обожествлению представителей правящих кругов общества путем объявления их перерожденцами бодисатв. Оно давало возможность включить в число бодисатв именно того, кого требовал текущий момент и интересы господствующего класса, будь это монах, светский человек или даже божество любой другой религии. Это учение дало громадный эффект в деле миссионерской пропаганды для широкого распространения буддизма вне пределов Индии, в северо-восточных странах Азии. По географическому признаку махаянистический буддизм получил название «северного буддизма» (Тибет, Китай, Япония, Монголия, Бурятия и Калмыкия) в отличие от «буддизма южного» (Бирма, Цейлон, Сиам и др.)

В богословском отношении различие между хинаяной и махаяной состоит в следующем: последователь хинаяны должен стремиться достичь нирваны сам, своими собственными усилиями, без посторонней помощи. Но поскольку среди верующих буддистов, наряду с убежденными хинаянистами, была масса полуубежденных людей, обращенных в буддизм номинально, глубоко не понимавших «пути» Будды и не имевших необходимой моральной силы следовать по нему, то для них путь хинаяны был трудным, негодным. Поэтому новые буддийские проповедники были вынуждены снизить нравственный идеал Будды для сохранения за собой большего количества новообращенных.

Таким образом, буддисты, ратовавшие за сохранение идеалов раннего буддизма и сокращение его последователей, относились к секте хинаяна («Малая колесница», названной так ввиду малого количества верующих), тогда как буддисты, требовавшие снижения идеа-

ла Будды для сохранения за собой всех новообращенных, относились к секте махаяна («Большая колесница», получившей такое название по большому количеству обращенных).

БУДДИЗМ-ЛАМАИЗМ В ТИБЕТЕ

До VII века население Тибета жило разрозненно, отдельными племенами, основным занятием его было скотоводство. Как и другие народы, находящиеся на ранней ступени общественного развития, оно исповедывало один из видов древнего шаманизма, именуемого в Тибете «бон-по». Бон-по представляло собою веру во множество злых и добрых духов, олицетворявших различные силы природы. Духовенством были шаманы, на которых опирались родовая знать, эксплуататорская верхушка тогдашнего тибетского общества.

Состояние исторических источников и недостаточная степень их изученности не позволяют дать полное освещение внутреннего строя Тибета VI—VII вв., но можно полагать, что в конце VI и начале VII веков в Тибете происходил процесс формирования феодальных социально-экономических отношений. К VII веку многие разрозненные племена Тибета были объединены в единое централизованное государство, во главе которого стоял царь Сронцангамбо. В то время феодалы сосредотачивали в своих руках большие богатства, становились крупными собственниками скота и земли.

Сронцангамбо вел борьбу против родовой знати, которая не желала подчиняться царской власти и была настроена сепаратистски. Государственная власть была заинтересована в такой идеологии, которая защищала бы интересы вновь образовавшегося класса феодалов и освящала бы устои феодально-монархического государства. Такой наиболее подходящей идеологией был буддизм, уже принятый в свое время на вооружение индийскими правителями.

Согласно ламаистской исторической традиции, впервые буддизм проник в Тибет в IV веке н. э., но подлинное его распространение началось в VII веке при тибетском царе Сронцангамбо. До проникновения в Тибет буддизм уже был широко распространен в сосед-

них странах — Китае и Непале. Тибетские исторические источники указывают, что Сронцангамбо имел женами двух принцесс — китайскую и непальскую, являвшихся ярыми буддистками. Под влиянием царя Сронцангамбо начал воспринимать положительные знания из Китая и распространять буддизм в Тибете. Один из министров Сронцангамбо, по имени Тонми-Самбода, был направлен в Индию с целью изучения индийской письменности для создания тибетской и широкого распространения буддизма в Тибете. Действительно, по возвращении из Индии Тонми-Самбода составил тибетскую письменность на основе использования индийских букв в видоизмененном виде. На этой тибетской письменности, существующей и поныне в Тибете, была написана вся каноническая буддийская литература Тибета. Благодаря содействию царя Сронцангамбо буддизм получил широкое по тому времени распространение в Тибете, имел уже сложившуюся церковную организацию весьма приспособленного характера и развивал широкую миссионерскую деятельность.

Конечно, не женитьба Сронцангамбо на китайской и непальской принцессах вызвала распространение буддизма в Тибете. Из этой легенды видно лишь, что новая религия прежде всего была воспринята правящим классом Тибета, а широким массам она привилась далеко не сразу. Тибетским проповедникам буддизма и их феодальным покровителям потребовались столетия кровавой борьбы и неоднократные реформации буддизма, чтобы новая религия была воспринята всеми слоями народных масс и под названием ламаизма провозглашена официальной государственной религией Тибета.

Покровительство тибетских правителей буддизму объяснялось не только стремлением найти в этой вере опору для своей власти над эксплуатируемым населением, но и соображениями внешнеполитического характера. Содействуя распространению буддизма, тибетские правители обеспечивали себе дружественные отношения с соседними странами, Непалом и Индией, при распространении своей экспансии в западный Китай и Среднюю Азию (Восточный Туркестан).

Второй этап распространения буддизма в Тибете относится к концу VII — началу IX вв. — ко времени правления тибетского царя Тисрондэбцана, пригласившего из Индии двух известных буддийских проповедников — Шантиракришну и Бадма-Самбаву. Последний возглавил течение буддизма, включившего в себя мифологию бон-по — древнюю шаманскую религию тибетских племен с целью широкого распространения буддийских верований среди народных масс.

Распространение буддизма в Тибете в тот период имело тесную связь с борьбой различных представителей феодальной знати за захват политической власти в стране. Буддийское духовенство поддерживало отдельные группировки феодальной знати с тем, чтобы самому же вместе с ними прийти к власти. Поэтому буддийское духовенство Тибета принимало активное участие в политической борьбе.

Буддийская церковь в Тибете была создана при поддержке феодалов. Строились многочисленные монастыри и храмы, во владение которых государством и крупными феодалами отводились земельные участки, в их пользу жертвовались скот, имущество и драгоценности, а трудовые массы начинают силой обращаться в новую веру. Служители культа — буддийские монахи становятся обладателями большого богатства, превращаясь таким образом в духовных феодалов. При монастырях начинают создаваться школы, но тибетская письменность, созданная для распространения и развития буддизма, находилась в руках правящей верхушки и духовенства, поэтому среди населения она не распространялась. Буддизм постепенно перерабатывался применительно к классовым интересам тибетского феодализма и к уровню тех религиозных представлений масс, которые были у них до принятия новой религии.

Учение буддизма о перерождении было использовано для обожествления представителей светской и церковной власти, широко распространилось хубилганство, культ перерождения будд и бодисатв в образе смертных людей.

К началу X века при царе Лангдарме, вступившем на престол после убийства своего брата, в Тибете началось гонение на буддизм. Это очень ярко показывает реакцию той части феодальной верхушки во главе с

Лангдармой, которая была недовольна широко распространявшимся влиянием буддийской церкви, получившей в период VIII—X вв. большую политическую и экономическую власть. Часть монастырей и храмов была разрушена, духовенство подвергалось гонениям и избиениям. Такое положение длилось свыше двадцати лет и привело к значительному захирению буддизма. По-видимому, народные массы, большей частью обращенные в буддизм номинально, благосклонно относились к действиям Лангдармы.

Около 924 года Лангдарма был убит, по преданию, буддийским монахом-фанатиком. После его гибели начинается постепенное возрождение буддизма и внедрение его в народные массы. С конца X до начала XII вв. новое возрождение буддизма было связано с именем индийского монаха Джово Атиши (982—1055) и тибетского монаха, известного поэта Миларайбы (1040—1123).

Наиболее значительной сектой в это время становится секта сакья, носящая свое название по одноименному монастырю Сакья. Обет безбрачия не считался в ней обязательным и ее глава, крупный церковный феодал, передавал власть по наследству своему сыну. В период 1092—1280 гг. секта сакья имела последовательно, как их называют, «пять великих сакьяских лам», правивших сектой друг за другом по родственной линии. В своей борьбе за светскую власть в Тибете сакьяский иерарх Пагба-лама обратился за помощью к монгольскому императору Китая Хубилаю, который специальным указом в 1268 году провозгласил Пагба-ламу светским и духовным главой Тибета.

Несмотря на покровительство императора Китая Хубилая, секте сакья (иначе именуемой «красношапочной») не удалось добиться подчинения своей власти населения всей страны. По-прежнему в стране происходила острая борьба между различными группировками светской и духовной знати за захват власти в Тибете. При такой обстановке наступило ослабление влияния секты сакья, чему в немалой степени содействовало падение поддерживавшей её монгольской династии в Китае. Новая династия Мии не могла, конечно, доверить секте сакья управление Тибетом, как стороннице бывшей монгольской династии Юань. Тем более, что ко-

времени падения монгольской династии в Китае светская феодальная знать Тибета и представители других буддийских сект были уже недовольны господством и засильем сакьяских иерархов. Весьма вероятно, что широкие массы крестьян, закрепощенные во времена правления секты сакья, также выражали недовольство жестокой эксплуатацией со стороны светских и духовных феодалов.

В результате всего этого ко второй половине XIV века секта сакья начала терять свое влияние и вынуждена была уступить свое место новой секте—гелугпа, возглавляющей и поныне буддийскую церковь под названием ламаизма.

Основателем ламаизма является историческая личность по имени Цзонхаба (1357—1419), считавшийся большим знатоком буддийской литературы и являющийся автором многих трудов по богословию. Из богословских сочинений Цзонхабы наиболее известным является «Ламрим-чэнпо», переведенный на русский язык проф. Г. Ц. Цыбиковым под заглавием «Степени пути к блаженству».

Родиной Цзонхабы является провинция Амдо, расположенная в северо-восточном Тибете. В 1409 году Цзонхаба переехал из Амдо в Лхасу, где продолжал изучать буддийскую литературу и постепенно приобретал себе многочисленных сторонников. К этому времени он основывает в 30 км. от Лхасы монастырь Галдан. По своему расположению и по постройке монастырь сильно напоминает горную крепость, являющуюся в былые времена своего рода предместным укреплением к столице Тибета — городу Лхасе.

Буддизм-ламаизм сыграл в Тибете огромную политическую и культурную роль, не говоря уже о религиозной. Эта религия, родиной которой является древняя Индия, распространилась во многих странах Центральной и Юго-Восточной Азии, но она нигде не проникла так глубоко и широко во все сферы общественной жизни, идеологии, социального устройства общества и не сыграла такой большой роли, как в Тибете. Своего наивысшего развития и расцвета буддизм в Тибете достиг только благодаря реформаторской деятельности Цзонхабы, сумевшего окончательно приспособить его к тибетским социально-экономическим условиям XIV века.

Реформацию Цзонхабы нельзя представить как коренное изменение буддийских догматов раннего периода. Главные догматы раннего буддизма, так называемые четыре «благородные истины», были оставлены без изменения. Также в неприкосновенности были оставлены наиболее реакционные мотивы раннего буддизма, как проповедь смирения и покорности судьбе, пассивности и примирения с действительностью, которые оказались наруку господствующим классам.

Нововведения Цзонхабы в основном сводятся к следующему.

1) «Теоретическая», или «философская», сторона: если ранний буддизм отвергал всякую реальность в окружающем мире и признавал сущностью мира только относительность как истинную основу всего сущего, то Цзонхаба, признав «материю» как источник страданий (поскольку человек, стремясь обладать «материей» — богатством, причиняет себе страдание), провозгласил борьбу с материальной жизнью, призвал к полному отращению от материальной жизни и достижению чистой духовности, в конечном счёте — нирваны. Логическим следствием этого положения была проповедь отказа от реальной жизни, богатства, брака, от мирских сует и радостей, от стремления к счастью и т. д.

2) Организационная сторона: если ранний буддизм не знал никакой корпоративности или организации и поэтому оказался бессильным в борьбе с индуизмом, то Цзонхаба провозгласил, что все буддисты должны объединиться в единую организацию, во главе которой должен стоять один глава. Притом, идея объединения буддистов была возведена им в религиозный догмат, на основании которого главой буддистов должен быть последовательно перерождающийся одиннадцатиликий бог Авалокитешвара. Практическим результатом этого «учения» явилось широкое распространение института перерождения духовных лиц, начиная с далай-лам и кончая настоятелями монастырей.

3) Ритуальная сторона: если по раннему буддизму достичь нирваны можно было без всякой посторонней помощи, то Цзонхаба, признав, что путь к нирване очень труден, систематизировал средства, с помощью которых можно сравнительно легко достигнуть ее. Следствием этого явилось создание сложного культа, якобы

облегчающего верующим путь к нирване. Основными элементами этого культа являются опора на ламу, вера в него, почитание святых, их изображений и статуй, чтение или слушание молитв, заклинаний, священных религиозных книг, совершение тех или иных обрядов и т. д.

Результатом реформы Цзонхабы явилось, как указывалось ранее, создание секты гелугпа, называемой «желтошапочной» (по желтому головному убору ее монахов) в отличие от секты сакья, монахи которой носили красные головные уборы и назывались «красношапочниками». В острой политической и религиозной борьбе секта Цзонхабы гелугпа одержала победу над сектой сакья в середине XIV века.

Победа секты гелугпа была обусловлена главным образом тем, что в середине XIV века под ударами крестьянских восстаний господство сакьяской секты было подорвано, а монастыри вынуждены были уступить власть светским феодалам. Цзонхаба нашел поддержку со стороны светской знати своим призывом к монахам отказаться от политической деятельности и вернуться вновь к чисто религиозной жизни.

Политическим результатом реформации Цзонхабы явились весьма отрицательные факты для дальнейшего развития тибетского общества, как чрезмерное увеличение числа лам, не занимающихся производительным трудом и ведущих паразитический образ жизни, строительство многочисленных монастырей, вокруг которых стала концентрироваться хозяйственная и культурная жизнь, и сосредоточение власти в руках духовенства. Из новшеств Цзонхабы очень большую роль в политической истории Тибета сыграл догмат о перерождении духовных лиц, который и привел к тому, что далай-лама стал светским и духовным главой Тибета.

Благодаря реформации Цзонхабы и политике Цинской династии Китая к середине XVIII века Тибет окончательно превратился в феодально-теократическое государство, которое просуществовало почти без изменения вплоть до освобождения его в 1951 году Народно-освободительной армией Китая.

В Тибете буддизм-ламаизм сыграл двойную роль — положительную и отрицательную. Заместитель секретаря Тибетского рабочего комитета КПК Чжан Го-хуа заявил на VIII съезде компартии Китая: «В ходе исто-

рического развития ламаизм сыграл положительную роль в деле объединения и сплочения тибетской национальности, в деле сохранения и распространения тибетской культуры и пользуется широким влиянием среди всех слоев населения». Отрицательная роль ламаизма в Тибете заключается прежде всего в том, что почти треть мужского населения становилась монахами и почти не занималась производительным трудом, ведя паразитический образ жизни. Во всем Тибете насчитывалось около 300 000 монахов.

Одной из причин увеличения количества лам в Тибете являлось налоговое бремя, тяготевшее над тибетскими крестьянами. Дело в том, что все крестьянское население Тибета, независимо от того, обладает или нет тот или иной крестьянин каким-нибудь видом собственности, было обязано платить государству налог. В случае неуплаты налога крестьяне подвергались «наказанию поркой да вдобавок конфискацией всего имущества». Единственным средством, при помощи которого можно было избавиться от такой участи, являлось принятие обета монаха, то есть стать ламой, который освобождался от уплаты налога государству. По справедливому замечанию японского монаха Екая Кавагуци, проникшего в Тибет на рубеже XIX—XX вв., в Тибете огромное количество людей стало монахами-ламами исключительно с целью освобождения от уплаты налога государству.

Большое количество лам-мужчин, обреченных на безбрачную жизнь, задерживало естественный рост населения страны. Кроме того, расходная часть бюджета Тибета в основном шла на содержание паразитического сословия духовенства, монастырей, на периодическую организацию и отправление религиозного культа и церемоний. Например, согласно «Уложению Китайской палаты внешних сношений» 1818 года, годовой доход Тибета от налоговых поступлений определялся в 127000 лан¹ серебра, а на содержание монастырей и лам Лхасы расходовалось 134600 лан серебра. Таким образом, расход на содержание монастырей и духовенства превышал доходы государства на 7600 лан серебра. Ина-

¹ Лан—старая китайская денежная единица, равная приблизительно 2 руб. 22 коп.

че говоря, национальный доход Тибета расходовался самым непроизводительным образом, не использовался для развития экономики, поднятия просвещения, культуры и благосостояния народа.

Всего в Тибете имеется около 3000 монастырей, из них самыми крупными являются Брайбун, Галдан и Сэра (три крупнейших монастыря в окрестностях Лхасы), Таший-лхунбо (резиденция панчэн-ламы) и Сакья. Монастыри владеют огромными земельными участками-поместьями, в которых работают прикрепленные к ним крестьяне.

Тибетское ламство не является однородным в социальном отношении. Верхушка ламства управляет монастырями, осуществляет власть над местным населением, владеет землями и всякого рода имуществом и драгоценностями, тогда как большая часть лам не имеет ни власти, ни земель, ни ценностей, поэтому многие из них зачастую занимаются сельским хозяйством, различными кустарными промыслами и торговлей при монастырях.

На протяжении многих веков тибетские монастыри являлись центрами оседлости, поэтому они играли роль политико-административных и культурных центров. Только в монастырях обучались грамоте и производилось книгопечатание.

В своем учении Цзонхаба и его преемники выдвинули на первый план мессианистическую идею буддизма: идею о грядущем Будде-спасителе Майдари, который якобы явится народу для избавления его от страданий. Эта мессианистическая сторона проповеди Цзонхабы сильно воздействовала на психику широких народных масс, которые под ее влиянием уже не стремились к борьбе за счастье и против несправедливостей классового общества, а примирались с жестокой действительностью, думая и мечтая о явлении к народу грядущего Будды-спасителя Майдари и наступлении вечного царства справедливости. В этом состоит одна из самых реакционных сторон буддизма-ламаизма, которая в значительной мере определила застойный характер развития тибетского общества и культурную отсталость тибетского народа в новое время.

В XVIII—XIX веках буддизм в Тибете «процветал», а Тибет славился как центр буддизма. В многотысяч-

ных монастырях, украшенных золотом, богато обставленных статуями богов, сверкающих мириадами свечей и благоухающих едким дымом ладана, сотни и тысячи лам целыми днями и ночами читали священные молитвы и исполняли религиозные церемонии. Все это, да вдобавок существование в Тибете «живого» воплощения будды Аволокитешвары в лице далай-ламы, привлекало взоры монгольских и бурятских, китайских и японских буддистов, самые набожные из которых считали паломничество в Лхасу и поклонение «живому богу» высшей целью своей жизни.

В результате широкого распространения индуизма в Индии к X веку и проникновения в северо-западную Индию мусульманства многие оригинальные буддийские сочинения были уничтожены и исчезли, но значительная часть их ранее была весьма талантливо переведена с санскритского языка на тибетский и сохранилась до настоящего времени. Благодаря этому обстоятельству Тибет оказался обладателем оригинальных буддийских сочинений, исчезнувших в самой Индии. Поэтому азиатские и европейские исследователи буддизма путешествия в Тибет и приобретение там буддийских книг рассматривали как заветную научную мечту. Многочисленное тибетское ламство являлось главным противником проникновения в страну «иностранных варваров», которые якобы стремятся уничтожить их священную религию. Двери Тибета при содействии маньчжурского правительства Китая были закрыты ламами для въезда чужестранцев, будь они ученые, исследователи или иностранные колонизаторы. Все это в совокупности сделало Тибет в глазах европейцев загадочной и таинственной «страной лам».

На самом деле ничего загадочного и таинственного в «стране лам» — Тибете не было и нет. После освобождения Тибета китайские коммунисты обнаружили там господство наиболее жестокого и реакционного крепостного права, какого даже не знала средневековая Европа. Роскошная жизнь дворян-помещиков и крупных лам уживалась с нищетой, болезнями, антисанитарными условиями жизни народных масс. Все это по ламаистской теории кармы рассматривалось как обусловленное деяниями тибетцев, будь то богатый или бедный, в их предыдущих рожденьях; поэтому существующие отно-

шения людей, основанные на господстве и подчинении, богатстве одних и бедности других, также считались непреложными и не подлежащими изменению. Всю несправедливость крепостнического строя Тибета и господство ламаистской церкви ламаи веками таили от взоров окружающего мира, искусственно создавая ореол таинственности и загадочности. Только освобождение Тибета Народно-освободительной армией КНР открыло завесу искусственной таинственности этой страны, тем самым дав «луч света в темном царстве» и открыв светлое социалистическое будущее сотням тысяч угнетенных и забитых тибетцев, которым всю их жизнь ламаи твердили: «Покорись судьбе, молись Будде и ламе за счастье в будущем перерождении, да не забудь дать «милостыню» ламе» и т. д.

Мирное освобождение Тибета открыло новую эпоху в жизни тибетского народа. После освобождения в Тибете начались крупные экономические и культурные сдвиги. Большое значение в политическом развитии страны имело образование в 1956 году Подготовительного Комитета по созданию Тибетского автономного района. В настоящее время этот Подготовительный Комитет имеет правительственные функции по поднятию экономики и культуры Тибета, улучшению материального благосостояния тибетского народа.

Тибет являлся и является одной из самых отсталых окраин Китая. Поэтому в области социально-экономических преобразований в Тибете Китайская компартия исходит из того принципа, что они должны проводиться не указом Центрального правительства, а по желанию большинства тибетского народа и его руководителей. Китайская компартия считала, что в Тибете ещё не созрели условия для осуществления коренных социально-экономических преобразований, какие проводились в центральных провинциях. Как только созреют соответствующие условия, в Тибете будут проведены коренные преобразования, чтобы его народ мог подняться до уровня передовых наций и перейти к светлому и счастливому социалистическому обществу.

Вождь китайского народа Мао-Цзэ-дун, определяя политику КПК в Тибете, указывал в беседе с тибетскими делегатами: «территория Тибета обширна, а тибетское население малочисленно, необходимо увеличить чис-

ленность населения, поднять его с 2—3 миллионов человек до 5—6 миллионов, а затем до 10 и более миллионов человек — это было бы хорошо. Необходимо также развивать экономику и культуру. К области культуры относятся учебные заведения, печать, кино и т. д. и в том числе и религия. В прошлом при реакционном господстве императоров Цинской династии и Чан Кай-ши вас угнетали и эксплуатировали, империалисты поступали с вами точно так же, вследствие чего численность вашего населения не могла возрастать, экономика ослабла, культура перестала развиваться. Коммунистическая партия осуществляет национальное равноправие, ей чужды угнетение и эксплуатация, она хочет помочь вам, оказать вам помощь в поднятии численности населения, развитии экономики и культуры. Части Народно-освободительной армии вступили в Тибет именно для того, чтобы провести в жизнь политику оказания помощи вам... Если Коммунистическая партия не сможет оказать вам помощь в поднятии численности населения, развитии экономики и культуры, то она ни на что неспособна»¹.

Со времени освобождения Тибета значительно продвинулись вперед культура, просвещение и здравоохранение. Уже к 1959 г. в Тибете была создана 31 школа, число детей, обучающихся в школах, достигло 2 000. В районе насчитывалось 18 медикосанитарных учреждений. Они, образуя передвижные санитарные бригады, регулярно выезжали далеко в глубь страны для оказания помощи населению, что горячо приветствуется массами. В самой Лхасе и Шигацзе открыты больницы, оборудованные новейшей медицинской аппаратурой.

Важнейшая задача по созданию и подготовке тибетских национальных кадров выполняется следующим образом. За последние годы более тысячи молодых тибетцев были посланы на учебу в Центральный институт национальных меньшинств в Пекине и в такой же институт Юго-Западного Китая в Чэнду. Важную роль в подготовке кадров сыграли тибетские школы кадровых работников и ассоциации патриотической молодежи и патриотических женщин. В настоящее время в Тибете подготовлено свыше 1600 тибетских кадровых работни-

¹ Журнал «Народный Китай», 1956, № 10, стр. 12.

ков, в том числе свыше 300 ветеринаров, медицинских работников и трактористов. Эти кадры играют видную роль в проводимых в Тибете мероприятиях.

Сейчас заканчивается реконструкция Лхасской электростанции, которую проводят в основном китайские специалисты. Её мощность увеличится в 4 раза. Около Лхасы построены кожевенный и шерстеобрабатывающий заводы и сооружен автомобильно-ремонтный завод.

В любой отрасли работы в Тибете китайские коммунисты осмотрительно относятся к вопросам религии. Они проводят политику свободы вероисповедания и защиты религии, усиливают работу по сплочению религиозных кругов вокруг политики Центрального правительства Китая, предоставляя возможность всем представителям ламаистской церкви принимать участие в строительстве новой жизни. При проведении социальных преобразований учитываются интересы ламаистских монастырей. При этом китайские коммунисты считают, что при специфических условиях Тибета необходимо проводить терпимую политику по отношению к ламаистской религии, что такая политика по отношению к религии направлена на успешное строительство социализма. Что касается проведения преобразований внутри ламаистской церкви, то их должны обсуждать и проводить сами представители религиозных кругов.

Сопrotивление введению новых мероприятий со стороны части феодально-крепостнической верхушки, медленность приобщения к новой жизни вследствие вековой отсталости широких масс населения привели Центральное народное правительство КНР в конце 1956 года к выводу о необходимости отменить социально-экономические преобразования в Тибете до конца второй пятилетки, то есть до 1962 года.

Такое терпимое отношение Центрального народного правительства к обстановке в Тибете вызвало у реакционно-крепостнической верхушки совершенно обратную реакцию — они сочли это за слабость. Реакционная феодально-крепостническая верхушка Тибета, входившая в состав местного правительства, вступила в контакт с иностранными империалистами и чанкайшистами и в марте 1959 года подняла мятеж против центрального правительства Китая, нарушив соглашение от 23 мая 1951 г. о мирном освобождении Тибета. Однако мятеж

тибетских реакционеров был быстро подавлен силами китайских воинских частей и местного населения. Тибетская реакционная клика, видя безнадежность своего положения, переправилась вместе с далай-ламой через тибетско-индийскую границу.

Среди главарей тибетского мятежа активную роль играли и крупные ламы: Терпоронг Лоцвонг Йеше, являющийся верным прислужником империализма и постоянно интриговавший против родины, Чала Тубдан Йондан и ряд других. По социальному положению верхушка тибетского ламства мало чем отличается от светских помещиков-крепостников. Разница между духовными и светскими крепостниками состоит только в том, что в монастырских имениях эксплуатируют крестьян во имя религии, тогда как в помещичьих имениях — во имя обогащения самого помещика. Разница в социальном происхождении сохраняется и в среде монашества. Ламы из крепостных несут на себе, наряду с мирскими крепостными, всю тяжесть монастырских работ.

Монастыри, как и светские помещики, имеют свои тюрьмы и весь арсенал пыток и жестоких наказаний, распространяющихся на низших лам. Например, китайский корреспондент Куо Кунг посетил штаб-квартиру мятежников в монастыре Кунг-тхелинг и увидел там специальную пыточную комнату для женщин. Это мрачное помещение было оборудовано соответствующими инструментами пыток. На левой стороне от входа в помещение на стене висела высушенная женская рука.

Если посмотреть на историю далай-лам Тибета, то с момента утверждения института далай-лам увидим политическую борьбу самого коварного и корыстного характера, которая полна убийствами и заговорами. Борьба за светскую власть с местными феодалами на протяжении четырехсот лет, с IX по XIII век, борьба за личную власть между знатью за регентство в период малолетства далай-лам, убийство самих далай-лам во имя сохранения власти регента — таковы мрачные страницы политической истории Тибета со времени распространения буддизма-ламаизма в этой области Китая.

Когда реакционная тибетская верхушка, подстрекаемая иностранными империалистами, стала выдвигать теорию «независимости» Тибета вопреки всем истори-

ческим фактам, никакие духовные звания не могли остановить расправу реакционеров с неугодными им лицами, настроенными патриотически и не желавшими закабаления Тибета иностранными империалистами под фальшивой ширмой «независимости». Регент нынешнего XIV далай-ламы Рабчэн-хутукта, являвшийся высоким духовным лицом, в 1947 году был арестован и задушен реакционерами. В 1950 году в Чамдо был отравлен и в целях сокрытия преступления сожжен духовный сановник Гэда, следовавший в Лхасу по поручению Центрального народного правительства для переговоров с местными тибетскими властями. Более того, ещё в 1947 году был отравлен собственный отец далай-ламы XIV, известный в Тибете как большой патриот родины.

Если посмотреть на жизнь тибетского народа к моменту освобождения Тибета Народно-освободительной армией Китая, то можно увидеть ужасающую нищету, немыслимое в условиях XX века невежество и суеверие народа, невиданное в истории человечества господство церкви и её идеологии во всех сферах общественной жизни, страшную замкнутость общества от окружающего мира и неукротимое стремление феодально-клерикальной верхушки сохранить в неприкосновенности реакционный общественный строй. Это результат многовекового господства «процветающего» буддизма-ламаизма в Тибете.

После разгрома мятежа тибетских реакционеров Центральное народное правительство КНР и Подготовительный Комитет по созданию Тибетского автономного района приняли ряд мер, направленных на ликвидацию последствий мятежа и улучшение положения широких слоев трудящихся масс.

В конце июня 1959 года состоялась вторая сессия Подготовительного Комитета, на которую были приглашены представители всех слоев населения, в том числе впервые в истории Тибета крепостные крестьяне и низшие ламы. На этой сессии были обсуждены и решены важные вопросы демократических преобразований в Тибете. Самым основным решением сессии является конфискация земельных владений участников мятежа — реакционных помещиков и передача всего урожая их крепостным крестьянам. По решению сессии Подготовительного Комитета, земли не принимавших участие

в мятеже феодальных землевладельцев подлежат выкупу, причем 80% урожая получают крепостные крестьяне, а 20% — сами землевладельцы. Самый сложный вопрос жизни тибетских крепостных крестьян — вопрос о долгах — был решен в пользу должников. Все долги, сделанные крепостными крестьянами до 1959 года, были полностью аннулированы. Кроме того, весь скот, принадлежавший реакционным помещикам — участникам мятежа подлежит конфискации правительством и передаче крестьянам-пастухам этих богачей. Также принято решение о справедливом вознаграждении труда крестьян-пастухов, пасущих скот крупных феодалов, не принимавших участие в мятеже.

В области административного устройства было принято постановление о делении Тибетского района на 7 областей, состоящих из 80 уездов, и один самоуправляющийся город Лхасу.

В настоящее время проводится большая работа по ликвидации остатков и последствий мятежа, против системы повинностей «ула» и рабства, по снижению арендной платы и процентов по займам. В проведении этих важных мероприятий большого исторического значения принимают активное участие тибетские кадровые работники при поддержке всех трудящихся и китайских товарищей.

Мудрая политика Коммунистической партии Китая, братская помощь великого китайского народа и стремление тибетского народа к счастью приведут к строительству социализма в Тибете.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА-ЛАМАИЗМА В БУРЯТИИ И ЕГО РЕАКЦИОННАЯ РОЛЬ

Ламаизм проник в Бурятию через Монголию, а начало проникновения его в Монголию относится к XVI веку — ко времени распада империи Чингис-хана на ряд самостоятельных ханств, враждовавших между собой. В период феодальной раздробленности монгольские ханы вступили в тесный контакт с ламаистской церковью, которая способствовала укреплению их власти над арами-скотоводами и стала освящать феодально-крепостнические отношения в Монголии. Об этом свидетельствует тот факт, что первым крупным последователем

ламаизма был Алтан-хан түмэтский (1532—1585). Он пригласил в свою ставку третьего «перерожденца» — Гендундуба Соднам-Чжамцо и дал ему титул Вачжра-дара-далай-ламы. Он стал известен истории, как далай-лама III Соднам-Чжамцо (1543—1588). Примеру Алтан-хана последовал владетель Халхи, Абатай-хан. Он приехал в столицу Алтан-хана, Хухэ-хото, принял ламаизм и был объявлен далай-ламой III Вачжра-сайн-ханом, а при его ставке строится первый в Монголии ламаистский монастырь — Эрдэни-цзу (строительство закончилось в 1886 году).

Ламаистская церковь Тибета ловко использовала благорасположение монгольских феодалов: она стремилась укрепить свою власть с их помощью и повела борьбу против светской знати. После смерти Соднам-Чжамцо далай-ламой IV был провозглашен один из потомков Алтан-хана, ставший известным под именем Ендан-Чжамцо. До шестилетнего возраста монголы не отпускали его в Тибет. В 1604 году он был привезен туда, где и умер в 1616 году. По преданиям монголов, он был убит тибетцами.

С XVII века количество лам и ламаистских монастырей в Монголии быстро увеличивается, что способствует распространению ламаизма среди широких народных масс. Хотя ламаизм боролся против шаманства монголов, но для популяризации новой веры среди широких слоев народных масс он впитал в себя многие элементы шаманского культа.

Маньчжурское правительство Китая всеми силами старалось закрепить влияние ламаизма в монгольских степях. В Монголии часть монастырей была построена по распоряжению и при помощи маньчжурских императоров Китая. В каждом административном районе Монголии стали строить монастырь, который одновременно служил и торговым центром. Особенно большое число их возникло в Урге, где пребывал высший представитель ламаистской церкви в Монголии Богдо-гэгэн (Ургинский хутухта), считавшийся по своей «святости» третьим представителем «живого бога» на земле. (Первым считается сам далай-лама, вторым — панчэн-лама.)

Причины быстрого распространения ламаизма в монгольских степях находятся в непосредственной связи с потерей Монголией своей независимости в результате падения Юаньской династии в Китае и наступившей после этого феодальной раздробленности. Некогда величайшая азиатская держава, перенесшая тяжесть беспрерывных войн, горечь поражений, испытавшая чувство зависимости от более сильных соседей, гибель всего того, что было завоевано когда-то ее предками, сошла на нет, распалась на отдельные маломощные феодальные княжества, подпавшие под прямую зависимость маньчжурских императоров Китая. Все это породило в народных массах Монголии чувство бессилия, чувство неспособности национального возрождения в ближайшее время. Но вместе с тем в народе возрастало недовольство порабощением страны маньчжурами, которое усиливалось все возрастающей феодальной эксплуатацией. Ламаизм же, помимо всех прочих «утешений», которые ждали его приверженцев в потустороннем мире, создавал и в этом мире иллюзию национального единства через единство религиозное. По мнению проф. В. Барадийна, одним из сильнейших проводников в распространении ламаизма в Монголии была тибетская медицина, которая являлась неотъемлемой «прикладной частью» ламаизма и неиссякаемым источником дохода лам.

Распространение ламаизма в Монголии, которое рассматривается ламскими историками как наступление благоденствия и счастья, на самом деле было сопряжено с ухудшением положения народных масс. В период XVI—XIX вв. наблюдается полный застой экономического и культурного развития Монголии. Накануне народно-демократической революции 1921 года экономика и культура Монголии находились почти на одном уровне с XVI веком. Более того, с принятием ламаизма необычайно усилилась эксплуатация народа. Если раньше требовалось содержать только своего хана и небольшую феодальную знать, то после принятия ламаизма нужно было кормить сотысячную армию лам, строить и содержать ламаистские монастыри и т. п. Хозяйство же монгольского арата-скотовода по-прежнему было натуральным и давало только продукты скотоводства,

с ламаизмом письменность, зачатки астрономических и медицинских знаний не стали полным достоянием народа и были погребены в стенах монастырей. Само монгольское духовенство в идеологическом отношении было подчинено Тибету, а в политическом — маньчжурской династии Китая.

Только благодаря победе народно-демократической революции 1921 года и братской помощи советского народа Монголия стала строить социализм, вступила в семью братских народов мирового социалистического лагеря, а народные массы освободились от религиозного дурмана буддизма-ламаизма и восприняли коммунистические идеи.

Однако среди отсталой части монгольского народа все еще живучи пережитки ламаизма в сознании и быту, и Монгольская народно-революционная партия вместе с трудовой интеллигенцией ведет успешную атеистическую пропаганду среди населения для поднятия культуры на более высокую ступень.

Самой крайней точкой распространения буддизма-ламаизма на север была Бурятия. Буряты и монголы, жившие в Забайкалье, не были превращены монгольскими феодалами в своих подданных и пользовались некоторой самостоятельностью. В XVI веке связь бурятских и монгольских племен Забайкалья с Монголией выражалась с основным в нерегулярном сборе дани монгольскими ханами и торговле пушниной. С обеих сторон проводились частые набеги для грабежа имущества и угона скота. Буряты и монголы поддерживали между собой оживленные торговые и культурные связи, тем более, что между ними было очень много общего в языке, хозяйственном укладе и религии. Из-за отсутствия точных границ между Китаем и Россией монголы со своими стадами перекочевывали в бурятские степи, а буряты зачастую перемещались в Халху. Поэтому все, что происходило в Монголии, находило какое-то отражение среди бурятского населения Забайкалья. Так обстояло дело и с ламаизмом.

Первое знакомство бурят с ламаизмом относится к XVII веку. В середине XVII века казачьи отряды, продвигавшиеся по долине реки Селенги, встречали лам

среди приближенных «мунгальских князей» и видели предметы буддийско-ламаистского культа.

Как и во всех странах, которых касалась миссионерская деятельность буддизма-ламаизма, в Бурятии новой религией заинтересовалась прежде всего местная правящая верхушка в лице различных князьков, зайсанов, шуленгов и др. Эта верхушка быстро поняла, как и ее монгольские соседи, превосходство ламаизма над шаманской верой в укреплении ее господства над народными массами. Поэтому, естественно, первыми последователями ламаизма в Бурятии были представители правящего класса, нарождающиеся бурятские феодалы.

Преимущество ламаизма над шаманизмом состояло в том, что ламаистская теория непротивления злу по сравнению с шаманским представлением о борьбе со «злыми духами» была наиболее подходящей ко все возрастающим эксплуататорским тенденциям правящей верхушки Бурятии. Более того, ламаистское духовенство успешно боролось с шаманами, которые были идеологами родового строя с его демократическими традициями и не могли выражать интересы нарождающегося класса бурятских феодалов. Поэтому в истории Бурятии союз между ламаистским духовенством и местными бурятскими феодалами отражался на всех сторонах жизни народа и даже закреплялся правовыми нормами.

Однако в целях популяризации своей веры ламаистское духовенство перерабатывало шаманские религиозные представления и включало их в свою религию. Лама становился заклинателем, предсказателем, лекарем. Шаманские тайлганы заменялись ламскими молебствиями, их торжественность и пышность увлекала массы и отрывала от старой веры. Если шаманом мог быть не каждый (для становления шаманом требовалось «шаманское происхождение»), то ламой мог стать любой человек через систему хуварачества (ученичества) в дацанских школах. Это обстоятельство способствовало быстрому увеличению количества лам в Бурятии. В борьбе с шаманством ламы опирались на поддержку и авторитет местных властей.

Первые ламы пришли в Бурятию из Монголии и Тибета. По-видимому, их появление носило разведывательный характер. В 1712 году уже 150 пришлых лам

из Монголии и Тибета переселились к хоринским бурятам, приняли русское подданство и начали проповедовать буддийскую религию среди бурятского населения Забайкалья. Во второй половине XVIII века из хоринских степей свыше ста лам переселилось к агинским бурятам. В начале XIX века ламские проповедники продвинули свою миссионерскую деятельность к тункинским, баргузинским и иркутским бурятам.

По официальным данным, рост количества лам в Бурятии выражался следующими цифрами: 1712 г. — 150 лам, 1741 г. — 617, 1822 г. — свыше 2,5 тысячи, 1845 г. — 3,5 тысячи, 1861 г. — 10 тысяч, 1916 г. — 16 тысяч лам. Наряду с ростом количества лам росло и число населения, принявшего ламаизм: 1822 г. — 80 тысяч человек, 1850 г. — 100 тысяч, 1871 г. — 134 тысячи, 1883 г. — 150 тысяч человек. До Октябрьской революции все бурятское население Забайкалья и часть западных бурят (до 10%) исповедывали ламаизм.

Быстрому росту ламаистской церковной организации значительно способствовало царское правительство России. В связи с заключением Бурунского русско-китайского трактата в 1727 году царское правительство обратило внимание на дела ламаистского духовенства Забайкалья, центры церковного управления которого находились за границей. В целях пресечения влияния маньчжурского правительства Китая на церковные дела бурят признано было царскими властями необходимым терпимо относиться к «инаковерующим» и учредить самостоятельную управляющуюся ламаистскую церковь в Бурятии. Было решено не пускать в Забайкалье лам из за границы — Монголии и Тибета — с тем, чтобы развивать автономию местного бурятского ламства.

В этих целях был избран старшим ламой Забайкалья тибетец Агван-Пунцок, должность которого впоследствии стала называться хамбо-лама Восточной Сибири. В 1741 году Агван-Пунцок и князь цонгольского рода Дамба-Доржи Заяев, получивший богословское образование и соответствующую духовную степень в Тибете, основали в Забайкалье, в урочище Хилгантуй, первый в Бурятии ламаистский храм, получивший название Цонгольского дацана. Указом императрицы Елизаветы Агван-Пунцок был утвержден главным ламой забайкаль-

ских бурят. Второй бурятский дацан был основан в Гусиноозерске. Основателем его считают ламу Жамбу Ахалдаева, получившего богословское образование в Монголии.

Так постепенно в Бурятии стали возникать довольно многочисленные буддийские монастыри, ставшие центрами торжественных и пышных богослужений и накопления огромного количества скота, земли, разного имущества, денег и драгоценностей, пожертвованных верующими в пользу дацана и лам.

Уже в самом начале организации ламаистской церкви в Забайкалье между различными группировками ламства началась борьба за власть и руководство религиозной жизнью населения. Следствием этого было образование в 1783 году двух религиозных центров в Забайкалье: один управлял правобережными селенгинскими дацанами, а другой—левобережными. В 1809 году спор между двумя группировками бурятского ламства был решен в пользу гусиноозерского главного ламы, который в лице И. Ишижамсуева стал именоваться хамбо-ламой забайкальских бурят. По мере роста количества лам и развития ламаистской церковной организации росло и число дацанов. К 1822 году в Бурятии уже было 19 дацанов, а к середине XIX века их стало 34.

Ламаистское духовенство по своему социальному составу не являлось однородной массой. Среди лам была значительна прослойка малообеспеченных лиц, не пользовавшихся привилегиями, предоставленными царским правительством высшей и правящей верхушке ламаистского духовенства. Но в целом ламаистское духовенство Бурятии являлось паразитическим сословием и среди многочисленного духовенства различных направлений царской России оно было наиболее тунеядческим. Это видно хотя бы из того, что на каждые три тысячи христиан или мусульман приходился один священник или мулла, тогда как на каждые 13—15 бурят приходился один лама.

Огромные народные средства шли на содержание и обогащение многочисленного ламства, на постройку, ремонт и оборудование дацанов. Например, на постройку Агинского дацана в 1806 году среди бурят сначала было собрано около 50 тысяч рублей. Постройка Агин-

ского дацана обошлась местному населению в 47 тысяч рублей, а его переделка в 1862 году стоила еще 25 тысяч рублей. Статуя будды Майдари, поставленная в том же дацане в 1894 году, обошлась в 20 тысяч рублей. Для примера можно сказать, что корова в те времена стоила 10 рублей. Колоссальные суммы денег были затрачены за приобретение полного собрания Ганджура и Данджура—канонических сочинений буддизма на монгольском и тибетском языках. Например, Ганджур Цугольского дацана стоил 33 тысячи рублей золотом, а тюк тибетских талисманов от пуль — 36 800 рублей. Известный доктор Кириллов не без основания считал, что полное оборудование Агинского и Цугольского дацанов обошлось верующим по 500 тысяч рублей каждый.

Ламство не могло ни пахать, ни охотиться, ни строить. Каждый из них жил за счет приношений верующих. Вопреки догматам буддийской религии, по которым лама должен быть свободным от земных благ и радостей, бурятские ламы были наиболее богатыми людьми общества. Например, хамбо-лама Итыгилов в 1918 году имел 22 жилых дома, 5 войлочных юрт, 58 амбаров, 35 карет, саней, кошевок и телег, 100 зимних шуб (из них 73 крытых шелком), 102 летних шелковых халата, 9 дох овчинных, енотовых, медвежьих, 59 шапок, 84 пары обуви, 348 олбоков¹, 62 ковра, 76 потников и войлоков, 1200 пудов муки, 52 туши мороженого мяса, 65 пудов тибетских лекарств, 12 сенокосилок, жаток и конных граблей, 34 берданки и винтовки, 9 револьверов.

Таким образом, на содержание паразитического сословия ламства и большого количества дацанов, не имевших никакого полезного производственного значения для общества, расходовались огромные суммы денег, имущества и скота, которые могли быть использованы на постройку светских школ, на улучшение медицинского обслуживания населения и на поднятие материального положения трудящихся масс. Однако последнее было невозможно осуществить в условиях царского самодержавия и господства феодально-крепостнических отношений в России.

¹ Олбок — квадратный войлочный потник.

Помимо расходов на содержание лам и дацанов, штатному ламству из общинных земель бурят выделялись правительством земельные наделы. Например, хамбо-ламе—500 десятин, ширетую—200 десятин, хувараку—15 десятин. Однако ламы сдавали свои земельные наделы беднякам в аренду, то есть тем, у кого эта земля фактически была отобрана. За совершение религиозных церемоний при различных бытовых обрядах с населения также выкачивались громадные суммы. Судя по сохранившимся документам, похороны хоринского тайши Иринева (первая половина XIX в.) обошлись в 50 тысяч рублей и взяты они были разными путями с простого народа.

Немало средств населения уходило на подношения всевозможным перерожденцам-хутухтам, прибывавшим в Бурятию из Монголии и Тибета. В 1913 году приехавший в Агинский приход с целью организации кампании по «уничтожению чертей» тибетский лама Улсон «заработал» 550 лошадей, 45 бычков, 1150 овец и 62 верблюда, навьюченных разным добром. В 1914 году Агинский дацан посетил небезызвестный Гунтэн-гэгэн и отправил в Монголию 1000 лошадей, 750 коров и быков, 2500 баранов, а тибетский лама Доржи Лошан в 1919 году в Бурятии «заработал» 46 вьючных ящиков золотых и серебряных вещей и 3 ящика бумажных денег.

Распространение ламаизма в Бурятии не оказало никакого положительного влияния на развитие культуры и экономики бурятского общества на всем протяжении XVIII—XIX вв. Грамотность, весьма условная, была замкнута в дацанских школах и почти не распространялась среди народных масс. Тибетская ламская медицина приносила мало пользы, ибо ее методы лечения и основные положения большей частью носили антинаучный характер и потому она ни в коей мере не могла противодействовать распространению социальных болезней среди бурятского населения.

Колоссальная экономическая тяжесть ламаистской церкви ложилась тяжелым бременем на плечи трудящегося населения Бурятии и являлась одним из сильнейших факторов деградации и культурной отсталости бурятского народа в эпоху господства царизма в России.

Благодаря мудрой политике Коммунистической партии и Советского правительства бурятский народ достиг

огромных успехов во всех отраслях хозяйства и культуры. Бурятия, бывшая до Октябрьской революции одной из самых отсталых окраин царской России, за годы советской власти превратилась в республику с высоко развитыми промышленностью, сельским хозяйством и культурой. Здесь полностью ликвидирована неграмотность населения, выросли замечательные национальные кадры ученых, учителей, инженеров, врачей, агрономов, зоотехников и т. д.

Хозяйственные и культурные успехи бурятского народа позволили ему освободиться из-под религиозного влияния буддизма-ламаизма и шаманизма. Однако значительная часть стариков и некоторые отсталые женщины все еще верят ламам и тем создают питательную почву для существования и деятельности официально зарегистрированного ламаистского духовенства, дацанов и всякого рода лам-шарлатанов, подвизающихся в роли лживых исцелителей болезней и спасителей от жизненных невзгод и несчастий. Если в прошлом в Бурятии было 36 дацанов, то теперь в республике работает всего лишь один дацан с несколькими десятками штатных лам. Этот единственный Иволгинский дацан, пользуясь известным положением Советской конституции о свободе вероисповедания, проводит весьма активную деятельность среди верующей части населения республики, периодически организуя хуралы-молебствия в самом дацане, в улусах аймаков и выполняя различного рода требы и религиозные обряды для верующих.

В результате этого значительные суммы денег—трудовые доходы трудящихся оказываются в кассе дацана и кармане лам. О денежных доходах Иволгинского дацана можно судить по следующим данным. В 1950 году денежный доход дацана составлял 65000 рублей, в 1959 году—1026000 рублей, в 1960 году—841700 рублей.

В Иволгинском дацане за год проводится шесть хуралов: Цагалган, Дуйнхор, Гандан, Майдари, Найдан и Зула. Каково же содержание и значение этих хуралов? Например, суть хурала в честь Будды Майдари состоит в следующем. В далеком будущем должна произойти священная война буддистов против еретиков-иноверцев (так называемая «Шамбалын сэрг»), которая должна привести к наступлению эры грядущего Будды-спасителя Майдари и царства справедливости и благоден-

ствия. Верующие, молясь за скорое пришествие Будды Майдари, теряют свое драгоценное время и трудовые копейки на дацанском хурале. В современную эпоху искусственных спутников земли, межпланетных ракет и начала строительства коммунизма зера в пришествие Будды-спасителя Майдари и наступление «царства справедливости» является таким же анахронизмом и невежеством, как вера в колдовскую силу шаманов изгонять злого духа из тела больного в эпоху современной высоко развитой медицины.

Наряду с хуралами в дацане ламы проводят многочисленные религиозные обряды хозяйственного и бытового характера, как обоны, маани, сангарил, похоронные, свадебные и разного рода другие требы. Поскольку подробная характеристика всех этих обрядов ламаизма не входит в нашу задачу, остановимся на одном из них — похоронном обряде. Родственники умершего просят ламу (буддизмом им внушено просить так) помочь препроводить душу покойного в надлежащее счастливое перерождение путем чтения различных молитв, предсказать о возможной форме нового перерождения. Кроме того, родственники умершего просят ламу, чтобы душа покойника без больших препятствий или заблуждений в пути попала в рай и т. п. За все это ламе жертвуется по обычаю весь комплект одежды покойного, скот, деньги и т. д.

На таких суеверных, антинаучных представлениях отсталой части населения держатся и развертывают свою деятельность ламы и ламаистская церковь в Бурятии. Конечно, в общественной жизни населения Бурятской республики религиозная жизнь занимает ничтожное место, но тем не менее она отвлекает некоторое количество людей от непосредственной трудовой деятельности, вызывает у них непроизводительные затраты средств на приношения ламам и дацапу, а ламы в свою очередь насаждают суеверие и косные, антинаучные взгляды на жизнь и природу, которые иногда влияют на некоторую часть неустойчивой в идеологическом отношении молодежи.

В современных условиях в нашей стране коммунистические идеи и научные воззрения бесповоротно стали господствующими в сознании подавляющей части трудящихся, а религиозные предрассудки и представления

являются пережитками прошлого и все больше отмирают. Служители религиозного культа — ламы примирились с социалистической действительностью и лояльно относятся к советскому государству, признают многие достижения науки и техники, ездят на автомашинах, летают на самолетах, лечатся у врачей. Но, однако же, они не отказываются, как и сотни лет назад, от пропаганды и насаждения реакционных, антинаучных идей буддизма-ламаизма о природе и обществе и занимаются исполнением различного рода религиозных обрядов и треб якобы для исцеления болезней, замаливания грехов, предотвращения невзгод, для благополучного перерождения в будущем и т. д.

Все это приносит вред нашему движению вперед и по своей реакционной сущности является нетерпимым в период развернутого строительства коммунизма в нашей стране.

За последнее время в Бурятии подняло голову значительное количество бывших лам, которые вместе со штатными ламами Иволгинского дацана занимаются весьма вредными для общества религиозными действиями. Прежде всего их деятельность направлена на возобновление давно ушедших в прошлое религиозных обрядов и восстановление буддийских сооружений-памятников поклонения и почитания. Особенно интенсивно стали восстанавливаться обоны на горах и организовываться массовые молебствия с обильными жертвоприношениями. Обон — религиозный обряд шаманского происхождения, уходящий своими корнями к временам родового строя. Его основное содержание состоит в том, что верующие обращаются к «хозяину-духу» данной местности и высшим богам с просьбами ниспослать дождь для обильного урожая и травостоя, благополучие скоту и людям путем «забравания» и «угощения» их водкой, мясом, молочными, сахарными и другими продуктами. По представлению ламаистов, наступление засухи вызывается увеличением грешных деяний людей, видя которые владыка воды задерживает облака и т. д. В темную эпоху господства феодализма и царизма верующие буряты, не имея представления об истинных причинах засухи и других климатических явлений, единственным средством борьбы с грозными явлениями природы, как засуха и гололедица, считали «кормление ду-

хов» и замаливание своих грехов. В наше время научного предсказания погоды, возможности изменения климата и использования высокой техники в сельском хозяйстве организация обонов на горах с массовыми молебствиями и обильными жертвоприношениями является настолько абсурдной и реакционной, что трудно теперь поверить в существование подобных фактов. К сожалению, они имеются. Например, усилиями лам восстановлен обон на горе Бурин-хан, расположенной на стыке Джидинского и Селенгинского аймаков, и там же был построен субурган.

Что же на самом деле происходит на этих обонах? В июле 1960 г. бывший лама Буда Дашиев, проживающий в колхозе им. Доржи Банзарова Джидинского аймака, организовал на горе Бурин-хан коллективное молебствие «обо» с участием примерно сорока колхозников. В жертву «хозяину» Бурин-хана были заколоты три барана, принесено много вина, денег и продуктов, так что молебствие закончилось массовой пьянкой. В течение двух дней участники молебствия—колхозники были оторваны от общественных работ, а лама Буда Дашиев «заработал» более четырехсот рублей. Следует заметить, что большая часть ламаистских обрядов, совершаемых вне дацана, в улусах, сопровождается употреблением большого количества спиртных напитков.

На одной из лекций атеиста Н. Г. Гармаева пенсионер Доржи Дашиев говорил, что «молебствие «обо» действительно сопровождается массовым пьянством, дракой и хулиганством». Далее он указывал: «На молебствиях «обо» пьянствуют, на «мани» пьянствуют, пьянствуют по поводу и без повода». По-видимому, нынешние ламы в целях привлечения большого количества поклонников буддийской веры стараются сопровождать исполнение религиозных обрядов употреблением водки и вина, что ведет к распространению пьянства.

Другой пример. Летом 1960 года в колхозе «Коммунизм» Закаменского аймака был объявлен воскресник для стрижки овец, на который не пришли некоторые колхозники. Выяснилось, что бывший лама Содбо Раднаев увел часть верующих на «обо» для организации коллективного молебствия и замаливания грехов.

Таких примеров можно привести еще несколько. Каждому ясно, что организация массовых молебствий

«обо», помимо своей реакционной сущности, наносит большой вред производству колхозов, общественной жизни людей.

Примером восстановления буддийских памятников поклонения и почитания является строительство субурганов, считающихся в представлении верующих одной из трех форм бытия Будды, различных мест (табиса) приношений «подарков» местным духам на перевалах, на перекрестках дорог, на переправах через реки, у минеральных источников и т. д. Все это вызывает непроизводительные расходы средств трудящихся. Данные явления встречаются в Баргузинском, Еравнинском, Хоринском, Тункинском и других аймаках республики. Например, для строительства субургана на территории Еравнинского аймака в одном из колхозов Ульдургинского сельсовета было собрано 9000 рублей, много масла, мяса и других продуктов. Более того, наиболее активные верующие предпринимают паломничество в Агинский бурятский национальный округ Читинской области на «священную гору» Алхана, где они молятся ее духам, опрыскивают себя «святой водой» — аршаном, переползают через отверстие скалы, которая якобы «проверяет и очищает людей от грехов», и т. п. Все эти религиозные обряды ламаизма укрепляют в человеке сознание его бессилия перед силами природы, его зависимость от потусторонних сил—разных духов и богов, воспитывают в нем рабское повиновение невидимой и сомнительной «милости» богов «спасать падших в грехах несчастных людей».

Ламы нередко занимаются знахарством, берутся «распознавать» и «лечить» такие болезни, о которых не имеют никакого представления. Толкования лам о происхождении причин болезни антинаучны, методы их лечения наивны, антисанитарны, рассчитаны на обман суеверных темных людей, на психологическое воздействие на доверчивых верующих путем «гадания и заклинания». В поселке Кудара-Сомон известен лама Жапов, который выдает себя за гадалку и лекаря. Однажды к нему обратился верующий Т. по поводу болезни своей дочери. Этот лама объяснил причину болезни дочери Т. и способ лечения ее так: «Дочка ваша заболела из-за того, что ее заколдовал один ваш земляк. Поэтому, если она примет изготовленный мною аршан, то быстро по-

правится». Сказав так, он налил в бутылочку обыкновенной воды из речки Кудары и отдал отцу больной за известную мзду. Конечно, от простой кударинской воды больная не вылечилась. Скандальный случай произошел с ламой из местечка Мурочи Кяхтинского аймака Д. Юмдашиевым, который практикует знахарство, гадание и заклинание. Когда к нему обратилась больная молодая женщина (имя ее не назовем здесь), он сказал, что она просто беременна. По истечении двенадцати месяцев больная, не обнаружив у себя беременности и не родив никакого ребенка, опять обратилась за советом к тому же ламе. Последний обвинил женщину в том, что она якобы ошиблась во времени зачатия ребенка, и внушил ей мысль, что нечего обращаться к врачу. Несмотря на это, узнав об обмане ламы-шарлатана, больная обратилась к врачу и вылечилась.

Подобные темные проделки лам-знахарей, встречающиеся во многих местах республики, должны встречать должный отпор со стороны врачей и других представителей интеллигенции, разоблачаться и наказываться со всей строгостью закона, а среди обращающихся к таким знахарям верующих следует проводить широкую разъяснительную работу с объяснением медицинских знаний и разоблачением фактов шарлатанской практики лам-знахарей, выдающих свои проделки за так называемую «тибетскую медицину».

Некоторые ламы, основываясь на календаре китайско-тибетской астрологии, указывают за известную мзду «счастливый» день для свадьбы, выезда в дальнюю дорогу, перекочевки с одного места на другое, «определяют» возможность брака между парнем и девушкой и т. д. С точки зрения коммунистической морали, суеверный характер такой практики предсказаний не подлежит сомнению, это наносит значительный вред личной жизни молодежи и общественному производству колхозов. Когда родители влюбленной пары обращаются к ламе за советами, то последний может сказать, что парень и девушка по году рождения и другим разным приметам «астрологического» характера не подходят другу другу для бракосочетания. При таких обстоятельствах во многих случаях нарушался в прошлом и кое-где поныне нарушается счастливый брак молодых. Весной 1958 года некоторые гурты колхоза им. Доржи Банзарова

Джидинского аймака не перекочевали на летние пастбища в указанный правлением срок. Впоследствии выяснили причину этого явления. Оказалось, что лама Чойдоржи Мункуев указал более «счастливый» день перекочевки на летние пастбища. В результате «предсказания» ламы нарушился график перекочевки гуртов на летние пастбища, а задержанные гурты в течение нескольких дней выбивали траву, чем способствовали сокращению урожайности сенокосных угодий.

По писаным уставам ламаистского духовенства, лама должен беспрекословно соблюдать обет безбрачия, не пить вина, не курить, быть безразличным к материальным ценностям и земным благам. На практике наблюдается наоборот. В настоящее время многих лам в их религиозной практике прежде всего интересуют материальная сторона, исполнение религиозных обрядов и других треб для верующих не мыслится без вознаграждения их «труда» деньгами, продуктами и т. д.

Для характеристики этого положения небезынтересно привести мнение 74-летнего верующего Санжи Сандакова из местности Кудинское Урто. В газете «Бурят Унэн» он писал: «Однажды я посетил Иволгинский дацан. Зашел в дом одного ламы, посмотрел домашнюю обстановку и увидел всюду богатство: красивые столы, стулья, кровати, большое количество разной одежды и другие вещи. Тогда сразу же задался мыслью: кто же они такие, что собирают имущество народа под видом соблюдения правил религии?» По данным газеты «Бурят Унэн», лама Бато Цыренсов, проживающий в Кяхтинском аймаке, на деньги, пожертвованные ему верующими, купил своей «сердечной подруге» дом, затем, сочтя его маленьким, построил еще большой дом. Весьма часто из Хоринского, Еравнинского и Джидинского аймаков поступают сообщения о непристойном поведении и неблагоприятных поступках некоторых лам, наживающих деньги за счет верующего населения. В народе бытует поговорка, высмеивающая лам за их стремление к наживе за счет верующих: «Абахын тулада Арья-Бало гэбэ, эдихын тулада эрхи маани татаба» («Чтобы обирать, произносятся имя бога Арья-Бало, а чтобы есть — перебирают четки и читают молитву мани»).

За последние годы Иволгинский дацан приобрел машину «Волгу», дорогую импортную мебель, произво-

дит большие строительные работы, а ламы дацана живут богато. Среди населения ламаистской практикой занимаются многие бывшие ламы. Они вновь нелегально вернулись к религиозной деятельности и являются серьезной опорой Иволгинского дацана как в распространении духовного дурмана, так и в выкачивании средств из верующей части населения.

В 20-х годах известный бурятский ученый проф. Б. Барадийн писал, что «слишком много развелось лам по недоразумению, которые превратили бурятские дацаны из домов молитвы и отшельнического подвига в храмы купли и продажи, в рассадники суеверия и орудия эксплуатации народного невежества». Это признавалось и самими деятелями ламаистской церкви Бурятии в лице хамбо-ламы Агвана Доржиева, который в 1925 году на съезде буддистов заявил, что «лам вместо святого учения занимает накопление богатств, размножение скота, торговля и спекуляция, недаром нас называют паразитами хобалза».

Указанные выше отрицательные стороны деятельности, быта и идеологии бурятского ламства 20-х годов характерны и для нынешних лам Бурятии. В этике бурятского ламства стремление к наживе за счет эксплуатации невежества верующей части населения является определяющим моментом, а сами ламы, как известно, не занимаются производительным трудом, а живут довольно зажиточно на нетрудовые доходы.

Деятельность бурятского ламства имеет еще одну неприглядную сторону. Она, помимо одурманивания народных масс, активизирует и других разных темных личностей из отсталых элементов общества, которые с радостью встречают хуралы в дацане и обоны как источник легкой наживы и спекуляции. В этом отношении показательный материал дает большая статья И. Очирона и Н. Цыбенова «В угаре хуралов-молебствий...», опубликованная в газете «Бурят Унэн» 7 августа 1960 года. Корреспонденты написали свою статью после посещения Иволгинского дацана во время хурала-молебствия «Майдари», происходившего 26, 27 и 28 июля 1960 г. Они пишут, что печально было видеть на религиозной церемонии молодых парней, девушек и детей дошкольного возраста, среди них Янжиму из Бичурского аймака, некогда славившуюся как активная комсомолка.

Но наиболее возмутительным явлением на хурале было то, что различные нечестные элементы «делали» деньги на суевериях и невежестве верующих. В бойком месте дацана один «продавец» нахваливает свой товар: «Покупайте благовонную траву арса, растущую на плодородной земле. Она нужна не только для получения благословения бога, но и полезна при лечении всяких болезней». За каждый стакан «благовонных» трав он брал с покупателя по 2—3 рубля. Когда его спросили, кто он и откуда, он нехотя представился как «сторож Слюдянского СМУ». Но, однако, выяснилось, что этот продавец благовонных трав является почтальоном колхоза «Путь коммунизма» Тункинского аймака Лубсан Холудоров. Кстати, таких помощников Иволгинского дацана только из Тунки было около десятка. Во время хурала среди толпы «милостынедателей», состоящей из наиболее старых и темных людей, не сумевших вовремя попасть в дацан, появляются два проворных старичка—Доржи из Еравны и Балжинима из Цолгинского совхоза—с бумагой и карандашами в руках. К ним обращаются старики и старухи с просьбой: «Помогите передать дацану наши подношения»—и приговаривают: «Какие же это хорошие люди, что стараются в пользу народа», «Да, исполнилось наше желание» и т. д. Таким образом они записываются у новоявленных «активистов» и подают им кто 10, кто 25, кто даже 50 и 100 рублей. Потом оказалось, что эти деньги были присвоены «активистами».

Примерно тем же занимается ключник дацана Дибба Будаев, который продает верующим продукты, пожертвованные самими же верующими. К нему паломники обращаются с вопросом — нет ли чего поесть. Высокомерно оглянув просящего, Дибба презрительно бросает в его подол две-три сушки, несколько сухарей и пряников, приговаривая: «Сам знаешь, что подать». Верующий подает 3—5 рублей и ключник без стыда и совести запикивает деньги запазуху.

Посещение И. Очироном и Н. Цыбеновым хурала «Майдари»—это один случай посещения корреспондентами и представителями интеллигенции дацана во время молебствия. Если бы корреспонденты газет, радио и представители интеллигенции почаще посещали дацан в дни хуралов и в будни, то можно было бы наблюдать

еще больше неприглядных дел, творимых как самими представителями духовенства, так и разного рода жуликами и спекулянтами, концентрирующимися около дацана, и собрать значительное количество материалов, необходимых лекторам-атеистам для критики и разоблачения реакционной сущности ламаизма и деятельности лам в Бурятии.

Центральный Комитет Коммунистической партии Советского Союза уделяет огромное внимание улучшению идеологической работы среди населения в эпоху развернутого строительства коммунизма в нашей стране. В историческом решении ЦК КПСС от 9 января 1960 года «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» подчеркивается, что «формирование нового человека с коммунистическими чертами характера, привычками и моралью, ликвидация пережитков капитализма в сознании людей является в настоящее время одной из главных практических задач». ЦК КПСС призывает вести непримиримую борьбу против лодырей и тунеядцев, против тех, кто не работает, а ест, давать сокрушительный отпор частнособственническим тенденциям, аполитичности, рецидивам национализма, религиозным предрассудкам и другим проявлениям буржуазной идеологии.

Одним из наиболее живучих пережитков прошлого в сознании людей является религия. Притом, особенностью религии, как пережитка прошлого, является то, что под ее влиянием все еще находится часть граждан, активно участвующих в жизни страны и честно выполняющих свой гражданский долг перед Родиной. Поэтому систематическая научно-атеистическая пропаганда в эпоху развернутого строительства коммунизма в нашей стране является как никогда важной и необходимой, ибо она занимает большое место в сложном и многообразном процессе формирования коммунистического мировоззрения.

Цена 50 коп. С 1. 1. 61 г. 5 коп.

НАРОДНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ РАДН

ОЦИФРОВАЛЪ СВАБУНО,
СТРАЖЪ ВОЛЬНОГО ВЕДОВСКАГО КРУГА «ПОВѢДЪ»



[HTTP://SNOBDENIE.UCOZ.RU/](http://snobdenie.ucoz.ru/)

[HTTPS://VK.COM/SVABUNO](https://vk.com/svabuno)

[HTTPS://VK.COM/ZADRUGA_POVED](https://vk.com/zadruga_poved)

НАРОЧНО ДЛА [HTTPS://VK.COM/LADOMARA](https://vk.com/ladomara) РАДЪ СТАРАТЬСА



РУССКИЙ ОККУЛЬТИЗМ КАК ТРАДИЦИЯ