

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

**THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
THE INSTITUTE OF ORIENTAL MANUSCRIPTS**

**THE BUDDHIST TRADITIONAL SANGHA OF RUSSIA
GUNZECHOINEI DATSAN**

THE BUDDHIST TRADITIONS OF RUSSIA

**Commemorating the 250th Anniversary
of the Lineage of the Pandita Khambo Lamas**

**St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers
St. Petersburg
2015**

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ**

**БУДДИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ САНГХА РОССИИ
ДАЦАН ГУНЗЭЧОЙНЭЙ**

УЧЕНИЕ БУДДЫ В РОССИИ

250 лет институту Пандито Хамбо-лам

**Издательство «Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2015**

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй*

Печатается по решению Ученого совета ИВР РАН

Редакционная коллегия:

доктор ист. наук проф. *И. Ф. Попова* (председатель);
Б. Б. Бадмаев; доктор ист. наук проф. *В. Л. Успенский*;
кандидат филол. наук *А. В. Зорин* (ответственный редактор);
А. А. Сизова (секретарь)

Рецензенты:

доктор филол. наук *И. В. Кульганек*; кандидат ист. наук *Н. В. Цыремпилов*

Учение Будды в России: 250 лет институту Пандито Хамбо-лам. — СПб.:
Петербургское Востоковедение, 2015. — 186 с. + вклейка.

Сборник подготовлен на основе материалов научно-практической конференции «К 250-летию Института Пандито Хамбо-лам в России», состоявшейся в ИВР РАН и Дацане Гунзэчойнэй 15—18 сентября 2014 г. и собравшей вместе представителей научных, религиозных и культурных учреждений России, Монголии и Польши. Подготовленная на ее основе книга может быть полезной для востоковедов, религиоведов и всех интересующихся историей буддизма в России.

Editorial Board:

Prof. Dr. *I. F. Popova* (chief editor); *B. B. Badmaev*; Prof. Dr. *V. L. Uspensky*;
Dr. *A. V. Zorin* (executive editor); *A. A. Sizova* (secretary)

Peer-reviewed by:

Dr. *I. V. Kulganek*; Dr. *N. V. Tsyrempilov*

The Buddhist Traditions of Russia: Commemorating the 250th Anniversary
of the Lineage of the Pandita Khambo Lamas. — St. Petersburg: St. Pe-
tersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2015. — 186 p.

The book is based on the proceedings of the conference entitled, *On the Occasion of the 250th Anniversary of the Creation of the Institution of the Pandito Khambo Lamas in Russia*, held at the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, and Datsan Kunzechoinei, on September 15—18, 2014. The conference brought together representatives of various academic, religious and cultural institutions of Russia, Mongolia and Poland. The collected papers of this conference will be of use and interest for scholars in Oriental and religious studies, as well as for all those interested in the history of Buddhism in Russia.

ISBN 978-5-85803-488-9



9 785858 034889

© Коллектив авторов, 2015

© Институт восточных рукописей РАН, 2015

© Петербургское Востоковедение, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	6
Вместо предисловия (<i>В. Л. Успенский</i>).	8
От Забайкалья до столицы: из истории Санкт-Петербургского дацана (<i>Б. Б. Бадмаев</i>)	11
<i>Цонгоол Б. Нацагдорж</i> . Буддийский фактор в общемонгольской идентичности российских бурят в XVIII в.	15
<i>В. А. Беляева-Сачук</i> . Буддийское влияние на современный культ гор у тункинских бурят.	37
<i>Б. Б. Бадмаев (Ширетэ Лама Джампа Донъед), М. Р. Измайлов</i> . Тибетская медицинская практика эмчи-лам	48
<i>Ю. И. Елихина, Л. И. Крякина, А. М. Щеглов (Цультим Лама)</i> . Атрибуция и проблемы реставрации некоторых буддийских изображений из собрания Санкт-Петербургского дацана	57
<i>Ю. И. Елихина</i> . Культ Ваджрапани в искусстве буддизма	67
<i>Ю. В. Болтач</i> . Деятельность монаха Шунь-дао и официальное признание буддизма в государстве Когурё (по данным корейских источников эпохи Корё)	81
<i>А. В. Зорин</i> . О тибетских текстах с берегов Иртыша, поступивших в Санкт-Петербург в первой трети XVIII в.	102
<i>Т. В. Ермакова</i> . Подход Санкт-Петербургской буддологической школы к изучению буддийских монастырей Тибета (1890-е—1910-е гг.)	119
<i>С. С. Сабрукова</i> . Послание Далай-ламы XIII к тибетскому народу. Документ из фонда Д. А. Клеменца (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН)	134
<i>Д. В. Иванов</i> . Фотографии русских купцов с Алтая, торговавших в Монголии в конце XIX—начале XX в.	140
<i>М. Ф. Альбедиль</i> . О необуддизме Б. Д. Дандарона	145
<i>Б. М. Нармаев, Е. Ю. Харькова</i> . Лама Данзан-Хайбзун Самаев в воспоминаниях друзей, коллег, родных	155
<i>О. С. Хижняк</i> . Архивные документы и фотоматериалы на выставке, посвященной 250-летию Института Пандито Хамбо-лам	172
<i>А. И. Андреев</i> . Рецензия на книгу: <i>А. А. Терентьев</i> . Буддизм в России — царской и советской. Старые фотографии. СПб.: Нартанг, 2014. 484 с., ил.	183

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Предлагаемая вниманию заинтересованного читателя книга является результатом плодотворного сотрудничества Института восточных рукописей РАН и других научных и культурных организаций Санкт-Петербурга, таких как Восточный факультет СПбГУ, Государственный Эрмитаж и Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, с Санкт-Петербургским буддийским храмом — дацаном Гунзэчойнэй.

15—18 сентября 2014 г. в Санкт-Петербурге состоялась научно-практическая конференция «К 250-летию Института Пандито Хамболам в России», организованная при поддержке отдела по связям с религиозными объединениями администрации губернатора Санкт-Петербурга, группы компаний «Строй-Эксперт», Института восточных рукописей РАН и дацана «Гунзэчойнэй».

В состав организационного комитета конференции вошли директор ИВР РАН, проф., доктор ист. наук И. Ф. Попова (сопредседатель), настоятель Санкт-Петербургского буддийского храма — дацана «Гунзэчойнэй» Б. Б. Бадмаев (сопредседатель), ст. науч. сотр. ИВР РАН канд. филол. наук А. В. Зорин (координатор), помощник настоятеля Санкт-Петербургского дацана «Гунзэчойнэй» И. В. Васильева (координатор) и ст. лаборант ИВР РАН А. А. Сизова (секретарь).

Конференция, приуроченная к 250-летию основания Института Пандито Хамболам в России, объединила исследователей, изучающих различные аспекты бытования буддизма в нашей стране.

В течение трех отведенных для заседаний дней на конференции было представлено 26 докладов (3 из них — в виде стендовых), сделанных учеными из Санкт-Петербурга и Москвы, а также гостями из зарубежных стран — Польши и Монголии. Наряду с сотрудниками академических и учебных учреждений (ИВР РАН, Музей антропологии и этнографии РАН, СПбГУ, Бурятский государственный университет, Институт истории Академии наук Монголии, Щецинский университет, Государственный Эрмитаж, Государственный музей истории религии) в работе конференции приняли участие представители дацана «Гунзэчойнэй», клиники тибетской медицины «Наран» и Военного информационного агентства, а также независимые исследователи.

Открыли работу конференции директор ИВР РАН, проф., доктор ист. наук И. Ф. Попова и В. Г. Иванов, начальник отдела по связям с религиозными объединениями администрации губернатора Санкт-Петербурга, обратившиеся к участникам и гостям конференции с приветственными словами.

На пленарном заседании в качестве вступительного слова прозвучал доклад настоятеля Санкт-Петербургского дацана «Гунзэчойнэй» Б. Б. Бадмаева, посвященный роли петербургского буддийского храма в истории российского буддизма.

Затем участники и гости осмотрели выставку «Книжная культура Бурятии: материалы из тибетской и монгольской коллекций ИВР РАН», организованную А. В. Зориным и А. А. Сизовой. В число экспонатов выставки вошли тибето- и монголоязычные рукописи и ксилографы, созданные в Бурятии, а также материалы, связанные с деятельностью Агвана Доржиева.

В Зеленом зале ИВР РАН в течение всего времени работы конференции вниманию публики была представлена выставка отреставрированных буддийских икон (тангка) из коллекции Санкт-Петербургского Дацана (организаторы — А. М. Щеглов, И. В. Васильева, дацан «Гунзэчойнэй»).

Также в рамках конференции были сделаны две презентации научных изданий: сборника статей «Тибетология в Санкт-Петербурге. Выпуск 1» и книги «Буддизм в России — царской и советской (старые фотографии)», подведшей итог многолетнего труда ее автора А. А. Терентьева.

В заключительный, четвертый день конференции участники и гости были приглашены на экскурсию и торжественный обед в дацан «Гунзэчойнэй».

По результатам прошедшей научно-практической конференции «К 250-летию Института Пандито Хамбо-лам в России» и был подготовлен данный сборник, в который вошли три вводных материала, тринадцать статей, подготовленных на основе прочитанных на конференции докладов, и рецензия на труд А. А. Терентьева.

Как сама конференция, так и подготовленная на ее основе книга свидетельствуют о тесном сотрудничестве представителей академической науки и носителей традиционной буддийской учености и культуры. Это сотрудничество всегда было и сейчас является характерной особенностью изучения буддизма в России.

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

В одной из своих проповедей Будда сказал, что по прошествии нескольких сотен лет после его нирваны проповеданное им Учение распространится в северном направлении и еще несколько сотен лет будет распространяться далее на север. Тибетские и монгольские историки часто приводили в своих трудах эту цитату, когда начинали рассказ о том, как и почему Учение Будды распространилось в их странах. Но, по-видимому, именно Дацан, построенный сто лет назад в Санкт-Петербурге, и стал самой дальней точкой продвижения буддизма на север (конечно, в наш век глобализации и интернета учение Будды разнеслось по всему земному шару и доступно для любого человека).

Возведение столь величественного сооружения в столице Российской империи не было случайностью, а явилось подтверждением и признанием того факта, что буддизм является неотъемлемой частью духовной, культурной и политической жизни страны.

Отмечавшийся юбилей — 250-летие Института Пандито Хамболам¹ в России был посвящен важному событию в истории буддизма в России. Назначенный в 1764 г. указом императрицы Екатерины II главой буддистов Восточной Сибири Дамба-Даржа Заяев через три года принял участие в работе Комиссии по выработке нового Уложения в качестве депутата от бурят-буддистов и удостоился личной монаршей аудиенции. После этого, будучи награжден памятным золотым депутатским знаком на андреевской ленте, он вернулся в Забайкалье, где получил почетное прозвище «Депутат-пандита». Появление столь значительного религиозного лидера способствовало повышению авторитета буддийской церкви в глазах местного населения, поскольку деятельность хамбо-ламы теперь выглядела как выполнение царского указа.

¹ В царской России этот титул звучал как Бандидо-Хамба ламайского духовенства Восточной Сибири. «Бандидо» — монголизированный вариант санскритского слова «пандита» («пандит» на современном хинди), которое означает ‘ученый и мудрый человек’. «Хамба» (тиб. *m Khan po*) является стандартным названием для настоятеля монастыря. Но его исконное значение — ‘главный совершитель обряда; духовный учитель, перед которым ученики принимают монашеские обеты’. В дальнейшем при упоминании данного титула может быть использовано как современное, так и историческое его написание (в зависимости от контекста).

По российским законам, проповедь и обращение в иные религии, кроме православия, не допускались. В то же время, хотя свобода вероисповедания «инославных» и «инородцев» не ущемлялась, в отношении них существовали ограничения, а переход в православие всячески поощрялся. Однако следует отметить, что буддизм долгое время оставался малоизвестным и малопонятным для европейцев, причем это касалось и культа, и теоретических положений, и внутренней структуры буддийских общин. Поэтому буддизм с его обширным пантеоном и многочисленными изображениями и статуями божеств зачастую пренебрежительно трактовался как «идолопоклонство».

Русские власти в общем и целом не препятствовали распространению буддизма среди бурят (кроме проживавших в Иркутской губернии) и строительству многочисленных дацанов и даже оказывали административное содействие искоренению шаманизма. Учитывая сложность осуществления контроля над столь обширной и удаленной от столицы территорией, как Восточная Сибирь, и наличие столь могучего соседа, как империя Цин, лояльность буддийского духовенства рассматривалась русскими властями как важный фактор стабильности.

Надо все-таки заметить, что назначение высшей властью «первоиерарха», который бы являлся главой всех буддистов, не вполне соответствовало идущей еще из Индии буддийской традиции, которая допускает одновременное сосуществование различных религиозных школ. Так было во всех странах, где распространился буддизм (по крайней мере, буддизм Махаяны).

Соперничество между бурятскими родами и крупнейшими дацанами, в которое вовлекались и представители местной администрации, было существенным фактором истории буддизма в России. Впрочем, это соперничество не всегда являлось фактором дестабилизирующим, поскольку стремление превзойти соседа в благочестии вело к возведению замечательных храмовых построек, созданию предметов религиозного искусства, собиранию монастырских библиотек.

С одной стороны, политика русской администрации была направлена на то, чтобы буддисты России жили самостоятельной жизнью и, по возможности, не имели контактов с зарубежными собратьями по вере. С другой стороны, эти контакты на практике никогда не прерывались. Все наиболее крупные центры буддийской учености, святые места, почитаемые учителя находились на территории империи Цин, включавшей в себя и Монголию, и Тибет. До 1727 г. монгольские и тибетские ламы вообще свободно переселялись в Восточную Сибирь. В европейскую часть России буддизм принесли калмыки, перекочевавшие в начале XVII в. в низовья Волги. Они поддерживали постоянные контакты с соплеменниками в Джунгарии и даже иногда посылали посольства непосредственно к Далай-ламе. После обратной откочевки значительной части калмыков в Джунгарию в 1771 г. и

упразднения Калмыцкого ханства российские власти усилили контроль за деятельностью буддийского духовенства.

Поэтому, сохраняя независимость во внутренних делах, буддисты России продолжали оставаться неотъемлемой частью огромного — от Гималаев до Байкала — ареала тибетского буддизма. Прекрасно налаженное книгопечатание в дацанах, возникновение в их составе учебных центров, значительные достижения в области традиционных искусств и наук, в частности в тибетской медицине, — все это способствовало тому, что бурятские ламы сами становились учителями лам зарубежных. Наставник Далай-ламы XIII Агван Доржиев — ярчайший тому пример.

Несмотря на все тяжелые потрясения, которые принес XX в., не прервалась буддийская традиция России и преемственность передачи светильника Учения Будды Пандито Хамбо-ламами. В наше время Россия, как и прежде, продолжает оставаться страной, где проповедано и процветает учение Будды.

Востоковедам, историкам, ученым ламам, просто энтузиастам предстоит еще много сделать для изучения буддийского наследия России. Это нужно и для лучшего знания отечественной истории и культуры, и для поддержания самой буддийской традиции. Из этой книги можно узнать много новых и интересных фактов, связанных с различными аспектами буддизма.

Владимир Леонидович Успенский,
доктор исторических наук, профессор,
заведующий кафедрой монголоведения и тибетологии
Санкт-Петербургского государственного университета

ОТ ЗАБАЙКАЛЯ ДО СТОЛИЦЫ: ИЗ ИСТОРИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ДАЦАНА

Мы отмечаем 250-летний юбилей официального признания буддизма в России. Вот уже 250 лет идет спокойное и свободное общение буддийских народов с другими народами нашей страны. 250 лет они живут в дружбе и соседстве. Как все хорошо знаем, буддизм является толерантным мировоззрением, поэтому крупных конфликтов и войн на межнациональной и межрелигиозной почве с участием буддийских народов (бурят, калмыков, тувинцев) в течение этого времени не происходило. Буддизм как мировоззрение развивает взаимопонимание и, базируясь на глубоких духовно-нравственных ценностях, является одним из оплотов спокойствия, дружелюбия и мира в тех местах, где он превалирует. Буддизм никогда не распространялся путем завоеваний; на почве буддизма никогда не возникало религиозных войн. Россия не стала исключением.

Именно благодаря буддизму просторная территория на юго-востоке Сибири, которая сегодня является частью Российской Федерации, с давних времен живет без потрясений. Более того, буряты, приняв буддизм и став подданными Российской империи, всегда воспитывали и поддерживали в себе чувство ответственности перед той страной, которую они выбрали. Взаимодействие с Россией со второй половины XVII в. стало новым поворотом в истории Восточной Сибири: до того монгольские народы веками были вовлечены в орбиту главным образом китайской политики.

Признание российскими императорами буддизма частью духовной жизни России и 250 лет его существования на территории России свидетельствует о том, что он не несет в себе распри и разделения, неконфликтен по своей внутренней сути.

250 лет — немалый срок, и говорит он о том, что история буддизма в России весьма продолжительна. Однако и эти 250 лет в действительности опираются на многотысячелетнюю историю буддизма, уходят своими корнями в толщу времен. Так было в Тибете, так было и в России. Существуют письменные свидетельства о том, что бурятские буддисты уже ко времени присоединения к России в достаточной степени сами развили ту религиозную школу, которая была наиболее распространена в Монголии и Тибете. И ко времени учреждения Ин-

ститута Пандито Хамбо-лам уже существовало некое свое видение, свое понимание буддийского учения, можно сказать, своя базисная философско-религиозная система.

Нельзя забывать, что базовые принципы буддизма достаточно фундаментальны, их невозможно изменить; канон есть канон, и канонические аспекты не подлежат искажениям — правоту этих аспектов никоим образом опровергнуть невозможно. Но, основываясь именно на этих канонических принципах, мы можем говорить о том, что в России появилось свое понимание буддийского учения, своя трактовка тех или иных его аспектов. При этом сами постулаты остаются незыблемыми, и в этой незыблемости есть величие учения Будды.

Например, одно из незыблемых представлений, уникальным носителем которого является тибетский буддизм, — это «перерожденчество», так называемый институт «тулку» (монг. *хубилган*). Понятие «тулку» говорит о явленном первом теле Будды (*нирманакае*) — проявлении и воплощении той или иной личности. Здесь определяющими, ключевыми являются две составляющие. Первая — признаки святости тулку, явные и скрытые (секретные). Вторая — непосредственно институт тулку, т. е. есть система распознавания, которая призвана указать, что именно эта преемственность имеет место и что именно этот лама является святым. В истории есть много примеров на эту тему — больше, конечно, позитивных, но были и негативные, и в самом Тибете тоже. Каждое селение хотело иметь своего тулку, в результате чего началась постепенная деградация этого понятия. В результате само понятие тулку стало нарицательным.

Заметив эту отрицательную тенденцию, именно российские буддисты, Сангха, пришли к выводу, что институт тулку, в том виде, как мы о нем только что сказали, не имеет под собой твердой почвы. Безусловно, являясь приверженцами традиции перерожденчества, мы, тем не менее, формируем свой особый взгляд на это положение буддийского учения. Чтобы избежать ошибок и неточностей, в российском буддизме понятие «тулку» сегодня применяется ограниченно; оно существует, можно сказать, практически номинально. Мы говорим о том, что должна быть не только глубокая корневая система распознавания и признания тулку, но и ответственность, связанная с этим признанием, поэтому практика института тулку непосредственно связана с развитием буддизма. Наиболее очевидным будет признание в качестве тулку великих учителей. Но это значит, что среди великих больших учителей должен быть развит институт еще более высоких учителей. Это, безусловно, вопрос фундаментальный — хотя бы потому, что так или иначе нам придется с ним сталкиваться в будущем.

Что касается истории развития буддизма, легко видеть, что буддизм в Бурятии развивался, особенно в XIX—начале XX в., весьма интенсивно, пока не наступили известные события середины 30-х гг.

XX в. Развивался по всем направлениям: было открыто много буддийских монастырей, очень много было буддийских священнослужителей, монахов. Сам народ был глубоко осознающим величие и важность буддийского учения, практикующим. И не только глубоко практикующим, но и достигшим больших успехов на духовном поприще. Понимание святости, понимание чистоты духовной, понимание духовной нравственной ценности — все это говорит о том, что народ учение воспринял, принял и в себе развивал. Можно сказать и об отдельных результатах, важнейшим из которых стало бурно развивавшееся в дацанах книгопечатание на тибетском и монгольском языках. Существовала развитая система буддийского образования, и образование народа шло через буддийские монастыри. Народ, который когда-то не умел ни читать, ни писать, становился грамотным. С точки зрения образованности многие ламы не уступали тибетским и монгольским буддийским священнослужителям высшего ранга. Об этом повествует история известнейшего диспута между тибетцами и монголами в Урге (ныне Улан-Батор), когда тибетские ламы из окружения Далай-ламы XIII проигрывали диспут. Получилось так, что по итогам этого диспута обе стороны были признаны равными, хотя монгольские и бурятские ламы одерживали верх над тибетскими высокими ламами, среди которых были и перерожденцы. Это — исторический факт.

В связи с 250-летием Сангхи нельзя не упомянуть о нашем буддийском храме в Санкт-Петербурге, поскольку строительство дацана в столице Российской империи есть не что иное, как признание великой пользы российского буддизма для нашей страны. В Центральной России буддизм был известен неизмеримо меньше, чем христианство и ислам, — главным образом по причине удаленности буддийских регионов. Поэтому разрешение на постройку в Санкт-Петербурге дацана следует рассматривать как признание заслуг буддизма и носителей его традиций (прежде всего Института Пандито Хамбо-лам) как защитников интересов России, народа и страны, в которой мы и сейчас проживаем.

Когда мы говорим о строительстве Санкт-Петербургского дацана и его главных созидателях, первым справедливо звучит имя Агвана Доржиева — просветителя, дипломата, религиозного деятеля трех стран: Тибета, России и Монголии. Исторические факты говорят и о выдающейся роли Далай-ламы XIII. Однако не следует забывать о том, что огромный вклад в организацию строительства дацана внес Пандито Хамбо-лама Иролтуев. Именно Иролтуев принял активное участие и в сборе средств, и в подготовке прошения о разрешении постройки дацана в Санкт-Петербурге. Немаловажно и то, что Пандито Хамбо-лама Иролтуев, как и П. А. Бадмаев, в течение некоторого времени выполнял функции личного лекаря царской семьи. Со временем он стал вести активную международную миротворческую деятель-

ность, установил контакты с буддистами Цейлона, посетил Сиам (современный Таиланд).

Есть люди, полагающие, будто буддизм — это некая точная наука, которая позволяет реализовать свои духовные силы прямым, линейным способом: получил информацию, принял к сведению и тут же достиг намеченной цели. В действительности буддийская практика, образование, глубокое философское понимание сути традиции — это путь, который в первую очередь позволяет изменить сознание людей. Если ты был злым, то становишься добрее. Был жадным — станешь бескорыстнее. Был глупым — станешь умнее. Именно в этом заключается заслуга выдающихся лам прошлого, наших предшественников: коль скоро появилась такая горстка людей, которая задала себе задачу изменить народ, сделать его добрее, спокойнее, умереннее, умнее, то и результат был достигнут. Неизбежным было появление личностей такого масштаба, как Пандито Хамбо-лама Иролтүев, Пандито Хамбо-лама Д. Д. Итигэлов, Агван Доржиев и другие выдающиеся деятели российского буддизма. Многих мы еще не знаем. Практически в каждом дацане Бурятии был свой геше, а это в буддийской иерархии очень высокое звание, характеризующее глубокое знание учения Будды и другие благие качества священнослужителя. Все ламы стремились достичь такого уровня. Не будет преувеличением сказать, что появление выдающихся личностей среди духовенства связано с пониманием всем народом благодати учения, его цельности. Каждый из нас, идя по буддийскому пути, становится лучше, причем, согласно учению Будды, это справедливо не только для данной жизни, но и для последующих. Неизменно следуя этим путем, можно достичь подлинной святости и обрести силу и возможность помогать великому множеству других живых существ. Я твердо уверен, что как во время наивысшего развития буддизма в России было немало великих учителей, так и в будущем, несмотря на все перипетии нашей истории, такие личности опять найдут свое перерождение в нашей стране и появятся ученые ламы, которые достигнут высоких духовных свершений.

Сегодня цели и задачи традиционной Сангхи России остаются такими же, как и прежде: служение, несмотря ни на какие трудности, — служение тому месту, где мы живем, и всей стране в целом. Мы, санкт-петербургские ламы, полностью подтверждаем свою готовность следовать этим целям и будем и впредь служить стране и городу Санкт-Петербургу, несмотря на сложные процессы в обществе и все возможные трудности, которые необходимо будет преодолеть.

Буда Бальжиевич Бадмаев
(Ширетэ Лама Джампа Доньёд),
настоятель дацана Гунзэчойнэй, Санкт-Петербург

Цонгоол Б. Нацагдорж

БУДДИЙСКИЙ ФАКТОР В ОБЩЕМОНГОЛЬСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИЙСКИХ БУРЯТ В XVIII в.

В статье рассматривается вопрос общемонгольской идентичности российских бурят в связи с буддизмом. На основе анализа новых архивных данных показано, как представители разных слоев бурятского общества видели в буддизме мощный фактор их общемонгольской идентичности.

Ключевые слова: буддизм в Бурятии, национальная идентичность, монголы.

Введение

Буряты, большинство которых проживает в Российской Федерации, до 1727 г. находились в едином культурном и политическом пространстве большого монгольского мира, являясь его частью. Но с окончательным вхождением в состав России они оказались в государстве совсем иной культурной традиции. Известно, что созданная маньчжурами Цинская империя прежде всего опиралась на силу маньчжуров и монголов, следуя традициям всех известных в истории кочевых империй, создававшихся на территории Китая кочевниками. Привилегированное положение монголов в Цинской империи, по сравнению с большинством других народов, было очевидным. При таком положении дел возникает вопрос, как буряты понимали свое положение в инокультурной империи и как они смотрели на других монголов, которые уже к концу XVIII в. (после завоевании Джунгарии и перекочевки калмыков) почти в полном составе оказались в Цинской империи? Продолжали ли они ощущать себя частью монгольского мира? Несмотря на то что вопрос этот изучался специалистами давно, он все еще остается актуальным. Предыдущие исследователи прежде всего

© Цонгоол Батцэнгэлийн Нацагдорж — научный сотрудник Института истории Академии наук Монголии, 2015

привлекали материалы из российских архивов, и в силу ряда причин монгольские архивные материалы им были недоступны. Мы же, располагая некоторыми новыми материалами из Национального архива Монголии, попытаемся в настоящей статье дать более полный ответ на поставленный вопрос.

1.1. Переговоры главного ламы Дамба-Даржи Заяева с цинскими властями (1759—1765)

После установления цинско-российской границы цинские власти оставили пограничные дела с Россией в руках халхаского Тушетухана. Но вскоре из-за начала новой цинско-джунгарской войны император Юнчжэн учредил для трех халхаских князей должности вице-генералов (маньчж. *aisilara jiyanggiyūn*; монг. *tusalayči jangjun*), в обязанности которых входило командование халхаскими войсками. Один из них — императорский зять (маньчж. *doroi efu*) Данзандоржи (монг. *danjindorji*), сын Шидишири-баатур-хунтайджи, который руководил халхаскими войсками в русско-монгольской войне в 1688 г., — стал ведать пограничными делами и отношениями с Россией вместо Тушетухана.

Его резиденция находилась у подножия Хан-уула, т. е. в нынешнем Улан-Баторе, и эта должность являлась, по сути, предшественницей администрации ургинского амбана.

Сына Данзандоржи — Доржисэбдэна (монг. *dorjisebden*) — женили на четвертой дочери И-цинъвана Иньсяня (кит. 怡亲王胤祥), младшего брата императора Юнчжэна, и от этого брака родился единственный сын — Санджайдоржи (монг. *sangjaidorji*), который с раннего детства воспитывался в императорском дворце в Пекине. Более того, за Санджайдоржи выдали императорскую дочь, т. е. он, так же как его отец, стал императорским зятем. В 1753 г., достигнув возраста 18 лет, он вернулся на родину и стал управлять хошуном своего деда. Во время антицинского восстания Чингунджава¹ он продемонстрировал верность династии Цин и не присоединился к мятежникам. До того, в 1756 г., нерадивого тушетухана Ямпилдоржи отстранили от должности вице-генерала и на эту должность назначили Санджайдоржи. Во время восстания Чингунджава некоторые халхаские князья во главе с Джебдзундамба-хутухтой II вели переговоры с российскими пограничными властями о принятии монголами подданства у русского царя. Заговорщики всерьез опасались Санджайдоржи как человека,

¹ Халха-монгольский генерал Чингунджав в 1756 г. поднял антицинское восстание и намеревался выйти из состава Цинской империи. Подробнее см.: [Bawden, 1967: 1—31].

верного цинской династии, и только в его отсутствие собирались тайно обсуждать вопрос принятия российского подданства². Но у этого верного вассала были свои соперники из числа монгольских князей, которые следили за каждым его шагом. В начале 1765 г. улясутайский цзянцзюнь Цэнгунджав подготовил доклад на имя императора, в котором сообщал, что, несмотря на официальную остановку торговли в Кяхте, Санджайдоржи продолжает торговать с русскими. Кяхтинская торговля была остановлена в 1764 г. из-за осложнения отношений между двумя империями³. В результате проверки специальной комиссией факты подтвердились: было выявлено 14 случаев сделок с русскими после официальной остановки торговли. Император Цяньлун снял Санджайдоржи с должности, лишил его титула вана и приказал посадить его под домашний арест в Пекине. Его товарищи по тайной торговле были наказаны еще строже. В ходе этой проверки всплыло наружу одно дело, связанное с российскими бурятами. Перед отправкой в Пекин в июле 1765 г. Санджайдоржи сообщил специально командированному в Ургу чиновнику Лифаньюаня харачинскому бэйсэ Хутуринге (маньчж. *hūturingga*)⁴ о том, что он ведет переговоры с бурятским ламой цоржи ширегуем Дамба-Даржой о принятии около 2000 бурят в цинское подданство. Вот о чем сообщал Санджайдоржи:

В 24-м году Цяньлуна в 6-м месяце [1759] я, Санджайдоржи, отправился на встречу с российским бригадиром⁵ для обсуждения незакон-

² Российский разведчик толмач Шарин в своем рапорте пишет: «11. С Мунгальским Гуном-Лемпыл-Доржием виделся только один раз в юрте у Жанжуна (Санджайдоржи. — *Ц. Н.*) и никаких разговоров с ним не имел. К тому же, как я в Ургу приехал, то от него, Гуна, прислан был Стольник Шарга (который прежде заграничные известия объявлял) со объявлением таким, чтоб я, когда буду у Жанжуна, не говорил бы таких речей, как прежде с ним говорил. 12. Оный Шарга мне сказывал, что ныне вскоре (а когда именно, того не объявил) будет у них в Кутухтиной Урге немногим знатным Начальникам сбор и с Кутухтою совет тайным образом так, чтоб выше реченный Жанжун не знал, а о чем совет, того яко б он, Шарга, не знает» [Сычевский, 1875: 157]. Как известно, вскоре после этого скоропостижно скончался Джебзун-Дамбахухта II, и Халха так и осталась в составе Цинского Китая.

³ Причину остановки торговли торговля цинская власть объясняла тем, что, вопреки Кяхтинскому трактату, русские взимают со своих купцов пошлину, что тяжело сказалось на китайских купцах. Вдобавок к этому были и другие разногласия, в частности из-за невыдачи цинских беглецов (Шеаренга и др.) и самовольного воздвижения пограничных надолбов.

⁴ Дзасак харачинского хошуна, бэйсэ, императорский зять. Одновременно являлся чиновником в Лифаньюане.

⁵ Варфоломей Валентинович Якоби (1693—1769) — селенгинский бригадир в 1740—1768 гг. Управлял пограничными делами. Вел переговоры с монгольскими князьями в 1756 г. по вопросу принятия их в рос-

ченных вопросов пограничного дела ⁶, взяв с собой хамбо-ламу Шагдур-ра ⁷. Во время моего нахождения в Кяхте туда приехал российский бурятский лама габжу цоржи Дамба-Даржа, сын зайсана цонгольского отока, и встретился с хамбо Шагдуром. [После того] Шагдур рассказал мне: «Мы с российским бурятским ламой Дамба-Даржей раньше учились в одной школе в Западном Цзане ⁸ и были друзьями. Услышав, что я приехал в Кяхту, он прибыл послушать учение Дхармы. Во время обыденного разговора я спросил его: „Зачем Вы живете в этой стране, где нет религии и учения? Будет лучше, если Вы придете к нам, уповая на благоденствие великого владыки. Это было бы Вам полезно“. На это он ответил: „У меня есть, [конечно], мысль перейти в землю великой религии и правил. Только ныне оба государства состоят в мире. Поэтому я боюсь, что если я перейду, то меня выдадут обратно по силе закона. Если же позже предоставится какой-нибудь случай, тогда можно будет перейти“». Шагдур сообщил мне об этом разговоре. В прошлом году приехал лама Чойдак ⁹ нашего халхаского караула и доложил о том, что этой осенью нирба Содба ¹⁰, младший брат бурятского цоржи Дамба-Даржи, приехав, сказал ему передать хамбо-ламе слова своего брата: «Хотел лично встретиться и поговорить, но не смог. Нынче вы остановили торговлю. Раньше я говорил Вам, что я хотел обратиться в

сийское подданство. Встречался с циньваном Санджайдоржи два раза (в 1759 и 1762 гг.) по вопросам урегулирования пограничных дел [Yanagisawa, 2005: 68].

⁶ Монг. *tegüsken-ü kereg*. Раз в год с двух сторон представители пограничных управлений собирались в Кяхте и Цурухайтуе обсуждать пограничные дела и решать накопившиеся проблемы.

⁷ Ургинский хамбо-лама. Являлся близким родственником вана Санджайдоржи и старшим братом ургинского хамбо номун-хана Джамбалдоржи. Учился основательно в Тибете, получил от Далай-ламы VII звание пандиты и был возведен в ранг хамбо-ламы монастыря Майтрея. Вернувшись на родину, был поставлен вторым ламой после Джебдзундамба-хутухты. Но из-за конфликта с Джебдзундамба-хутухтой он был отправлен в монастырь Амарбаясгалант и только после смерти хутухты вернулся в Ургу, причем не без помощи своего родственника вана Санджайдоржи. В 1761 г. он ездил в Тибет, а по возвращении отправился в Пекин осведомиться о здоровье императора от имени халхаского духовенства [НЦАМ, М-85, Д-2, хн-30, л. 2—3; НЦАМ, М-1, Д-1, хн-231, л. 349, 621].

⁸ В цинских документах Центральный Тибет именуется Западным Цзаном.

⁹ В делах по угону скота, относящихся к середине XVIII в., этот лама упоминается неоднократно в качестве представителя монгольского Кударинского караула [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-26, л. 14].

¹⁰ Из родословной абагад-цонголов мы видим, что Содба (монг. *noyon čorji sodba*) являлся старшим сыном Засы Заяева (монг. *jasa*), старшего брата Дамба-Даржа Заяева [abaγ-a ... ЛАА]. После того как Заяев был утверждён в титуле Пандито Хамбо-ламы в 1764 г., следующим же указом Агван Содба был утверждён в прежнем титуле Дамба-Даржи — нойон цоржи. До этого, надо полагать, он имел титул нирба. Умер в 1770 г. [Записка... ЛАА].

сторону религии и учения. У нас, двоих братьев, мысль одна. Пусть же хамбо-лама отправит одного человека для встречи». Услышав об этом, я, Санджайдоржи, приказал подробно разведать о том, когда отправлял Далая торговать. Но он не смог получить информацию. В этом году во 2-м месяце, когда я вновь отправил Далая по делам торговли, приказал ему разыскать российского бурятского ламу нирбу Содбу. Вернувшись назад, он доложил слова Содбы: «Передай эти слова хамбо-ламе, когда вернешься назад: „Я полон мыслей о встрече с хамбо-ламой. Однако здесь много людей, и нет возможности обсудить [этот вопрос]. Пусть же [хамбо] отправит хорошего человека, подобного себе, в Кударинский караул на восточной стороне“. Я, Санджайдоржи, обсудив это вместе с хамбо Шагдуром, отправил своего телохранителя Уржана. Ныне же вернулся Уржан с Кударинского караула вместе с российским бурятским ламой нирбой Содбой, и он находится дома у Шагдура. Теперь я обвинен в незаконном поступке и отправляюсь в столицу. Да завершите же вы, бэйсэ и министры, это дело»¹¹.

Хутуринга немедленно вызвал Содбу и допросил его. Содба рассказал, что он приходится племянником российскому бурятскому ламе

¹¹ *Маньчжэ*: abkai wehiyehe i / orin duici aniya ninggun biyade sangjaidorji bi / tegusken i baitai jalin oros i birgadir be / acame genere de, kambu lama šagdur be gafi genehe / bihe. kiyagtu de tehe fonde, oros i buriyat i / cungkul otok jaisang ni jui lama k'abcu corji / dambadarja beye jifi, kambu šagdur de acaha. šagdur i / minde alahangge, oros i buriyat lama dambadarja neneme / wargi zang de, be emu tacikū de guculeme / yabuha bihe. mini kiyagtu de jihe be donjifi, / nomun donjime jihe. bi ini baru sula gisun / gisurere ildun de, si ere šajin nomun akū / bade tefi ainambi. / amba ejen i kesi be hukšeme šajin nomun i bade jici / sain, suwende tusangga kai sehede, ini gisun, / amba šajin doro i bade niki sere gūnin ambula bi. / damu te ishunde hūwaliyasun ucui, bi geneci / kooli songkoi jafafi amasi bure de gelembi. amala / aika emu nashūn bici, bi teni geneci ombi / seme bai uttu gisurecehe seme sangjaidorji * minde / alaha bihe. tuleke aniya musei kalkai karun i / lama coidak jifi alaha bade, ere bolori / buriyat i corji dambadarja i deo nirba sotba i / alahangge, si kambu lama de jasi, mini ahūn i / gisun, beye acaki gisureceki secibe, acame muterakū, / te suwe hūda be nakaha, neneme sinde bi šajin nomun i / baru fororo be jondoho bihe. meni ahūn deo juwenufi / gūnin emu adali bihebi. kambu emu niyalma takūrafi, / mende acanjireo seme jasiha be, sangjaidorji bi donjifi / hūdašara ildun de dalai de narhūšame afabufi, / mejigešebuci, gemu yargiyan mejige be bahakū. ere aniya / juwe biyade, geli hūdašara ildun de dalai be / oros i buriyat lama nirba sotba be baihanabume / takūraha. amasi jifi, alahangge, sotba i gisun, / si amasi genefi kambu lama de ala. bi lama de / acaki sere gūnin jalu bi. damu ubade niyalma geren gisureci ojurakū. dergi ergi kuderu / karun i teisu bade beye adali sain niyalma be / unggireo sehede, sangjaidorji bi, kambu šagdur i emgi / gisurefi mini hiya urjan be takūraha. te urjan / kuderu karun ci oros i buriyat i lama / nirba sotba be gajifi kambu šagdur i boode bi. / bi te weile baha. gemun hecen de genembi. erebe / beise ambasa fonjifi icihiyarao [ИЦАМ, М-1, Д-1, хн-2843, л. 46].

* Здесь и далее показаны фрагменты, зачеркнутые в тексте.

цоржи ширетую Дамба-Дарже, сыну зайсана цонгольского отока, и его дядя теперь, видя ухудшение российско-цинских отношений, послал его узнать в точности о действиях цинских властей в случае, если его цонгольский оток изъявит желание принять цинское подданство. Дамба-Даржа указал на причину такого решения.

Содба: [Вот] слова моего брата: «Раньше я говорил, что хочу перейти в землю учения Дхармы, уповая на великого владыку. **Прежде мы определяли [детей] из нашего отока в ламы по своему желанию. С нынешних годов русские запретили нам определять в ламы по нашему желанию. Потом, когда прежние ламы состарятся, поддерживаемая нами религия исчезнет.** Мой брат цоржи-лама и племянник нашего ламы — тайша Буни¹², глава нашего отока, — **взяв с собой до двух тысяч людей, готовы перейти в [Ваше] подданство.** Отправьте же войска для охраны и встретьте нас. Если же, поймав нас, выдадите обратно, мы ни за что не вернемся [назад]. Поэтому меня послали заполучить подлинные известия и приказали вернуться в течение пятнадцати дней. После того как я вернусь с подлинными вестями, отправят двух людей с подробными вестями, когда именно мы отправимся принимать подданство. Других сведений не имею¹³.

¹² Тайша Буни Цаганов, внук Окин-тайши. Служил на границе в Киранском карауле. После кончины тайши Зодбо Унагачеева, сына Унагачи Окинова, в 1757 г. стал цонгольским тайшей и управлял цонгольским отоком до своей кончины в 1772 г. [Список... ЛАА]. В показаниях Содбы всплывает интересный факт: он называет Буни *ina* (маньчжурский термин, обозначающий племянника по женской линии, соответствующий монгольскому *jige*) своего брата. Оказывается, главный лама прибайкальских буддистов Д.-Д. Заяев был связан родственными узами с цонгольским тайшей. В связи с этим интересно будет сравнить предание о сыновьях Заяя Сахулакова, отца Дамба-Даржи, зафиксированное автором в 2004 г. в с. Кудара-Сомон Кяхтинского района Республики Бурятия у местного жителя Николая Раднаевича Цыбикова (1941 г. р.) из рода абагад-цонгол: «В этой местности [подножие Оцонхана] впервые поселился Заяя, отец хамбо-ламы Дамба-Даржи. Он [Заяя] имел 10 детей: 9 сыновей и одну дочь. Двое младших сыновей умерли в детстве. А дочь была замужем за монголом, который жил в Гоби. Однажды дочь, приехав навестить родителей, так и осталась тут, облюбовав это красивое место с горами, лесами и реками. Она не вернулась к мужу обратно. Выдали ее замуж повторно в Северный Харлун. Там должны быть ее потомки» [ПМА. ЛАА]. Видимо, упомянутая в предании дочь Заяя Сахулакова и сестра Дамба-Даржи и была матерью Буни Цаганова, цонгольского тайши в 1757—1772 гг. Известно, что потомки Буни и поныне проживают в селе Харлун Бичурского района Республики Бурятия (род бунитан), как указано в предании.

¹³ Маньчж.: *mini ahūn i gisun, / amba ejen de nikeme, fuchi šajin i bade geneki seme / kemuni neneme gisurehe tere gisun, be neneme meni / otok i dorgici cihai lama obumbihe. uheri lama / ilan tanggū isime bi. ere utu aniya ci oros sa*

Справившись дополнительно о положении русских, Хутуринга, однако, сделал вывод, что Санджайдоржи таким образом пытается избежать сурового наказания за тайную торговлю с русскими и теперь, когда дело приняло серьезный характер, старается выдать свои прощупки за государственное дело по приобретению новых подданных из числа российских. Содбу он отправил обратно с уверениями, что если они действительно придут принять цинское подданство, то император непременно, оказывая свою милость, примет их в подданство. Одновременно он отправил доклад с описанием ситуации на имя императора, прося того дать руководство относительно дальнейших действий. В письме от 19-го числа 8-го месяца 30-го года Цяньлуна (сентябрь 1765 г.) император приказал:

...Если Дамба-Даржа и его единомышленники не отправят человека, оставьте это дело. Если же он отправит человека и еще раз напомнит об этом деле, то Хутуринге следует сказать посланному человеку следующие слова и отправить обратно: «Наш великий августейший владыка является всеобщим властелином мира. Посему, если из числа инородцев кто-то решит принять подданство нашему владыке, наше великое государство не станет отказывать. Не только несколько ваших семей, но и те, кто придет в будущем, будут приняты в подданство. Если ваш Лама действительно желает принять наше подданство, мы непременно, докладывая великому владыке, примем вас, оказывая вам благодеяние. Если же вы боитесь того, что вас выдадут обратно, то помните, как русские укрыли у себя наших беглецов во главе с Шеаренгом и Луузанжавом. И может ли наше великое государство выдать вас обратно? ...Хотите принять подданство, так приходите прямо. Если не хотите, то мы не заставляем. Если же хотите, чтобы вас встретило войско, высланное нами, то знайте, что наше великое государство ни в коем случае не будет обманывать человека за столь ничтожное дело»¹⁴.

meni cihai / lama obure be fafulaha. amagan meni ilibuha / šajin, nenehe lamasa buceme wajiha sagdaka manggi, / šajin akū ombi seme korsofi, mini eshen ahūn corji / lama, jai meni otok be dalaha meni lama i ina / taišo buni, juwe minggan isire urse baime / dosiki membe cooha okdobume alime gaijarao. / aika membe jafafi amasi buci, be ainaha seme / geneci ojarahū, yargiyan mejige bahafi tofohon / inenggi dolo amasi jio. si jihe manggi, / yargiyan mejige bahafi atanggi baime dosire narhūn / ton be juwe niyalma takūrafi jenduken i narhūšame / unggiki seme minde afabuha. encu gisun / akū sembi [ИЦАМ, М-1, Д-1, хн-2843, л. 46].

¹⁴ *Маньчж.*: ...egūn-eče uruysi dambadarjiya nar kümün jaruqu ügei bolbasu barubai. kerbe kümün jaruju enekü kereg-i duridubasu, quturing-а darui jaruysan kümün-dū man-u yeke boyda ejen delekei dakin-i yerüngkeyilegsen ejen tula aliba yadayadu ayimay-un arad yeke boyda ejen-ü örsüiyel soyul-i күsen dayasuyai kemeğčid bui abasu man-u yeke ulus quriyaqu ügei kemekü yajar ügei. tan-u ene kedün erüke ama bayiturai, egūn-eče daray-а daray-a-bar dayar-а ireşügei kemebesü mön erke ügei quriyamui. tan-u lam-a kerbe čin(sic!) ünēn sanay-a-bar dayaju

Несмотря на тщательные поиски, мы так и не обнаружили упоминаний о дальнейшей судьбе этого дела. Судя по всему, Дамба-Даржа более не вышел на связь с ургинскими правителями.

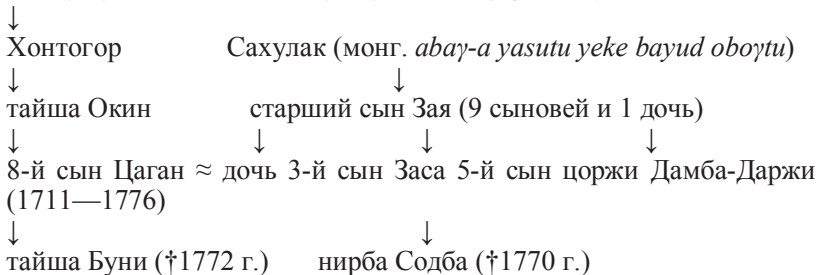
1.2. Первый Пандито Хамбо-лама Бурятии Дамба-Даржа Заяев

Представленные документы раскрывают нам первого Пандито Хамбо-ламу Дамба-Даржу Заяева с совершенно другой стороны — отличающимся от того канонического образа, который мы обычно видим в его официальных биографиях. Как известно, он был первым известным высокообразованным ламой среди бурят и всю свою жизнь укреплял позиции буддизма, основывая первые дацаны в Бурятии, энергично боролся с шаманством. Происходил он из цонголов, которые под предводительством Окина, внука именитого халхаского Цокту-хунтайджи, в 1689 г. приняли подданство русскому царю. В отличие от других монголов, которые тогда принимали русское подданство из-за угрозы со стороны джунгарского Галдана Бошокту-хана, цонголы бежали прямо из владений цинского императора, а именно из чахарского желтого без каймы знамени, с изначальным намерением принять подданство русскому царю [Нацагдорж, 2006: 323—339]. Цинские власти почти тридцать лет, до заключения Буринского трактата и Кяхтинского договора, по которому все прежние спорные дела были закрыты, добивались от русских выдачи Окина [РКО, 2006: 148]. В то же время за верность русскому престолу Окину было пожаловано русским царем звание главного тайши забайкальских бурят, и под его власть, помимо остальных селенгинцев, попали даже хори-буряты [РКО, 1990: 592]. Старший сын и наследник Окина Лубсан активно принимал участие в установлении границы между двумя империями и ранее участвовал в переговорах в качестве переводчика [РКО, 2006: 470]. Отчасти именно благодаря этим людям русские смогли закрепить за собою земли по долине рек Селенга и Хилок.

iresügei kemebesü bida tanu tölüge yeke ejen-dü sonusqan ayiladqaju erke ügei kesig kürtegejü tan-i ayuyulamui. ta kerbe man-i bariju oros-dur öggümüi kemen sejiglebesü, oros-ud urid man-u šereng luujingjab-yin jerge öčinen orıudal-i singegegsen bolai. man-u yeke ulus-ača qarin ču teden-dü qoyisi ögkü yosu bui uu. ... daıar-a iresügei kemebesü sıyud iresügei. duralaqu ügei bolbasu mön tan-i albadaqu yabudal ügei. kerbe čerig yaryaju tan-i uıyuyulsuyai kemebesü, man-u yeke ulus kerkibečü kümün-i geneddegülün tere metü öčüken kereg-i ülü yabumui kemekü jerge üge-ber uqayulun kelejü qoyisi ilegetügei [ФИД ИИ АНМ. Д-1, хн-118].

Генеалогическая линия Дамба-Даржи Заяева

Цокту хунтайджи (монг. *kiyad yasutu borjigin oboytu*)



Но, как мы видим из представленных выше документов, уже через одно поколение, при внуке Окина — тайше Буни Цаганове, оказалось, что эти самые надежные союзники русской власти собирались войти обратно в состав Цинской империи и тайно вели переговоры с китайскими пограничными властями. Что явилось причиной их желания вернуться в состав Цинской империи, откуда их предки так спешно бежали всего семьдесят с лишним лет назад? Ответ на этот вопрос звучит из уст Заяева: «Прежде мы определяли [детей] из нашего отока в ламы по своему желанию. С нынешних годов русские запретили нам определять в ламы по нашему желанию. Потом, когда прежние ламы состарятся, поддерживаемая нами религия исчезнет». Это, как кажется, и было главной причиной. Буддизм, который распространял и укреплял среди бурят Заяев после возвращения из Тибета на родину, по его словам, оказался перед угрозой «исчезновения». Главный лама Дамба-Даржа, видимо, имел в виду указ Иркутской провинциальной канцелярии от 28 апреля 1752 г., запрещавший впредь определять кого-либо в ламы сверх прежнего числа лам 181 (по последней переписи 1748 г.), «дабы не отбывали ясажного платежа» [Румянцев, 1959: 15]. Империя не была заинтересована в росте количества лиц, освобожденных от уплаты ясака, и всячески старалась не увеличивать количество лам из числа ясачных. К тому же могла иметь место и встречная инициатива со стороны цинских властей. Годом ранее описанных событий, в 1764 г., Санджайдоржи и Чэуда¹⁵ совместно докладывали императору о мерах по привлечению на цинскую сторону и принятию в подданство российских ясачных [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-223, л. 14—22]¹⁶. Неслучайно, видимо, Санджайдоржи взял с собой именно хам-

¹⁵ Маньчжурский чиновник и советник Санджайдоржи. Казнен по делу тайной торговли в 1765 г.

¹⁶ В докладе эти российские подданные названы как *uriyanghai*, *buriyat*, *paimar*, т. е. тюркоязычные племена Енисея, буряты и конные тунгусы.

бо-ламу Шагдур на встречу с селенгинским бригадиром. Шагдур был наглядным примером цветущего состояния буддизма в Цинской империи для его соученика и друга Дамба-Даржи. И тот не преминул упомянуть ему об уходе от «этой темной страны, где нет учения Будды».

Надо помнить, что переговоры велись на фоне вполне лояльного, даже верноподданнического поведения цонгольского тайши и главного ламы в повседневной жизни. Они вели себя так же, как их деды и отцы. В 1764 г. по призыву Якоби из цонголов был сформирован один казачий полк наряду с тремя остальными полками из селенгинских бурят [Васильев, 2007: 189]. А главный лама ширетуй нойон цоржи Дамба-Даржа в июне того же 1764 г. по собственному прошению был титулован Пандито Хамбо-ламой¹⁷. Видимо, та угроза, о которой говорил Заяев, действительно внушала серьезные опасения, если они, внешне выказывая верность русскому престолу, в то же время тайно вели переговоры с цинскими властями. Но этой затее не суждено было воплотиться. В то время как Содба находился в доме у хамбо-ламы Шагдур, полным ходом шло расследование дела вана Санджайдоржи, который, несмотря на остановку торговли в Кяхте, тайно торговал с русскими. Все окружение Санджайдоржи обвинялось в этом противозаконном деле, в том числе и хамбо-лама Шагдур, который от лица вана вел переговоры с Заяевым. Содба не мог не видеть и не слышать этого, находясь в Урге. Осенью 1765 г. хамбо-лама Шагдур был сослан в монастырь Ширету-Дзу в местности Гурбан субурган в харачинском хошуне Чжосотугского сейма в качестве простого ламы [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-231, л. 621—625]. Безусловно, все это повлияло на решение Заяева. Вскоре судьба сложилась так, что сам Заяев в качестве депутата от бурятских буддистов отправился в столицу Российской империи и был удостоен аудиенции у самой императрицы, как когда-то его друг Шагдур ездил на поклонение цинскому императору в Пекин. Обласканный Заяев, вернувшись на родину, развернул широкую пропагандистскую деятельность, утверждая, что учение Будды разрешено для свободного исповедания самой великой императрицей и отныне буряты должны исповедовать только буддизм, при этом сохраняя верность земному воплощению Белой Тары — великой императрице [Позднеев, 1886: 169—188].

2. Позиция рядовых бурят-буддистов

Выше мы рассмотрели вопрос о том, как трепетно относилось к своей вере высшее буддийское духовенство, готовое в случае угрозы в

¹⁷ Интересно отметить, что именно такой титул (маньчж. *pandita kambu lama* — Пандита Хамбо-лама) носил давний друг Заяева и влиятельный ургинский лама Шагдур [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-189, л. 4].

отношении нее со стороны русского государства покинуть эту страну, чтобы сохранить веру. Но это была позиция верхушки бурятского общества. Каково же было отношение к буддийской вере рядовых бурят? Мы попытаемся ответить на этот вопрос ниже. В том же фонде ургинских амбаней хранятся многочисленные документы, содержащие сведения о российских перебежчиках.

2.1. *Дело Жамцо. 1777 г.*

В именном докладе на имя императора от 7-го числа 3-го месяца 42-го года правления императора Цяньлуна [1777] из Урги ван Санджайдоржи¹⁸ пишет, что к нему в резиденцию пришел шанзодба Джебдзун-Дамба-хутухты Дамчой-Рабчжай и объявил об одном бурятском беглеце, которого представил ему начальник над шабинарами, селившимся в районе реки Хара. В ходе допроса бурятский беглец сообщил:

Мое имя Жамцо. Родом из российских хори-бурят. В этом году достиг 29 лет. Родители мои умерли давно. Не имея средств к пропитанию, жил у других в качестве слуги. В позапрошлом году, когда иркутский губернатор набрал из бурятской молодежи парней в солдаты, [наш] бурятский человек по имени Унагачи послал меня вместо своего сына. Мы, парни количеством сто двадцать человек, были доставлены к этому берегу озера Байкал под конвоем. Когда мы находились там, прибыл русский архиерей и, отрезав у нас, назначенных в солдаты, косы, окунул в озеро Байкал. Нам нацепили на шею железо под названием крест, и мы стали ждать отправки в Иркутск. Я с давних пор получил посвящение божеств Абида и Аюши и честно верил в учение Будды и не захотел следовать правилам неправильного учения русских и стать солдатом. Поэтому, сбежав оттуда, пришел к моему учителю — бурятскому ламе Ширабу по званию Тунгалаг ширету, который посвятил меня в учение, — и рассказал ему о своих злоключениях. Мой учитель, посоветовавшись со своим дядей, бурятским чиновником тайшей Эринцеем, сказал мне: «Ты не можешь остаться в земле российских бурят. Не твори зла и лжи по дороге. Только если обратишься в сторону великого государства, земли божеств, сможешь уберечь свою жизнь». С тех пор шел я, попрошайничая, в восточную сторону от Селенгинска по реке Онон в земли бурят и хамниган и в прошлом году, когда встал лед на реках, переправившись через реки Онон, Чикой и Селенга, направился в эту сторону. В начале второго месяца этого года западнее по

¹⁸ Через пять лет, в 1770 г., Санджайдоржи был помилован и восстановлен во всех прежних титулах. Он был вновь назначен в Ургу в качестве пограничного правителя.

Киранскому караулу ночью босиком я тайно перешел надолбы, поставленные русскими, и, проникнув вглубь монгольских караулов, шел, называясь «ойратским нищим». Достигнув местности у реки Хара, встретившись с Банди даругой, управляющим начальником над шабинарами хутухты, рассказал ему все свое подлинное положение. Он же отправил меня сюда. Я пришел в эту землю божества только для того, чтобы не следовать неправильным взглядам русских и не стать солдатом. Никаких других преступлений я не совершал¹⁹.

В черновом варианте этого доклада имеются и такие сведения: «Родился в год змеи; отца звали Гомбо, он умер, когда ему было 15 лет; а мать умерла 5 лет назад; 2 года назад летом он отправился в солдаты вместо сына Унагачи; перед отправкой его учитель Тунгалаг ширету лама Шираб дал ему наставление, чтобы он не оставлял учение Будды, даже если вынужден будет креститься; сбежал он в 8-м месяце позапрошлого года [1775 г.]; когда пришел к своему учителю, тот, посоветовавшись с тайшей, также его учителем, велел ему идти в страну Гэ-

¹⁹ *Маньчжэ.*: mini gebu jamcu oros i hori buriyat i niyalma, ere / aniya orin uyun se, mini ama eme aifini akū oho, / mini emteli beye eiten akū ofi, niyalma de hūsun ome takūršabume / ergen hetumbume yabumbihe, cara aniya juwari erkeo hoton i gubernator i / baci buriyat i se asigan juse be tomilafi, erkeo hoton de gamafi / saldat uksin obure de, buriyat i emu unagaci sere niyalma / mimbe ini jui i oronde tucibufi unggihe, meni emu tanggū orin / asihada niyalma be tuwašatame yafahan i baigal dalai i ebergi delin de / isinaha, tubade isinafi, oros i arkira sere kara lama jifi, / saldat obure ursei soncoho be fusifi baigal dalai de ebišefi, / keres sere sele monggolibufi erkeo de gamafi saldat obumbi seme / taka aliyame tehe, bi daci abida ayusi fucihi powa nomun donjiha, / fucihi unenggi nomun de hing sere mujilen jafaha ofi, / oros i miosihūn doroi nomun de dahara, saldat obure de / gelefi, uthai tubaci ukame tucifi, minde powa nomun / ulaha sefu tunggalak siretu sirab sere buriyat lama be / baime jifi, ukaka turgun be alaha manggi, mini sefu / lama, ini eshen buriyat hafan taiša erincen i baru / hebešefi, mimbe si oros buriyat i bade taksime muterakū / oho, jugūn de hūlha holo ehe gūnin dariburakū hing / seme jalbarime / amba gurun i fucihi i babe baime geneci teni ergen bahambi seme / tacibuha, bi uthai cuku baising ni dergi amargi ude / birai wesihun ici onon bira de isitala buriyat / kamnigan nuktai dolo giohošome yabume, tuleke aniya / juge gecehe manggi, cuku selengge onon i jergi bira be / dulefi ebsi baime yabuhai, ere aniya juwe biyai icereme / kiran karun i wargi deri bethe niohušelefi, farhūn / dobori oros i jafaha hashan be dabafi, jenduken i / karun i kaici be dosifi, monggo karun i dorgideri / jailame yabume, karun ci ebsi ucaraha niyalma de / bi damu ūlet giohoto seme giohošome yabuha, kara / sere birai bade isinafi kūtuktu i šabi bandi daruga / sere niyalma de ucarafi, fonjiha de mini yargiyan turgun be tucibume alaha manggi, mimbe ebsi benjibuhe, bi damu oros i / miosihūn doroi de dahafi saldat obure de gelefi ukame / tucifi ergen guweki seme fucihi i ba be baime jihe, umai / tubade encu weile jemten yabuha ba akū seme jabumbi [ИЦАМ, М-1, Д-1, хн-324, л. 10—13].

гэна [т. е. Джебдзун-Дамба-хутухты] и по прибытии говорить всем, что он „в малолетстве был увезен разбойными хамниганами. Только слышал, что я из Цэцэн-ханского аймака“; если же схватят его, ни под какими пытками не выдавать его» [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-2940, л. 3]. Санджайдоржи предложил императору не выдавать беглеца, как того требовал трактат, потому что он уже довольно долго бродил по халхским кочевьям и мог рассказать об этом русским в случае выдачи:

Ныне пришедший для принятия подданства Жамцо является простым непотребным бурятом. Следовало бы его выдать, как раньше хамнигана Унуча выдали русским. Только Жамцо человек лживый. Язык бурят в большинстве походит на язык халха. И он уже месяц с лишним бродил по кочевьям монголов после своего тайного прихода. Если выдать его обратно, невозможно будет предотвратить его пустословие [о нас]. Нынче новый губернатор в Иркутске, человек глупый, не удосужился отправить ответ на Ваш указ, отправленный рабами, насчет дела Манжи из Тохторского караула. Если же еще выдать ему их беглеца, то этот глупый губернатор будет удовлетворен своим незнанием правил²⁰.

Сам Жамцо, по всей видимости, хотел остаться подданным в шабском ведомстве Джебдзун-Дамба-хутухты, но Санджайдоржи, остерегаясь его побега, просил отправить его в одну из внутренних провинций:

Если поселить Жамцо среди шабинаров, невозможно будет предотвратить его побег. Поэтому прошу указать, следует ли отправить Жамцо в Лифаньюань и поселить во внутренних областях, либо выдать обратно по примеру Унуча²¹.

В своем указе от 25-го числа 3-го месяца император приказал Санджайдоржи отправить Жамцо в Пекин в сопровождении надежно-

²⁰ *Маньчж.*: ne baime jihe buriyat jamcu / inu emu oyomburakū buriyat, onggolo kamnigan unuca be / icihiyahaha songkoi oros de amasi buci acambi, damu / jamcu be tuwaci, niyalma koimali buriyat sei gisun / amba muru kalkasai gisun de adališambi. geli jenduken i / karun be dosikaci biya funceme monggosoi nukta de / hergime yabuha, amasi oros de buci balai gisun / banjibume gisurere be boljoci ojurakū bime, ne erkeo de / bisire ice jihe gubernator niyalma hūlhi, te bici / toktor karun i manji i baitai jalin ahasi / hese be dahame gubernator de bithe yabubuha, tatala umai karu / bithe benjihekū te geli baime jihe niyalma be cende amasi / benebure oci, hūlhi gubernator hūwaliyasun i dorо be sarkū (pilehe -inu) de geli takdara de isinambi [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-324, л. 13].

²¹ *Маньчж.*: jamcu be uthai / šabinar de kamcibufi tebuti, geli amasi ukara be akū / obume muterakū, uttu ofi turgun be tucibume / gingguleme / wesimbuhe. jamcu be eici jurgan de beneburi dorgi bade falabure / eici unuca i songkoi oros de amasi bure babe / gingguleme / hese be baimbi [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-324, л. 13].

го человека [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-324, л. 15]. А караульные, которые не смогли поймать Жамцо при переходе границы, были строго наказаны в соответствии с законом²². Дальнейшая судьба Жамцо прояснилась через год в связи с другим делом о беглецах, которые также были из российских бурят.

2.2. Дело Пунцука. 1778 г.

В 28-й день 10-го месяца 43-го года правления императора Цяньлуна [1778] ургинский амбань Санджайдоржи получил от Эринчиндоржи и Гончигцэрэна, правителей караулов от двух восточных аймаков, письмо, где было подробно изложено дело о двух российских бурятских беглецах, пойманных солдатом Кударинского караула.

Бурят Пунцук и жена его Цэцэг говорили на допросе Эринчиндоржи и Гончигцэрэну: «Я, Пунцук, кочевал в местности Хилок. Из-за того, что в России увеличились подати, у нас не стало скота. Поэтому мы ушли из местности по Хилку сюда, в эту сторону, для того, чтобы принять подданство милосердному великому хану и поклониться гэгэну. Провели пять дней в пути и когда достигли этих мест, ниже по Кударинскому караулу пошел снег. Хотя наши следы были засыпаны снегом, мы, боясь быть пойманными вашими караульными, провели десять дней на северной горе Кудары, потому что слышали, что ваши караульные зорко следят за границей. Там закололи одну свою лошадь и съели. Как только собрались ехать дальше, наткнулись на вашего караульного солдата Дондуба, который поймал нас». При досмотре оказалось, что Пунцук и его жена приехали верхом на двух лошадях без оружия, котлов, ковша и сменной одежды²³.

²² Солдат, который ходил в тот день на выслежку, был уволен со службы, получив 80 ударов плетью. Начальника Киранского караула оштрафовали двумя девятками, а начальника пятерки караулов, куда входит Киранский караул, оштрафовали одной девяткой [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-324, л. 14].

²³ *Маньчж.*: erincindorji / gongcukcerin se, buriyat pungcuk, hehe cecek de turgun be / sibkime fonjici, jaburengge, pungcuk bi kilhün sere bade nuktambihe, / meni oros i beye ulhai alban ujen bime, ulha jaka wajiha / amba gosingga amba han de dahafi, gegen lama de hengkileki seme / kilhün sere baci dohuri ukafi, tubade sunja dedun alin de / solifi, kiduri karun i fejergideri dohuri dulin i ongголо dosime / yaburede, nimanggi nimaraha, meni songko tere nimanggi de gidabuha bicibe, / suweni karun i cooha umesi cira sehebe donjiha turgunde karun i / urse jafara de geleme kiduri i ebergi alin de somime yaluha / morin i dorgici emke wafi jeme juwan inenggi tedufi, jing yabuki / sere de karun i dondub sere niyalma juwe nofi isinjifi, / meni eigen sargan juwe niyalma be jafaha sembi, tuwaci / buriyat pungcuk umai agūra hajun akū, mucen maša / muru akū, fulu etuku endu gemu akū, juwe morin yalufi / ukame jihebi [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-330, л. 391—393].

Начальникам караулов было приказано отправить их в Ургу и, в случае требования выдачи, сообщить русским, что они отправлены в Ургу, и пообещать выдать их после отправки назад [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-330, л. 393]. 28-го числа 10-го месяца Пунцук и Цэцэг были допрошены вновь уже в Урге чиновником Лэбу, писарями Юншаном и Бадакшаном²⁴. После допроса Санджайдоржи просил императора отправить их в Пекин, так как в это время отношения с русскими снова были испорчены, а кяхтинская торговля остановлена [Курц, 1929: 319]. Материалы этого допроса показывают, что Пунцук был из бурятского ашибагатского (маньчж. *asibagat*) отока, ему было 38 лет, жене Цэцэг 19 лет; а также что русские брали с каждой бурятской семьи в качестве подати две с половиной серебряные монеты в год. Ургинские правители интересовались положением русских и бурят после остановки торговли. Пунцук говорил, что положение бурят ухудшилось и многие из них не имеют средств к пропитанию [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-333, л. 292—298]. Через полгода, в 3-м месяце, из Урги Санджайдоржи просил у императора разрешения отправить Пунцука и его жену в Пекин, так как русские вообще не потребовали назад своих беглецов, и получил его согласие. Столичные чиновники Цинской империи, видимо, в отличие от властей пограничных регионов, имели плохое представление о нерусских подданных России, о чем говорят документы:

Ты являешься подданным России. Почему не надеваешь русскую одежду, бреешь макушку и не понимаешь их язык? На что ответил [Пунцук] следующее: «Наши буряты кочуют на окраине России. Я один раз сопровождал преступников до озера Байкал. Озеро Байкал находится от нашего Хилка на расстоянии 6 дней пути. Кроме Байкала не ездил никуда. Так как русские не рассказывают о своих делах нашим бурятам, я действительно ничего не знаю о делах русских. **Все наши буряты являются монголами**, и одеваемся мы в свои одежды. Никогда не надевали русских одежд и не оставляли волос на макушке. Из наших бурят есть такие, которые знают русский язык, есть и такие, которые не знают. Я пришел принять подданство великому владыке. Для чего же мне лгать?»²⁵

²⁴ Бывший подданный Джунгарского владельца Давачи. После падения Джунгарского ханства принял подданство русскому царю, крестился и проживал в Томске. В 1764 г. перебежал в Цинскую империю через Кяхту. Его как знатока русского языка и культуры произвели в чиновники Лифаньюаня [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-2903].

²⁵ *Маньчж.*: jai si oros i harangga bime ainu oros i etuku mahala eturekū, ujui funiyehe sulaburakū, oros i gisun be asuru ulhirakū seme fonjici, jaburengge meni buriyat os i jecen de hanci tembi, bi weilengge niyalma be benebume baigal noor de emu mudan yabuha. baigal noor meni kilaho de ninggun inenggi i on bi. ere baigal noor ci tulgiyen umai encu bade yabuhakū, jai oros se ceni baita be fuhali meni

Несмотря на заявление Пунцука, пекинские чиновники отнесли к нему и его супруге так же, как к прочим русским подданным, бежавшим до этого в Цинскую империю. Перебежчиков из России поселяли в гарнизонах восьмизнаменного корпуса. Но из-за случаев побегов велено было не поселять их в гарнизонах прибрежных провинций; кроме того, им не давали жалованье, как знаменным солдатам ²⁶.

По результатам проверки оказалось, что русские Дмитрий и Яков, отправленные на поселение в Гуанчжоу в прошлом году в 5-м месяце, сбежали. В записях указано, что мы, министры, обсудив это дело, доложили императору. Судя по этому случаю, более не следует высылать таких русских в Гуанчжоу, Фучжоу, Ханьчжоу — прибрежные провинции, где имеются морские суда, — и не выдавать им жалованье. Ныне посланные сюда от Бэчингэ бурятский Пунцук и его жена являются подданными России. Ранее бурятского Жамцо определили как русского. Нынешний Пунцук человек глупый, не знает о каких-либо делах. Ни к чему не пригоден. Если благоволите, то Пунцука и жену, по примеру русских, следует сослать в сычуаньский Чэнду, отдать в ведение тамошнего генерала для услужения большим чиновникам ²⁷.

И по указу императора от 19-го дня 5-го месяца 44-го года Цяньлуна [1779] Пунцука и его жену отправили в Чэнду. Отсюда мы узнаем, что предыдущего беглеца, Жамцо, и Пунцука определили в восьмизнаменный корпус и они стали домашними работниками. Таким же образом, когда джунгарские перебежчики приходили с семьями, их поселяли в Нингуту, а если они бежали поодиночке, то их распределя-

buriyat urse de ulhiburakū ofi, oros i baita be sarkūngge tumen yargiyan. jai meni buriyat gemu monggo ofi, kemuni meni etuku etumbi. umai oros i etuku mahala eturekū, ujui funiyehe sulaburakū, meni buriyat i urse oros i gisun be bahanarangege bi, bahanarakūngge inu bi. amba ejen be baime jihe bime ai seme holtombi seme jabumbi [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-3036, л. 12].

²⁶ В 37-м году Цяньлуна (1772) русский Андрей, солдат красного знамени с каймою, расквартированного в Гуанчжоу, сбежал [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-2969, л. 39]. В 58-м году Цяньлуна (1793) из восьмизнаменного корпуса в Чэнду сбежал русский Иван [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-3234, л. 45].

²⁷ *Маньчж.*: baicaci, tuleke aniya sunja biyade guwangjeo de falabuha oros demeiterei, yakab ukaka turgunde, amban be gisurefi ereci julesi ere jergi oros sebe gemu guwangjeo, fujeo, hangjeo i jergi mederi jahūdai bisire golode falaburakū. inu caliyān ulaburakū seme wesimbuhe be dangsede ejehebi. te becingege sei baci benjihe buriyat i pungcuk i eigen sargan juwe niyalma gemu oros i harangga bime. onggolo buriyat i jamcu be geli oros i songkoi icihiyahabi. te pungcuk be tuwaci, niyalma hūlhi eiten baita be yooni sarkū, umai oyombure niyalma waka. bahaci pungcuk i eigen sargan juwe niyalma be oros be icihiyara kooli songkoi mederi jahūdai akū secuwan cengdu de falabufi harangga jiyanggiyūn de afabufi, ambahasi hafan de bufi bargiyatame takūršabuki [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-3036, л. 12].

ли по гарнизонам восьмизнаменного корпуса [Оюунжаргал, 2009: 27]. Можно предположить, что причина, по которой беглых бурят отселяли так далеко во внутренние провинции Китая, состоит в нежелании китайских властей быть обвиненными со стороны России в укрывательстве перебежчиков. К тому же, пекинские чиновники, в отличие от пограничных, слабо «разбирались» в этнографии и поэтому определяли таких бурят как русских.

В показаниях обоих перебежчиков (Жамцо и Пунцука) особо подчеркивается, что Монголия в составе Цинской империи является землей, где пребывает Гэгэн (т. е. Джебдзун-Дамба-хутухта), и учение Будды тут широко распространено. Жена Пунцука Цэцэг говорила на допросе, что муж уговорил ее бежать в курень Гэгэна и жить там в блаженстве. Жамцо и Пунцук были самыми обычными представителями низшего слоя бурятского общества. Их мнение, как думается, может отражать представления простых бурят.

3. Буддизм у бурят как фактор монгольскости

Несмотря на то что после установления границы в 1727 г. многие халхаские роды, представители которых еще в конце XVI в. приняли буддизм, остались на российской стороне, российских подданных-буддистов было явно меньше, чем шаманистов. Чем же можно объяснить тот факт, что буддизм, изначально мало распространенный среди бурят, стал распространяться в Бурятии именно после 1727 г. вопреки официальной российской политике христианизации сибирских народов? Можно выделить несколько причин этого явления. На наш взгляд, буддизм, как в теоретическом, так и в организационном аспектах несравненно более развитый, нежели шаманизм, помог бурятам противостоять русской культурной ассимиляции. Это видно из того, что буряты говорили про своих крещеных соплеменников, будто те просто «стали русскими». В письме бригадира Якоби вице-генералу Цэнгунжаву в 1745 г. говорится об одном монгольском перебежчике:

Минувшего марта 27-го числа сего года пойман в российской стороне заграничной мунгалец Биликту Батуров. А при нем была одна лошадь да конец китайки вишневой, а в роспросе он Биликту показал, ведомства де он Биликту, тайши Гунгу тайжия, а в российскую сторону переехал он нынешнего году в марте месяце в последних числах воровски между пограничным Кударинского и Киранской караулы от крайней своей нищеты для свидания с сестрою своею родной бывшего служилаго Григорья Шунаева с женою ево Овдотею (которая в прошлых годах до разграничения **восприняла святое крещение**) [ИЦАМ, М-1, Д-1, хн-2721, л. 4].

А в монгольском тексте письма бурятский переводчик пишет:

ene jil-dü urida mar-ta sara-yin qorin doluyan-dur oros-un жүг-тү бариyдaйсан / mongyol-un байатур-un көбөгүн билігтү, tegüni bey-e-dü байуysан уаyума ниге mori, ниге бүс улабар qar-a öngge /-tei. үге-ber асаууqu-du гүнгге тaйiji-yin албату oros-un жүг-тү ene jil-dü mar-ta sarayin / qayucin-du иргeсen биле гебе. kidürü-yin qarul kiran-u qarul qoyar qarayul-un qoyoran-duyur / niyuçar yarıču иргeсen би гебе. idekü уууqu уаyума үгеi-yin тула ende egeči-den иребе / би гебе. oros-un gergüri şunai-yin tegüni gergen oydouči neretü, egün-eče urida jaq-a / yajar tabiy-a edüi-dü **oros boluysan bölüge tere emegen** [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-2721, л. 6].

Иными словами, по мнению бурят, крестившийся немедленно становился русским (монг. *oros boluysan*)²⁸. И наоборот, если человек — буддист, то он определялся ими как монгол. Ознакомимся с рассказом монгольских лам и чиновников, которые ездили торговать в Кяхту или командировались к губернатору в Иркутск:

Лама из шабинского ведомства Джебдзун-Дамба-хутухты Цэдэн-даши ездил несколько раз торговать с русскими, и встречавшиеся ему **буряты тогда говорили** ему со слезами на глазах, **что они тоже монголы**, но с давних пор не могут поклониться Джебдзун-Дамба-хутухте²⁹.

Получается, что буряты считали себя монголами, поскольку тоже хотели поклониться Джебдзун-Дамба-хутухте, главе буддийской церкви в Монголии. Цинская сторона смотрела на это сходным образом. В 1785—1792 гг. кяхтинская торговля была приостановлена в связи с одним делом, позже получившим название «Улалзаева» [Нацагдорж, 2012: 73—101]. Причину отказа русских подвергнуть главных зачин-

²⁸ В другом документе — об ограблении российскими хамниганами в 1757 г. Цинского караула Мунку-Шили — монгольский начальник перечисляет хамниганов, которых он узнал среди грабителей: «...tere degerm-e-yin / dotura-ača tomuntai-yin kүү qosbodı, qonjin, tabunang, qatungya-yin kүү kekemen, modubal, / kübeleı, **mangyus boluysan kümültü**, qayilasutai-yin qarayul-un küjikei sormoi-yin kүү eden-i tanıba» («из тех грабителей узнал трех сыновей Томунтая: Господина, Хонжина, Табунана, сыновей Хатунги: Кекемена, Модубала, Кубэлэя, и **ставшего мангусом Кумулту** и Кужикей сына Сормоя из Кайластуйского караула»). Буряты и хамнигане русских еще называли *мангас*, *мангад* [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-183, л. 53].

²⁹ *Маньчж.*: ne jebzundamba / kütuktu i şabınar i harangga emu cedendasi / sere lama, ongğolo hūdaşame utu mudan / uciraha buriyat se gemu ce / inu monggo niyalma, goidame bahafi jebzundamba / kütuktu de hengkileme muterakū jalin jonoho / deri uthai sejileme nasame yasai muke / tuhebumbihe sembi [НЦАМ, М-1, Д-2, хн-15, л. 1].

щиков смертной казни цинские чиновники усмотрели в том, что русские опасаются перебежки бурят в случае строгого наказания и грубого отношения к ним. В докладе ургинских амбаней Сун Юня и вана Юндэндоржи³⁰ императору в 1785 г. можно прочитать следующее:

По [нашему] ничтожному мнению, причина задержки ответа российского Сената и их [= русских] нерешительность в вопросе сурового наказания Улалзая и его компании состоит в том, что **Улалзай и его компания не являются людьми русской кости, а являются харятами**³¹ монгольской кости, проживающими на окраинах. По результатам расследования оказалось, что Улалзай у себя еще являлся главой пятидесяти семейств. **Харяты также в большом числе придерживаются учения Будды, как и буряты. Глупые русские, должно быть, думают, что, если они накажут строго Улалзая и его компанию, харятские люди, которые живут на границе, могут податься к нам по примеру торгутов.** Возможно, этим объясняются их страхи и сомнения. (Пометка императора красной тушью: «вот именно».)³²

В другом месте в 1790 г. Юндэндоржи в таком же духе пишет императору о бурятах:

Потому как августейший государь усиленно развивает в монгольских и тибетских землях желтую религию, **буряты, будучи также людьми монгольской кости**, хотят обратиться [к нам]. Только в бурятских землях русские живут во многих местах массово и остерегаются их. Поэтому они не могут податься к нам, хотя имеют на то сильное намерение³³.

³⁰ Сын и наследник Санджайдоржи. Родился от маньчжурской принцессы и сам был женат на дочери императора, как и его отец.

³¹ Монг. qariyad и маньчж. hariyat. Так называли предбайкальских бурят.

³² Маньчж.: ahasi kincime gūnici, / oros sanat yamun i bithe sidabuhangge, ainci hūlha / ulaljai sebe ce gelhun akū ujeleme icihiyarakū de / manggašaha ci banjinagangge, turgun oci, ulaljai se umai / ceni oros giranggi niyalma waka, gemu jecereme tehe monggo / giranggi hariyat i jergi urse, teci baicafi, ere ulaljai / hono hariyat i susai boigon be kadalara emu tede / niyalma bihe. hariyat se inu ceni buriyat i adali / suwayan šajin be wesihulerengge labtu, oros i hūlhi gūnin de, / aika ulaljai sebe ujeleme icihiyaci, embici jecereme tehe / ulaljai sei adali hariyat i jergi urse, gemu torgūt / sebe alhūdeme, muse de dahanjire ayuu seme gūnifi / (fulgiyan fi — uttu tere) tutu geleme manggašara be boljoci ojarahū [НЦАМ, М-1, Д-1, хн-423, л. 120—122].

³³ Маньчж.: yaya / monggo tanggūt bade / enduringge ejen jakanjime suwayan šajin be / badarambuhai, akdaha elgengge hing seme / hukšendure jakande, buriyat inu monggo / giranggi ofi, ini cisui hing seme / forombi. damu buriyat i nukta nukta de / oros niyalma hiyahanjame tehei seremšeme / ofi buriyat sa dahanjire gūnin hing / bicibe, bahafi dahanjirakū [НЦАМ, М-1, Д-2, хн-15, л. 1].

Из проанализированных нами документов становится понятно, что бурятами — как и монголами, входившими в Цинскую империю, — буддизм воспринимался прежде всего как элемент их монгольской идентичности. Именно это могло стать одной из причин столь быстрого и внушительного распространения буддизма среди бурят. Они не хотели «становиться русскими» и намеренно выбирали буддизм, который усиливал их «монгольскость». Видимо, именно с этой позиции мы можем объяснить поведение бурятской верхушки, описанное нами выше. Они оставались «верноподданными русского царя»³⁴ до тех пор, пока русское управление гарантировало им власть над своими подданными и не касалось их внутренней жизни.

Заключение

К началу XVIII в. русские сумели закрепиться в Байкальском регионе и в 1727 г. установить границу с Цинской империей во многом благодаря лояльности местных монгольских и тунгусских племен к царю. Лояльность эта была обусловлена многими факторами, в том числе религиозными. В особом пункте одного из договоров 1689 г. русская власть обязывалась не принуждать их к насильственному крещению [Сборник, 1960: 328]. В крещении же они видели русификацию. Поэтому, противодействуя ассимиляции, бурятская верхушка, видимо, сознательно выбрала буддизм и всячески содействовала его распространению. Так как в соседней Цинской империи монголы были буддистами, буддизм для бурят стал показателем их «монгольскости». И когда духовная и светская верхушка бурят узнавала о каких-либо угрозах со стороны русской власти в отношении буддийской веры, объединяющей их с остальными монголами, она готова была искать покровителя в лице цинского императора.

Список литературы

Источники

абаγ-а ... — абаγ-а yasutai yeke баяуд обоγtai ulus-un nigen күмүн, sibudai дарқан-дараγу gedeg nerete күмүн-ү үгi sadu-а нар yasu oboγ үу-е-ben medelčeki bičig bui (Родословная потомков Шибудай дархан даруги из рода йжэ-баяуд кости абага). Из личного архива автора.

Записка... — Записка о высших цонгольских ламах. Рукопись на старомонгольском. Из личного архива автора.

³⁴ В нарушение своих обязанностей тайша Дамбадугар Ринцеев почему-то не сдал властям дезертира из русской армии, а отпустил его в Монголию, предварительно снабдив рекомендациями.

НЦАМ, М-1 — Фонд ургинских амбаней.

НЦАМ, М-85 — Фонд администрации Их-шаби.

ФИД ИИ АНМ — Фонд исторических документов Института истории Академии наук Монголии.

Список... — Список цонгольских тайшей. Рукопись на старомонгольском. Из личного архива автора.

Исследования

Васильев, 2007: *Васильев А. П.* Забайкальские казаки. Исторический очерк. Том II. Репринтное издание. Благовещенск, 2007.

Курц, 1929: *Курц Г. Б.* Русско-китайские сношения в XVI, XVII и XVIII столетиях. Харьков, 1929.

Нацагдорж, 2006: *Нацагдорж Б.* К проблеме этногенеза цонголов // *Acta Mongolica*. Т. 6. Улаанбаатар, 2006. С. 323—339.

Нацагдорж, 2012: *Цонгоол Б. Нацагдорж.* О причине подписания «Международного протокола» между Цинской и Российской империями в 1792 г. в Кяхте // *Трансграничные миграции в пространстве монгольского мира: История и современность*. Вып. 2. Улан-Удэ, 2012. С. 73—101

Оюунжаргал, 2009: *Очирын Оюунжаргал.* Манж Чин улсаас монголчуудыг захирсан бодлого. Улаанбаатар, 2009.

Позднеев, 1886: *Позднеев А.* К истории развития буддизма в Забайкальском крае // *Зап. вост. отд-ния Императорского Русского археол. о-ва*. Вып. 1. Т. I. Санкт-Петербург, 1886.

Сборник, 1960: *Сборник документов по истории Бурятии. XVII век (1609—1700)*. Улан-Удэ, 1960.

Сычевский, 1875: *Историческая записка о Китайской Границе, составленная советником Троицко-Савского пограничного правления Сычевским в 1846 году*. М. : Университетская типография, 1875.

Румянцев, 1959: *Румянцев Г. Н.* Архив засак-ламы Галсан Гомбоева. Улан-Удэ, 1959.

РКО, 1990: *Русско-китайские отношения в XVIII веке : документы и материалы. 1725—1727*. Том II. М., 1990.

РКО, 2006: *Русско-китайские отношения в XVIII веке : документы и материалы. 1727—1729*. Том III. М., 2006.

Bawden, 1967: *Bawden Ch.* The Mongol rebellion of 1756—1757 // *Journal of Asian History*. 1967. 2 (1). P. 1—31.

Yanagisawa, 2005: *Yanagisawa Akira.* Some remarks on the «Addendum to the treaty of Kiakhta» // *The Memoirs of the Toyo Bunko*. 2005. 63. P. 65—87.

Список сокращений

ПМА — Полевые материалы автора

ЛАА — Личный архив автора

НЦАМ — Национальный центральный архив Монголии (Монгол улсын Үндэсний Төв Архив)

ФИД ИИ АНМ — Фонд исторических документов Института истории Академии наук Монголии (Шинжлэх Ухааны Академийн Түүхийн хүрээлэн, Түүхийн баримтын хөмрөг)

Tsongol Battsengel Natsagdorj
**The Buddhist 'Mongol' identity of the Russian Buryats
in the 18th century**

In the article the role of Buddhism for the Buryat identity is studied. Though the Buryats who remained on the Russian side after conclusion of the Treaty of Kiakhta in 1727 were mostly Shamanists, a few decades later Buddhism became widely spread among them. The reason behind it lies in the strong Buryat aspiration to maintain their Mongolian identity. Since the majority of the Mongols who lived in the Qing Empire confessed Buddhism, the Buryats followed their example only to be identified as real Mongols. Some of the Buryats kept loyalty to Russia until it started a restrictive policy towards Buddhism, the main instrument of Buryat immunity against the cultural assimilation.

Key words: Buddhism in Buryatia, identity, Mongols.

В. А. Беляева-Сачук

БУДДИЙСКОЕ ВЛИЯНИЕ НА СОВРЕМЕННЫЙ КУЛЬТ ГОР У ТУНКИНСКИХ БУРЯТ

Статья посвящена влиянию буддизма на современную систему верований тункинских бурят, в которой одну из главных ролей играет культ гор и их сакральных покровителей.

Ключевые слова: Тункинская долина, буддизм в Бурятии, современный бурятский шаманизм, культ гор.

Культ гор имеет особое значение у всех монгольских народов, в особенности у бурят, на большей части этнической территории которых находятся горы. Современная религиозная система тункинских бурят является интересным примером влияния различных религий на шаманистические верования, веками бытовавшие среди населения Тунки. На основе анимистических — дошаманистических — религиозных воззрений развился шаманизм, бывший главенствующим мировоззрением для всех бурят до XVII в., когда в Бурятии появляется буддизм. Следующей религией, имевший влияние на традиционные верования бурят, было православие. Также не следует забывать о влиянии коммунизма, получившего развитие на территории СССР в XX в.: он обладал чертами квазирелигиозного мировоззрения, и все другие религиозные системы были для него конкурирующими идеологиями, с которыми следовало бороться.

Современные тункинские верования бурят обусловлены следующими факторами. Прежде всего в Тунке до сих пор сильно развит шаманизм, в котором присутствует много архаических элементов. Связано это с определенной географической изоляцией Тункинской долины, на севере которой находятся высокие хребты Тункинских Гольцов, а на юге — вершины Хамар-Дабана; с традиционными типами хозяйственной деятельности — охотой и скотоводством, которые до сих пор

© Вероника Александровна Беляева-Сачук — Ph. D., младший научный сотрудник Щецинского университета (Польша), 2015

зависят от природных условий и удачи; с весьма однородным родовым составом бурят, живущих в Тунке: в большинстве своем это представители племени хонгодоров.

Из всех позднейших мировоззрений главную роль здесь сыграл буддизм, который и сегодня является одним из основных элементов синкретической религиозной системы тункинских бурят. На территории Тунки буддизм распространился только в начале XIX в., хотя местные жители были знакомы с ним и раньше. Первый тункинский дацан, Дэчин Даржалинг, был построен в 1817 г. в селении Кырен, на возвышении над одноименной рекой Кырен. На протяжении почти ста лет Кыренский дацан был единственным буддийским храмом в Тункинской долине. Второй дацан был построен в 1917 г. в местности Хандагайта в Хойморах¹ идеологом обновленческого буддийского движения в Бурятии Агваном Доржиевым. В советские времена антирелигиозные репрессии не обошли стороной оба тункинских буддийских храма: Кыренский дацан был закрыт и после этого разобран в 1935 г., а Хандагайтайский (Хойморский) — годом позже. Большинство тункинских лам были репрессированы: расстреляны или сосланы в лагерь. С 1991 г. в Тунке начинается возрождение буддизма, и развитие этого процесса наблюдается по настоящее время.

На территории Тунки многие верования и священные места шаманистического культа испытали на себе значительное влияние более поздних религий и мировоззрений. Православное духовенство и коммунистические деятели пытались уничтожить священные места, но в большинстве случаев безрезультатно. В системе тибетского буддизма местные божества и духи не рассматриваются как черти, или продукты суеверия, или инструменты порабощения народного сознания. Они выступают как реально существующие локальные божества, от которых часто зависят судьба и благоденствие людей, но, в отличие от шаманизма, они смертны. Поэтому вместе с распространением буддизма в Тунке происходила адаптация священных мест шаманизма к новой религии. Данный процесс можно наблюдать и в настоящее время.

Самым ярким примером влияния буддизма на тункинский культ гор являются верования, связанные с пятью владыками тункинских горных вершин — сакральными хозяевами и защитниками всего Тункинского района. Культ пяти богов, по моим наблюдениям, на сегодня среди жителей Тунки является самым главным.

В Гэсэре говорится о ста богах. Пять богов в Тунке, а тринадцать в Оке. Остальные в Закамне, Алари и т. д. Они охраняют нашу землю от злых духов. В легенде говорится, что в Саянах на землю сошли девяно-

¹ Х о й м о р (Коймор) — Койморские озера, расположены на севере центральной части Тункинской долины, вблизи от сел Тагархай и Толтой.

сто девять богов. Из них всех в Тунке осталось пять богов, а остальные разошлись по всей Бурятии².

В Тунке очень сильные божества: в Саянах пребывают девяносто девять тенгеринов — небесных духов. Тункинские боги гневные³.

Эти отрывки из рассказов тункинских бурят на тему культа горных богов связаны с широко бытующим в Тункинской долине поверьем, что на вершине Алтан-Мундарги, горы, находящейся в труднодоступном районе Саян, на север от селения Хойто-Гол, живут западные тенгри. Согласно местным верованиям, на эту гору не ступала еще нога человека, потому что боги не могут допустить, чтобы кто-либо увидел или осквернил их обитель:

На Алтан-Мундаргу вообще еще никто не восходил. Там на вершине горы пребывает пятьдесят пять добрых божеств, хозяев гор. Их главным божеством является Хан Шаргай баабай. На Бурхан Баабай он просто приходит, навещает, а там дальше за Хойто-Голом есть гора Алтан-Мундарга. Местные всегда ругают альпинистов, что им всегда нужно где-то восходить на вершины гор. Но если кто-нибудь начинает подниматься на Алтан-Мундаргу, сразу начинается гроза, буря, снег и нет возможности подняться. Это божества не разрешают взойти туда. Также в Тибете запрещено подниматься на Кайлас: на самую высокую, Джомолунгму, можно подниматься, а на Кайлас — нет⁴.

На территории Тункинской долины культ хатов — детей высших небесных богов — непосредственно связан с культом высоких гор, являющимся на данный момент самым важным культом в горных районах Бурятии. Согласно Л. Л. Абаевой, распространение культа гор среди бурят имело место после распада Монгольской империи, когда протобурятские племена утратили культ Неба, имевший государственный статус в империи Чингис-хана. На его месте появляется культ предков, жителей небес, и культ преклонения перед горами, так как они являются посредниками между Небом и Землей, а также местом пребывания на земле богов-небожителей [Абаева, 1992: 53—54]. С культом гор, точнее, Космической Горы как оси мира, а также посредника между Небом и Землей — двумя противоположными элементами, которые дали начало всему, что существует, — посредника между мирами духов и людей, между жизнью и смертью и т. д., тесно связан культ Мирового Дерева [Eliade, 2001: 207]. Поэтому можно предположить, что среди бурятских племен наступило полное слияние культа гор и культа деревьев. Реликтовые элементы культа Мирового Дерева

² Полевые исследования, Монды, В. Беляева, август 2003.

³ Полевые исследования, Аршан, В. Беляева, З. Шмыт, июль 2003.

⁴ Полевые исследования, Кырен, В. Беляева, З. Шмыт, август 2003.

у бурят можно наблюдать в верованиях и обрядах, связанных с так называемым шаманским деревом. По мнению Г. Р. Галдановой, духи умерших шаманов, тела которых были похоронены в деревьях (как местах, которые помогают умершему путешествовать между всеми тремя мирами), в позднейшем времени в местных верованиях стали считаться хатами — сакральными хозяевами различных местностей, прежде всего гор [Галданова, 1987: 30—32].

Подытоживая трансформацию культа Неба в культ гор и их сакральных хозяев — хатов, следует упомянуть слова Л. Л. Абаевой о том, что хаты в бурятских верованиях считались «буумал», т. е. небесными божествами или духами, которые сошли на землю, чтобы помочь людям. Горные вершины стали почитаться как места пребывания хатов, как их алтари, с сохранением архаической семантикой посредников между Небом и Землей. Культ гор включил в себя древние верования, связанные с тотемическими предками родоплеменных групп бурят, у которых, как считалось, было небесное происхождение и которые были хозяевами высоких гор; к ним относятся, например, Буханойон, Шаргай-нойон и другие. В конце концов данный культ начинает приобретать все более синкретические, универсальные и многофункциональные черты, сохраняя при этом тесную связь с системой локальных родовых верований и культов [Абаева, 1992: 51].

Именно такую ситуацию в настоящее время можно наблюдать среди тункинцев: культ гор и хатов состоит из многих элементов — в нем видно влияние дошаманистических, шаманистических и буддийских верований. Культ гор и их хозяев хатов является интегральной частью всего современного комплекса верований тункинских бурят, согласно которым хаты — это посланцы небес и представители небесных богов на земле и им подчиняются все эжины (божества и духи) среднего мира, находящиеся в иерархии шаманистического пантеона ниже, чем дети и внуки тенгри.

Как уже было упомянуто выше, согласно верованиям тункинских бурят, на их территории пребывают пятеро хатов (*бур.* Табан хаан), которые управляют всей Тункой и от которых зависит жизнь всех существ, проживающих здесь: «У нас тут в районе пять самых сильных бурханов [...]. Это очень сильные боги, они тут в горах сидят, они тут хозяева»⁵.

Никто из тункинцев не смог мне четко объяснить, что символизирует число пять в количестве тункинских богов, но, согласно тункинским поверьям, это связано с тем, что именно пятеро богов сошли здесь на землю или остались на территории Тунки. Однако интересен

⁵ Полевые исследования, Харбяты, В. Беляева, И. Заремба, З. Шмыт, июль 2002.

факт, что, хотя все мои информанты знали, сколько хатов пребывает в Тункинской долине, мало кто мог назвать имена всех пяти богов и указать места поклонения им.

У нас тут в районе пять самых сильных бурханов: Шаргай-нойон, Буха-нойон, Далха-бурхан, Бурхан Баабай ⁶.

У нас в Тунке есть пять Хадын Бурхаад. За Ниловкой там Бурхан Баабай. Там Шаргай-нойон. В Мондах есть гора Мунку-Сардык, там сидит Бурин-хан, в Кырене Кыренский хан и еще там, где Саяны... на другом берегу Иркутка есть маленькая деревня Енгарга — там пребывает Мураа-нойон, и в Торах — Буха-нойон, который бык, Ринчен-хан. Еще есть Ангарын-хан, бог реки, единственной дочки Байкала, он уже к Иркутску принадлежит. Его зовут Ама Сагаан-нойон. Там, где Охор-Шибирь, есть бог шошологов — Нагадай. Но самые сильные из них — Шаргай-нойон, Кыренский хан и Буха-нойон, Мураа-нойон и Ангарын-хан ⁷.

У тункинских бурят пять бурханов. Мы им всем молимся. Самый главный из них — Шаргай-нойон баабай, Буха-нойон баабай, Хэрэнэй Тэбхэр, Ангарын Ама и Алтан-Мундарга ⁸.

В нашем районе пять главных божеств — Хан Шаргай, Буха-нойон, Хырдыг Сагаан-нойон, Бурин-хан Хайрхан и Ама Сагаан-нойон ⁹.

Табан хаан, или пять бурханов, — это Бурхан Баабай, Шаргай-нойон в Ниловке, Хэрэнэй Тэбхэр, Ринчин-хан, Буха-нойон ¹⁰.

По этим высказываниям видно, что самыми главными в числе пяти тункинских богов являются Хан Шаргай-нойон и Буха-нойон, потому что только они появляются в каждой версии. Перечислим других упомянутых богов: Бурин-хан (властелин горы Мунку-Сардык); Хэрэнэй Тыбхыр-хан (Кыренский хан), которого зовут Хэрдэг-нойон баабай и который является сакральным хозяином Столовой горы недалеко от села Кырен; Ама Сагаан-нойон (Ангарын Ама), сакральным хозяином реки Ангары; Мураа-нойон, повелитель реки Иркут и покровитель селения Далахай — по одной версии и селения Енгорга — по другой.

Большое количество моих информантов вместе с Ханом Шаргаем-нойоном и Буха-нойоном называли Бурхан Баабая и Ринчен-хана, т. е. как раз буддийские имена обоих упомянутых выше богов. Также не

⁶ Полевые исследования, Харбяты, В. Беляева, И. Заремба, З. Шмыт, июль 2002.

⁷ Полевые исследования, Харбяты, В. Беляева, И. Заремба, август 2002.

⁸ Полевые исследования, Харбяты, В. Беляева, И. Заремба, август 2002.

⁹ Полевые исследования, Монды, В. Беляева, август 2003.

¹⁰ Полевые исследования, Харбяты, В. Беляева, И. Заремба, август 2002.

раз в число Табан хаан включались локальные божества-хозяева местности, например, Далха-бурхан, Ошор Табай и т. д. В целом тункинцы не очень переживают из-за незнания своих хатов. Если человек не может назвать ни одного бога, кроме Хан Шаргай-нойона и Буха-нойона, то, по их мнению, следует спросить шамана или хадаши (уважаемого мужчину в пожилом возрасте, который имеет право брызгать и молиться богам и духам гор), так как эти люди лучше всего разбираются в шаманистическом пантеоне.

Таким образом, версия шамана или представителя местной интеллигенции, например, работника дома культуры или национального парка, в настоящее время нередко является единственным источником информации на тему собственных традиционных верований тункинских бурят. Один из самых известных тункинских шаманов Данила Сушкеев так описывает пятерых богов Тунки:

В Тунке пять самых сильных бурханов. Начиная сверху, это Буринхан, Бурхан Баабай, Хэрэнэй Тэбхэр баабай, он в Кырене на большой горе, там приземляется, Буха-нойон баабай в Торах, и около реки Ангара Хатан-хан баабай и Ама Саган-нойон ехэ баабай. В Бурятии это самые сильные боги, все буряты им молятся¹¹.

Появляется вопрос, почему жители Тунки, кроме Хана Шаргайнойона и Буха-нойона, не могут точно назвать других хатов, присутствием которых они так гордятся, говоря, что это сильнейшие божества в Бурятии. Интересно также то, что в соседнем Окинском районе, в котором, согласно верованиям пребывает тринадцать красных хатов, местным жителям обычно не доставляет труда назвать их имена, а также горы, на которых они находятся. В Тунке информанты называли или слишком мало хатов (судя по высказываниям о пяти богах выше), или, наоборот, в числе Табан хаан оказывались не только главные тункинские боги, но и все важные для информанта божества — локальные или родовые:

Есть пять сильных тункинских богов. Первый за Ниловкой Шаргайнойон, потом в Мондах — Буринхан на горе Мунку-Сардык, в Кырене Хэрэнэй-нойон [...]. Недалеко от маленькой деревни Енгарга Мураанойон. И Буха-нойон, он ездит на быке. По-буддийски его зовут Ринченхан. Он находится недалеко от Торгов. Там есть такая гора из белого песка, где дуган Буха-нойона. У всех пяти богов есть свои лошади. И еще есть Ангарынхан, его зовут Ама Саганнойон. Очень большое святое место находится там, где Иркут впадает в Ангару. Там тоже обязательно надо брызгать. Около Нугана есть место нуганцев. Там когда-то

¹¹ Полевые исследования, Харбяты, В. Беляева, И. Заремба, август 2002.

был шаман, сейчас надо там брызгать. Этого шамана зовут Ошор Табай, Ошор-нойон¹².

Все упомянутые данные позволяют предположить, что культ пяти хатов появился недавно и что до этого богов небесного происхождения в верованиях тункинских бурят было гораздо больше. Однако их количество было различным для разных родов и места их проживания, причем число могло колебаться в зависимости от расстояния до гор. Данную гипотезу подтверждают исследования К. М. Герасимовой, которая пишет, что в различных улусах Тункинской долины еще в середине XX в. главные сакральные функции выполняли разные хаты и хозяева местностей, например, в Далахае жители поклонялись Хану Шаргай-нойону, Буха-нойону, Улаан Мураа-нойону, Даян-дерхе, Бурен-хану, Ехэ Сагаан-нойону (хозяин перевала Нухун-Дабан, сейчас входящий в число богов Оки), Ангарын Аман-хада-хану, Ойхани-хада-хану и Кыренскому хану, а в Кырене только Хану Шаргай-нойону, Буха-нойону, Кыренскому хану и хозяину горы Алтан-Мундарга [Герасимова, 1969: 113—114]. По титулу (хан) и по функции упомянутых божеств (сакральный хозяин горы) можно определить, что большинство из них — это именно хаты. Возникает вопрос: почему религиозная система внезапно поменялась и появилось определенное количество хатов? По моему мнению, столь серьезные изменения были вызваны распространением тибетского буддизма, а именно символическим обращением всей Тунки и пребывающих здесь божеств и духов в буддизм, имевшим место в начале XX в. в сакральном месте Бурхан Баабай.

В тибетском буддизме структуры, состоящие из пяти компонентов, имеют особое значение. В традиции тантрического буддизма большую роль играют пятеро татхагат (дхьяни-будд): Амогхасиддхи, Ратна-самбхава, Акшобхья, Амитабха и Вайрочана. Считается, что вместе они создают тело Вселенной и что с каждым из них связаны определенные стороны света (север, юг, восток, запад и центр), цвета (зеленый, желтый, голубой, красный и белый), животные-символы (орел Гаруда, лошадь, слон, павлин и лев), стихии (воздух, земля, вода, огонь и эфир-пространство), чувства (обоняние, зрение, осязание, вкус и слух) и т. д. [Башкуев, 2003: 26].

В тибетском буддизме существует дхармапала Пехар (*тиб.* Дре дкаг, в бурятской традиции Бихар), защитник монастыря Самье. Это божество на тангках часто изображается с четырьмя другими защитниками, а вся группа носит название «Пятеро Царей» (*санскр.* Махапанчараджа, в традиции бурятского буддизма Табан хаан). Согласно тибетской традиции, Бихар, перед тем как его обратил в буддизм Пад-

¹² Полевые исследования, Харбяты, В. Беляева, З. Шмыт, август 2003.

масамбхава, был локальным божеством местности, в которой был построен монастырь Самье. Согласно другим версиям, перед принятием буддизма Бихар пребывал на небе, где повелевал тридцатью тремя богами, а потом сошел с небес недалеко от места, где позже был основан монастырь Самье, или был привлечен в Тибет Падмасамбхавой из какого-то другого места, в котором занимал позицию локального божества. Считается, что Бихар является эманацией будды Амитабхи, а его свита, состоящая из четырех Защитников Учения, — это эманации остальных татхагат. Бихар контролирует триста шестьдесят демонов, разносящих болезни и сводящих с ума, а его главной функцией является защита всех буддийских монастырей [Lewandowska-Michalska, 2003: 91—97].

Я считаю, что именно благодаря вышеупомянутым божествам буддийского пантеона на территории Тункинской долины появился «шаманистический» культ пяти хатов. Подтверждением этого предположения могут быть слова Бадмажаба Арбалокинова, знатока традиций тункинских бурят из села Харбяты, горячего сторонника «желтой религии»:

Возвращаясь к Далха-бурхану... В хамбын-хуре читали специальную книгу. Получилось, что надо там построить дуган. Он там до сих пор есть. Далха-бурхан ездит на таком специальном коне. Там внутри нарисовано, это называется Табан хаан. Это для всех нас самый важный бог. Теперь после проведения обрядов там в наших Харбяхтах будет все хорошо: хороший урожай, хорошая погода, долгая жизнь. Потому что когда-то жизнь была короткой, и поэтому люди отсюда, наши предки, поехали в хамбын-хуре¹³.

В данном фрагменте рассказывается история о том, как сакральное место, посвященное божеству-хозяину местности Харбяты, в начале XX в. оказалось включено в сферу буддийского культа. Вместе с «переходом» в буддизм сакральный хозяин получил новое имя — Далха-бурхан, а в святом месте можно совершать только буддийские обряды.

В тибетском буддизме далха (*тиб.* dgra lha) — это один из классов богов, которые являются манифестациями различных сил Ваджрапани, бодхисаттвы, символизирующего силу всех будд. В тантрической практике Ваджрапани является гневным идамом, символизирующим победу над всяким негативным действием. Божества далха в иерархии пантеона входят в класс кармических Защитников Учения, т. е. помогающих практикующему как в течение этой жизни, так и в последующих жизнях. Далха являются также божествами отпущения, наказания

¹³ Полевые исследования, Харбяты, В. Беляева, З. Шмыт, август 2003.

вающими существ, родившихся в аду. Как целая группа божеств, далха связаны прежде всего с военными культурами [Бадмажапов, 1995: 148].

Далха-бурхан в настоящее время совершенно заменил шаманистическое божество, которому поклонялись жители Харбят до начала XX в. В рассказах информантов появляется информация, что в месте, где сейчас находятся дуган (молельный зал) и ступа Далха-бурхана, было захоронение сильного шамана, который после смерти стал сакральным хозяином местности, или обоо, посвященное одному из хатов, защищающих южные границы Тункинской долины.

Скорее всего, до своего «обращения в буддизм» Далха-бурхан был хатом. На это указывает тот факт, что на священное место могут ходить все жители села, кроме женщин, находящихся в репродуктивном возрасте (посещение места пришлыми людьми также допускается: так, с согласия местных жителей его посетил один из студентов, участвовавших в моей экспедиции 2002 г.; я сама пойти не могла из-за указанного выше ограничения). В том случае, если бы это было захоронение шамана, на гору, вероятнее всего, могли бы подниматься только представители рода, к которому относился шаман. Страх перед духом, который был сильным шаманом, не мог бы исчезнуть так быстро — всего через сто лет после того, как ламы провозгласили, что божество приняло буддизм. Дополнительным подтверждением того, что Далха-бурхан был хатом, является связь божеств далха с военными культурами, так как все хаты Тунки с ними связаны. Хан Шаргай-нойон, который считается предводителем всех тункинских хатов, до сих пор покровительствует военным. В Тунке существует много легенд о том, что мужчины, которые уходили на Великую Отечественную войну и забирали с собой песок со священного места Бурхан Баабай, возвращались домой целыми и невредимыми.

Далха-бурхан, по словам жителей Харбят, становится буддийским божеством в начале XX в. Я считаю, что это событие имело место после того, как в 1918 г. в Тунку по приглашению местных лам приехал лхарамба-багша Дарма-Лочин из Тибета. Он должен был разрешить некоторые религиозные вопросы, включая ассимиляцию культов шаманистических божеств. Ламы из Турана попросили Дарма-Лочина, чтобы он указал место проведения обрядов, посвященных Хану Шаргай-нойону: в старом шаманистическом месте или в другом. Лхарамба-багша приехал в Туран и там медитировал во сне в течение трех дней и трех ночей. Проснувшись, Дарма-Лочин рассказал, что был в прекрасном дворце Хана Шаргай-нойона, который после принятия буддизма разрешил проведение буддийских обрядов на старом месте шаманов, а также сказал, что теперь на землях Тункинской долины выше его священного места он уничтожает шаманский корень. До настоящего времени на территории западнее селения Туран до села Монды включительно нет местных шаманов, а деятельность приезжих

шаманов запрещена. В этих местах обряды, кроме лам, могут проводить только хадаши.

Дарма-Лочин, по просьбе лам Кыренского дацана, написал книгу «Богослуживое освящение», рассказывающую о шаманистических богах, которые приняли буддизм [Нацов, 1998: 32]. В этой книге было обозначено место «обращенных» богов в пантеоне буддийских божеств. Большинство из них, в том числе Хан Шаргай-нойон, были признаны дхармапалами, докшитами и сахюусанами, т. е. различными Защитниками Учения Будды. Тогда же была разработана иконография буддийского культа Бурхан-Баабая.

Именно с этим событием, по моему мнению, связано большинство случаев «обращения» добуддийских богов в «желтую веру». Тогда, предположительно, поменялись имя и иконография хата, которому поклонялись жители Харбят. Интересно, что в дугане, находящемся в сакральном месте Далха-бурхана, висит тангка не Далха, а именно Табан хаан. Похожую танку летом 2003 г. показывал мне ширетуй Кыренского дацана Тушита — Ошор-лама. Тогда он рассказал, что ламы, которые первыми появились на территории Тункинской долины и распространяли здесь Дхарму, встретили сопротивление местных шаманистических богов. Ламам пришлось сразиться с ними, что, безусловно, напоминает об укрощении Падмасамбхавой добуддийских богов Тибета, которые после этого стали Защитниками буддийского Учения. После одержанной победы над богами ламы объяснили им, что божества смертны, как и все другие существа, живущие в сансаре, и обратили их в буддизм. Таким образом, тункинские боги стали защитниками Дхармы. По мнению ширетугя дацана Тушита, на танке изображены пятеро тункинских хатов, которые стали дхармапалами, а Бихар — это Хан Шаргай-нойон ¹⁴.

Представленные в этой статье материалы могут служить подтверждением моей теории ¹⁵, что современный тункинский культ пяти хатов-хозяев Тункинской долины происходит от шаманистического культа гор и сакральных хозяев местности, видоизмененного под влиянием буддизма в конце XIX—начале XX в.

Список литературы

- Абаева, 1992: *Абаева Л. Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии. М., 1992.
Бадмажапов, 1995: *Бадмажапов Ц.-Б.* Буддийская живопись Бурятии. Улан-Удэ, 1995.
Башкуев, 2003: *Башкуев Г.* Буряты: традиции и культура. Улан-Удэ, 2003.

¹⁴ Полевые исследования, Кырен, В. Беляева, август 2003.

¹⁵ Впервые сформулирована в публикации [Beliaeva-Saczuk, 2009].

Галданова, 1987: *Галданова Г. Р.* Доламантские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Герасимова, 1969: *Герасимова К. М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969.

Нацов, 1998: *Нацов Г.-Д.* Шаргай нойон, апрель 1937 // Тунка: история и современность / ред. Б. Ускеев, А. Ангархаев, Ж. Юбухаев, Л. Тапхаев, В. Хартаев, Т. Самбялова, С. Аюшеева, В. Судеев, Л. Ермакова. Улан-Удэ, 1998.

Beliaeva-Saczuk, 2009: *Beliaeva-Saczuk V.* Szamani i lamowie w sercu Sajanoń. Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej. Wrocław, 2009.

Eliade, 2001: *Eliade M.* Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy. Warszawa, 2001.

Lewandowska-Michalska, 2003: *Lewandowska-Michalska K.* Ikonografia budyjskich zwojów malowanych. Warszawa, 2003.

Veronika Beliaeva-Saczuk
**Buddhistic influence on the modern cult
of mountains among Tunka Buryats**

The paper analyzes the influence exerted by Buddhism on the modern system of beliefs of the Tunka Buryats in which the cult of mountains and their sacral patrons plays one of the most important roles.

Key words: Tunka valley, Buddhism in Buryatia, modern Buryat Shamanism, cult of mountains.

*Б. Б. Бадмаев (Ширетэ Лама Джампа Доньед),
М. Р. Измайлов*

ТИБЕТСКАЯ МЕДИЦИНСКАЯ ПРАКТИКА ЭМЧИ-ЛАМ

Данная статья знакомит читателя со сложившейся как цельная система врачевания еще в XII в. в Тибете тибетской традиционной медициной: ее истоками, основными теоретическими положениями, уникальными методами диагностики и лечения, особенностями лекарственных составов. В статье кратко представлена история традиционной тибетской медицины в России и упоминаются виднейшие ее представители и наиболее известные медицинские трактаты. Также представлена наша точка зрения относительно преимуществ тибетской медицины и ее перспектив.

Ключевые слова: тибетская медицина, доша, «Чжуд-Ши», пульсовая диагностика.

При подготовке данной статьи мы исходили из предположения, что есть немало людей, которые ранее не имели дела с тибетской медициной, но желали бы получить о ней хотя бы самое общее представление, базовую информацию. В этом заинтересованы и некоторые наши пациенты, не пассивно принимающие помощь, а пытающиеся почувствовать и осмыслить удивительные метаморфозы, происходящие в их организме. Врачам обоих направлений — тибетской и классической западной медицины, — анализирующим сравнительные результаты, также полезно иметь сведения из первых рук. Таким образом, данная публикация, во-первых, касается основ тибетской медицины, во-вторых, затрагивает вопросы взаимодействия западной и тибетской медицины и, в-третьих, рассматривает особенности тибетской медицины в сравнении с западной.

© Буда Бальжиевич Бадмаев (Ширетэ Лама Джампа Доньед) — настоятель Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй, 2015, Марат Рафеевич Измайлов — независимый исследователь, 2015

Представленный материал имеет обзорный теоретический и обобщающий характер, но он во многом базируется на конкретных наблюдениях, полученных в ходе обширной медицинской практики одного из авторов статьи — Буды Бальжиевича Бадмаева, а также на отдельных наблюдениях его ассистента, соавтора данной работы, из собственной медицинской практики.

Как известно, на протяжении многих веков тибетская медицина испытывала влияние индийской и китайской медицинской науки и практики и развивалась под этим влиянием.

Буддизм пришел в Тибет в VII в., в течение последующих двух веков были переведены многие сочинения буддийского канона, в том числе и содержащие сведения об индийской медицине. В IX в. буддийские монастыри в Тибете были разрушены, монахи разогнаны, а тибетское государство распалось. Наступил так называемый «темный» период истории Тибета, для которого был характерен общий упадок культуры, коснувшийся и тибетской медицины. Но уже в X в. в Тибете началось возрождение буддизма и буддийской учености — именно тогда был переведен на тибетский язык трактат Вагбхаты (VII в.) «Аштанга Хридайя Самхита». Как убедительно доказал Е. Е. Обермиллер (1901—1935), именно этот трактат лег в основу канонического текста «Чжуд-ши», или «Четыре Тантры» [Чжуд-ши, 2003: 10—11].

В XII в. Ютог Йондан-Гонпо, выдающийся тибетский врач, пишет четырехтомный трактат под названием «Сердце амриты — восьми-членная тантра тайных устных наставлений», более известный как «Чжуд-ши» («Четыре Тантры»). Это канонический текст тибетской медицины, который актуален до сих пор, именно по нему происходит подготовка всех врачей тибетской медицины. По мнению авторитетного монгольского ученого Ц. Хайдава, при написании трактата «Чжуд-ши» помимо «Аштанга Хридайя Самхиты» был использован китайский медицинский трактат, известный под заглавием на санскрите как «Сома-раджа» [Чжуд-ши, 2003: 11]. Этот трактат упоминается в обширном комментарии к «Чжуд-ши», называемом «Вайдурья-Онбо», или «Голубой Берилл»¹. Трактат «Сома-раджа» был переведен на санскрит с китайского языка еще во II в. н. э. [Чжуд-ши, 2003: 11]. Таким образом, с большой долей уверенности мы можем говорить об индийских и отчасти китайских корнях тибетской медицины наряду с заимствованиями оригинальных тибетских народных способов врачевания.

¹ Обширный комментарий к «Чжуд-ши» второй половины XVII в., автором которого является Сангье Гьяцо (1653—1705), ученик Далай-ламы V Агвана Лобсан Гьяцо (1617—1682) и его регент, человек энциклопедических знаний, известный астроном и астролог, врач, автор обширных сочинений и искусный политик.

В «Чжуд-ши» содержится в сжатом виде вся теоретическая основа тибетской медицины, которая актуальна и для восточной медицины, и, как мы полагаем, для западной. Трактат излагается от лица Будды Медицины Бхайшаджягуру.

Следует подчеркнуть, что тибетская медицина является традиционной, а не народной медициной. Народная медицина — это набор разнообразных методов врачевания, передаваемых устно из поколения в поколение. В отличие от народной, тибетская медицина — именно традиционная, поскольку обладает многочисленными письменными источниками, есть базовый текст и обширные комментарии к нему, прочная теоретическая база, с давних времен существуют объемные рецептурники: тибетские, монгольские, впоследствии появились бурятские. Это цельная традиционная система с собственным подходом к этиологии, патологии, диагностике и фармакологии. Также существует линия преемственности передачи знаний, причем все аспекты тибетской медицины связаны между собой и имеют своей основой Учение Будды. Тибетская традиционная медицина — это медицина буддийская, несмотря на то что она применима ко всем живым существам, к людям любого вероисповедания или атеистического мировоззрения.

Проведем краткий обзор основ тибетской медицины. Тело человека состоит из трех так называемых «доша», семи сил тела и трех нечистот. Термином «доша» называется некое психофизиологическое начало, которое является регулирующим в организме человека. В число трех *доша* входят «ветер», «желчь» и «слизь». Пытаясь провести аналогии с терминами западной медицины, можно сказать, что «ветер» — это, грубо говоря, нервная система во всем ее многообразии: как соматическая система, так и вегетативная; «желчь» можно ассоциировать с пищеварительной системой в целом; «слизь» — с эндокринной и лимфатической системами. Если говорить о философских аспектах, то можно сказать, что *доша* «ветра» соотносится с *клешей* страсти, *доша* «желчь» соотносится с гневом, *доша* «слизь» соотносится с невежеством. Именно эти три *клеши* и являются изначальными причинами заболеваний. Главным корнем заболеваний является, согласно тибетской медицине, неведение. Во втором томе «Чжуд-ши», «Тантре Объяснений», говорится: «Неведение порождает частные причины болезней: три яда души — страсть, гнев и невежество. А их плоды, в свою очередь, — это близкие причины болезней в виде трех доша — ветра, желчи и слизи» [Чжуд-ши, 2003: 51]. Причины болезней бывают отдаленные и близкие — это следует из представлений о страстях, гнев, невежестве и доша.

Что такое здоровье в тибетской медицине? Здоровье — это прежде всего баланс. Устойчивое равновесие психофизиологических начал: «ветра», «желчи» и «слизи». А также баланс между так называемыми

«жаром» и «холодом» (эта концепция была заимствована, скорее всего, из китайской медицины, но она органично вошла и в систему тибетской медицины). Равновесие трех *доша*, жара и холода, а также так называемых пяти элементов — Огня, Земли, Металла, Воды, Дерева, которые соотносятся с разными системами органов, полых и плотных, всегда учитывается при диагностике пациента и последующем лечении. В тибетской медицине выделяют 5 плотных (сердце, легкие, печень, селезенка, почки) и 6 полых (желудок, толстая кишка, тонкая кишка, желчный пузырь, мочевой пузырь, *самсеу*²) органов [Чжуд-ши, 2003: 111].

Методов лечения в тибетской медицине четыре, они перечисляются в последовательности, отражающей их значимость для сохранения здоровья: на первом месте питание, затем образ жизни, далее лекарства, наконец на четвертом месте — процедуры [Чжуд-ши, 2003: 28]. Таким образом, именно правильное питание, правильный образ жизни, хорошие лекарства и точно назначенные процедуры являются основой здоровья.

Говоря о лекарственном сырье и составах, следует остановиться на таком понятии, как вкус лекарственного сырья. Лекарственные составы (рецептуры) в тибетской медицине примерно на 80 % содержат растительное сырье, на 20 % — сырье животного и минерального происхождения [Кособуров, 2013: 4]. Вкусовые особенности и лечебное действие, присущие сырью, определяют действие лекарства.

Вкусов выделяется шесть: горький, кислый, соленый, вяжущий, сладкий и жгучий. Каждый из них соотносится с тем или иным типом воздействия на нарушения в организме. Как уже говорилось, состояние здоровья — это состояние равновесия между психофизиологическими началами *доша*. Если баланс отсутствует, необходимо его восстановить. Это можно сделать за счет уменьшения той *доша*, которая представлена в избытке, или увеличения той *доша*, которой недостает. Именно на это направлено воздействие лекарственных составов, содержащих сырье, обладающее разными вкусами. Отметим также, что есть понятие первичных и вторичных вкусов: первичный вкус — это вкус до переваривания, вторичный вкус — после переваривания. Это имеет значение при терапии, поскольку воздействие на организм пациента в указанных случаях оказывается разным.

Таким образом, тибетская медицина не ограничивает круг рассмотрения причин болезни лишь близкими причинами, врача всегда

² В «Тантре Объяснений» этот орган определяется так: «Теперь о развитии (плода) в утробе. Источник его развития — это пуповина, которая через левый и правый сосуды матки связана с базой питания — *самсеу*» [Чжуд-ши, 2003: 35].

должны интересовать глубокие нарушения, которые привели пациента к его больному состоянию. И чем выше квалификация врача, тем более отдаленные причины ему видны и тем более точное лечение он может провести. Именно поэтому врач тибетской медицины стремится лечить не только непосредственные проявления болезни, но и самого человека, его личность. Вот почему говорится о том, что Будда является наилучшим лекарем, буддийское учение — лучшим лекарством, а все живые существа, кроме Пробужденных, — пациентами, нуждающимися в лечении, избавлении от омрачающих сознание факторов.

Как уже говорилось, существуют рецептурники тибетские, монгольские, бурятские. Можно, пожалуй, говорить о существовании особой традиции тибетской медицины в Монголии, т. е. о традиции тибето-монгольской, можно говорить о традиции бурятской. Появление особых традиций — как в Монголии, так и в Бурятии — было обусловлено, в первую очередь, необходимостью найти заменители тибетского сырья. Как справедливо отмечает А. А. Кособуров, схожая ситуация возникла в свое время и в самом Тибете, поскольку индийские описания многих составов включали в себя специфически индийские растения и компоненты животного и минерального происхождения [Кособуров, 2013: 5—6]. В Тибете эмчи-ламы, т. е. ламы-лекари, были вынуждены искать адекватные заменители.

Заменителями, как правило, выступают растения из одного ботанического семейства (реже из разных семейств) либо растения, имеющие схожий вкус с исходным [Там же: 5—6]. И в Монголии, и в Бурятии имеются оригинальные рецептурники, порой весьма значительного объема: известны рецептурники, содержащие более 1000 рецептов, в частности «Кунпан-Дудзи» [Кунпан-дудзи, 2008]. Некоторые лекарства, как свидетельствует опыт эмчи-лам, даже более эффективны, чем привозные тибетские, что вполне объяснимо, поскольку местное сырье лучше воздействует на пациента, проживающего именно в данном регионе.

Говоря о современных разработках, необходимо отметить, что в Швейцарии есть фармацевтическая компания «Padma AG», которая в течение длительного периода (около 7 лет) тестировала один из препаратов, заимствованных из старых рецептурников Петра Александровича Бадмаева³. Врачам тибетской медицины этот препарат и сейчас известен под названием *Gabur nyega*, или *камфора-25*. В Швейцарии препарат назвали «Падма-28», провели долгие клинические исследования и получили интересные результаты [Веб-сайт клиники

³ Петр Александрович Бадмаев (1851—1920) — врач тибетской медицины, первым перевел на русский язык трактат «Чжуд-ши»; крестник императора Александра III; лечил членов семьи Николая II; убеждал российских императоров включить в состав России Тибет, Монголию и Китай.

«Padma Inc.»]. Например, есть такое заболевание, как облитерирующий эндартериит, которое практически не лечится в западной медицине: применяемый в ней хирургический метод малоэффективен. Между тем терапия с помощью препарата «Падма-28» приводит к существенным улучшениям в состоянии сосудов. Также было показано, что препараты тибето-монгольской медицины способны вести к обратимости процессы, которые считались необратимыми, например при атеросклерозе [Веб-сайт клиники «Padma Inc.»]. Большая часть стадий атеросклероза считается необратимой, однако выясняется, что это не так. Препарат «Падма-28» продается во многих аптеках Швейцарии, причем без рецепта. Таким образом, здесь уже поняли эффективность лекарственных составов, используемых в тибето-монгольской медицине. Исследования в этой области активно ведутся в Швейцарии и Австрии.

В России тибето-монгольская медицина появилась с самого начала распространения буддизма среди бурят. Бурятия частично вошла в состав Российского государства в 1648 г., соответственно, можно говорить, что уже со второй половины XVII в. на территории России возникает традиция тибетской медицины. Известный натуралист Иоганн Георг Гмелин (1709—1755) писал, что в 1735 г. он повстречал в районе реки Онон искусного врача, практиковавшего тибетскую медицину [Гирченко, 1989: 85]. Созданный в Бурятии «Большой Агинский Жор» является крупнейшим рецептурником тибето-монгольской, бурятской медицины, содержащим более 1000 рецептов. Издан он был в начале XX в., но когда именно создан — неизвестно. Существует несколько его версий, которые были созданы в период между концом XVIII в. и второй половиной XIX в.

К видным представителям тибетской медицины в России относятся Александр Александрович Бадмаев (старший) (?—1873) и Петр Александрович Бадмаев (младший) (1851—1920). Они практиковали в Петербурге во второй половине XIX в. и первой четверти XX в., лечили российскую элиту того времени и пользовались огромным успехом, что выражалось в чрезвычайно большом количестве пациентов [Гусев, 1995: 12—15]. Преемником Петра Александровича Бадмаева был его племянник Николай Николаевич Бадмаев, но он был расстрелян в 1938 г.

Как отмечает Л. В. Аюшеева, становление медицинского образования в дацанах Бурятии началось еще до середины XIX в., когда появились первые монастыри с медицинскими факультетами [Аюшеева, 2007: 42—46]. Первая школа тибетской медицины была открыта в России при Цугольском дацане в 1869 г. Позднее возникли Агинская, Эгитуйская, Ацагатская школы. В 1924 г. на базе центра тибетской медицины в Ацагатском дацане была предпринята попытка реорганизации школы тибетской медицины путем введения частичного препо-

давания по методике европейской медицины. Однако в скором времени новая волна репрессий против религиозных институтов в СССР свела на нет все попытки сохранения традиций тибето-монгольской медицины в новых условиях. Научно-практические исследования тибетской медицины, начинавшиеся, в частности, в Институте экспериментальной медицины, также были полностью остановлены в 1930-е гг.

В заключение скажем немного о преимуществах тибетской медицины.

Во-первых, чрезвычайно важной является возможность точной диагностики. Применяемая пульсовая диагностика в комплексе с диагностикой по языку и по глазам является оперативной диагностикой, которой нет в западной медицине. Во-вторых, организм трактуется как сосудистая система и в процессе лечения ликвидируются спазмы различной природы. Происходит лечение причины заболевания, а не симптомов его, и создаются условия для выздоровления организма.

Необходимость точной диагностики можно проиллюстрировать следующим примером. В западной медицине используется такое вещество, как урсодезоксихолевая кислота, в большом количестве содержащаяся, в частности, в медвежьей желчи. Известны случаи, когда людей, которых лечили препаратами, содержащими данную кислоту, доводили до перитонита. Хотя обычно людей удавалось спасти, такой способ лечения едва ли можно признать удачным. В чем тут дело? В недостаточной точности диагностики. Надо сказать, что медвежья желчь используется в тибетской медицине довольно давно, но только в составе многокомпонентных препаратов и никогда не используется отдельно. Когда тибетский врач использует препараты с медвежьей желчью, он имеет возможность по пульсу наблюдать тончайшие аспекты проявлений жара, холода, возбуждения желчи или, наоборот, ее угасания и много других тонкостей, позволяющих определить, необходимо ли менять лекарство, можно ли его оставить и каким образом проводить дальнейшее лечение. Такой возможности у западной медицины нет, при всем обилии инструментальных и огромном количестве методов диагностики. Из частных бесед со специалистами, представляющими западную медицину, нам известно, что многие соглашались с тем, что пульсовая диагностика может быть эффективной, принципы ее действия объяснимы, методы ее освоения понятны, тем не менее официального признания в европейской медицине она пока не получила.

Особого внимания заслуживают многокомпонентные лекарственные составы тибето-монгольской медицины. Они чрезвычайно эффективны при условии верной диагностики и длительного лечения даже при трудноизлечимых заболеваниях.

Что касается представления об организме как о сосудистой системе, то тибетская медицина в процессе лечения стимулирует регенера-

тивные процессы, вследствие чего можно говорить об обратимости патологических процессов. Строго говоря, для тибетской медицины вообще нет процессов необратимых: есть только процессы труднообратимые и процессы, которые легче остановить и повернуть вспять. Возможность обратимости многих патологических процессов — это огромное преимущество тибетской медицины.

Почему же при всех преимуществах тибетской медицины и ее потрясающих возможностях у нас нет достаточного количества выдающихся врачей тибетской медицины и нужного количества больниц? Основная причина состоит в том, что помимо «открытой» части этой традиции есть ее «закрытая» часть. Врачи традиционной тибетской медицины — это в большинстве своем ламы, т. е. священнослужители, и иногда их непосредственные немногочисленные ученики-миряне. Так было всегда, и причины такого положения вещей по-прежнему остаются. К практике тибето-монгольской медицины относятся и лечение так называемых кармических болезней, и некоторые аспекты практики йоги, астрология.

В качестве иллюстрации возможностей йоги можно привести феномен Пандито Хамбо-ламы Даши-Доржо Итигэлова, выдающегося Учителя и врача тибетской медицины, который в течение 75 лет находился в кедровом саркофаге в земле, после чего, в 2002 г., его извлекли наружу, согласно его завещанию. К телу были допущены специалисты по судебной медицинской экспертизе, они провели некоторые исследования и составили ряд наблюдений. Полученные результаты показали, что характеристики тканей Даши-Доржо Итигэлова являются прижизненными, т. е. фактически не произошло ничего с белковой составляющей — ни денатурации, ни распада [Известия, 10.12.2004]. Этот феномен общеизвестен, в том числе и в медицинских кругах России, в медицинских учебных заведениях. Никто не опровергает этих исследований и заключений, но никто и не берется их объяснять, потому что с позиций современной западной медицинской науки это на данный момент необъяснимо.

Поэтому, завершая наш краткий обзор, мы можем с уверенностью констатировать, что подлинной встречи тибето-монгольской медицины с западной медициной пока не состоялось.

Список литературы

Аюшеева, 2007: *Аюшеева Л. В.* Тибетская медицина в России. Улан-Удэ, 2007.

Гирченко, 1989: *Гирченко В. П.* Русские и иностранные путешественники XVII—XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах. Новосибирск, 1989.

Гусев, 1995: *Гусев Б.* Доктор Бадмаев. Тибетская медицина, царский двор, советская власть. М. : Русская книга, 1991.

Известия, 10.12.2004: *Звягин В.* «Изучение тела ламы — захватывающая научная задача»: Пресс-конференция ученых, принимающих участие в исследовании феномена ламы Даша-Доржо Итигелова // Известия, 10 декабря, 2004 г.

Кособуров, 2013: *Кособуров А. А.* Энциклопедия лекарственного сырья. Улан-Удэ, 2013.

Кунпан-дудзи, 2008: Кунпан-дудзи. Полезный для всех экстракт амриты: Большой рецептурный справочник Агинского дацана. М., 2008.

Чжуд-ши, 2003: «Чжуд-ши»: Канон тибетской медицины / пер. с тиб., предисл., примеч., указ. Д. Б. Дашиева. Улан-Удэ : Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2003.

Веб-сайт клиники «Padma Inc.» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.padma.ch/index.php?id=926&L=1> (дата обращения: 26.03.2015).

***Buda Balzhievich Badmaev (Shirete Lama Jampa Donyed),
Marat Rafekovich Izmailov***
Tibetan Medical Practice of Emchi Lamas

The article introduces traditional Tibetan medicine as a comprehensive medical system which was elaborated in Tibet in the 12th century. The authors make a short observation of its sources, theoretical basis, unique methods of diagnosis and treatment, peculiarities of its pharmacy. It also contains a brief survey of the history of traditional Tibetan medicine in Russia, information about its famous doctors and main treatises. The authors also outline their own views of the advantages and perspectives of Tibetan medicine.

Key words: Tibetan medicine, *doṣa*, *Rgyud bzhi*, pulse diagnosis.

*Ю. И. Елихина, Л. И. Крякина,
А. М. Щеглов (Цультим Лама)*

АТТРИБУЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ РЕСТАВРАЦИИ НЕКОТОРЫХ БУДДИЙСКИХ ИЗОБРАЖЕНИЙ ИЗ СОБРАНИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ДАЦАНА

Авторы рассматривают в статье десять произведений буддийской живописи (*тангка*), написанных старыми мастерами XVIII—XIX вв. Все эти произведения относятся к коллекции Санкт-Петербургского дацана. На них изображены будды, бодхисаттвы и дхармапалы. В первой части статьи рассмотрены проблемы их консервации и реставрации, этапы восстановительных работ и стадии консервационных мероприятий. Во второй части разобрана иконография божеств. Живописные стили, в которых написаны иконы, можно определить как бурятский, монгольский и китайский.

Ключевые слова: коллекция Санкт-Петербургского дацана, буддийская живопись, *тангка*, реставрация, Будды, бодхисаттвы, дхармапалы.

Как известно, слово «дацан» у буддистов Тибета, Монголии, Бурятии и Калмыкии традиционно означало религиозный учебный комплекс, монастырский университет. Со временем так стали называть сами буддийские монастыри, которые должны были выполнять не только религиозное, но и культурно-просветительское назначение. Важно отметить, что Санкт-Петербургский буддийский храм — дацан Гунзэчойнэй — Обитель Будды, страдающего всем живым существам, всегда стремился соответствовать значению термина «дацан» в его широком смысле. Так было и в начале пути, при Агване Доржиеве, так это происходит и сейчас, в ходе восстановления после времен раз-

© Юлия Игоревна Елихина — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Государственного Эрмитажа, 2015, Любовь Ивановна Крякина — художник-реставратор I степени ИВР РАН, 2015, Антон Михайлович Щеглов (Цультим Лама) — Санкт-Петербургский дацан Гунзэчойнэй, 2015

рухи и гонений. По словам настоятеля Дацана Б. Б. Бадмаева, просветительская деятельность подразумевает и сохранение культурных традиций, и объяснение этих культурных традиций людям, ради блага которых существует храм. Именно поэтому Петербургский дацан, вместе с музеями города и академической наукой, стремится быть равноправным участником знаменательных событий в культурной и научной жизни Санкт-Петербурга.

Настоящее описание некоторых предметов буддийской живописи является подготовительным этапом работы по атрибуции собрания дацана Гунзэчойнэй. Большинство *тангка*¹, имеющихся в этом собрании, находились в активном ритуальном обиходе: висели не только в дугане (молельном зале), но и в кельях лам, в трапезной и в других помещениях. Эти изображения либо достались нам от предшественников, либо были подарены или переданы в наши дни, чаще всего неизвестными дарителями.

Чем значима культовая живопись в буддизме? Она помогает верующему постичь религиозную философию, служит инструкцией или соответствующим руководством к конкретным практическим действиям. Любое буддийское изображение, символ или атрибут имеют свое значение и объяснение.

Рассмотрим *тангка* с изображением Будды Шакьямуни (рис. 1. Бурятия, начало XIX в.), просветленного Учителя, основателя буддийского Учения, жившего более 2500 лет назад.

В жизни Будды выделяют двенадцать основных деяний, в том числе победу над Марой, искусителем, символизирующим мрак, заблуждение, и затем достижение пробуждения. Когда Будда одолел Мару, тот спросил его: «Чем ты докажешь, что достигнешь освобождения одними лишь своими заслугами, которым нет свидетелей?» И Будда ответил: «Мне незачем доказывать» — и указал на Землю: «Земля будет моим свидетелем» [Будон, 1999: 152].

Соответственно, на *тангка* Будда изображен касающимся рукой земли (жест *бхумиспарша-мудра*).

В верхней части *тангка* изображены солнце и луна. Просветление возможно только благодаря реализации таких качеств, как безграничная любовь, сострадание ко всем живым существам, являющимся сутью *бодхичитты*², которая выражается в формуле: «Да стану я Буд-

¹ Тангка (тиб. *thang ka*) — в тибетском изобразительном искусстве свиток, написанный минеральными красками на хлопчатобумажном полотне или шелке, предварительно загрунтованном смесью из мела и клея.

² Бодхичитта (тиб. *byang chub kyi sems*) — одно из основных понятий Махаяны. Она провозглашает любовь ко всем живым существам и обуславливает служение бодхисаттвы ради спасения всех живых существ из цепи пере-

дой на благо всех живых существ». Луна на *танга* является символом относительной *бодхичитты*. Солнце же представляет собой символ абсолютной мудрости — постижения пустоты. Изображение солнца и луны свидетельствует о единстве метода *бодхичитты* и мудрости, которое позволяет достичь освобождения от веры в самостоятельное, независимое существование и, соответственно, просветления.

Будда восседает на лотосе. Это один из самых важных атрибутов буддийской живописи. Лотос в буддизме — символ мудрости и чистоты. Лотос, хотя и растет в болоте, вырастает чистым и прекрасным и потому символизирует незапятнанность грязью того болота, под которым подразумевается наш омраченный, греховный, заблуждающийся мир. Таковы Будды — просветленные, чистые, свободные от всякого загрязнения.

Изображение восьми Будд на следующей *танга* (рис. 2. Монголия, конец XIX в.) представляет Будду Врачевания, Бхайшаджьягуру, в окружении семи будд. Основой образа Будды Врачевания послужили, скорее всего, врачи-бодхисаттвы Бхайшаджьяраджа и Бхайшаджьясамудгата, упоминаемые в «Лотосовой сутре» («Саддхармапундарики»). Будда Бхайшаджьягуру обитает в своей чистой земле³ Вайдурьянирбхасе. Этот Будда проповедует Дхарму, излечивает болезни и продляет жизнь. Он восседает в позе *ваджрасана* на лотосе, в правой руке держит цветок миробалана, в левой руке — патру (чашу для сбора подаяний).

Все будды на рассматриваемой *танга* имеют тела золотого цвета. Отметим, что над головой Будды Врачевания изображен Будда Шакьямуни вместо Супарикиританамашри. Иконография последнего обычно следующая: правая рука находится в жесте *абхья*, левая — в жесте *дхьяна*. Остальные будды: 1. Сурванабхадравималаратнапробхаса, руки в *дхармачакра-мудре*; 2. Ашокоттамашри, руки в *дхьяна-мудре*; 3. Сварагхошараджа, правая рука в жесте *варада-мудра*, левая в жесте *дхьяна-мудра*; 4. Дхармакиртисагарагхоша, руки в жесте *дхармачакра-мудра*; 5. Ратнашикхин, правая рука в жесте *шрамана-мудра*, левая — в жесте *дхьяна-мудра*; 6. Абхиджняраджа, правая рука в жесте *варада-мудра*, левая — в жесте *дхьяна-мудра*.

рождений. Буквально бодхичитта означает 'пробужденное сознание'. Бодхичитта подразделяется на два аспекта: абсолютный и относительный. Абсолютная бодхичитта представляет собой пустоту, неотделимую от сострадания. Относительная бодхичитта имеет два уровня: 1) решимость практиковать шесть парамит (совершенных качеств), освободить всех живых существ из цепи перерождений и 2) непосредственное осуществление этого пути.

³ Чистая земля — райская обитель, а именно чистое от аффектов место, в котором последователи буддизма могут беспрепятственно изучать буддийскую доктрину под руководством будд и бодхисаттв.

В центре следующей *тангка* (рис. 3. Китай, XIX в.) изображен Будда Амитабха в своей чистой земле Сукхавати. Будда Амитабха почитается как один из пяти будд созерцания. Он восседает на лотосовом престоле в алмазной позе (*ваджрасана*), руки сложены в жесте медитации (*дхьяна-мудра*).

Культ Будды Амитабхи возник в Индии в начале нашей эры. Основным каноническим текстом, связанным с представлениями об Амитабхе, является «Сукхавативьюха». Согласно буддийским легендам, Амитабха много калп назад принял решение создать свою особую чистую землю, где могли бы возрождаться все тянущиеся за ним, и после достижения состояния будды он создал землю Сукхавати. Культ Будды Амитабхи, известный под названием «амидаизм», получил особенно широкое распространение в Китае и Японии. Верующие стремились обрести следующее благое рождение в чистой земле Сукхавати. Эти представления нашли свое отражение и в тибетском буддизме, примером чему могут служить подобные рассматриваемой *тангка* изображения чистой земли, их количество и многообразие свидетельствуют о популярности образа.

Тело Амитабхи на данной *тангка* — золотого цвета⁴, оба плеча прикрыты плащом. Перед Буддой находится озеро, из которого произрастают цветы лотоса. Праведники, обретающие новое рождение в Сукхавати, возникают из этих лотосов. У престола Будды изображен столик, на нем находится чаша с подношениями в виде чакры, буддийских драгоценностей и рогов носорога. Будду окружают восемь бодхисаттв: Манджушри, Ваджрапани, Падмапани, Кшитигарбха, Сарваниварнавишкамбхин, Акашагарбха, Майтрея и Самантабхадра, а также монахи, музыканты-*гандхарвы* и танцовщицы-*ансары*.

Наверху изображен Будда Амитаюс, внизу, у ворот чистой земли, — Будда Шакьямуни с монахами.

На четвертой *тангка* (рис. 4. Китай, вторая половина XIX в.) изображен реформатор тибетского буддизма и основатель школы гелугпа Цзонхава (1357—1419) с учениками; здесь представлен особый образ, именуемый «Сто божеств [неба] радости (Тушита)» (тиб. *dga' ldan lha brgya ma*).

В таком виде учителя увидел во время медитации ученик Цзонхавы Хайдуб Гэлэг Палзанг (тиб. *Mkhas grub dge legs dpal bzang*) (1385—1438), автор комментариев к «Калачакра-тантре» и биографии Цзон-

⁴ По стандартной иконографии Будда Амитабха имеет тело красного цвета, однако в буддийской живописи часто в знак особого почитания божества вместо основного цвета используют золотой; то же относится и к Будде Врачевания на предыдущей *тангка*.

хавы. Всего этот лама ввел в иконографию пять форм Цзонхавы, увиденные им во время медитативных практик.

На данной *тангка* Цзонхава вместе с двумя учениками спускается с неба Тушита. Справа от Учителя находится его ученик Гьялцаб Дарма Ринчен (тиб. Rgyal tshab dar ma rin chen) (1364—1432), его правая рука сложена в жест поучения (*витарка-мудра*), в левой руке у него находится книга. Цзонхава почитается как воплощение Манджушри (бодхисаттвы мудрости). Слева от Цзонхавы — другой ученик, Хайдуб Гэлэг Палзанг. Его правая рука находится в жесте касания земли (*бхумиспарша-мудра*), в левой он держит лотос. Вся триада называется «отец и два сына» (тиб. *yab sras gsum*).

Верхняя часть *тангка* содержит изображение небес Тушита, где во дворце обитает Майтрея, готовящийся к приходу в мир людей, на что указывают спущенные с престола ноги (поза *бхадрасана*). Майтрею окружают двое лам и восемь бодхисаттв. С двух сторон у дворца мы видим праведников, рожденных из лотосов. В практике призывания божества или учителя сначала визуализируется дворец, который возникает из облаков перед молящимися и их подношениями и занимает центральную нижнюю часть образа. Дворец охраняют различные божества. Снизу под дворцом изображены Цзонхава и два его ученика.

На следующей *тангка* (рис. 5. Бурятия, середина XIX в.) изображен Авалокитешвара в форме Экадашамукха (*тиб.* Sryan ras gzigs bcu gcig zhal), или Махакаруника (*тиб.* Thugs rje chen po), с телом белого цвета и с одиннадцатью ликами, стоящий на прямых ногах (поза *сампада*) на лotosовом престоле. В этой форме у него восемь рук: основные сложены перед грудью в жесте поднесения драгоценности (*анджали-мудра*); в правых руках он держит четки и чакру, нижняя рука утоляет голод и жажду голодных духов, посылая им дождь нектара жестом даяния блага (*варада-мудра*); в левых руках он держит цветок лотоса, лук и стрелу, а также сосуд *кундика* [Chandra, 1988: 52—60].

В верхней части *тангка* изображены Цзонхава с двумя учениками, снизу по бокам — Зеленая и Белая Тары, в центре — Шестирукий Джняна-Махакала.

На шестой *тангка* (рис. 6. Бурятия, XVIII в.) представлен Манджушри, олицетворяющий мудрость. Наиболее распространенной его формой является Манджушри Арапачана (*тиб.* 'Jam dpal a ra pa tsa na), но имеется и множество других иконографических форм. Его основными атрибутами являются меч, рассекающий тьму невежества, и лотос, на цветке которого лежит книга — «Праджняпарамита-сутра». Лунный диск олицетворяет относительную *бодхичитту* — намерение стать Буддой во благо всех живых существ.

В тибетском буддизме знание, мудрость ценится превыше всего, поэтому бодхисаттва мудрости Манджушри является одним из самых почитаемых. Культ Манджушри возникает приблизительно в первых веках нашей эры в Индии. Манджушри описан в «Садхармапундарике», «Манджушримулакаल्पе», «Вималакиртинирдеше» и «Гандавьюха-сутре».

На следующем образе (рис. 7. Бурятия, конец XIX в.) представлена триада Ригсум Гонпо (*тиб.* Rigs gsum mgon po), т. е. Три семейства божеств-защитников, в триаду входят такие почитаемые божества, как Манджушри (божество мудрости), Авалокитешвара (божество сострадания) и Ваджрапани (божество силы, мощи). Манджушри показан в форме Арапачана, Авалокитешвара — в четверорукой форме Шада-кшари, Ваджрапани — в гневной форме хранителя тайного учения (*дхармапала*).

На восьмой *танга* (рис. 8. Бурятия, конец XVIII—начало XIX в.) изображена Зеленая Тара — спасительница, одна из наиболее почитаемых богинь в тибетском буддизме. Она восседает на лотосовом престоле в позе *лалиласана* (одна нога спущена с престола), тем самым символизируя готовность Тары мгновенно прийти на помощь. Правая рука находится в жесте даяния блага (*варада-мудра*), в левой она держит стебель лотоса.

Затем следует изображение Ваджрапани, воплощения силы всех Будд (рис. 9). В правой руке Ваджрапани держит ваджру, символизирующую нерушимый просветленный ум Будды, другая рука находится в жесте угрозы (*карана-мудра*). Будды из сострадания могут являть себя в виде гневных божеств, и Ваджрапани изображается с оскаленными клыками и с устрашающим жестом, направленным на уничтожение внутренних врагов, прежде всего неведения, страсти и гнева, которые воплощает в себе Мара-искуситель.

Последняя *танга*, которую мы рассмотрим, изображает Шри Дэви, или Палдэн Лхамо (рис. 10. Бурятия, вторая половина XIX в.), защитницу Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй, покровительницу Тибета, Лхасы и Далай-ламы [Андреев, 2004: 78, 156]. Палдэн Лхамо — единственное женское божество в группе восьми защитников Дхармы, «сахюусанов» по-бурятски. Ее отражение появляется на тибетском озере Лхамо Лацо, которое знаменито тем, что отражения, появляющиеся у него на поверхности, служат предсказаниями будущего. Палдэн Лхамо — это тибетское представление об ужасающей черной индийской богине Дэви.

Яркий образ и символика Палдэн Лхамо (в форме Магзоргьялмо) заслуживают того, чтобы мы рассмотрели ее изображение более подробно. Гигантских размеров богиня едет на диком муле по морю крови. Ее тело черно-синего цвета, красные волосы стоят дыбом. Одной

рукой она размахивает длинной ваджрной дубиной, а в другой руке держит чашу, сделанную из черепа и наполненную кровью. Гирлянда свежих голов окружает тело Лхамо. Змеи поддерживают юбку из тигровой шкуры, а пять черепов украшают её драгоценную корону. Лунный диск в центре волос и солнечный диск в её пупке — это подарок от бога Вишну, а другие украшения являются подарками от других богов. Попона мула сделана из кожи её собственного сына. Дикий мул имеет упряжь из ядовитых змей. Спереди у мула свисает пара кубиков для гадания, которые использует Лхамо, чтобы определить, хорошая или плохая судьба ждет человека; а также череп и черный мешок, заполненный болезнями. Из сострадания она проглатывает все земные болезни. После гадания на кубиках, с помощью которого Лхамо оценивает, благие или дурные поступки совершают те или иные существа, богиня вдыхает эти болезни, собирая их в свой мешок, или выпускает их из мешка, чтобы уничтожить врагов учения.

Все эти образы имеют философский смысл. Буддийская иконография таким образом иллюстрирует ярость, направленную не на внешних врагов, а на внутренних. Обращая свое неприятие на внутренних врагов — собственное неведение, страсть, гнев, последователи буддийского учения, разумеется, должны осознанно принимать правила нравственного поведения.

Образы, представленные на *тангка*, глубоко символичны, их цель — преобразование сознания. Верующий, имеющий посвящение, может использовать особые тексты с описаниями внешности божества и ритуалов (*садхана*) для выполнения тантрической практики. Когда мы видим на *тангка* божеств клыки, зубы, много рук, голов и т. д., то надо понимать, что это образы и символы тантрического буддизма, Ваджраяны. Тантрическая практика связана с принятием обетов, с соответствующими посвящениями, и эта практика осуществляется под руководством надежного, опытного учителя. Во время практики верующий буддист отождествляет себя с просветленным божеством, изображенным на *тангка*. Он как бы переносит на себя атрибуты божества и таким образом приучает свой ум к просветленному состоянию. Недавно был поднят вопрос о необходимости обеспечения сохранности этих *тангка* и было принято решение изъять из повседневного обихода произведения буддийской живописи для оформления их как единой коллекции музейного уровня. В ходе работы были выявлены бурятские, монгольские и китайские *тангка*, написанные в XVIII—XIX вв. Их сохранилось не так много, эти раритеты имеют как художественную, так и историческую ценность. Некоторые *тангка*, а именно десять произведений, прошедших предварительную реставрационную обработку, представлены в настоящей публикации.

Очистку и консервацию икон проводили по классическим реставрационным технологиям. Работу проводили в первую очередь силами профессиональных реставраторов и лам, некоторую помощь оказали также прихожане.

Повреждения, с которыми мы столкнулись при восстановлении икон, можно условно классифицировать следующим образом:

— налет гари от свечей на тканевых поверхностях икон и обрамлений;

— механические повреждения из-за периодического сворачивания и разворачивания на протяжении длительных сроков;

— трещины и осыпи красочного слоя;

— утраты грунта и коробление поверхности;

— обширные затеки (следы от протечек) и бытовые загрязнения;

— утраты или повреждения верхних и нижних деревянных палок.

Самые серьезные загрязнения на старых культовых изображениях — это копоть от свечей на поверхности *танга* и их обрамления. Иногда нельзя было разглядеть детали под налетом гари, особенно в сочетании с подтеками и следами плесени.

Следующий тип — механические повреждения. Одни *танга* часто сворачивали и разворачивали, другие, наоборот, хранились многие годы в свернутом положении, высыхали, трескались или подвергались воздействию влаги. Пришлось приложить немалые усилия, чтобы их осторожно развернуть и расправить.

В большинстве случаев нам удалось справиться и с такими повреждениями, как трещины и осыпи красочного слоя, утраты грунта и коробление поверхности.

На некоторых иконах были обширные затеки, следы от протечек, бытовые загрязнения. Эти дефекты связаны с некорректными условиями хранения, чаще всего в годы антирелигиозных преследований. Кое-где и после восстановления можно увидеть следы воды, которые до конца устранить не удалось, как, например, на представленных здесь изображениях бодхисаттв Манджушри, Авалокитешвары, Ваджрапани.

Что касается оформления икон, то, разумеется, время и обстоятельства его тоже не пощадили. В частности, верхние и нижние палочки для сворачивания и растяжки сохранились далеко не всегда. Те, которые сохранились, часто изготовлены кустарным способом. Однако мы решили не заменять их, поскольку это — тоже история.

Этапы и стадии реставрационных мероприятий можно коротко представить следующим образом:

1) сухая очистка поверхности тканевых (хлопчатобумажных или шелковых) основ изображений и обрамления икон от частиц пыли и грязи с помощью мягкой кисти (рис. 11);

2) очистка пастообразной, втертой в ткань грязи с помощью специальной губки (там, где позволяет прочность материала);

3) влажная очистка на подложке из фильтровальной бумаги (предварительно проводился тест на текучесть красителей живописи и тканей);

4) распрямление икон между слоями сукна под легким грузом до окончательного высыхания ткани на плоскости;

5) тонирование потертоостей красочного слоя;

6) укрепление разрывов ткани шелковыми нитями в цвет оригинала.

Восстановленные *тангка* были помещены в так называемые ковчег, иконы были закреплены на подложке вместе с обрамлением и деревянными (оригинальными) палками для сворачивания. Каркас для багета и багет изготавливались из древесины. Под *тангка* внутри коробка — бескислотный картон. Расстояние от поверхности живописного полотна зависит от диаметра палок — не менее 2,5 сантиметров. Таким образом, стекло не касается поверхности иконы.

После реставрации старые *тангка* выглядят удивительно. Многие современные *тангка* не обладают такой точностью и притягательностью образов. Это — свидетельство высочайшего уровня искусства старых мастеров, их подходу к делу стоит поучиться.

Еще раз подчеркнем, что в Санкт-Петербургском дацане, равно как и в Иволгинском дацане, первоочередной задачей лам считается сохранение и возрождение буддийской культуры и объяснение ее, дарование тем, кто приходит за помощью. Таким образом, задача ламы и задача дацана — собрать, сохранить, восстановить священные образы и, что не менее важно, наполнить эти изображения смыслом для тех, кто приходит в храм. В частности, знания преодолевают неведение и страх перед образами гневных божеств, зарождают понимание того, что они в действительности отражают метод работы с собственным сознанием.

Разумеется, представленные материалы — лишь маленькая капля в океане той работы, которую еще предстоит выполнить. Но, как говорится в Учении, каплю росы можно сохранить от высыхания, бросив ее в океан.

Список литературы

Андреев, 2004: *Андреев А. И.* Храм Будды в Северной столице. СПб. : Нартанг, 2004.

Будон, 1999: *Будон Ринчендуб.* История буддизма. СПб. : Евразия, 1999.

Цонкапа, 1994: *Чже Цонкапа.* Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / пер. с тиб. яз. А. Кугявичуса ; под общ. ред. А. Терентьева. Т. 1. СПб. : Нартанг, 1994.

Chandra, 1988: *Chandra L.* The Thousand-armed Avalokiteśvara. New Delhi: IGNCA / Abhinav Publications, 1988.

Yu. I. Elikhina, L. I. Kryakina, A. M. Scheglov

Attribution and problems of conservation of Some Buddhist Images from the Collection of the St. Petersburg Datsan

The authors of the article consider ten Buddhist paintings (*thangka*) made by the old masters from the 18th to 19th century. They are a part of the collection of the St. Petersburg Datsan and represent images of various Buddhas, Bodhisattvas and Dharmapālas. The first part of the paper deals with some issues of the conservation treatment applied in several stages to these *thangka* paintings. The second part focuses on the iconography and stylistics of the deities. Buryat, Mongolian and Chinese painting styles can be recognized. Problems of conservation are very important for Buddhist paintings.

Key words: St. Petersburg Datsan collection of arts, Buddhist paintings, *thangka*, conservation, Buddhas, bodhisattvas, Dharmapālas.

Ю. И. Елихина

КУЛЬТ ВАДЖРАПАНИ В ИСКУССТВЕ БУДДИЗМА

Автор рассматривает в статье возникновение, развитие и распространение культа Ваджрапани. Первоначально на его иконографию повлиял культ античного героя Геракла. Затем произошла его трансформация в гневное божество из разряда дхармапал. В тибетском буддизме Ваджрапани предстает и в виде бодхисаттвы, но иконография гневного божества получила более широкое распространение.

Ключевые слова: буддизм, Геракл, Ваджрапани, иконография, бодхисаттва, дхармапала.

Культе бодхисаттвы Ваджрапани¹ появляется в Индии в последних веках до н. э. Основателем Индо-греческого царства (180 г. до н. э.—10 г. н. э.) был Деметрий I (годы правления 200—180 до н. э.). Влияние греческих богов и героев распространилось не только на Будду. Божеством-хранителем Деметрия I считался Геракл, держащий в руках дубинку. Он послужил моделью для изображений Ваджрапани, защитника Будды. Особенно ярко этот процесс виден на каменных скульптурах из Гандхары и Хадды, входивших в состав Кушанского царства (I—III вв.).

В хиньянских текстах Ваджрапани присутствует в свите Будды Шакьямуни и является его защитником. В традиции Махаяны Ваджрапани считается эманацией Будды Акшобхьи и Дхьяни-бодхисаттвой, он принадлежит к ваджрной семье. В гневной форме он является и идамом, и хранителем учения. В одном из своих рождений он был Буддой одной из прошлых кальп, Канакамуни. Иногда он ассоцииру-

© Юлия Игоревна Елихина — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Государственного Эрмитажа, 2015

¹ Имя «Ваджрапани» переводится с санскрита как «С ваджрой в руке». Тибетский эквивалент его имени, *Phyag na rdo gje*, является буквальным переводом с санскрита, в то время как монгольский Очирвани (*Vciḡbani*; от древнетюркского *vaḡıḡaran*) является искаженной транскрипцией санскритского имени.

ется с Индрой [Fré dé гіс, 1992: 146, 152, 261]. Его духовной матерью считается Мамаки (*тиб.* ma ma ki), женский образ равностной мудрости, присущей уму Будды. Его праджня — Гухьяджяна или Лочана. Его функциями считаются сила и могущество, с помощью которых Ваджрапани уничтожает заблуждения и омраченность. Она изображается гневной, с телом синего цвета, в правой руке держит ваджру, в левой — аркан [Tachikawa et al., 1995: 303].

На каменных рельефах Гандхары Ваджрапани предстает в виде атлета с палицей или ваджрой. Иногда его вторым атрибутом служит мухогонка. Его изображений сохранилось достаточно много [Buddha... 1998: 93, 119; Zwalf, 1996. Vol. II: 110, 121—122, 124, 127, 129 и др.]. На фрагменте рельефа из коллекции Эрмитажа Ваджрапани представлен стоящим в нише над двумя Буддами. В руках он держит ваджру, напоминающую по форме дубинку (рис. 12. Инв. № ВД-548).

Образ Ваджрапани появляется в искусстве Хадды под античным влиянием. Скульптура выполнена из штука, а Ваджрапани представлен в виде Геракла. В этом образе прослеживается античное влияние, выраженное в памятниках Гандхары и Хадды. В правой руке он держит ваджру, больше похожую на палицу. Его полуобнаженный торс напоминает скорее тело спортсмена-борца. Его левое плечо прикрывает шкура льва [Tissot, 1987: il. 16].

В триаде из Матхуры (152 г.) он изображен в свите Будды Шакьямуни, в которую также входит Падмапани.

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

Хотя Ваджрапани не входит в три списка «Нишпаннайогавали», тем не менее он назван одним из восьми основных бодхисаттв в сборнике «Садханамаала». Он изображается с телом белого цвета и ваджрой [Bhattacharya, 1968: 98]. В сочинении «Сарвабуддха-таттвасамграхатантра» Ваджрапани является символом природы Будды. В этой тантре Ваджрапани наделен особой силой, чтобы побеждать индуистских богов, особенно Шиву и Уму. В гневной форме Ваджрапани попирает именно этих божеств [The Silk Road, 2004: 210]. В «Сутре золотого блеска» он назван «великим генералом якшей».

В «Ваджравидарана-нама-дхарани» повествуется о том, как локапалы пожаловались Будде на то, что зло в мире одолевает добро. Тогда Будда призвал Ваджрапани, и тот принял гневный облик.

Согласно легендам, Ваджрапани проповедовал буддийское учение в Уддияне [Ishihama, 2003: 545].

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

А. Сопер и М. Малльманн связывают истоки культа Ваджрапани с образом якиши в индийской традиции [Soper, 1959: 241; Mallmann, 1975: 413].

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

Много образов Ваджрапани происходит из Восточного Туркестана. В хотанской коллекции Н. Ф. Петровского (1837—1908) (рис. 13. Инв. № ГА-1071), хранящейся в Государственном Эрмитаже, имеется одна литая бронзовая рельефная накладка с изображением стоящего бодхисаттвы Ваджрапани (высота 7 см). Это изображение датируется IV—VI вв. Она представляет собой изображение стоящего бодхисаттвы. Его тело имеет S-образный изгиб (трибханга). Для него характерна высокая прическа. Правая рука поднята к груди, в ней он держит ваджру, левая покоится на бедре. В «Анналах страны Ли (Хотана)» бодхисаттва Ваджрапани, символизирующий силу и мужество, не упоминается. Вероятно, этот рельеф является единственным изображением Ваджрапани, происходящим из Хотана, хотя на территории Восточного Туркестана культ имел широкое распространение [Пещеры... 2008: 81]. Наиболее интересны изображения Ваджрапани на стенных росписях, происходящих из Кучи. Они датируются VI в. На одной росписи он представлен в виде индийского брахмана (рис. 14), на другой — в доспехах тохарского воина, а на третьей — как знатный тохарский юноша в костюме мирянина. У него на голове надета круглая шапка, тело его затянуто в кафтан, а на плечи накинут плащ, края которого скреплены на груди пряжкой. Ваджра на всех изображениях имеет архаичную форму в виде двух удлинённых октаэдров, соединённых вершинами [Пещеры... 2008: 129—131].

Из Шикшина также происходит скульптурное изображение руки, держащей ваджру [Пещеры... 2008: 193].

В гневном облике Ваджрапани появляется в Карашаре, Шикшине. Этот образ датируется IX—X вв. Он изображен в светлом плаще, в левой руке его можно рассмотреть окончание ваджры [Дьяконова, 1995: 234, табл. IV—V].

Еще три изображения гневного Ваджрапани происходят из Турфана, из Безеклика. На одном из них Ваджрапани присутствует в свите бодхисаттвы Манджушри. Он одет в воинские доспехи, в правой руке держит мухогонку, в левой — ваджру. Это изображение датируется XI в. [Пещеры... 2008: 217].

В Безеклике имеется достаточно редкое изображение Ачала Ваджрапани, датируемое X—XI вв. В этой форме у него четыре лика и че-

тыре руки. Его атрибутами служат карттрика, череп, аркан и ваджра [Banerjee, 1994: pl. 25].

На другой росписи из Безеклика этого же времени он представлен в сцене Махапаринирваны — от горя из-за ухода Будды из мира бросающим в сторону ваджру [Expedition... 2014, 151] (рис. 15). Подобные изображения «плача Ваджрапани» встречаются и на рельефах Гандхары.

Из **Дуньхуана** происходит изображение Ваджрапани в виде бодхисаттвы на шелке. Он изображен стоящим на лotosовом престоле; в правой руке, согнутой перед грудью, он держит ваджру, левая рука опущена вдоль тела в жесте даяния блага (варада-мудра). Его тело зеленого цвета. Этот образ датируется началом IX в. На обороте имеется надпись на тибетском языке [The Silk Road, 2004: 210].

Вход в пещеру № 427 охраняет пара гневных Ваджрапани. Эти скульптуры появились в середине правления династии Суй (581—618) и являлись новшеством для пантеона божеств Дуньхуана. Образы пары живописных гневных Ваджрапани имеются и в пещере № 57. Их размер значительно меньше, чем у бодхисаттв. В пещере № 220 фигуры Ваджрапани живописные, огромные, их окружают росписи в виде двенадцати генералов-якшей.

Пещера № 194 датируется танским временем (756—780). Вход в пещеру также охраняют два Ваджрапани. Один из них имеет тело белого цвета, второй — красного. Подобные стражи охраняют входы в пещеры № 158—159, датируемые 781—847 гг.

В Дуньхуане образы парных Ваджрапани могут быть скульптурными или живописными.

В **Китае** Ваджрапани почитался как покровитель монастыря Шаолинь (495 г.), по крайней мере, с VIII в. Один из монахов монастыря, Сэнчоу (480—560), обрел сверхъестественную силу и стал мастером боевых искусств, молясь Ваджрапани.

Особую популярность культ приобретает с распространением тибетского буддизма. Одним из самых известных образов является Махачакра Ваджрапани, таким он представлен на вышивке, выполненной разноцветным шелком по красному фону. Эта тангка датируется первой половиной XIV в. В этой форме он попирает Индру и Брахму [Henss, 1997: 28]. Такая форма божества описана в «Ниламбарадхараваджрапани-тантре», которая принадлежит к отцовским тантрам в ануттара-йога-тантре.

Одна из наиболее интересных скульптур бодхисаттвы Ваджрапани относится ко времени минского императора Чжу Ди, правившего под девизом Юнлэ (1403—1424). Ваджрапани восседает на лotosовом престоле, в правой руке, отведенной в сторону, держит ваджру, левая находится перед грудью в жесте поучения (витарка-мудра) [Uhlig, 1995: 107].

Живописные и скульптурные образы Ваджрапани изготавливали в Китае и в XVI—начале XX в. Особенно много было отлито буддийской скульптуры в тибето-китайском стиле в XVII—XIX вв. Примером могут служить две скульптуры, выполненные в тибето-китайском стиле в XVIII в. На одной Ваджрапани представлен в виде стоящего (поза прямых ног, самапада) бодхисаттвы (инв. № У-869, выс. 16 см, коллекция Э. Э. Ухтомского), правая его рука опущена вдоль тела, в ней он держит цветок лотоса, на котором лежит ваджра. Левая рука бодхисаттвы находится перед грудью в жесте поучения (витаркамудра) (рис. 16). Вторая скульптура изображает Ваджрапани в виде гневного божества (инв. № У-1824, выс. 22 см), стоящего в правосторонней позе алидха², его украшают корона, ожерелья и браслеты из черепов и змей. У него одна голова, две руки: в правой он держит ваджру, в левой — аркан. Скульптура инкрустирована бирюзой и кораллами (рис. 17).

Среди произведений буддийского искусства, привезенных из **Хара-Хото**, нет образов Ваджрапани в качестве центрального божества, но он присутствует в свите Ситатапатры. На тангка он расположен по четырем углам. Имеется его образ и в виде бодхисаттвы в свите Алмазопрестольного Будды. Еще в двух мандалах Ушнишавиджайи, написанных на дереве, гневный Ваджрапани охраняет входы во дворец [Lost empire... 1993: 144—145]. В Хара-Хото Ваджрапани был известен в форме бодхисаттвы и дхармапалы и почитаем, но широкого распространения этот культ там не получил [Самосюк, 2006: 221—222, 286—287].

В **Корее** образы Ваджрапани (*кор.* Kūm gangsu) в виде гневных божеств появляются во время династии Силла (57 до н. э.—935). Они, в виде двух каменных скульптур, охраняют вход в пещерный храм Сокурам (774 г.) [Echoes... 2009: 54—55] (рис. 18).

В силу исторических обстоятельств произведений корейского искусства сохранилось сравнительно немного. Еще одно изображение Ваджрапани датируется 1473 г. Оно находится за входными воротами монастыря Тогап (*кор.* Тогар-са) (провинция Южная Чолла).

Парные образы хранителей Ваджрапани относятся к 1493 г. Их образы помещены на дверцах реликвария, в котором находилась бронзовая скульптура. В XVII в. образ бодхисаттвы Ваджрапани появляется на деревянных резных панно в храмах и в живописи, изображающих восемь бодхисаттв [Pak, Witfield, 2002: 406, 408, 430, 442].

Обычно в корейской живописи с ваджрой изображается Сканды, облаченный в воинские доспехи, некоторые исследователи ассоции-

² Алидха — стоячая поза, характерная для гневных божеств. Правая нога согнута в колене, левая, прямая, отставлена в сторону.

ругают его образ с Ваджрапани [Buddhist Guardian... 2013: 22—28, 32, 34, 36, 43, 45]. Ваджры в корейском искусстве, как и в японском, бывают с одним, тремя и пятью концами.

В **Японии** Ваджрапани имеет разные ипостаси. Он может быть гневным мускулистым хранителем с двумя руками, такое божество носит имя Сюконгосин или Нио (*яп.* Shukongoshin или Nio). Часто подобных стражей изображали вдвоем. У них следующая иконография: у одного правая рука сжата в так называемый «кулак мудрости», левая опирается на бедро; у второго правая рука поднята вверх, в левой он держит ваджру [Frédéric, 1992: 171]. В паре они символизируют два священных слога «хум» и «ах», означающие смерть и рождение, начало и конец. Таких образов достаточно много: их помещали и у входов в храмы. Например, их парные скульптуры имеются у двух известных храмов — Хорюдзи (Horyu-ji) (607 г.) и Тодайдзи (Todai-ji) (745 г.) в Наре [Matsunami, 2005: 108—109]. Две скульптуры Ваджрапани, находящиеся у южных ворот храма Тодайдзи, изготовил знаменитый мастер Укей с помощником в 1223 г. Такие скульптуры можно видеть и у входов в другие храмы. Так, в храмовом комплексе Киёмидзу-дэра в Киото, который возводился в период (778—1633), они помещены в главных воротах «нио-мон», построенных в период Муромати (1338—1573). Изображали этих стражей и на дверцах реликвариев [Друзь, 2008: 60—61].

В Японии Ваджрапани еще почитался и как один из пяти великих Видьяраджей, а именно Ваджраякша (*яп.* Kongōyasha Муō-ō), пребывающий на севере [Frédéric, 1992: 207]. Культ пяти великих Видьяраджей связан с монахом Кукаем, жившим в IX в. Он заложил основы почитания этих божеств и их иконографию. Ваджраякша изображается трехликим и шестируким, на центральном лице у него находится пять глаз. В двух основных руках он держит колокольчик и ваджру, в двух других правых — меч и трезубец, в двух других левых — чакру и лук [Японское искусство... 1991: 39]. Он может иметь и две руки (эта форма именуется «Трайлокьявиджая»), в таком случае его атрибутом служит ваджра [Frédéric, 1992: 206].

В японской традиции Ваджрапани еще ассоциируется с Ваджрасаттвой [Frédéric, 1992: 210].

Из всей Юго-Восточной Азии только среди памятников **Камбоджи** и **Явы** в VII—XIII вв. встречаются изображения Авалокитешвары в свите Будды Шакьямуни в триадах с разными божествами: Майтреей, Ваджрапани и Праджняпарамитой. Сравнительное распространение получило и совместное изображение всех этих божеств. И в окружении Будды, и в качестве самостоятельного персонажа Ваджрапани предстает в виде бодхисаттвы.

Культы бодхисаттв теряют свое значение в конце XIII в. с новой волной распространения индуизма и буддизма Тхеравады.

В Тибете считается, что Ваджрапани играл важную роль в усмирении демонов, когда Падмасамбхава распространял здесь буддизм [Андросов, 2011: 172]. В монастыре Самье (775 г.) был построен храм, в котором среди прочих скульптур находился и образ Ваджрапани [Тибетская летопись, 1961: 33—34].

Сохранилась еще глиняная скульптура в монастыре Качу (VIII в.), датированная приблизительно временем после 822 г. Ваджрапани почитался как божество-покровитель этого монастыря [Vitali, 1990: pl. 11].

В Западном Тибете в монастыре Алчи (конец X в.) (современный Ладакх) имеется живописное изображение Ваджрапани на первом этаже на левой стене храма Сумцек (*тиб.* gsum brtsegs). Ваджрапани на этой стенной росписи представлен в гневном облике, он попирает ногами Ганешу, в правой руке держит ваджру, в левой — колокольчик. На правой стене симметрично находится образ Ачалы [Goerper, 1996: 73, 77].

Одна из стен храма на втором этаже имеет роспись в виде мандалы Ваджрадхату. Эта мандала описана в тексте «Таттвасамграха». В ней говорится, как Ваджрапани в медитативной практике принимает форму Ваджрадхары и проповедует Ваджрадхарани всех татхагат во всех сферах мира [Goerper, 1996: 202].

В монастыре Табо (996 г.) (современный индийский штат Химачал-Прадеш) имеются скульптуры Ваджрапани вместе с Авалокитешварой и Манджушри. Этот образ трех божеств-защитников (*тиб.* Rigs gsum mgon po) очень почитаем. В Тибете эта триада ассоциируется с тремя ранними тибетскими царями, а в западнотибетском княжестве Гуге, которое возникло после распада Тибетской империи и просуществовало до конца XVII в., воплощениями этих божеств считались монахи Еше Од (лама-правитель княжества), Чанчуб Од и Жиба Од (*тиб.* ye shes 'od; byang chub 'od; zhi ba 'od), жившие в X—XI вв. [Klimburg-Salter, 1997: 110].

В монастыре Тхолинг (Тибетский автономный район, округ Нгари), который основал Еше Од, сохранилась настенная роспись XV в. с изображением бодхисаттвы Ваджрапани [Klimburg-Salter, 1997: 206].

Ваджрапани изображается в живописи и скульптуре. Чаще встречаются его изображения в гневной форме. Он может быть и одиночным (с двумя, четырьмя и шестью руками), и с праджней (с четырьмя и шестью руками). Поскольку он почитался в разных школах тибетского буддизма, сохранились его живописные изображения в традиции карма-гардри. На них он предстает в виде бодхисаттвы, держащего ваджру, с телом синего цвета. Он может присутствовать и в свите Будды Ами табхи [Kimiaki, 1999. Vol. II: 91; 2005. Vol. V: 168]. Необычная форма в виде многорукого божества имеется среди настенных росписей ступы в тибетском городе Шигадзе. В тибетской традиции Ваджрапани может иметь и синее, и зеленое тело. В коллекции

Эрмитажа имеется тибетская скульптура XVII—XVIII вв., изображающая Бхутадамару Ваджрапани (рис. 19. Инв. № У-1087, выс. 15 см, коллекция Э. Э. Ухтомского).

Некоторые учителя, ламы и выдающиеся светские деятели почитались как воплощения Ваджрапани. К ним относится и правитель (цэнпо) Тибетской империи Ралпачан (годы правления 815—838) [Будон Ринчендуб, 1999: 257]. Еще одним воплощением Ваджрапани считается царь Шамбалы Сучандра, которому Будда проповедовал учение Калачакры. Ученик Цзонхавы — Кэдуб Гэлэг (*тиб.* mkhas grub dge legs) (1385—1438), первый Панчен-лама, — также почитался как земное воплощение Ваджрапани [Огнева, 1998: 278].

Далай-лама V (1617—1682) оставил описания своих духовных практик. В 1663 г. Далай-лама увидел Сонцэн Гампо с женами на белом облаке. Царь поведал о необходимости проведения ритуала, посвященного трем защитникам: Авалокитешваре, Манджушри и Ваджрапани, во имя процветания Тибета [Кармай, 1998: 27].

Среди многочисленных образов бодхисаттв в **Непале** наиболее популярны Авалокитешвара, Манджушри и Ваджрапани [Мазурина, 1990: 233]. Одна из ранних непальских бронзовых скульптур Ваджрапани VII—VIII вв. хранится в Региональном музее в Лос-Анджелесе [Муриан, 2000: 53]. В Непале изображения Ваджрапани чаще всего встречаются в живописи. Он изображается или в свите Будды Дипанкары, или в свите Тары [Banerjee, 1994: 32].

Сейчас в Непале отливается много буддийской скульптуры, встречаются и образы Ваджрапани.

В **Бутане** в монастыре Ринпунг дзонг (другое название Паро дзонг) (основан в XV в.) на стене с мантрами изображена группа из трех бодхисаттв, Ваджрапани изображен в гневном облике с телом золотого цвета. В монастыре Ташиганг гомпа (*тиб.* bkra shi sgang dgonpa) в Тхимпху имеется скульптурное изображение Ваджрапани — гневного, с двумя руками [Bartholomew, Johnston, 2008: 204—205].

Буддийским божеством-хранителем **Монголии** считается Ваджрапани. Он, согласно легендам, обитает на самой высокой горе Хангая, имеющей снежную вершину. Эта гора славится своими источниками, растениями, применяемыми в народной медицине, и близлежащим озером с чистой водой и берегами из желтого песка.

В 2003 г. здесь вновь была установлена большая раскрашенная гипсовая статуя Ваджрапани в гневном облике. Первоначально подобную скульптуру ламы поставили в этой местности в 1779 г., в 1930-х гг. она была разрушена. Сейчас возобновлен ритуал поклонения горе. Президент Монголии Багабанди принимал участие в ритуале подношения кумыса этому божеству. Ламы читают специальные тексты и кропят кумысом. Затем они бросают деревянную чашу в озеро: если чашу прибывает к берегу — значит, Ваджрапани принял подношение.

Потом ламы проводят молебны в честь Ваджрапани с просьбами даровать Монгольскому государству процветание и безопасность.

Летом 2007 г. президент Энхбаяр принял участие в такой же церемонии. Специально для этого случая была написана большая тангка с изображением Ваджрапани, которую развернули на северной стороне горы. Ваджрапани изображен в окружении Авалокитешвары и Манджушри. Ниже на тангка помещены три монгольских хана: Чингис, Угэдэй и Хубилай. Чингис-хан почитается как земное воплощение дхармапалы Ваджрапани, так как он способствовал распространению буддийского учения в Монголии. Следующий ритуал, посвященный Ваджрапани, проводился в 2010 г. [Wlase, 2008: 49—50].

В Монголии культ Ваджрапани имел широкое распространение, сохранилось достаточно много его скульптурных и живописных образов. Некоторые из них относятся к школе Дзанабадзара [Нарантуяа, 2005: 94]. Среди живописных образов имеются нагтаны³ и многоцветные тангка [Цултэм, 1986: ил. 99; Нарантуяа, 2005: 91, 93; Бямбажав, 2011: 44]. В монастыре Эрдэни-Дзу представлены три небольшие скульптуры Ваджрапани, вырезанные из дерева и раскрашенные. В коллекции Государственного Эрмитажа имеется скульптурное изображение XIX в. дхармапалы Ваджрапани из Долоннора, выполненное в смешанной технике выколотки и литья (рис. 20. Инв. № КО-868, выс. 25,5 см).

Ваджрапани в гневной форме является и божеством-хранителем **Бурятия**. Во многих дацанах были специальные храмы, посвященные основным божествам-хранителям (*тиб.* *sgung ma*), называемым «саюусанами».

Считается, что Очирвани был наделен способностью вместе с Херукой и Хаягровкой излечивать различные болезни. Во время трехдневного маани⁴, который проводился в дацанах в последний месяц лета, в молитвах обращались и к хранителям учения [Ламаизм... 1983: 195, 209].

В музейных коллекциях сохранилось много живописных и скульптурных образов Очирвани XVIII—начала XX в. [Бадмажапов, 2003: 145—147; Ashensaen, Leonov, 1996: 14]. Один из таких образов имеется и в Санкт-Петербургском дацане. В Янгажинском дацане работал знаменитый мастер Санжи-Цыбик Цыбиков (1877—1934), одна из работ его учеников сохранилась в музее им. М. Н. Хангалова в Улан-

³ На г т а н — тангка, написанная на черном фоне.

⁴ Трехдневный маани — один из заупокойных обрядов. Первая его часть связана с подношениями шестирукому Махакале, с помощью которого подавляют духов и демонов покойников, основной обряд — подношения тысячерукому Авалокитешваре, затем подносят балины божествам и совершают обряд омовения.

Удэ. Очирвани представлен в гневном облике, скульптура выполнена в технике резьбы по дереву и раскрашена. Бурятская деревянная скульптура, изображающая Ваджрапани, была представлена и в выставочном доме «Спинк» в Лондоне в 1996 г. [Бардалеева, 2006: 151; Ashencaen, Leonov, 1996: 42].

В коллекции Эрмитажа имеется интересная миниатюра (цакли), написанная в конце 1920-х—начале 1930-х гг. для исследователя Монголии и Бурятии В. А. Казакевича (1896—1937), изображающая Махачакру Ваджрапани с праджней (инв. № МР-3380, размер 13,0×9,5 см) (рис. 21).

В дацане Балдан Брэйбун, возведенном на месте первого Хилгантуйского дацана, в начале 2000-х гг. была возведена гунгарба (божница) для Очирвани [Традиционный буддизм... 2014: 26].

Таким образом, культ Ваджрапани имел широкое распространение в странах, где исповедовали буддизм. Он имел разную иконографию, начиная с образов Геракла и заканчивая сложными тантрическими образами.

В тибетской традиции наибольшее распространение получила следующая иконография Ваджрапани:

1. В обычной форме он изображается как бодхисаттва, с телом белого, синего или зеленого цвета. Могут встречаться различные варианты этой формы: 1) сидящий в ваджрасане, правая рука расположена в жесте дающего благо (варада-мудра), левая — в жесте поучения (витарка-мудра), ваджра находится на лотосе у плеча; 2) сидящий в ваджрасане, руки расположены в жесте медитации (дхьяна-мудра), ваджра находится на лотосе у плеча; 3) сидящий в ваджрасане, в правой руке перед грудью держит ваджру, левая сложена в жест витарка-мудры; 4) сидящий в лалитасане, в правой руке перед грудью держит ваджру, левая сложена в жест варада-мудры или опирается на престол; 5) сидящий в ваджрасане, в правой или левой руке держит стебель лотоса, ваджра находится на лотосе у плеча; 6) стоящий, в правой руке держит стебель лотоса, на нем — ваджра, левая рука опущена вниз.

2. Защитник от змей. В этой форме Ваджрапани имеет тело синего или белого цвета, он восседает в ваджрасане верхом на павлине, голова увенчана короной, ожерелья и браслеты из змей, в правой руке он держит аркан, которым ловит демонов.

3. Форма Гаруды. В этой форме Ваджрапани имеет тело темно-синего цвета, крылья и лапы Гаруды, ногами попирает демона или нага. Руки находятся в намаскара-мудре, его атрибутами служат картрика и патра.

4. Ачарья Ваджрапани. Изображается гневным, его тело темно-синего цвета, он стоит в позе «правосторонняя алидха», на теле — украшения из черепов и змей, его фигуру окружает ореол пламени, в ко-

тором находятся гаруды. В правой руке Ваджрапани держит ваджру, в левой — аркан.

5. Ниламбара Ваджрапани. Изображается гневным, в форме дхармапалы, его тело темно-синего цвета, стоит в позе «правосторонняя алидха», на теле — украшения из черепов и змей. В правой руке Ваджрапани держит ваджру, в левой — колокольчик.

6. Чандра Ваджрапани. Изображается гневным, его тело темно-синего цвета, поза — «правосторонняя алидха», на теле — украшения из черепов и змей. В правой руке Ваджрапани держит ваджру, левая сложена в жест угрозы (карана-мудра).

Тантрические формы:

7. Бхутадамара Ваджрапани изображается гневным, его тело темно-синего цвета, поза — «правосторонняя алидха», на теле — украшения из черепов и змей. У него одна голова, четыре руки, основные руки находятся в жесте бхутадамара-мудра, в правой руке Ваджрапани держит ваджру, левая сложена в жест карана-мудра.

8. Махачакра Ваджрапани изображается гневным, в форме дхармапалы, его тело темно-синего цвета, поза — «правосторонняя алидха», на теле — украшения из черепов и змей. У него три головы, шесть или восемь рук. Ваджрапани изображается с праджней Чаруманти Девы, у которой одна голова, две руки, ее атрибутами служат капала и картрика. Двумя основными руками он совершает хлопок для «отбрасывания помрачений».

9. Ачала Ваджрапани. Изображается гневным, в форме дхармапалы, его тело темно-синего цвета, поза — «правосторонняя алидха», на теле — украшения из черепов и змей. У него четыре головы, четыре руки и четыре ноги. Его атрибутами служат ваджра, капала, аркан и меч.

Список литературы

Андросов, 2011: *Андросов В. П.* Индо-тибетский буддизм: энциклопедический словарь, М. : Ориенталия, 2011.

Бадмажапов, 2003: *Бадмажапов Ц.-Б.* Иконография Ваджраяны. М. : Дизайн. Информационная. Картография, 2003.

Бардалеева, 2006: *Бардалеева С. А.* Санжи-Цыбик Цыбиков : каталог. Улан-Удэ : Буддийская традиционная сангха России, 2006.

Будон Ринчендуб, 1999: *Будон Ринчендуб.* История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера. СПб. : Евразия, 1999.

Друзь, 2008: *Друзь В. А.* Искусство Японии. М. : Государственный музей искусства народов Востока, 2008.

Дьяконова, 1995: *Дьяконова Н. В.* Шикшин. М. : Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1995.

Кычанов, Мельниченко, 2005: *Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н.* История Тибета с древнейших времен до наших дней. М. : Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2005.

Ламаизм... 1983: Ламаизм в Бурятии XVIII—начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д. Б. Дашиев и др. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1983.

Мазурина, 1990: *Мазурина В. Н.* Непальская коллекция ГМИРА // Проблемы формирования и изучения музейных коллекций Государственного музея истории религии. Л., 1990. С. 221—247.

Муриан, 2000: *Муриан И. Ф.* Искусство Непала. Древность и средневековье. М. : Вост. лит., 2000.

Огнева, 1998: *Огнева Е. Д.* Илья Мечников и его встречи с буддизмом // Альманах Orient. Вып. 2—3. СПб., 1998. С. 277—284.

Пещеры... 2008: Пещеры тысячи Будд. Российские экспедиции на шелковом пути. К 190-летию Азиатского музея. СПб. : Изд-во Гос. Эрмитажа, 2008.

Самосюк, 2006: *Самосюк К. Ф.* Буддийская живопись из Хара-Хото XII—XIV вв. : каталог. СПб. : Изд-во Гос. Эрмитажа, 2006.

Тибетская летопись, 1961: Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родовых словных» / вступ. ст., пер. и коммент. Б. И. Кузнецова. Л. : Изд-во ЛГУ, 1961.

Традиционный буддизм... 2014: Традиционный буддизм России. 250 лет Институту Пандито Хамбо лам в России 1764—2014. Улан-Удэ : Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2014.

Цултэм, 1986: *Цултэм Н.-О.* Монгольская национальная живопись «монгол зураг». Улан-Батор : Госиздательство, 1986.

Японское искусство... 1991: Японское искусство VII—XIX вв. Послание древней столицы Нара. Нара : Оцука-когэйся, 1991.

Бямбажав, 2011: *Бямбажав М.* Дундговь аймгийн музейн сан хөмрөгөөс. Дундговь : «Мөнхийн Үсэг», 2011.

Нарантуяа, 2005: *Нарантуяа Ц.* Монгол урлагийн үнэт бүтэлүүд. Аюрзанын галерей, 2005.

Ashencaen, Leonov, 1996: *Ashencaen D., Leonov G.* Art of Buriatia. Buddhist icons from Southern Siberia: catalogue. London : Spink, 1996.

Banerjee, 1994: *Banerjee R.* Ashtamahabodhisattva. The eight Great Bodhisattvas in Art and Literature. New Delhi : Abha Prakashan, 1994.

Bartholomew, Johnston, 2008: *Bartholomew T. T., Johnston J.* The Dragon's Gift. The Sacred Atrs of Bhutan. Chicago : Serindia Publications Inc. in association with the Honolulu Academy of Arts, 2008.

Berger et al., 1995: *Berger P., Bartholomew T. and others.* Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan. San Francisco : Asian Art Museum of San Francisco, 1995.

Bhattacharya, 1968: *Bhattacharya B.* The Indian Buddhist Iconography. Calcutta : Firma K. L. Mukhopadhyay, 1968.

Buddha... 1998: Buddha. The Spread of Buddhist Art in Asia. Tokyo : NHK, 1998.

Buddhist Guardian..., 2013: *Buddhist Guardian Deities of Late Joseon*. Seoul : National Museum of Korea, 2013.

Echoes... 2009: *Echoes of Life, the enduring Tradition of Unified Silla Sculpture*. Seoul : National Museum of Korea, 2009.

Expedition... 2014: *Expedition Silk Road. Journey to the West Treasures from the Hermitage*. Amsterdam : Hermitage Amsterdam, 2014.

Frédéric, 1992: *Frédéric L. Les Dieux du Bouddhisme (Guide iconographique)*. Paris : Flammarion, 1992.

Goepper, 1996: *Goepper R. Alchi. Ladakh's hidden Buddhist sanctuary*. The Sumtsek. London : Serindia Publications, 1996.

Grünwedel, 1901: *Grünwedel A. Buddhist Art in India*. London : Bernard Quaritch, 1901.

Henss, 1997: *Henss M. The Woven Images: Tibeto-Chinese Textiles Thangkas of the Yuan and Early Ming Dynasties // Orientations*. Vol. 28. N 10. November 1997. P. 26—39.

Ishihama, 2003: *Ishihama Yumiko. On the Dissemination of the belief in the Dalai Lama as manifestation of the Bodhisattva Avalokiteśvara // The History of Tibet. The Medieval Period: c. 850—1895. The development of Buddhist Paramountcy. Vol. II / Ed. by Alex McKay*. New York; London : Routledge Courzon, 2003. P. 538—553.

Karmay, 1998: *Karmay S. Secret Visions of the Fifth Dalai Lama*. London : Serindia Publications, 1998.

Kimiaki, 1997—2012: *Kimiaki T. Art of Thangka: from Hahn Kwang-ho collection: catalogue*. Vol. 1—6. Seoul : The Hahn Cultural Fondation, 1997—2012.

Klimburg-Salter, 1997: *Klimburg-Salter D. E. Tabo, a Lamp for the Kingdom. Early Indo-Tibetan Buddhist Art in the Western Himalaya*. Milan : Skira Editore, 1997.

Lost Empire... 1993: *Lost Empire of the Silk Road. Buddhist Art of Khara Khoto (X—XIII century)*. Milano : Electa, 1993.

Mallmann, 1975: *Mallmann M.-T. Introduction à l'iconographie du Tantrisme bouddhique*. Paris : Imprimerie A. Bontemps, 1975.

Matsunami, 2005: *Matsunami K. Essentials of Buddhist image. A Comprehensive Guide to Sculpture, Painting and Symbolism*. Tokyo : Omega-Com. Inc. JABICS, 2005.

Pak, Witfield, 2002: *Pak Y., Witfield R. Buddhist Sculpture*. Seoul : Yekyong Publishing Co., 2002.

Soper, 1959: *Soper A. C. A. literary Evidence for Early Buddhist Art in China*. *Artibus Asiae supplementum XIX*. Switzerland : Ascona, 1959.

Tachikawa et al., 1995: *Tachikawa M., Masahide M., Yamaguchi S. Five Hundred Buddhist Deities*. Osaka : National Museum of Ethnology, 1995.

The Silk Road, 2004: *The Silk Road. Trade, Travel, War and Faith / Ed. by S. Whitfield and U. Sims-Williams*. London : The British Library, 2004.

Tissot, 1987: *Tissot F. Les Arts Anciens du Pakistan et l'Afghanistan*, Paris : Desclée de Brouwer, 1987.

Uhlig, 1995: *Uhlig H. On the Path of Enlightenment. The Berti Aschmann Foundation of Tibetan Art at the Museum Rietberg Zürich : catalogue*. Zürich : Druckerei Konstanz GmbH, 1995.

Vitali, 1990: *Vitaly R.* Early Temples of Central Tibet. London : Serindia Publications, 1990.

Wallace, 2008: *Wallace V.* Mediating the Power of Dharma: The Mongols' Approaches to Reviving of Buddhism in Mongolian // The Silk Road. 6/1 (2008). P. 44—53.

Whitfield, 1995: *Whitfield R.* Dunhuang: Caves of the singing sands: Buddhist art from the Silk road. Vol. I—II. London : Textiles & Art Publications, 1995.

Zwalf, 1996: *Zwalf W.* A Catalogue of the Gandhara Sculpture in the British Museum. Vol. I—II. London : British Museum Press, 1996.

Yulia I. Elikhina
The Cult of Vajrapāṇi in Buddhist Art

In this article, the author considers the origin, evolution and distribution of the cult of Vajrapāṇi. Originally, the cult of the ancient Greek hero Hercules influenced his iconography. Then he transformed into a wrathful deity of the Dharmapāla class. In Tibetan Buddhism Vajrapāṇi also appears as a Bodhisattva. However, his iconography as a wrathful deity is more widespread.

Key words: Buddhism, Hercules, Vajrapāṇi, iconography, Bodhisattva, Dharmapāla.

Ю. В. Болтач

**ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОНАХА ШУНЬ-ДАО
И ОФИЦИАЛЬНОЕ ПРИЗНАНИЕ БУДДИЗМА
В ГОСУДАРСТВЕ КОГУРЁ
(по данным корейских источников эпохи Корё)**

Деятельность первого проповедника буддизма в Когурё — монаха Шунь-дао (IV в.) отражена в трех основных источниках по ранней истории Кореи — «Исторических записях Трех государств» (1145), «Жизнеописаниях достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» (ок. 1215—1220) и «Деяниях [людей] Трех государств» (1285). Сравнительное исследование параллельных мест этих трех памятников позволяет лучше понять обстоятельства проникновения Закона Будды в Когурё — важный момент ранней истории традиционного буддизма на территории нашей страны.

Ключевые слова: история буддизма в России, история буддизма в Корее, Когурё, Шунь-дао, «Исторические записи Трех государств», «Жизнеописания достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря», «Деяния [людей] Трех государств».

Одним из регионов нашей страны, где исторически получил распространение буддизм, была территория современного Приморья. В первых веках новой эры эти земли находились в сфере влияния ранне-средневекового корейского государства Когурё (37 до н. э.—668), которое в эпоху своего расцвета занимало северную часть Корейского полуострова и прилегающие к нему территории к северу от рек Амнок-кан и Туман-ган. После падения Когурё значительная часть Приморья на протяжении еще трех веков пребывала в составе пришедшего на смену Когурё государства Бохай (699—926).

Как и другие сопредельные с Китаем страны, Когурё испытывало сильное культурное воздействие со стороны своего могущественного соседа. Формирование когурёских государственных структур проис-

© Юлия Владимировна Болтач — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН, 2015

ходило по китайской модели, предполагавшей, в частности, установление полного контроля государства над распространением и практикой религиозных учений, которые рассматривались властями всего лишь как вспомогательное средство управления народом (в этом заключается одно из важнейших различий между китайской, с одной стороны, и индийской и тибетской, с другой стороны, моделями общества: последние, как известно, допускали значительную автономию религиозных институтов)¹.

На волне активного заимствования достижений китайской цивилизации в Когурё пришел буддизм, который к тому времени практиковался в Китае уже несколько столетий². Первое известное письменное свидетельство проникновения Закона Будды в пределы Когурё относится к середине IV в.: в «Лянских жизнеописаниях достойных монахов» зафиксирован факт переписки когурёского монаха Манмёна³ с известным китайским наставником Чжи-дунем⁴ (314—366). Началом распространения буддизма в Когурё, однако, традиционно считается признание этого учения государством в лице правителя Сосурим-вана (371—383) — иными словами, включение Закона Будды в число официальных инструментов государственного управления.

Письменная информация об этом событии сохранилась в нескольких позднейших источниках, важнейшими среди которых являются три китаезычных сочинения, составленные в эпоху Корё (918—1392):

(1) «Исторические записи Трех государств» (*Самгук саги*)⁵ — официальная история раннесредневековых корейских государств Когурё (37 до н. э.—668), Пэкче (18—660) и Силла (57 до н. э.—935), созданная в 1145 г. группой ученых под руководством сановника Ким Пусика;

(2) «Жизнеописания достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» (*Хэдон косын чон*)⁶ — сборник биографий выдающихся ко-

¹ О статусе «учений» в Китае подробнее см.: [Мартынов, 1987].

² По преданию, буддизм был принесен в Китай в эпоху правления ханьского императора Мин-ди (58—75). Русский перевод соответствующей легенды см.: [Хуэй-цзяо, 1991: 100—101].

³ «Манмён» в буквальном переводе означает ‘имя утрачено’. В «Лянских жизнеописаниях достойных монахов» он назван просто «праведник из страны Гаоли», т. е. Ко[гу]рё [Хуэй-цзяо, 2005: 24]. Условное именование «Манмён» дается ему в позднейшем сочинении «Жизнеописания достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» [Какхун, 2007: 58—61]. Там же уточняется, что Манмён был монахом.

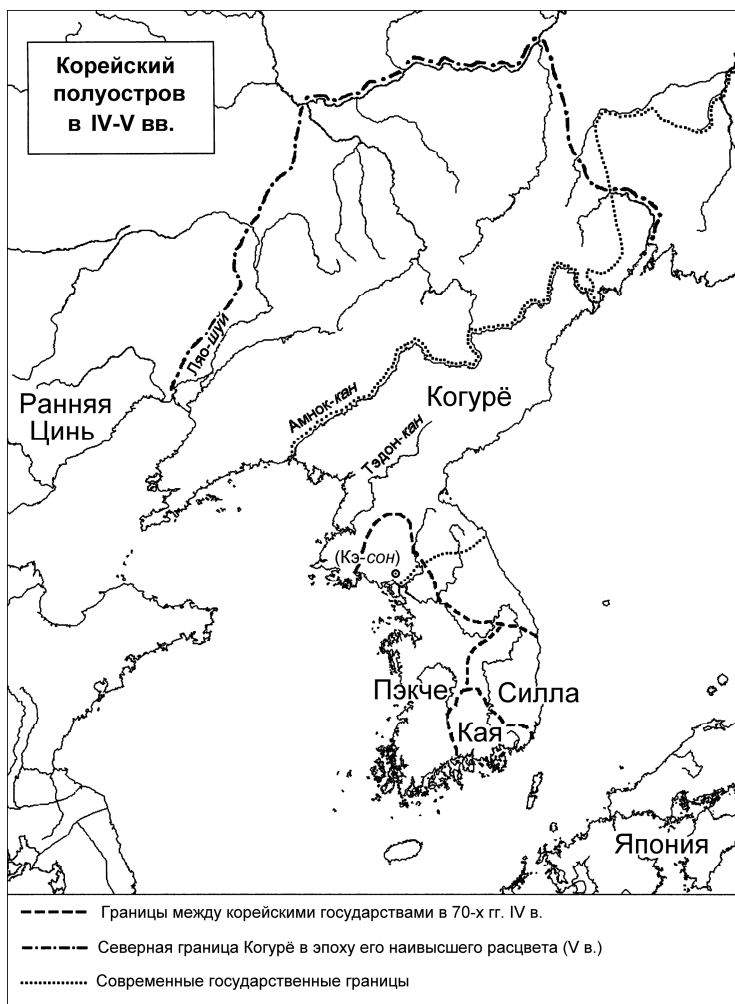
⁴ Жизнеописание Чжи-дуна см.: [Хуэй-цзяо, 2005: 25—32].

⁵ Полный русский перевод см.: [Ким Бусик, 1995; 2001; 2002]. Расхождение в орфографии его имени (Пусик/Бусик) объясняется тем, что в разных системах практической русской транскрипции используются различные способы передачи начальных «слабых» согласных — или как глухих (*к, т, п, ч*), или как соответствующих звонких (*г, д, б, чж/дж*). Сами корейцы произносят эти звуки в начале слова только в глухом варианте.

⁶ Полный русский перевод см.: [Какхун, 2007].

рейских буддистов, написанный около 1215—1220 гг. монахом Какхуном;

(3) «Деяния [людей] Трех государств» (*Самгук юса*)⁷ — собрание материалов по истории древней и средневековой Кореи, составленное в 1285 г. монахом Ирёном.



Корейский полуостров в IV—V вв.

⁷ Имеются многочисленные переводы отрывков из этого сочинения на русский язык, разбросанные по разным изданиям. Полный перевод памятника в настоящее время готовится нами к печати.

Самым ранним из этих сочинений являются «Исторические записи Трех государств». Интересующее нас сообщение о проникновении буддизма в Когурё содержится в разделе «Основные анналы Когурё» — погодных хрониках царствования когурёских государей. Сведения в этом разделе структурированы по хронологическому принципу (по эпохам правления, а внутри них — по годам и месяцам), в результате чего в записи под одним годом могут фигурировать совершенно разнородные события, не связанные между собой ничем, кроме времени их совершения. Под 372 г. в этом разделе помещено сообщение о прибытии в Когурё китайского посла и монаха Шунь-дао⁸, под 374 г. — сообщение о прибытии монаха Адо⁹ и под 375 г. — о строительстве двух монастырей, предназначенных для Шунь-дао и Адо. Эти события интерпретируются Ким Пусиком как «начало [распространения] Закона Будды [в Стране], [что к] востоку [от] моря».

Интересно отметить, что эти же годы отмечены такими знаковыми событиями, как учреждение Великого училища для обучения и воспитания молодежи (читай: подготовки кадров образованного по-китайски чиновничества), а также обнародование свода законов. Иными словами, включение буддизма в число официально санкционированных государством «учений» стоит в ряду фактов, маркирующих процесс становления централизованного государства в Когурё. Сообщение «Исторических записей Трех государств» послужило основой для биографии Шунь-дао в «Жизнеописаниях достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря», составленных монахом Какхунум. Объем этой биографии (без помещенного отдельно славословия) составляет 345 иероглифов, 55 из которых приходится на долю прямых цитат из «Исторических записей Трех государств».

Займствуя содержащуюся в сочинении Ким Пусика информацию, Какхун перегруппировывает и дополняет ее в соответствии с жанром и предназначением своего произведения. Если в «Основных анналах» «Исторических записей Трех государств» структурообразующим фактором выступает исключительно хронологический (а не тематический)

⁸ Кореизированное чтение его имени — Сундо. Мы даем имя этого монаха в китайском произношении, поскольку, судя по всему, он был китайцем (ср. упоминание в его биографии того обстоятельства, что он проповедовал буддизм в «незнакомой [ему] стране»).

⁹ В источниках по ранней истории буддизма в Корее упоминается несколько человек с таким именем, действовавших в разных местах и в разное время. Это может быть объяснено тем, что «Адо» (по другой транскрипции — «Аду») не имя, а скорее прозвище: «Люди [того] времени не знали именованния „монах“ и называли [его] „Аду-самма“. Что до [слова] „самма“, то [это] есть не что иное, как название монаха [на] местном языке. Еще говорят „самми“ — „шраманера“» [Кан Ингу и др., 2003: 446, л. 7, стк. 6—7].

принцип, то в «Жизнеописаниях достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» информация организована вокруг фигуры героя биографии, память о выдающихся деяниях которого Какхун стремится сохранить для потомков. Для достижения этой цели он расширяет жизнеописание, внося в него дополнительные детали, восстанавливаемые им путем логической экстраполяции или конкретизации имеющихся сведений¹⁰. Так, во вводной части текста Какхун воздает хвалу талантам и деяниям своего героя, выводя свои предположения о его характере и деятельности в Китае из фактов его дальнейшей биографии: для Какхуна очевидно, что человек, направленный циньским государем в Когурё ради распространения там Закона Будды, непременно отличался необыкновенными душевными качествами («следовал добродетели [и ставил себе] высокие цели»), равно как обладал и прирожденной склонностью к проповедническим странствиям («запечатлев [в душе] решимость широко распространить [Закон], повсюду скитался [по земле] Чинастхана¹¹»).

Сообщая далее о прибытии Шунь-дао в Когурё, Какхун добавляет, что «правитель [Когурё и его] подданные с [соблюдением положенного для] встречи [уважаемых] гостей ритуала почтительно приветствовали [посла и Шунь-дао] у ворот Сон-мун. Предавшись [с] искренностью, благоговением [и] верой [Закону Будды], [когурёсцы были] расстроганы [и] счастливы [тем], [что буддизм начал] распространяться [и] практиковаться [в их стране]». Логика Какхуна здесь тоже очевидна. Почетная встреча у ворот неоднократно устраивалась корейскими властями для китайских посольств (и сопровождающих их монахов)¹², поэтому Какхун закономерно предполагает, что такого же приема удостоился и посланец, вместе с которым прибыл Шунь-дао, — особенно учитывая то, что в «Исторических записях Трех государств» сообщается об отправленном в Цинь ответном посольстве для поднесения «местных изделий» (обычная на Дальнем Востоке форма выражения вассальных отношений). Что касается ворот Сон-мун, то, по данным Какхуна, именно это здание было затем пожертвовано государем для переделки в буддийский храм, предназначенный для проживания Шунь-дао. И наконец, эмоциональная реакция когурёсцев на прибытие Шунь-дао восстанавливается Какхуном исходя из дальнейшего

¹⁰ Подробнее о манере работы Какхуна с источниками см.: [Болтач, 2006; 2007; 2009].

¹¹ Ч и н а с т х а н а — санскритское название Китая.

¹² Ср., например, заведомо известное Какхуну (цитируемое им в жизнеописаниях Побуна и Кактока) сообщение о почетной встрече, устроенной в 549 г. в государстве Силла для китайского посольства и прибывшего с ним монаха Кактока: [Ким Бусик, 2001: 131; Какхун, 2007: 111, 120].

развития событий — строительства двух монастырей и начала официального распространения Закона Будды в стране.

Третьей крупной вставкой Какхуна является пассаж, посвященный последующей проповеднической деятельности Шунь-дао. Здесь логика тоже достаточно прозрачна: такой необыкновенный человек, как Шунь-дао, не мог не даровать своим ученикам выдающихся наставлений — но при этом Какхуну было хорошо известно и то обстоятельство, что популяризация буддизма в Когурё на раннем этапе шла сравнительно медленно¹³.

Важно отметить, что в подобных реконструкциях Какхун никогда не заступает за черту логически допустимого. Так, он не пытается даже предположительно указать место рождения своего героя, а также честно признаётся, что не располагает достаточной информацией для решения вопроса о том, откуда Шунь-дао прибыл в Когурё — из Цинь или из Цзинь.

Кроме интерполяций, основанных исключительно на собственных логических умозаключениях, Какхун расширяет и уточняет исходный текст за счет информации, почерпнутой в неидентифицируемых (вероятно, не сохранившихся до наших дней) источниках, на которые он ссылается как на «мнение некоторых», «древний текст», «записи», «древние записи». Из этих внешних источников, в частности, заимствованы сведения о возможном приходе Шунь-дао из Восточного Цзинь (а не Цинь, как утверждается в «Исторических записях Трех государств»), о прибытии Адо из Вэй, о превращении ворот Сон-мун в одноименный монастырь (отождествляемый с позднейшим монастырем Хынгук-*са*), а также о смене названия второго монастыря с Ибуллан-*са* на Хынбок-*са*.

Жизнеописание завершается обширным рассуждением, в котором Какхун еще раз восхваляет своего героя и выражает недоумение и сожаление по поводу того, что в исторических сочинениях сохранилось так мало сведений о проповедническом подвиге Шунь-дао.

Кроме того, в сочинении Какхуна имеется особое славословие Шунь-дао, ошибочно помещенное позднейшим переписчиком вслед за жизнеописанием монаха Манмёна. В этом славословии, помимо новых похвал подвигам своего героя, Какхун сообщает, что ранее он «сам посетил [те монастыри], что называются Хынгук-[*са*] [и] Хынбок-[*са*]». На значении этой ремарки мы остановимся чуть позже, а пока

¹³ В составленном им жизнеописании когурёского монаха по имени Ыйён [Какхун, 2007: 62—70] Какхун перечисляет достаточно наивные вопросы, которые когурёсцы при посредничестве Ыйёна задавали китайскому наставнику Фа-шану (вторая половина VI в.).

обратимся к следующему источнику — сочинению буддийского наставника Ирёна «Деяния [людей] Трех государств».

Интересующему нас вопросу в нем посвящен параграф «Шунь-дао начинает [распространение буддизма в Когу]рё». При его написании Ирён опирался на два основных источника: уже знакомые нам «Основные анналы государя Сосурим-вана» из «Исторических записей Трех государств» и биографию Шунь-дао из «Жизнеописаний достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря».

Манера работы Ирёна заметно отличается от таковой Какхуна. Прежде всего, Ирён практически никогда не позволяет себе эмоциональных (хотя бы и логически допустимых) интерполяций в исходный текст. Единственным добавлением подобного рода является четко отграниченная от основного текста параграфа стихотворная «оценка» деяний Шунь-дао. Прочие вставки имеют преимущественно технический характер (добавления дублирующих датировок, комментариев к географическим названиям и т. п.). Кроме того, Ирён уточняет название страны (Цзинь), откуда Адо пришел в Когурё.

Работая с текстами, Ирён обязательно указывает точные названия рассматриваемых им сочинений, при необходимости проводя сравнительный анализ источников и аргументированно отсекая кажущуюся ему сомнительной информацию. Так, интересующий нас параграф открывается отсылкой к помещенным в «Жизнеописаниях достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» биографиям троих монахов — преемников Шунь-дао. Сразу после этого следует ремарка Ирёна, констатирующего, что в «древних преданиях» упоминаний об этих людях нет и поэтому он «не осмеливается излагать далее [этого]», т. е. включать в свое сочинение сведения, не поддающиеся верификации путем сравнения с данными других источников.

За этим введением следует длинная (46 иероглифов — при общем объеме параграфа 231 иероглиф) и точная цитата из «Исторических записей Трех государств», повествующая о прибытии Шунь-дао и Адо в Когурё, а также об основании монастырей Чхонун-са и Ибуллан-са. Вмешательство Ирёна в исходный текст минимально: как уже упоминалось, он ограничивается в основном техническими комментариями.

Завершив изложение сведений, почерпнутых из «Исторических записей Трех государств», Ирён обращается к данным «Жизнеописаний достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря». Ссылка на сочинение Какхуна дается им четко и недвусмысленно, но содержание этого источника Ирён воспроизводит неожиданно расплывчато, без точных цитат и с искажением некоторых фактов. Так, Ирён приписывает Какхуну утверждение, что «оба До» (т. е. Шунь-дао и Адо) прибыли из Вэй, в то время как сам Какхун ассоциирует данную ин-

формацию только с Адо и при этом очень осторожно относится к подобной точке зрения, дистанцируясь от нее ссылкой на некий «древний текст».

Далее Ирён критикует мнение Какхуна о том, что монастырь Чхонмун-са (у Какхуна — Сонмун-са) — это современный ему монастырь Хынгук-са, а монастырь Ибуллан-са — это монастырь Хынбок-са. Исходя из предположения, что Какхун имеет в виду монастыри Хынгук-са и Хынбок-са в столице Корё городе Кэ-гён (ныне Кэ-сон), Ирён опровергает эту точку зрения, указывая, что столицей Когурё в ту эпоху был «город Анси-сон, [по] другому названию — Анчжонхоль, [который] располагался [к] северу [от] реки Ё-су — [по] другому названию река Ё-су [именовалась] Амнок, ныне [она] называется рекой Анмин-ган».

Этот полемический выпад Ирёна выглядит не совсем понятным: монастырей с такими названиями было много¹⁴ и неясно, почему Ирён считает, что Какхун имел в виду именно те из них, что были расположены в Кэ-гёне, поскольку сам Какхун нигде ничего подобного не утверждает. Более того, трудно предположить, чтобы столь ученый монах, как Какхун, мог не знать, что в конце IV в. территория будущего Кэ-гёна принадлежала никак не Когурё, а Пэкче (достаточно сказать, что в цитируемых им «Основных анналах государя Сосуримвана» под 375 г. упоминается «пэкческий город Сугок-сон», который располагался много севернее Кэ-гёна).

Опровергая (вполне обоснованно) приписываемое им (совершенно необоснованно¹⁵) Какхуну мнение о том, что монастыри Хынгук-са и Хынбок-са находятся в Кэ-гёне, Ирён указывает, что столицей Когурё (и, соответственно, наиболее вероятным местом деятельности Шунь-

¹⁴ Так, в фундаментальном справочнике по корейскому буддизму — «Буддийском словаре» перечисляются восемь монастырей под названием Хынгук-са и девять монастырей под названием Хынбок-са [Унхо Ёнха, 1998: 976, 977].

¹⁵ Между прочим, две упомянутые ошибки цитирования могут служить сильным аргументом в пользу подлинности известного ныне текста произведения Какхуна. Если бы «Жизнеописания достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» действительно были подделкой начала XX в. (а такое подозрение вызывают сразу несколько факторов: отсутствие каких-либо сведений о судьбе этого памятника на протяжении по меньшей мере трех столетий, неопределенность обстоятельств, сопутствовавших обнаружению его списка, а особенно — бесследное исчезновение рукописи сразу после введения ее в научный оборот), то исходным пунктом деятельности гипотетического фальсификатора были бы, естественно, те сведения о содержании сочинения Какхуна, которые сохранились в доступных ныне источниках, т. е. подобные расхождения были бы исключены.

дао) был «город Анси-сон, [по] другому названию — Анчжонхоль». На этом следует остановиться чуть подробнее.

Отождествление топонимов, упоминаемых в источниках по истории Древней Кореи, было предметом оживленных дискуссий еще в средневековой историографии. В базовом источнике по географии Кореи этого периода — разделе «Разные описания» «Исторических записей Трех государств» — указывается, что хронологически первой столицей Когурё был город Чольбон Хыльсынголь-сон, второй (с 3 г. н. э.) — город Куннэ-сон, а третьей (с 427 г.) — Пхёнъян¹⁶ [Ким Бусик, 2002: 84—85]. Вместе с тем в последующем авторском комментарии (со ссылкой на «записи древних людей») сообщается, что в 343 г. предположительно имел место перевод столицы в некий «город Пхёнъян Тонхван-сон», отождествляемый Ким Пусиком с Западной столицей государства Корё — современным городом Пхёнъян на реке Тэдонган, доказательством чему служит длинная подборка цитат из разных источников [Ким Бусик, 2002: 85]. Факт переноса когурёской столицы в 343 г. в «Пхёнъян Тонхван-сон» дополнительно подтверждается соответствующей записью в разделе «Основные анналы Когурё» этого же сочинения, причем Ким Пусик прямо идентифицирует этот город с «нынешним Со-гёном» — Западной столицей [Ким Бусик, 1995: 78]. Хотя возможность отождествления древнего Пхёнъяна с корёской Западной столицей (современным Пхёнъяном) вызывает в наши дни сомнения у некоторых историков [Ким Бусик, 1995: 336, примеч. 10], точка зрения Ким Пусика не столь уж неправдоподобна, поскольку указанная территория вошла в состав Когурё еще в 313 г., после разгрома когурёсцами округа Лолан — последнего китайского владения в пределах Корейского полуострова. Кроме того, под 377 г. Ким Пусик упоминает о нападении пэкчесцев на Пхёнъян — крайне маловероятном событии, если бы этот город действительно находился за рекой Амнок-кан, т. е. в сотнях километров от когурёско-пэкческой границы.

Город Анси-сон, который Ирён называет столицей Когурё, впервые упоминается Ким Пусиком в разделе «Основные анналы Когурё» «Исторических записей Трех государств» под 645 г. в составе повествования о боевых действиях между Китаем и Когурё на полуострове Ляодун [Ким Бусик, 1995: 117]. Этот же город (с указанием его второго названия как Анчхонхоль) фигурирует в разделе «Разные описания» упомянутого сочинения среди «одиннадцати еще не покоренных кре-

¹⁶ Хотя в русском языке закрепилось написание «Пхеньян», в статье используется транскрипция исходного корейского произношения, поскольку это слово встречается в тексте в сочетаниях с другими названиями (например, «Пхёнъян Тонхван-сон») и давать «гибридный» вариант написания соответствующего сложного топонима было бы нежелательно.

постей к северу от реки Амнок-су», т. е. реки Амнок-кан [Ким Бусик, 2002: 91]. Более точных указаний на местоположение этого города, а также на его статус в сочинении Ким Пусика нет. По приводимым Ирёном данным установить расположение города Анси-сон также невозможно, поскольку Амнок-кан и Ё-су (Ляо-шуй) — это, по крайней мере в наши дни, названия разных рек: первая находится на современной китайско-корейской границе, а вторая — на полуострове Ляодун. В любом случае, однако, ясно, что город Анси-сон находился где-то севернее реки Амнок-кан, т. е. далеко за пределами государства Корё.

Таким образом, торжественная встреча Шунь-дао и последующее строительство указанных монастырей могли иметь место или в Анси-соне (находившемся за рекой Амнок-кан), или в Пхёнъяне (располагавшемся, по мнению Ким Пусика, на реке Тэдон-ган). Не исключено, что более вероятным является второй вариант, поскольку он косвенно подтверждается данными «Жизнеописаний достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря»¹⁷. Какхун упоминает в своем сочинении, что он «сам посетил [те монастыри], что называются Хынгук-[са] [и] Хынбок-[са]», следовательно, оба они должны были находиться в землях Корё, поскольку этот автор ни разу не сообщает о том, чтобы когда-либо во время своих странствий он покидал пределы родной страны. Возможность ошибочной идентификации этих двух монастырей Какхуном чрезвычайно мала, поскольку из славословия к жизнеописанию Шунь-дао явствует, что желание Какхуна заняться изучением деятельности Шунь-дао и Адо возникло *вследствие* его поездки в Хынгук-са и Хынбок-са, а значит, он наткнулся там на какие-то свидетельства исторической связи этих монастырей с людьми, впервые проповедовавшими буддизм в Когурё (известно, что Какхун во время своих путешествий проявлял большой интерес к местным историческим материалам, поскольку он постоянно ссылается в своем произведении на различные обнаруженные им эпиграфические памятники, устные предания и т. п.).

Подводя итоги сказанному, мы можем выделить следующие особенности отбора, структурирования и подачи материала, которые характерны для трех рассмотренных нами источников.

В «Основных анналах» «Исторических записей Трех государств» информация организована по хронологическому принципу. Сухие и краткие упоминания о прибытии Шунь-дао, Адо и строительстве двух первых когурёских монастырей оказываются разбросанными среди множества синхронных фактов, дающих, однако, четкое представле-

¹⁷ Можно добавить, что среди известных современным исследователям корейских монастырей с названиями Хынгук-са и Хынбок-са есть два, которые действительно располагались в Пхёнъяне [Унхо Ёнха, 1998: 976—977].

ние об историческом фоне, на котором разворачиваются описанные события.

Заимствуя данные о Шунь-дао из этого источника, автор «Жизнеописаний достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» дополняет и расширяет исходные цитаты в соответствии с жанром и задачами своего сочинения — сбором и сохранением сведений, служащих к прославлению подвигов выдающихся деятелей корейского буддизма. Дополнения Какхуна основаны как на привлечении сведений из внешних источников, так и на собственных логических умозаключениях. Кроме того, Какхун включает в текст свои рассуждения, касающиеся достоверности, полноты и взаимного соответствия доступных ему текстов.

Составитель «Деяний [людей] Трех государств» стремится представить в своей работе возможно более полную подборку материалов по ранней истории Кореи и по истории корейской буддийской традиции, а также дать предварительный логический анализ собранных данных. Соответственно этому, в посвященном Шунь-дао параграфе Ирён приводит сведения из двух основных источников по теме — «Основных анналов» из «Исторических записей Трех государств» и биографии Шунь-дао из «Жизнеописаний достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря». Если первый текст цитируется им почти дословно и с минимумом добавлений (которые сводятся в основном к техническим ремаркам), то при воспроизведении содержания второго Ирён проявляет неожиданную рассеянность: он дважды приписывает Какхуну суждения, ему не принадлежащие (о том, что Шунь-дао и Адо прибыли из Вэй, и о том, что монастыри Чхомун-са / Хынгук-са и Ибуллан-са / Хынбок-са находятся в столице Корё), но при этом совершенно забывает о сообщении Какхуна, что тот сам посетил указанные монастыри. Возможно, это объясняется тем, что Ирён цитировал этот источник по памяти и не очень хорошо помнил его содержание. И наконец, автор «Деяний [людей] Трех государств» весьма критично подходит к используемым им материалам, отсекая те факты, которые не подтверждаются другими текстами.

Сравнительное изучение этих трех памятников и выявление принципов отбора и структурирования содержащегося в них материала дает нам возможность лучше понять обстоятельства проникновения Закона Будды в Когурё — важный момент ранней истории традиционно-го буддизма на территории нашей страны.

Перевод источников

Оригинальные тексты на китайском языке приводятся по факсимиле, опубликованным в составе изданий:

«Исторические записи Трех государств» — [Ким Бусик, 1995: факс., с. 53, л. 506, стк. 6 — с. 54, л. 508, стк. 3];

«Деяния [людей] Трех государств» — [Кан Ингу и др., 2003: с. 450, л. 3, стк. 3 — с. 449, л. 4, стк. 3];

«Жизнеописания достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» — [Чан Хвиок, 1991: факс., 淺見本, с. 92, стк. 9 — с. 94, стк. 6; с. 95, стк. 9 — с. 96, стк. 3].

При компьютерном наборе унифицированы и приведены к стандартным современным начертаниям все разнописи, сокращения и рукописные формы иероглифов (来 → 來, 解 → 解 и т. д.)

Заемствования из текста «Исторических записей Трех государств» в «Жизнеописаниях достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» и «Деяниях [людей] Трех государств» выделены надстрочными точками (в русском переводе — подчеркиванием). Прямых цитат из «Жизнеописаний достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» в «Деяниях [людей] Трех государств» практически нет, и поэтому немногочисленные совпадения между этими текстами не помечены никак.

«Исторические записи Трех государств» 三國史記

[Основные анналы государя Сосурим-вана 小獸林王本紀]

小獸林王(一云小解朱留王)諱丘夫故國原王之子也身長大有雄略故國原王二十五年立爲太子四十一年王薨太子卽位

二年夏六月秦王符¹⁸堅遣使及浮屠順道送佛像經文王遣使廻謝以貢方物立太學教育子弟

三年始頒律令

四年僧阿道來

五年春二月始創肖門寺以置順道又創伊弗蘭寺以置阿道此海東佛法之始秋七月攻百濟水谷城

六年冬十一月侵百濟北鄙

七年冬十月無雪雷民疫百濟將兵三萬來侵平壤城十一月南伐百濟遣使入符秦朝貢

八年旱民饑相食秋九月契丹犯北邊陷八部落

十三年秋九月星孛于西北

十四年冬十一月王薨葬於小獸林號爲小獸林王

¹⁸ Иероглифы 符 и 苻 в исходном тексте используются как взаимозаменяемые.

Государь Сосурим-ван (иначе говорят — «государь Сохэчжурюван») [по] запретному имени [звался] Кубу. [Он] был сыном государя Когуквон-вана. Сам [был] высок ростом. Лелеял величественные планы. [На] двадцать пятом году [правления] государя Когуквон-вана [355] [его] поставили (быть) наследником. [На] сорок первом году [своего правления] [371] государь скончался, [и] наследник вступил [на] трон.

[На] второй год [его правления], летом, [в] шестом месяце [июль—август 372], государь Цинь [по имени] Фу Цзянь¹⁹ отправил [в Когурё] посла и буддийского священнослужителя Шунь-дао передать изображение Будды [и] канонические тексты, Государь отправил посла [в] ответ поблагодарить [Фу Цзяня] через поднесение местных предметов. Учредили Великое училище, [чтобы] обучать [и] воспитывать молодых людей.

[На] третий год [373] впервые обнародовали установления [и] приказы²⁰.

[На] четвертый год [374] пришел монах Адо.

[На] пятый год, весной, [во] втором месяце [март—апрель 375], впервые построили монастырь Чхомун-са, чтобы поселить [там] Шунь-дао. Еще построили монастырь Ибуллан-са, чтобы поселить [там] Адо. Это [было] началом [распространения] Закона Будды [в Стране], [что к] востоку [от] моря. Осенью, [в] седьмом месяце [август—сентябрь 375], напали [на] пэкческий город Сугок-сон.

[На] шестой год, зимой, [в] одиннадцатом месяце [ноябрь—декабрь 376], вторглись [на] северную окраину Пэкче.

[На] седьмой год, зимой, [в] десятом месяце [ноябрь—декабрь 377], не было снега. [Гремел] гром. [Среди] народа [начался] мор. Пэкческий [государь] возглавил тридцатитысячное войско. Придя, атаковал город Пхёнъян-сон. [В] одиннадцатом месяце [декабрь 377—январь 378], [пойдя на] юг, напали [на] Пэкче. Отправили посла прийти [в] Фу Цинь, [явиться ко] двору [и поднести] дань.

[На] восьмой год [378] [была] засуха. Народ голодал. [Люди] ели друг друга. Осенью, [в] девятом месяце [октябрь—ноябрь 378], кидани нарушили северную границу [и] разорили восемь родовых поселений.

[На] тринадцатый год, осенью, [в] девятом месяце [октябрь—ноябрь 383], звезда [пролетела, как] комета, на северо-западе.

[На] четырнадцатый год, зимой, [в] одиннадцатом месяце [ноябрь—декабрь 384], государь скончался. Похоронили [его] в роще Сосу-рим. [Посмертное] прозвание [его] стало «государь Сосурим-ван».

¹⁹ Фу Цзянь (357—384) — правитель династии Цинь, активный покровитель буддизма.

²⁰ «Установления [и] приказы» — свод законов.

«Жизнеописания достойных монахов [Страны],
[что к] востоку [от] моря» 海東高僧傳

Ши²¹ Шунь-дао 釋順道

不知何許人也邁德高標慈忍濟物誓志弘宣周流震旦移家就機誨人不倦句高麗第十七解味留王(或云小獸林王)二年壬申夏六月秦符堅發使及淳屠順道送佛像經文於是君臣以會遇之禮奉迎于省門投誠敬信感慶流行尋遣使迴謝以貢方物或說順道從東晉來始傳佛法則秦晉莫辨何是非師既來異國傳西域之慈燈懸東曦之慧日示以因果誘以禍福蘭薰霧潤漸漬成習然世質民淳不知所以裁之師雖蘊深解廣未多宣暢自摩騰入後漢至此二百餘年後四年神僧阿道至自魏(存古文)始創省門寺以置順道記云以省門爲寺今興國寺是也後訛寫爲肖門文翔伊弗蘭寺以置阿道古記云興福寺是也此海東佛教之始惜乎之人也之德也宜書竹帛以宣懿績其文辭不少概見何哉然世之使於四方不辱君命必侍賢者而能之則特至他邦肇行未曾有之大事非其有大智慧大謀猷得不思議通力其何以行之哉以此知其爲異人斯亦法蘭僧會之流乎

* * *

贊曰古者三韓鼎峙開國稱王彼佛聲光蔑有其兆及感應道交賢德聿來以赴機叩易曰感而遂通天下之故順道有之矣始予躬詣所謂興國興福因有綴文記事之志無緣以發之今謬承景命乃以順道爲傳首云(此贊當在順道傳下)

Неизвестно, уроженцем каких мест был [Шунь-дао]. [Он] следовал добродетели [и ставил себе] высокие цели. [Отличаясь] милосердием [и] терпением, [он] переправлял [живых] существ [через море страданий]. Запечатлев [в душе] решимость широко распространить [Закон], [он] повсюду скитался [по земле] Чинастхана. [Он] менял жилища, [чтобы] получить возможность [повсеместно проповедовать буддизм], [и] наставлял людей без устали.

²¹ Ши (кор. Сок) — первый иероглиф китайской транскрипции кланового имени Шакья, с IV в. использовавшийся на Дальнем Востоке в качестве общего фамильного знака всех членов монашеской общины.

[На] второй год [со дня вступления на трон] государя Хэмирю-вана (еще говорят — «государя Сосурим-вана»), семнадцатого [правителя] Кугорё²², [в год] воды-обезьяны, летом, [в] шестом месяце [июль—август 372], [государь] Цинь [по имени] Фу Цзянь прислал [в Когурё] посла и буддийского священнослужителя Шунь-дао передать изображение Будды [и] канонические тексты. Тогда правитель [Когурё и его] подданные с [соблюдением положенного для] встречи [уважаемых] гостей ритуала почтительно приветствовали [посла и Шунь-дао] у ворот Сон-мун. Предавшись [с] искренностью, благоговением [и] верой [Закону Будды], [когурёсцы были] растроганы [и] счастливы [тем], [что буддизм начал] распространяться [и] практиковаться [в их стране]. Вскоре [после этого государь Сосурим-ван] отправил посла [в] ответ поблагодарить [Фу Цзяня] через поднесение местных предметов.

[По] мнению некоторых, Шунь-дао пришел из Восточного Цинь [и] первым передал [корейцам] Закон Будды. Тогда неясно, [прибыли ли Шунь-дао из] Цинь [или] Цзинь. [Я не могу сказать], какое [мнение] верно, [а] какое — неверно.

Когда наставник пришел [в] незнакомую [ему] страну, [он] передал светильник милосердия Западных пределов [и] поднял солнце мудрости [земли] Тонъи²³. [Он] показал [закон] причины [и] следствия; [он] разъяснил [истoki] беды [и] счастья. [Его речи] благоухали [подобно] орхидее [и] орошали [сердца людей подобно] туману. [Ученики] постепенно проникались [его наставлениями и обретали] совершенство [в] изучении [буддизма]. Но [обычаи] мира [были] просты, [а нравы] народа — грубы. [Жители страны] не знали, как оценить эти [поучения]. Хотя наставник хранил [в себе] глубокую [мудрость и] понимал обширные [истины], [он] не [смог] проповедать [и] разъяснить [их] многим. С [тех пор], [как Кашьяпа] Матанга²⁴ пришел [в] Позднюю Хань, [и] до этого [времени прошло] более двухсот лет.

Затем, [на] четвертый год [правления государя Сосурим-вана] [374], [наделенный] чудесными [способностями] монах Адо прибыл из Вэй²⁵. ([Эти сведения] содержатся [в] древнем тексте). [Затем когурёсцы] впервые построили монастырь Сонмун-са, чтобы поселить

²² Вариант записи топонима «Когурё».

²³ Тонъи — первоначально название одного из двадцати пяти уездов китайского округа Лолан на территории Корейского полуострова, здесь — метонимическое наименование Кореи.

²⁴ Кашьяпа Матанга — первый проповедник буддизма в Китае. Русский перевод его биографии см.: [Хуэй-цзяо, 1991: 100—101].

²⁵ Хронологическое несоответствие: династия Северная Вэй была основана только в 386 г.

[там] Шунь-дао. [В] «Записях»²⁶ говорится, [что] из ворот Сон-мун сделали монастырь. Нынешний монастырь Хынгук-са²⁷ — это [он] и есть. Впоследствии, ошибочно скопировав [иероглиф], превратили [его название в] Чхомун-[са]. Еще воздвигли монастырь Ибуллан-са, чтобы поселить [там] Адо. [В] «Древних записях»²⁸ говорится, [что] монастырь Хынбок-са²⁹ — это [он] и есть. Это [было] началом [распространения] Учения Будды [в Стране], [что к] востоку [от] моря.

О! Такой человек! Такая добродетель! Следовало [бы] записать [его деяния на] бамбуке [или] шелке, чтобы [сделать его] прекрасные заслуги известными [потомкам]. [Но] письменные [и] устные [предания о] нем не [дают даже] слабого [и] приблизительного представления [о его подвиге]. Почему [же] допущена подобная несправедливость? Если [рассмотреть случаи], [когда в] миру [кто-либо], [будучи] послан в [любую из] четырех сторон, [смог] не посрамить веление [своего] государя³⁰, [то] непременно [окажется], [что государь] дождался [явления] мудреца и [поэтому оказался] способным [добиться] этого. Тогда, [что касается такого] великого дела, [как] путешествие [в] одиночку [в] чужие края [и] начало осуществления дотоле не имевшегося [там учения], — [если бы] не его обладание великими пониманием [и] мудростью, великими замыслами [и] устремлениями [и] если бы не его] владение [такой] всепроникающей силой, [которую] не[льзя ни] помыслить, [ни] описать, [то] как [бы] ему [удалось] осуществить такое? Из [всего] этого [мы] понимаем, [что] это был необычный человек — он [был] такого [же] рода, [что Чжу] Дхармаратна³¹ [и Кан] Сэн-хуэй³²!

* * *

Восхваляя [деяния Шунь-дао], скажу:

²⁶ Источник не поддается идентификации.

²⁷ Вероятно, имеется в виду монастырь, расположенный в Пхёнъяне [Унхо Ёнха, 1998: 976].

²⁸ Источник не поддается идентификации.

²⁹ Вероятно, имеется в виду монастырь, расположенный в Пхёнъяне [Унхо Ёнха, 1998: 977].

³⁰ Скрытая цитата из «Суждений [и] бесед» Конфуция (русский перевод см.: [Мартынов, 2001: 302]).

³¹ Ч ж у Д х а р м а р а т н а — сподвижник первого проповедника буддизма в Китае Кашьяпы Матанги. Русский перевод его биографии см.: [Хуэй-цзяо, 1991: 101—102].

³² К а н С э н - х у э й — один из первых проповедников буддизма в Китае. Русский перевод его биографии см.: [Хуэй-цзяо, 1991: 110—116].

Что касается древности, то [тогда] Три Хан³³ возвышались [подобно] треножнику. [Они] основали государства [и] поименовали правителей, [но в] то [время среди всей] славы [и] блеска [Закона] Будды не было [относящихся к] ним знамений. Затем чувства [людей Трех Хан устремились к Будде], [который] откликнулся, [и] пути [Будды и людей] пересеклись. [Тогда] мудрый [и] добродетельный [человек] сам пришел, чтобы, следуя [представившейся] возможности, постучать [во врата их застав]. [В] «[Книге] перемен»³⁴ говорится: «Откликается и тогда следует причинам Поднебесной». Шунь-дао имел это [понимание].

Прежде я сам посетил [те монастыри], что называются Хынгук-[ca] [и] Хынбок-[ca], почему [и] возымел намерение собрать тексты [и] записать события, [относящиеся к деятельности Шунь-дао], [но тогда у меня] не было [подходящих] условий, чтобы осуществить это. Теперь [я] незаслуженно удостоился августейшего повеления [и] тогда сделал [биографию] Шунь-дао первой [в] «Жизнеописаниях [достойных монахов Страны, что к востоку от моря]». (Этому славословию следует находиться ниже жизнеописания Шунь-дао).

«Деяния [людей] Трех государств» 三國遺事

Шунь-дао начинает [распространение буддизма в Когур]рё
順道肇麗

(道公之次亦有法深義淵曇嚴之流相繼而興教然古傳無文今亦不敢編次詳見僧傳)高麗本記云小獸林王即位二年壬申乃東晉咸安二年孝武帝即位之年也前秦苻堅遣使及僧順道送佛像經文(時堅都關中即長安)又四年甲戌阿道來自晉明年乙亥二月創肖門寺以置順道又創伊弗蘭寺以置阿道此高麗佛法之始僧傳作二道來自魏云者誤矣實自前秦而來又云肖門寺今興國伊弗蘭寺今興福者亦誤按麗時都安市城一名安丁忽在遼水之北遼水一名鴨淥³⁵今云安民

³³ Три Хан — родоплеменные объединения Махан, Пёнхан и Чинхан, существовавшие на Корейском полуострове в первые века новой эры.

³⁴ «Книга перемен» — классический китайский текст, трактующий шестьдесят четыре гадательные гексаграммы. Цитируемый далее Какхуном отрывок взят из «Комментария [к] присоединенным изречениям» этого произведения (русский перевод см.: [Еремеев, 2005: 567]).

³⁵ Для этого иероглифа в составе данного топонима ныне принята орфография 綠.

江豈有松京之興國寺名讚曰鴨淥春深渚草鮮白沙鷗鷺等
閑眠忽驚柔櫓一聲遠何處漁舟客到煙

(Вслед [за] достопочтенным [Шунь]-дао еще жили Попсим, Ыйён, Тамом [и другие люди того же] рода, [которые] наследовали друг другу и возвышали Учение. [В] древних преданиях, однако, нет записей [об их деяниях]. [Поэтому] сейчас [я] тоже не осмеливаюсь излагать далее [этого]. Подробнее смотри «Жизнеописания [достойных] монахов [Страны], [что к востоку от моря]»³⁶).

[В] «Основных записях Ко[гу]рё»³⁷ говорится, [что на] второй год [со дня] вступления [на] трон государя Сосурим-вана, [в год] воды-обезьяны — [это] был второй год [правления под девизом] Сянь-ань [династии] Восточная Цзинь, год вступления [на] трон императора Сяо-у-ди [372] — [государь] Ранней Цинь [по имени] Фу Цзянь отправил [в Когурё] посла и монаха Шунь-дао передать изображение Будды [и] канонические тексты. ([В то] время столица [Фу] Цзяня [находилась в] Гуаньчжун³⁸. Это [и есть нынешняя] Чаньянь³⁹). Также [говорится], [что на] четвертый год [правления государя Сосурим-вана], [в год] дерева-собаки [374], Адо пришел из Цзинь. [На] следующий год дерева-свиньи, [во] втором месяце [март—апрель 375], [когурёсцы] построили монастырь Чхомун-са, чтобы поселить [там] Шунь-дао. Еще построили монастырь Ибуллан-са, чтобы поселить [там] Адо. Это было началом [распространения] Закона Будды [в] Ко[гу]рё.

[В] «Жизнеописаниях [достойных] монахов [Страны], [что к востоку от моря]» написано: «Оба До⁴⁰ прибыли из Вэй». [Это] ошибка. [В] действительности [они], наоборот, пришли из Ранней Цинь. Еще сказано: «Монастырь Чхомун-са — [это] нынешний [монастырь] Хын-гук-[са], [а] монастырь Ибуллан-са — [это] нынешний [монастырь] Хынбок-[са]». [Это] тоже ошибка. Поскольку [в] эпоху [Когу]рё столицей [был] город Анси-сон, [по] другому названию — Анчжонхоль, [который] располагался [к] северу [от] реки Ё-су — [по] другому на-

³⁶ В сохранившейся до наших дней части этого памятника имеется только биография Ыйёна (русский перевод см.: [Какхун, 2007: 62—70]).

³⁷ Имеется в виду раздел «Основные анналы Когурё» «Исторических записей Трех государств».

³⁸ Гу а н ь ч ж у н — область, приблизительно соответствующая современной провинции Шэньси.

³⁹ Ч а н ь а н ь (современный город Сиань провинции Шэньси) — столица Китая при династии Тан (618—906).

⁴⁰ То есть Шунь-дао и Адо. Имена обоих монахов заканчиваются иероглифом *дао* (в корейзированном произношении — *то/до*).

званию река Ё-су [именовалась] Амнок⁴¹, ныне [она] называется рекой Анмин-ган, — [то] разве [может это] быть название монастыря Хын-гук-са, [находящегося в] столице Сон-гён⁴²?

Оценивая [деяния Шунь-дао], скажу:
[У вод] Амнок-[кан] 鴨綠 [на] исходе весны
[по] отмелям травы свежи.
[Вот] чайки [и] цапли [на] белом песке —
все дремлют спокойно [они].
Вдруг [птицы] встревожились — тихо весло
один [раз] плеснуло вдали.
[Там] где-то рыбачья лодчонка — [уж] гость
достиг [среди] тумана [земли]⁴³.

Список литературы

Болтач, 2006: *Болтач Ю. В.* Биографии корейских монахов-паломников в «Хэдон косын чон» и «Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань» // Письменные памятники Востока. № 4. М. : Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2006. С. 22—45.

Болтач, 2007: *Болтач Ю. В.* Биография монаха Тань-ши в «Хэдон косын чон» и «Лян гао сэн чжуань» // Письменные памятники Востока. № 6. М. : Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2007. С. 15—29.

Болтач, 2009: *Болтач Ю. В.* Биографии Попкона и Побуна в «Хэдон косын чон» и основные анналы Попхын-вана и Чинхын-вана в «Самгук саги» // Письменные памятники Востока. № 11. М. : Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2009. С. 5—41.

Еремеев, 2005: *Еремеев В. Е.* Символы и числа «Книги перемен». М. : Научно-изд. центр «Ладомир», 2005.

⁴¹ Амнок-кан (*кит.* Ялу-цзян) — река, по которой ныне проходит граница Кореи и Китая, в древности — территория государства Когурё. Ё-су (*кит.* Ляо-цуй), или Ё-ха (*кит.* Ляо-хэ), — в наши дни название реки, протекающей на полуострове Ляодун.

⁴² Сон-гён («Сосновая столица») — образное название столицы государства Корё (современный город Кэ-сон).

⁴³ Для удобства читателя приводим этот перевод также без скобок и иероглифов:

У вод Амнок-кан на исходе весны
по отмелям травы свежи.
Вот чайки и цапли на белом песке —
все дремлют спокойно они.
Вдруг птицы встревожились — тихо весло
один раз плеснуло вдали.
Там где-то рыбачья лодчонка — уж гость
достиг среди тумана земли.

Какхун, 2007: *Какхун*. Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря (Хэдон косын чон) / исслед., пер. с ханмуна, коммент. и указ. Ю. В. Болтач. СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007.

Кан Ингу и др., 2003: *Кан Ингу 姜仁求, Ким Тучжин 金杜珍, Ким Санхён 金相鉉, Чан Чхунсик 張忠植, Хван Пхэгван 黃汎江*. Ёкчу «Самгук юса» 譯注三國遺事 («Деяния [людей] Трёх государств» [с] переводом [и] комментарием). Т. 3. Сеул : Ихва мунхваса, 2003.

Ким Бусик, 1995: *Ким Бусик*. Самгук саги. Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы / изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М. Н. Пака. М. : Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1995 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 2).

Ким Бусик, 2001: *Ким Бусик*. Самгук саги. Летописи Силла / изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М. Н. Пака. М. : Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 1).

Ким Бусик, 2002: *Ким Бусик*. Самгук саги. Разные описания. Биографии / изд. текста, пер., вступ. ст., коммент., прилож., общ. ред. М. Н. Пака и Л. Р. Концевича. М. : Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2002 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 3).

Мартынов, 1987: *Мартынов А. С.* Государство и религии на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М. : Гл. ред. вост. лит., 1987. С. 3—46.

Мартынов, 2001: Конфуцианство. «Лунь юй» / пер. А. С. Мартынова. Т. 2. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2001 (Мир Востока, XI).

Унхо Ёнха, 1998: Пульгё сачжон 佛教辭典 (Буддийский словарь). Унхо Ёнха чыим 운허용하지음 (Авт. Унхо Ёнха). Сеул : Тонгук ёккёнвон, 1998.

Хуэй-цзяо, 1991: *Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / пер. с кит., исслед., коммент. и указ. М. Е. Ермакова. Т. I (Раздел 1: Переводчики). М. : Гл. ред. вост. лит., 1991 (Памятники письменности Востока, ХСІХ, 1; Bibliotheca Buddhica, XXXVIII).

Хуэй-цзяо, 2005: *Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / пер. с кит., вступ. ст., коммент. и указ. М. Е. Ермакова. Т. II (Раздел 2: Толкователи). СПб. : Петербургское Востоковедение, 2005 (Памятники культуры Востока, XVIII).

Чан Хвиок, 1991: Хэдон косын чон ёнгу 海東高僧傳研究 (Исследование «Жизнеописаний достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря»). Чан Хвиок чо 章輝玉 著 (Авт. Чан Хвиок). Сеул : Минчжокса, 1991.

Yulia V. Boltach

**The Activities of Monk Shun-tao and the Official Recognition
of Buddhism in the Goguryo State
(Based on the Materials of the Korean Sources
of the Goryo Era)**

The article is concerned with the activities of Shun Dao (4th cent. AD), the first Buddhist preacher in the state of Goguryo.

His activities are described in the three main sources on the early history of Korea: *History of the Three Kingdoms* (1145), *Lives of Eminent Korean Monks* (ca. 1215—1220) and *Memorabilia of the Three Kingdoms* (1285). A comparative study of the corresponding parts of these three sources makes possible to better understand the circumstances of the introduction of the Buddha's Law into Goguryo — an important moment in the early history of traditional Buddhism in the present-day territory of Russia.

Key words: history of Buddhism in Russia, history of Buddhism in Korea, Goguryo, Shun-tao, *History of the Three Kingdoms*, *Lives of Eminent Korean Monks*, *Memorabilia of the Three Kingdoms*.

А. В. Зорин

**О ТИБЕТСКИХ ТЕКСТАХ С БЕРЕГОВ ИРТЫША,
ПОСТУПИВШИХ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII в. ***

В статье опровергается принятая в научной литературе точка зрения о том, что первые тибетские тексты поступили в Санкт-Петербург в 1720 г. из Аблай-хита. Изучение свидетельств, представленных в источниках XVIII в., показывает, что самые первые тексты были доставлены в 1718 г. (возможно, в 1717 г.) из так называемых Семи Палат — джунгарского храмового комплекса на берегу Иртыша. Первые тексты из Аблай-хита были присланы в 1721 г., однако факт обнаружения *нового* монастыря далеко не сразу был осознан петербургскими и европейскими учеными. Напротив, во второй половине XVIII в. первое поступление текстов из Семи Палат оказалось забыто. Сами листы многие годы хранились в Академии наук, а в XX в. в послевоенные годы оказались «растворены» среди множества разрозненных материалов тибетского фонда Института востоковедения АН СССР (ныне ИВР РАН), пока не были обнаружены вновь и идентифицированы в 2012—2015 гг.

Ключевые слова: Семь Палат, Аблай-хит, тибетские рукописи, тибетский буддийский канон.

Данная статья представляет некоторые предварительные итоги изучения первых тибетских текстов, поступивших в Санкт-Петербург в XVIII в. и вновь найденных среди разрозненных материалов обширного тибетского фонда ИВР РАН в 2012—2015 гг.

© Александр Валерьевич Зорин — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН, 2015

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Первые тибетские тексты в собрании Российской Академии наук, доставленные в XVIII в. из Восточной Сибири и Казахстана: научное описание, комплексное исследование, консервация», проект № 14-06-00460.

Речь идет, в частности, о знаменитых рукописных листах из джунгарского монастыря Аблай-хит, оставленного его обитателями в конце XVII в. и найденного русскими солдатами после основания Усть-Каменской крепости на Иртыше осенью 1720 г. (монастырь был найден, скорее всего, уже в 1721 г.). Вплоть до недавнего времени в научной литературе считалось общепризнанным, что именно оттуда были доставлены в Санкт-Петербург первые тибетские тексты, причем произошло это в 1720 г. Однако проведенный в 2014 г. анализ рукописных листов и свидетельств, зафиксированных в печатных изданиях, документах, дневниках ученых и путешественников XVIII в., со всей убедительностью показал, что самыми первыми текстами на тибетском языке, привезенными в Санкт-Петербург, были парадные рукописи на синей бумаге из другого джунгарского монастыря, располагавшегося на берегу Иртыша и вошедшего в историю науки под описательным русским наименованием Семь Палат¹ (найден русскими солдатами в 1717 г., первые тексты оттуда были доставлены в Санкт-Петербург в конце того же года или, более вероятно, в 1718 г.). По крайней мере некоторые из семипалатинских листов (целиком и фрагментарно представлены 33 л.) были выявлены в собрании ИВР РАН наряду с аблай-хитскими парадными рукописями на бумаге с темно-фиолетовыми полями (204 л.). Имеющиеся в ИВР РАН рукописи из Аблай-хита были отправлены в Санкт-Петербург только в 1734 г. академиками Миллером и Гмелиным, участниками Второй Камчатской экспедиции Императорской Академии наук, в то время как первые шесть листов из аблай-хитской библиотеки, присланные в 1721 г. сибирским губернатором Черкасским, скорее всего, находятся в Западной Европе: пять листов в Лондоне, еще один в Париже.

История поступления листов в Санкт-Петербург подробно изложена в статье на английском языке [Zotín, в печати]. Однако, поскольку эта тема имеет важное значение для истории отечественной науки, я считаю нужным изложить в русскоязычном издании основные выводы, к которым приводит объективное изучение исторических источников, подкрепленное обнаруженными оригиналами тибетских рукописей.

Инерция традиционной точки зрения, согласно которой первые тибетские тексты были доставлены в 1720 г. из Аблай-хита и справедливость которой, казалось бы, была убедительно подтверждена в статье Е. А. Княжецкой [Княжецкая, 1989], оказалась ни на чем не основанной фикцией. В ее опровержении ключевую роль сыграл исследователь истории русского освоения Южной Сибири В. Б. Бородаев

¹ Оригинальное джунгарское название монастыря — Дархан-цоржийн-хит.

(преподаватель Барнаульского государственного педагогического университета), переписка с которым по электронной почте в октябре—ноябре 2014 г. убедила меня в необходимости пересмотра истории иртышских листов. Неоценимую помощь в этой работе оказало также издание В. В. Радлова «Сибирские древности» в 3 выпусках [Радлов, 1888; 1891; 1894], где в приложениях были опубликованы переводы некоторых ключевых свидетельств, содержащихся в работах авторов XVIII в.: Ф. Вебера, Дж. Белла, Ф. И. Страленберга и особенно Г. Ф. Миллера. Станным образом это издание, вышедшее в конце XIX в., не помогло установлению истины в течение XX в., хотя оно было известно, по крайней мере, Е. А. Княжецкой [Княжецкая, 1989: 18].

На то, что первыми тибетскими листами, поступившими в Санкт-Петербург, были рукописи из Семи Палат, найденные в 1717 г., указывают все без исключения свидетельства, зафиксированные в литературе первой половины XVIII в. Назовем основные из них.

1. Ф. Вебер, ганноверский резидент при дворе Петра I, живший в Санкт-Петербурге в 1714—1719 гг., автор знаменитой книги «Das veränderte Russland» (первое изд. в 1721 г.), упоминает в ней «письмена на пергаменте», которые он даже держал в руках и которые, по его сведениям, были обнаружены «на восточном краю Каспийского моря в стране Самарканд» вместе с другими «антиквитетами» [Weber, 1721: 124, 225; Радлов, 1891: 23—24]. Таким образом, Вебер видел и держал в руках тибетские (что ему не было известно) листы на плотной бумаге с несколько ватообразной фактурой, которую он спутал с пергаментом², в Санкт-Петербурге не позднее 1719 г. В сознании жителей и резидентов новой российской столицы военные экспедиции из Тобольска в низовья Иртыша, инициированные сибирским губернатором князем М. П. Гагариным и поддержанные Петром I с целью установления пути в торговый город Яркенд, в котором якобы можно было получить доступ к большим запасам золота, оказались тесно связаны с планами по изучению и освоению Каспийского моря (подробнее см.: [Княжецкая, 1975; 1989]), отсюда ошибочная точка зрения, будто бы листы на неведомом языке найдены в районе Каспийского моря.

2. Шотландский путешественник Дж. Белл, участвовавший в русском посольстве в Китай (1719—1722) и описавший впоследствии эту поездку в своей книге, приобрел в Тобольске, где он находился с 16 декабря 1719 г. по 9 января 1720 г., связку найденных в Семи Палатах бумаг на тибетском и калмыцком языках. Он не только прямо называет источник рукописей, но и приводит описание брошенного мо-

² Именно такую фактуру имеет бумага части найденных в ИВР РАН синых рукописных листов, происходящих, по всей вероятности, из Семи Палат.

настыря (хотя и с чужих слов, но достаточно подробное) [Bell, 1763: 192—194; Радлов, 1891: 51].

3. В октябре 1721 г. в парижской «Gazette» (выпуски от 4-го и 18-го числа) были опубликованы две корреспонденции из Санкт-Петербурга (первая датирована 1 сентября, вторая — 15 сентября 1721 г.) с описанием рукописей на неизвестном языке, найденных людьми, которые якобы участвовали в изучении Каспийского моря, в некоем здании, расположенном «в ста пятидесяти лье к северо-востоку от этого моря» [Gazette, 1721. No. 42: 485]³. Содержащееся здесь описание здания как сделанного наполовину из песка, наполовину из камня [Там же] явно указывает на Семь Палат, так как нижняя часть главного здания в этом храмовом комплексе была сделана именно из камня, а верхняя часть и все прочие части комплекса — из сырцового кирпича, что зафиксировано Миллером [Müller, 1747: 435; Радлов, 1894: 58]. Кроме того, привезенные в Санкт-Петербург листы описаны как состоящие из синих и черных слоев [Gazette, 1721. No. 44: 510] (это должно означать, что края бумаги синие, а центральная часть с текстом — черная), тогда как края тибетских листов, достоверно известных как аблай-хитские, окрашены темно-фиолетовой краской (см. далее).

4. Упомянутые Вебером «антиквитеты» были не чем иным, как многократно описанными в научной литературе фигурками из разрытых сибирских могил и кладов. Одна порция их (вместе с тибетскими листами) была подарена Петру I князем Гагариным и заняла почетное место в личном кабинете императора. Хотя сами предметы сгорели в пожаре 5 декабря 1747 г. в Кунсткамере, до нас дошли сделанные с них в 1730-е гг. рисунки, на которых местом обнаружения вещей назван Семипалатинск [Княжецкая, 1989: 29—30].

5. Наконец, общее мнение, засвидетельствованное Миллером в его знаменитой статье о тибетских текстах, найденных в Сибири, состояло именно в том, что первые тексты были привезены из Семи Палат [Müller, 1747: 435; Радлов, 1894: 58]⁴.

³ Это расстояние, равное примерно 675 км, ярко демонстрирует приближенность тогдашних представлений о восточных землях (расстояние от крайней северо-восточной точки Каспийского моря до нынешнего Семипалатинска по прямой составляет около 2000 км).

⁴ Справедливости ради необходимо отметить, что Миллер, лично побывавший в Семи Палатах в начале 1730-х гг., нашел там лишь «немного маленьких листочков, до такой степени истрепанных и изъеденных, что кажутся письменами, издавна сделавшимися жертвою червей и гниения. Вряд ли они были еще целы уже в то время, когда из Сибири были привезены первые рукописи. Жители упомянутого выше близлежащего острога утверждают, что, сколько они помнят, там никаких цельных листов найдено не было, и говорят, что все листы добыты из Аблайкитских развалин» [Радлов, 1894: 59]. Эта ин-

Это мнение было настолько устойчивым, что обнаружение нового монастыря, а именно Аблай-хита, прошло практически незамеченным. В заметке, сопровождающей публикацию одного из аблай-хитских листов в лейпцигском издании «Acta eruditorum», мы находим все то же описание (очевидно, со слов И. Д. Шумахера⁵) главного храма семипалатинского комплекса, аналогичное опубликованному ранее в «Gazette» [Acta eruditorum, 1722: 375]. Даже в конце 1720-х гг. Т. Байер, занимавшийся этим листом, считал, что все тибетские листы, привезенные из Сибири в Санкт-Петербург, происходят из Семи Палат [Bayer, 1730: Praefatio, 108—109; Müller, 1747: 460; Радлов, 1894: 81]⁶.

формация, однако, едва ли может опровергнуть другие свидетельства. Кроме того, мы не знаем, разговаривал ли Миллер с кем-то, кто присутствовал в Семипалатной крепости в конце 1710-х гг., когда происходило разграбление остатков монастыря. С другой стороны, в опубликованном «Gazette» рассказе о том, как были обнаружены таинственные письма, говорится, что «московиты» столкнулись с местными жителями (вероятно джунгарами), которые не хотели, чтобы их священные книги попали в непочтительные руки, так что русские тайно вынесли три книги (или связки листов) [Gazette, 1721. No. 42: 486]. Не исключено, что джунгары, после того как поняли, что им не удастся выбить русских из Семипалатной крепости, могли вывезти из монастыря большую часть библиотеки.

⁵ То, что Шумахер был уверен в семипалатинском происхождении первых тибетских листов в Санкт-Петербурге (в том числе аблай-хитских листов, которые были пересланы ему в Европу), подтверждается ссылкой на него в книге Штелина [Stählin, 1785: 160]. Хотя эта книга не является добросовестным научным трудом, все же сложно допустить, чтобы Штелин мог существенно исказить слова Шумахера об источнике текстов (что, однако, не означает их непогрешимости). Миллер также считал, что этот лист происходил из Семи Палат [Müller, 1760: 256.].

⁶ Сюда же относятся и листы, привезенные в Академию наук в 1727 г. Д. Г. Мессершмидтом из его научной экспедиции по Сибири. Среди них имелось около 20 листов, полученных им в Красноярске от И. Нашивошникова, участника разведывательного плавания по Енисею 1716 или 1717 г., в ходе которого русские путешественники обнаружили в скале на реке Хемчик (ныне территория Республики Тыва) буддийский храм с большим собранием тибетских и монгольских книг [Радлов, 1894: 74—78]. К сожалению, эти листы, привезенные Мессершмидтом, пока не обнаружены: они могли сгореть во время пожара 1747 г. в Кунсткамере. Если же они уцелели, то пока неясно, по каким критериям их можно идентифицировать. В нашем распоряжении есть репродукция одного из листов с реки Хемчик, полученного Страленбергом от Мессершмидта [Strahlenberg, 1730: tab. I; Радлов, 1891: 25]; текст на нем легко определяется благодаря ресурсу TBRC как одно из сочинений 14-го тома сумбума Далай-ламы V, а именно «Mi mthun nyes kun sel zhing legs tshogs ci 'dod 'grub pa'i bsang yig gi rim pa mi mdzad mchod sgo 'byed». Если в собрании ИВР РАН среди разрозненных материалов окажется другой лист из этого текста (к тому же написанный полукурсивом, как и лист Страленберга), тогда

Вероятно, первым печатным упоминанием обнаружения Аблай-хита (без упоминания его названия) стала весьма туманная сноска в книге Й. Ф. фон Страленберга [Strahlenberg, 1730: 3, сн.]⁷.

Между тем лист, опубликованный в «Acta eruditorum», был прислан вместе с другими пятью листами из Тобольска А. М. Черкасским, сменившим опального Гагарина на посту сибирского губернатора. Черкасский уведомял в сопроводительном письме от 25 августа 1721 г. о том, что неподалеку от Усть-Каменской крепости (ныне Усть-Каменогорск) военными были обнаружены брошенные «полаты» с «писмами» и что он распорядился сделать чертеж «полат»⁸ [Спицын, 1906: 241]⁹. Эта корреспонденция должна была прийти в Санкт-Петербург примерно через сорок дней, после чего тибетские листы, вероятно, были пересланы библиотекарю Шумахеру, отправленному Петром I в поездку по Европе с целью установления контактов с учеными, изучения научных библиотек, музеев, коллекций и пр. Не исключено, что тибет-

можно будет утверждать, что тексты, привезенные с р. Хемчик в 1717 г., не пропали. Это не совсем пустая надежда, поскольку в марте 2015 г., во время написания данной статьи, в тибетском фонде ИВР РАН был обнаружен другой текст, привезенный Мессершмидтом, а именно ксилограф из 8 листов с санскритским алфавитом, представленным в трех вариантах: на письме ланча, тибетской и монгольской графикой. Текст, полученный Академией наук от Мессершмидта, был частично опубликован Т. Байером [Baeyer, 1732], что позволило уверенно идентифицировать выявленный ксилограф.

⁷ Скорее всего, именно эта сноска, в первой части которой сказано: «В 1720-м году, когда Русские с несколькими полками военного люда отправились из г. Тобольска вверх по Иртышу, то они нашли там не только много древностей и старых языческих капищ...» [Радлов, 1891: 24], и стала основанием для возникшей впоследствии легенды, будто первые тибетские тексты были привезены в Санкт-Петербург из Аблай-хита в 1720 г.

⁸ По-видимому, именно эта карта хранится ныне в рукописном собрании Библиотеки АН в Санкт-Петербурге (см.: [Исторический очерк, 1961: 208—209]). Е. А. Княжецкая, исходящая из ложной посылки, будто Усть-Каменская крепость (которая упомянута в небольшой аннотации на самой карте) была основана еще в 1719 г., ошибочно полагала, что эта карта была сделана И. Лихаревым или кем-то из его офицеров в 1720 г. [Княжецкая, 1989: 19—21].

⁹ Гипотеза Е. А. Княжецкой о том, что Аблай-хит был обнаружен лично майором И. Лихаревым [Княжецкая, 1989], как убедительно доказывает В. Б. Бородаев, не подтверждается фактами. Лихарев действительно руководил экспедицией к озеру Зайсан, откуда русские военные вынуждены были вернуться назад по Иртышу; затем Лихарев определил место для основания Усть-Каменской крепости и, назначив людей для ее строительства, вернулся в Тобольск; Аблай-хита он не открывал и текстов в Петербург не привозил; открытие Аблай-хита произошло, скорее всего, летом 1721 г. (подробнее об экспедиции Лихарева см.: [Бородаев, 2010; 2011, в т. ч. путевой дневник: 33—34; Тимофеев, 1885]).

ские листы были отправлены Шумахеру вследствие того интереса, который мог пробудиться у европейских ученых после публикации сведений о загадочных письменах в «Gazette» и в книге Вебера (Шумахер успел побывать в Париже еще до газетной публикации, и никаких тибетских листов у него в тот момент при себе не было).

Согласно сведениям, полученным А. А. Шифнером (1817—1879) в середине XIX в. от тогдашнего хранителя коллекции тибетских текстов в Британском музее Ш. Рье (1820—1902), Шумахер передал некоторые листы из Аблай-хита ученому коллекционеру Г. Слоуну [Schiefner, 1864: 44—45] (это могло произойти только в 1722 г. во время посещения Шумахером Лондона). Собрание Слоуна впоследствии легло в основу Британского музея, а в 1973 г. из него была выделена Британская библиотека, где ныне хранятся *пять* тибетских листов, которые можно с уверенностью идентифицировать как аблайхитские¹⁰. Весьма вероятно, они и составляли большую часть посылки Черкасского, в то время как шестой лист (видимо, лучшей сохранности) был отвезен Шумахером обратно в Санкт-Петербург и по дороге опубликован в Лейпциге, после чего, в 1722 г., отправлен в Париж аббату Биньону для перевода¹¹ [Княжецкая, 1989: 22].

В Санкт-Петербурге же остались только семипалатинские листы, которые, очевидно (и это подтверждается найденными в ИВР РАН фрагментами), имели не лучший вид, поскольку в феврале 1724 г. Петр I через Президента АН Л. Л. Блюментроста сообщил Биньону, просившему прислать еще тибетских текстов, что «не удалось найти значительного количества рукописей. Многие из них оказались разбросанными и разорванными невежественными людьми, которые употребляли рукописи для своих надобностей»¹² [Княжецкая, 1989:

¹⁰ Sloane 2837a-e. Еще один лист, Sloane 2836, вероятно, происходит из Семипалатинска. Также имеется 2 монгольских листа, Sloane 2838a-b, на которых присутствует надпись о том, что они были получены от Дж. Белла. Данная информация любезно предоставлена С. ван Скайком (электронное письмо от 19 ноября 2014 г.). Впервые на эти листы обратил внимание П. Аалто [Aalto, 1996: 4—5]. Я не касаюсь в этой статье обширной и чрезвычайно важной темы тибетских и монгольских листов с берегов Иртыша в европейских собраниях; перечень обнаруженного на данный момент см. в: [Zotgin, в печати].

¹¹ История этого перевода, хотя и известная в ряде изложений (последнее по времени и достаточно аккуратное см.: [Walravens, 2008: 150—152]), еще ждет более тщательного исследования с привлечением материалов, хранящихся в Париже.

¹² Внешний вид семипалатинских листов, найденных в ИВР РАН, «гармонирует» с этим описанием: в основном это фрагменты порезанных на куски листов, на одном из них срезан слой бумаги с текстом, от другого имеется

23]. Таким образом, император и его подчиненные не осознали, что Черкасским были присланы листы из совершенно других «полат», и это не может не вызывать досады, поскольку Петр I, весьма вероятно, распорядился бы вывезти имевшиеся в Аблай-хите тибетские и монгольские книги.

Увы, участь библиотеки оказалась довольно печальной: оставленная на произвол судьбы, она в течение многих лет подвергалась постепенному разграблению со стороны российских первопоселенцев, пускавших чуждые им письма на различные хозяйственные нужды, и только в 1734 г. небольшая часть листов на тибетском и монгольском языках (полторы тысячи из сотен тысяч, как можно предположить) оказалась вывезена из монастыря отрядом, посланным академиками Миллером и Гмелиным. Наряду с некоторыми другими артефактами, найденными в Семи Палатах и Аблай-хите, эти листы были отправлены в Академию наук¹³. Вскоре после Миллера и Гмелина, в 1737 г., Аблай-хит посетил геодезист В. М. Шишков, который составил подробное описание и общий план места, изготовил планы и рисунки внешнего вида зданий, зарисовки интерьера храма; кроме того, он прислал в Санкт-Петербург буддийскую икону на ткани¹⁴ [Борода-

именно полоса такого срезанного слоя. Все это свидетельствует о сугубо прикладных намерениях людей, в руки которых изначально попали рукописи. Правда, есть и целые листы, которые, наверно, могли быть посланы Биньону. Возможно, однако, что Петр I не желал расставаться с этими рукописями, находившимися в его личном кабинете. К тому же он, хотя и заплатил за труды французских ученых, едва ли мог быть особо удовлетворен результатами их «перевода».

¹³ 21 июля 1734 г. из Ямышевской крепости был отправлен фрагмент колонны из Семи Палат [Гмелин, Миллер: 132], сгоревший впоследствии в пожаре 1747 г. [Тауберт, 1748: 70]. Некоторое представление о нем дает изображение, опубликованное Миллером [Müller, 1747: 436—437. Tab. 2, fig. 2].

Аблай-хитские предметы были отправлены 27 августа 1734 г. с Кольваново-Воскресенских заводов [Гмелин, Миллер: 132]. В этой посылке, согласно описи [Gmelin, Müller: 25], содержались:

1) деревянная калмыцкая книга (имеется в виду деревянная «книга» для упражнений в письме, так называемый самбар; в ИВР РАН имеется такая книга весьма старого вида с фрагментами учебных надписей на тибетском и монгольском языках; еще две книги такого типа есть в Кунсткамере);

2) 2 ящика с рукописями (75 номеров: белая бумага, черная тушь, 16 номеров: темно-фиолетовая бумага, золотая и серебряная краска);

3) калмыцкие печатные доски (6 номеров; в ИВР РАН и в Кунсткамере есть доски, которые могут претендовать на идентификацию с ними);

4) 4 буддийских изображения на досках (пока не обнаружены; три из них воспроизведены, довольно условно, у Миллера [Müller, 1747: Tab. VI, fig. 1—3]).

¹⁴ Судьба иконы пока не установлена.

ев, Контев, 1999]. В следующий раз монастырь был посещен с научными целями лишь спустя несколько десятилетий, когда от бесценных (как нам сейчас понятно) текстов практически ничего не осталось¹⁵.

Аблай-хитские листы, по всей видимости, не пострадали во время пожара в Кунсткамере¹⁶ и благополучно хранились в библиотеке АН вплоть до передачи восточных книг в ведение Азиатского музея, созданного в 1818 г. Они упомянуты в обзоре книг АН, составленном библиографом И. Бакмейстером, с которого, собственно, и пошла традиция полагать, будто первые тибетские тексты были доставлены в Санкт-Петербург из Аблай-хита в 1720 г. [Vasmeister, 1776: 122]¹⁷.

¹⁵ Речь идет об ассистенте П. Палласа студенте Н. Соколове, посетившем Аблай-хит по заданию Палласа в 1771 г. [Pallas, 1773: 551]. Он, вероятно, не очень тщательно осмотрел территорию бывшего монастыря, поскольку в Российской национальной библиотеке хранится лист тибетского ксилографа (судя по содержанию, комментарий к «Виная-сутре»), найденный в Аблай-хите в 1777 г.; он был передан в библиотеку Г. И. Спасским вместе с листом монгольской рукописи также из Аблай-хита (дата обнаружения не указана) [Оленин, 1818: pl. VIII]. Отметим, что в РНБ хранятся еще два рукописных листа из Аблай-хита, аналогичные тем, что имеются в ИВР РАН. Источник их приобретения неизвестен.

¹⁶ В отличие от семипалатинских листов; на некоторых из них, когда-то заметно поврежденных влагой, имеются крошечные фрагменты листов русско-немецких билингв (такие книги издавались в первой половине XVIII в. Императорской Академией наук), которые, вероятно, приклеились к ним в результате совместного долгого нахождения на снегу: во время пожара очень многие книги и экспонаты были выброшены через окна на снег, что во многом усугубило ущерб от пожара. Нельзя исключать и того, что какие-то листы сгорели или были украдены зеваками.

¹⁷ Сам он, по-видимому, опирался на упомянутую выше сноску из книги Страленберга. Правда, еще до него В. Н. Татищев выражал такую же точку зрения (очевидно, полагаясь на Страленберга) в небольшой предварительной заметке, составленной им для энциклопедического словаря «Лексикон российский» [Бородаев, Контев, 1999: 117—118]. В. В. Радлов обратил внимание еще на одну рукопись, которая могла принадлежать перу В. М. Татищева: в рукописном собрании Библиотеки АН в Санкт-Петербурге хранится труд, содержащий комментарий к книге Страленберга; в нем, в частности, утверждается, что все «писма старинные, которые Его Величество Петр I в Францию изволил объявить... взяты все из одной божницы древней, стоящей на западной стороне Иртыша, где обитают Кайсаки (т. е. казахи. — А. З.), а не Калмыки, которому строению в 1721-м (году) зделанная модель деревянная и положению ландкарта, наденюся, что купно с библиотекою Его Величества находится в академии наук» [Радлов, 1894: 139—140]. Таким образом, автор данной рукописи (вероятно Татищев) знал о корреспонденции Черкасского, однако не знал или не верил информации о более ранней находке текстов в Семи Палатах. Сложно сказать, был ли Бакмейстер знаком с этими работами, оставшимися в 1776 г. неизданными. Однако нельзя исключать, что мнение

Это утверждение, повторенное потом Б. Дорном [Дорн, 1864: 31], так крепко вошло в общепринятую картину становления тибетского фонда, что даже русскоязычное издание В. В. Радлова не могло поставить его под сомнение, пока совсем недавно В. Б. Бородаев не обратил самое пристальное внимание на свидетельство Дж. Белла и не заставил обратиться к нему — а затем и к другим свидетельствам — автора этих строк.

Аблай-хитские листы (очевидно, вместе с семипалатинскими, которые уже не отделяются от них со второй половины XVIII в.) упоминаются в рукописном приложении И. Ф. Буссе [Busse, 1798: 25—26] к первому каталогу тибетских и монгольских книг в собрании библиотеки, составленному И. Йеригом в 1789 г. [Busse, Jahrig, 1796: 126—137], затем — в описи наличных тибетских, монгольских и калмыцких материалов, составленной Я. И. Шмидтом в 1828 г. [Schmidt, 1828].

В середине XIX в. тибетские и монгольские материалы в Азиатском музее были отделены друг от друга, однако судьба тибетских и монгольских материалов из Семи Палат и Аблай-хита и в дальнейшем была весьма схожей. Они, очевидно, оставались среди разрозненных материалов и только в советский период оказались частично инвентаризированы: в 1930-е гг. стопка из 21 монгольского рукописного листа на синей бумаге получила свой шифр и инвентарный номер, но только в 2014 г. эти листы были предварительно идентифицированы Н. В. Ямпольской как происходящие из Аблай-хита [Алексеев, Туранская, Ямпольская, 2014: 215—216]¹⁸. В 1929—1930 гг. все неразобранные материалы тибетского фонда были первично обработаны А. И. Востриковым, который пронумеровал их карандашом (в документах из Архива востоковедов ИВР РАН отсутствуют прямые подтверждения этому факту¹⁹, однако нет сомнений в том, что обнаруженная на пачках, связках, отдельных текстах нумерация была проставлена именно его

Татищева могло прямо или опосредованно повлиять на него. (Информация о существовании деревянной модели Аблай-хита вызывает большой интерес, но пока о ней ничего определенного сказать нельзя.)

¹⁸ На мой взгляд, эти листы могут происходить и из Семи Палат; для проверки этой гипотезы необходимо проанализировать хранящиеся в Британской библиотеке два монгольских листа на синей бумаге, которые некогда принадлежали Дж. Беллу и которые поэтому должны происходить из Семи Палат.

¹⁹ Однако в Планах работы Азиатского музея на 1929—1930 гг. значится: «...2. Работа по приведению в порядок всего тибетского фонда: а) проверка, перешифровка и новая расстановка тибетского фонда; б) проверка каталогов тибетского фонда, списков коллекций и инвентарных записей и подготовка конкорданса их в связи с иной расстановкой и каталогизацией всего тибетского фонда... 1929/30 год является годом начала всей этой работы по всем указанным направлениям» [План работы АМ, 1929: 12].

рукой). В дальнейшем обработкой тибетского фонда занималась Н. П. Ярославцева-Вострикова, которая, закончив к 1937 г. разбор основных частей фонда, могла бы, вероятно, инвентаризировать и эти разрозненные материалы, если бы не сталинские репрессии, парализовавшие тибетологические исследования в АН СССР. Кроме того, в конце 1930-х гг. фонд сильно разросся за счет поступлений многочисленных материалов из закрытых бурятских монастырей, так что уже в послевоенное время первые тибетские листы, привезенные из Сибири в начале XVIII в., практически «растворились» среди гигантского количества книг и разрозненных листов. Монгольский фонд, хотя и намного более компактный, чем тибетский, также был разобран не до конца, и в 2014 г. Н. В. Ямпольской удалось выявить более тысячи монгольских листов на белой бумаге, которые, по ее мнению, также могут происходить из Аблай-хита. Если это предположение верно, тогда в нашем распоряжении имеется около 1250 из 1500 листов, отправленных Миллером и Гмелиным в 1734 г., из них — 204 тибетских листа с темно-фиолетовыми полями.

Тибетские листы из Аблай-хита и (как выяснилось в ходе исследования) из Семи Палат были найдены в несколько этапов — в различных частях рукописного собрания ИВР РАН: большая часть лежала в виде рулонов в нескольких коробках вместе с другими разрозненными материалами, многие из которых, очевидно, поступили в собрание АН во второй половине XVIII в.²⁰; две связки были обнаружены О. В. Лундышевой при разборе сериндийской коллекции; три группы листов оказались помещены между картонок, вероятно, с целью выпрямления; некоторые листы были найдены еще отдельно от всех. Судя по почерку на картонках, это было сделано Л. С. Савицким, многие годы бывшим хранителем тибетского фонда.

Все тибетские листы требовали срочной реставрации, так как бумага была сильно пересушена и имелись многочисленные дефекты. Со второй половины 2014 г. художниками-реставраторами ИВР РАН во главе с Л. И. Крякиной началось приведение этих бесценных материалов в рабочее состояние, некоторые листы уже можно использовать в качестве прекрасных экспонатов для выставок по буддийской книжной культуре Центральной Азии²¹.

²⁰ Предварительно можно предположить, что значительная часть материалов происходит из калмыцких земель и датируется XVIII в. (судя по филиграммам, имеющимся на бумаге). Исследование этих текстов продолжается.

²¹ Два тибетских листа из Семи Палат и Аблай-хита включены в экспозицию выставки в честь 100-летия Санкт-Петербургского дацана, которая пройдет осенью 2015 г. в Петропавловской крепости. В 2014 г. некоторые листы демонстрировались на временных выставках в ИВР РАН: «Книжная культура

Принятые меры существенно облегчили возможности текстологического анализа рукописей. Выяснилось, что все листы на бумаге с темно-фиолетовыми полями, происходящие из Аблай-хита, представляют собой фрагменты ранее неизвестной рукописной версии тибетского буддийского канона: подавляющее большинство листов (199) относятся к различным томам шести разделов Кагьюра, остальные пять листов, по крайней мере три из них, относятся к Тэнгьюру. Листы и фрагменты рукописей на бумаге с синими полями, т. е. происходящие из Семи Палат, представляют собой фрагменты двух комплектов (немного отличающихся по формату) «Двадцатипяти тысячной Праджняпарамиты».

Кроме того, в 2014 г. ведущей исследовательницей истории тибетской бумаги А. Хельман-Важны был проведен химический анализ образца бумаги тибетских рукописей из Аблай-хита, который показал, что бумага с высокой степенью вероятности была произведена в Центральном или Западном Тибете. Результаты ее анализа, а также проблемы консервации и характеристика структуры Кагьюра, частично реконструируемой по имеющимся у нас листам²², представлены в совместной статье [Helman-Ważny, Kryakina, Zorin, в печати].

Основные выводы настоящего исследования состоят в следующем:

— первые тибетские тексты поступили в Санкт-Петербург из Семи Палат в 1718 или 1717 г., а не из Аблай-хита в 1720 г.; последняя точка зрения, закрепившаяся в научной литературе со второй половины XVIII в., не имеет под собой никаких оснований;

— в собрании ИВР РАН обнаружены 33 листа (целиком или фрагментарно) на синей бумаге с золотыми письменами, которые происходят из Семи Палат; они представляют собой фрагменты двух списков «Двадцатипяти тысячной Праджняпарамиты»;

— первые шесть тибетских текстов из Аблай-хита были присланы в Санкт-Петербург в 1721 г. и, вероятно, переправлены И. Д. Шумехеру, от которого пять листов, скорее всего, достались Г. Слоуну (ныне его рукописная коллекция хранится в Британской библиотеке), а шестой был отправлен аббату Биньону в Париж;

Бурятии: материалы из тибетской и монгольской коллекций ИВР РАН» (в рамках конференции «К 250-летию Института Пандито Хамбо-лам в России»), «Тибетские и монгольские тексты, поступившие в Санкт-Петербург в XVIII в.» (в рамках Третьих петербургских тибетологических чтений).

²² Эта реконструкция выявила, что Кагьюр из Аблай-хита следует отнести к группе так называемых «независимых» вариантов канона, не принадлежащих двум основным редакциям (Цэлпа и Тэмпангма) или изданиям смешанного типа (подробнее см. на сайте RKTS, который был использован также для идентификации текстов канона).

— до конца 1720-х гг. в Санкт-Петербурге и Европе считалось, что все тибетские листы происходили из Семи Палат; вероятно, первое упоминание об Аблай-хите (без упоминания самого названия) содержится в труде Страленберга (1730), из которого, по всей видимости, и была в дальнейшем заимствована дата «первого» приобретения текстов — 1720 г.;

— все листы из Аблай-хита, хранящиеся ныне в ИВР РАН, были отправлены в Санкт-Петербург в 1734 г. академиками Гмелиным и Миллером из Сибири;

— в собрании ИВР РАН имеется 204 листа (целиком или фрагментарно) на бумаге с темно-фиолетовыми полями, происходящие из Аблай-хита; 199 из них представляют собой фрагменты различных томов из шести разделов Кагъюра неизвестной ранее редакции; остальные пять листов (по крайней мере три из них) свидетельствуют о том, что в Аблай-хите имелся и Тэнгюр (целиком или частично);

— анализ бумаги одного из фрагментов аблай-хитских листов (выполненный А. Хельман-Важны) позволяет предполагать, что это рукописное издание было сделано в Центральном или Западном Тибете.

Список литературы

Алексеев, Туранская, Ямпольская, 2014: *Алексеев К. В., Туранская А. А., Ямпольская Н. В.* Фрагменты монгольского Золотого Ганджура в собрании ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2 (21). М. : Вост. лит., 2014. С. 206—224.

Бородаев, 2010: *Бородаев В. Б.* Военно-топографическое изучение озера Зайсан и Черного Иртыша в 1719 году как этап реализации плана Петра I по проникновению в Центральную Азию // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай) : Материалы Междунар. науч.-практ. конф. Горно-Алтайск, Республика Алтай, Российская Федерация, 25—26 мая 2010 г. Горно-Алтайск : РИО ГАГУ, 2010. С. 13—24.

Бородаев, 2011: *Бородаев В. Б.* Архивные документы 1719—1721 годов о выборе места и основании Усть-Каменогорской крепости на Иртыше // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай) : Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (24—27 мая 2011 г.). Горно-Алтайск : РИО ГАГУ, 2011. С. 25—35.

Бородаев, Контев, 1999: *Бородаев В. Б., Контев А. В.* Результаты обследования ламаистских монастырей на Верхнем Иртыше геодезистом Василием Шишковым в 1737 году // Россия, Сибирь и Центральная Азия (взаимодействие народов и культур) : Материалы II региональной конференции 26 октября 1999 г. Барнаул : Изд-во БГПУ, 1999. С. 116—132.

Гмелин, Миллер: *Гмелин И. Г., Миллер Г. Ф.* Реестр что от нас ниже именованных Академии Наук профессоров в бытность нашу в Сибири наших репортов, и доношений, и описаний и рисунков и всяких вещей в Правительствующий Сенат и в Академию наук отправлено, и что с нами в Санкт-Петербург привезено, и в Академию отдано, и что еще при нас находится. — СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 5. Ед. хр. 121.

Дорн, 1864: *Дорн Б. А.* Азиатский Музей // Зап. Имп. Академии наук. Т. V, ч. 2. СПб., 1864.

Исторический очерк, 1961: Исторический очерк и обзор фондов Рукописного отдела Библиотеки Академии наук: карты, планы, чертежи, рисунки и гравюры собрания Петра I. Т. 1. М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1961.

Княжецкая, 1975: *Княжецкая Е. А.* Петр I — организатор исследования Каспийского моря // Вопросы географии петровского времени. Л. : Гидрометеоздат, 1975. С. 24—39.

Княжецкая, 1989: *Княжецкая Е. А.* Новые сведения об экспедиции И. М. Лихарева // Страны и народы Востока. Вып. XXVI. М. : ГРВЛ изд-ва «Наука», 1989. С. 10—35.

Оленин, 1818: Отчет в управлении Императорскою Публичною Библиотекою за 1817 год, представленный Господину Министру Духовных дел и Народного просвещения, Тайному Советнику Князю Александру Николаевичу Голицыну, Директором Библиотеки Тайным Советником Олениным. СПб. : Типография Императорского Театра, 1818.

План работы АМ, 1929: План работы Азиатского музея на 1929—1930 гг. [Датирован 1929 г.]. — АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а. Ед. хр. 141.

Радлов, 1888: *Радлов В. В.* Сибирские древности. Том 1, вып. 1. СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1888. (Материалы по археологии России, № 3).

Радлов, 1891: *Радлов В. В.* Сибирские древности. Т. 1, вып. 2. СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1891. (Материалы по археологии России, № 5).

Радлов, 1894: *Радлов В. В.* Сибирские древности. Т. 1, вып. 3. СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1894. (Материалы по археологии России, № 15).

Спицын, 1906: *Спицын А. А.* Сибирская коллекция Кунсткамеры // Зап. отд-ния русской и славянской археологии Русского археологического о-ва. Т. 8, вып. 1. СПб., 1906. С. 227—248.

Тауберт, 1748: *Тауберт И. И.* Реестр всяким азиатским китайским индейским вещам також платьям, уборам оружию идолам народов что во время бывшего декабря 5 числа 1747 году в академических палатах пожара в Кунсткамере згорело. — СПбФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 2247.

Тимофеев, 1885: Памятники Сибирской истории XVIII века. Книга вторая, 1713—1724 / под ред. А. И. Тимофеева. СПб. : Типография министерства внутренних дел, 1885.

Aalto, 1996: *Aalto P.* John Bell's (1691—1780) Notes From His Journeys in Siberia and Mongolia // International Journal of Central Asian Studies. 1996. 1.

Acta eruditorum, 1722: [*Mencke J. B.*?]. Nova literaria de msptis codicibus in Tartaria repertis // Acta eruditorum. Lipsiae, 1722. P. 374—376.

Bacmeister, 1776: *Bacmeister J. V.* Essai sur la bibliothèque et le cabinet de curiosités et d'histoire naturelle de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg. [Saint-Petersbourg] : De l'Imprimerie Privilegiée de Weitbrecht & Schnoor, 1776.

Bayer, 1730: *Bayer G. S.* Museum Sinicum in quo Sinicae Linguae et Litteraturae ratio explicatur. Vol. 1. Petropoli : Ex Typographia Academiae Imperatoriae, 1730.

Bayer, 1732: *Bayer G. S.* Elementa literaturae brahmanicae, tangutanae, mungolicae // Commentarii Academiae Scientiarum imp. Petropolitanae. Ad Annum 1728. Petropoli, 1732. T. 3. P. 399—432.

Bell, 1763: *Bell J.* Travels from St. Petersburg in Russia to Diverse Parts of Asia. Vol. 1. Glasgow : Printed for the Author by Robert and Andrew Foulis, 1763.

Busse, 1798: *Busse J. H.* Catalogus librorum Sinicorum, Manshuricorum, Japonicorum nec non Mongolicorum, Tibetico-que in Academiae Imperialis Petropolitanae Bibliothecae qui reperiuntur. Petropoli, 1798. — СПбФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 2263.

Busse, Jährig, 1796: *Busse J. H., Jährig J.* Über die Mongolischen Bücher der hiesigen akademischen Bibliothek. Verzeichniß des Inhalts Mongolischer und Tübätischer, theils gedruckter, theils geschriebener Bücher und Schriften, und selbst abgezeichneter Allegorischer Tempeln-Bildniße Brachmanischer Heiligen, wie selbige in derselben Tempeln befindlich // Journal von Rußland. Dritter Jahrgang. Zweiter Band. St. Petersburg : Kaiserliche Buchdruckerei, 1796. S. 122—137.

Gazette, 1721. No. 42: Du 4 Octobre 1721. P. 485—496.

Gazette, 1721. No. 44: Du 18 Octobre 1721. P. 509—520.

Gmelin, Müller: *Gmelin J. G., Müller G. F.* Catalogus rerum naturalium ex Sibiria ad Academiam Scientiarum a D. D. Professoribus Kamtschatkam petentibus, missarum. — Хранится в СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 5. Ед. хр. 175.

Helman-Ważny, Kryakina, Zorin, в печати: *Helman-Ważny A., Kryakina L., Zorin A.* The First Tibetan Leaves Acquired by the St. Petersburg Academy of Sciences: Conservation Issues, Contents and Paper Analysis // Written Monuments of the Orient. 2 (2). М. : Вост. лит. (В печати.)

Müller, 1747: *Müller G. F.* De scriptis tanguticis in Sibiria repertis Commentatio // Commentarii Academiae Petropol. 1747. 10. P. 422—499.

Müller, 1760: *Müller G. F.* Sammlung Rußischer Geschichte. Des vierten Bandes Drittes Stück. St. Petersburg : Kayserl. Academie der Wissenschaften, 1760.

Pallas, 1773: *Pallas P. S.* Reise durch verschiedene Provinzen des rußischen Reichs. Zweiter Theil. Erstes Buch. Vom Jahr 1770. St. Petersburg : Kayserlichen Academie der Wißenschaften, 1773.

Schiefner, 1864: *Schiefner F. A.* Bericht über eine Reise nach England im Sommer 1863 // Mélanges asiatiques. T. 5. St.-Petersbourg, 1864. P. 41—48.

Schmidt, 1828: *Schmidt I. J.* Kurzgefasstes Verzeichniß der tibetischen und mongolischen Schriften des Asiatischen Museums der Kaiserl. Academie des Wissenschaften, mit Beziehung auf die Numern des Jährigchen Catalogs. — АВ ИВП АРАН. Ф. 152. Оп. 1. Ед. хр. 38.

Stählin, 1785: *Stählin J., von.* Originalanecdoten von Peter dem Großen, aus dem Munde angesehener Personen zu Moskau und Petersburg vernommen und der Vergessenheit entrissen. Leipzig : Breitkopf, 1785.

Strahlenberg, 1730: *Strahlenberg Ph. J., von.* Das Nord und östliche Theil von Europa und Asia. Stockholm, 1730.

Walravens, 2008: *Walravens H.* Some Notes on Early Tibetan Studies in Europe // Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries. Textes réunis et présentés par Monica Esposito. Paris : École française d'Extrême-Orient, 2008. (Collection «Études thématiques», 22, vol. 1.) P. 149—176.

Weber, 1721: *Weber F. Ch.* Das Veränderte Russland, in welchem die izeztige Verfassung Des Geist- und Weltlichen Regiments; der Krieges-Staat zu Lande und zu Wasser; Wahre Zustand der Rußischen Finantzen; die geöffneten Berg-Wercke; die eingeführte Academien, Künste, Manufacturen, ergangene Verordnungen, Geschäfte mit denen Asiatischen Nachbahren und Vasallen, nebst der allerneuesten Nachricht von diesen Völckern, Die Begebenheiten des Czarewizen, und was sich sonst merckwürdiges in Rußland zugetragen, Nebst verschiedenen andern bißher unbekanntten Nachrichten In einem Biß 1720. gehenden JOURNAL vorgestellt werden, Mit einer accuraten Land-Cardte und Kupfferstichen versehen. Frankfurt : Nicolaus Förster, 1721.

Zorin, в печати: *Zorin A.* The History of the First Tibetan Texts Acquired by the St. Petersburg Academy of Sciences in the 18th Century // Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies. Vol. XIX. Tokyo. (В печати.)

RKTS — Resources for Kanjur & Tanjur Studies (проект Венского университета) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.istb.univie.ac.at/kanjur/xml4/xml/index.php> (дата обращения: 12.04.2015).

TBRC — Tibetan Buddhist Research Center [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tbrc.org> (дата обращения: 12.04.2015).

Список сокращений

АВ ИВР РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН
АН — Академия наук
СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН

Alexander V. Zorin

On the Tibetan Texts from the Irtysh River Shores Brought to St. Petersburg in the first third of the 18th century

The author of the article proves to be erroneous a common established view that the first Tibetan texts were brought to St. Petersburg from Ablait Monastery in 1720. The evidence provided by the eighteenth century eyewitness reports discloses the fact that the very first texts were acquired from the so-called Sem Palat (Seven Chambers), another Dzungar ecclesiastical complex located on the shores of the River Irtysh, in 1718 (or 1717). The first

Ablaikit texts were sent to St. Petersburg in 1721. However, it required some time for scholars in St. Petersburg and Western Europe to understand the fact that another ruined monastery had been discovered. On the contrary, in the second half of the 18th century the first acquisition of texts from Sem Palat was forgotten. The manuscript leaves from both sources were kept at the St. Petersburg Academy of Sciences for many years, then, in the 20th century, after the World War II, they were disseminated amidst numerous scattered materials of the Tibetan Library of the Institute of Oriental Studies, the USSR Academy of Sciences (now the Institute of Oriental Manuscripts, the Russian Academy of Sciences) until their rediscovery and identification in 2012—2015.

Key words: Sem Palat, Ablaikit, Tibetan manuscripts, Tibetan Buddhist Canon.

Т. В. Ермакова

**ПОДХОД САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ
БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ К ИЗУЧЕНИЮ
БУДДИЙСКИХ МОНАСТЫРЕЙ ТИБЕТА
(1890-е—1910-е гг.)**

В статье анализируется научный и организационный вклад С. Ф. Ольденбурга и Ф. И. Щербатского в организацию религиозно-этнографических экспедиций в Тибет, предпринятых по инициативе Русского географического общества (РГО) и Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии (РКИСВА). На основе материалов об экспедициях Г. Ц. Цыбикова и Б. Б. Барадийна прослежено, каким образом теоретические подходы Санкт-Петербургской буддологической школы были использованы в этой работе.

Ключевые слова: Русское географическое общество (РГО), Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии (РКИСВА), буддийские монастыри, С. Ф. Ольденбург, А. М. Позднеев, Г. Ц. Цыбиков, Б. Б. Барадийн.

Экспедиционное обследование Тибета и Центральной Азии осуществлялось в России Русским географическим обществом и Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии. Рассмотрение особенностей этих учреждений необходимо для понимания, какими возможностями располагала Санкт-Петербургская буддологическая школа для практического применения своего подхода к исследованию монастырей.

История Русского географического общества (РГО), одного из первых научных обществ в Европе, отразила узловые моменты истории российской государственности и дипломатических стратегий, направленных на укрепление контактов с сопредельными странами.

© *Татьяна Викторовна Ермакова* — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН, 2015

Учрежденное в 1845 г., Общество с момента образования неизменно пользовалось поддержкой правительства и покровительством правящего дома Романовых. В 1849 г. оно получило статус Императорского.

Заявленной в Уставе целью РГО были сбор, обработка и распространение географических, этнографических и статистических сведений [Устав РГО, 1898: 1]. Обнародование полученных сведений как аспект реализации уставной цели осуществлялось «посредством чтений и сообщений в собраниях Общества, а также посредством ученой переписки, печатных Записок, периодических и других сочинений, издаваемых им в свет» [Там же: 2].

Установка РГО на распространение сведений, полученных в ходе экспедиций, последовательно реализовывалась в издательской деятельности общества. Именно благодаря изданиям РГО в научный оборот были введены результаты экспедиционных обследований сопредельных с Россией азиатских территорий.

В настоящее время в изучении истории российских центральноазиатских экспедиций наметилась положительная тенденция к анализу форм их организации, задач и результатов (см.: [Андреев, 2013]). Применительно к полевому исследованию буддизма в Тибете можно высказать предположение, что сложившаяся эффективная структура РГО была использована для решения принципиально новой для центральноазиатских экспедиций Общества задачи, а именно религиозно-научной, для подтверждения чего рассмотрим историю подготовки знаменитого путешествия Г. Ц. Цыбикова в Тибет.

Ко времени путешествия Г. Ц. Цыбикова российские путешествия в Центральную Азию, инициированные Русским географическим обществом, принесли значительный объем информации, в том числе этнографической. Не имея целью обследование на предмет функционирования буддийской культуры, Н. М. Пржевальский, М. В. Певцов предварительно знакомилась с литературой о буддизме, о чем свидетельствуют ссылки на В. П. Васильева, о. Иакинфа, а также сведения, добытые католическими и протестантскими миссиями. Г. Ц. Цыбиков тоже изучал литературу о путешествиях в Тибет, в частности, он ссылается на Г. Н. Потанина. Однако постановка преимущественно естественно-научных и географических задач и соответствующая этим задачам подготовка участников экспедиций объективно делала невозможным проведение специального религиозно-научного обследования. Это приводило к парадоксальной ситуации: буддийские монастыри и храмы на маршрутах фиксировались, но описания отличались чрезвычайной наивностью. Так, Н. М. Пржевальский в обширной по объему приоритетных страноведческих сведений монографии «Монголия и страна тангутов» (первая публикация: [Пржевальский, 1879]), опубли-

кованной Географическим обществом, упоминает о буддийских храмах по ходу следования экспедиции и даже описывает их интерьеры.

<...> Как и в других кумирнях, здесь все было рассчитано на то, чтобы завлечь и напугать детское воображение монголов. Многие боги изображены с самыми свирепыми и страшными лицами; они сидят то на львах, то на слонах, быках или лошадях, то давят чертей, змей и тому подобное. Стены кумирни, там, где они уцелели, разрисованы также картинами подобного рода [Пржевальский, 2010: 481].

По этому описанию очевидно, что семантика и символика храмового убранства и буддийской иконографии как таковой не осмыслилась в религиоведческом ключе. Описание буддийской храмовой пластики также обусловлено невозможностью неподготовленному наблюдателю проникнуть в ее смысл:

Вокруг трех стен кумирни помещаются в шкафах 1000 мелких медных божков величиной от 1 до 2 футов, каждый из них имеет особенную позу и атрибуты, между которыми есть до безобразия циничные [Там же: 575].

Однако если задаться вопросом, было ли в принципе возможно получить в 1870-е гг. научно обоснованную информацию о буддийском храмовом зодчестве и иконографии, то придется признать, что такой возможности не было ввиду отсутствия соответствующих опубликованных источников. Таким образом, ценность сведений о буддизме, полученных в результате указанных экспедиций, состоит в обозначении локусов буддийской культуры.

Гомбожаб Цэбекович Цыбиков вошел в историю отечественной буддологии благодаря своему путешествию в Тибет, предпринятому в то время, когда европейцы могли только мечтать об успешном посещении Лхасы. Въезд иностранцев в Тибет запрещался цинским правительством Китая и лхасскими властями, исключение делалось только для буддистов-паломников.

Г. Ц. Цыбиков (1873—1930) — бурят, выходец из Забайкалья. В 1895 г. он поступил на факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета на стипендию П. А. Бадмаева.

В университете Цыбиков обучался, в частности, у А. М. Позднеева. Именно ему принадлежала идея послать Цыбикова в Тибет под видом буддиста-паломника. Эта мысль зародилась у ученого после ознакомления с рукописью паломника-бурята, которую принес ему Цыбиков. Известную роль в этом вопросе сыграла, возможно, и публикация Позднеевым перевода рукописи калмыцкого паломника База-Бакши «Сказание о хождении в Тибетскую страну» [Позднеев, 1897].

Позднеев рекомендовал Цыбикова Русскому географическому обществу, на ответственного секретаря которого, А. В. Григорьева, возложили общее руководство подготовкой всей экспедиции. Отметим, что по результатам путешествия 1899—1902 гг. Географическое общество присудило Цыбикову премию им. Н. М. Пржевальского и наградило его специальной золотой медалью «За блестящие результаты путешествия в Лхасу».

По возвращении путешественник представил Географическому обществу обширный доклад «О Центральном Тибете», в котором, в частности, описал сложности, возникшие вследствие необходимости вести наблюдения с позиции «буддиста-паломника»:

Почтенное собрание, без сомнения, вправе ожидать от нас большего, чем могли дать простые паломники, а между тем как трудно дать значительные сведения тому, кто проник в запретную страну под видом такого паломника и в сношениях с местными жителями должен был представлять простого же паломника, ищущего в священной стране душеспасительного, ежеминутно опасаясь, чтобы чем-нибудь не выделиться из среды своих товарищей-монголов и не дать повода даже малейшему подозрению в нем человека, причастного к европейцам! [Цыбиков, 1991б. Т. 2: 10].

Цыбиков специально готовился к этому труднейшему предприятию. До поездки в Тибет он приобрел опыт полевой работы в Забайкалье, участвуя в деятельности специальной комиссии, изучавшей землепользование в крае. Кроме того, Цыбиков изучал язык, обычаи, социальный строй и экономику Тибета по доступным ему источникам.

В докладе Географическому обществу Цыбиков суммировал главные направления, по которым он вел наблюдения, и представил обобщенную информацию по географии, климату, этнографии, формам хозяйственной жизни, управлению и религии Тибета. Также путешественник изложил ряд конкретных сведений по внешней торговле Тибета и сделал вывод о том, что «Россия едва ли может рассчитывать на Тибет как на выгодный рынок сбыта своих товаров, но иметь сношения с Тибетом для нее важно в том отношении, что это центр ламаизма, к которому прикованы помыслы современных монголов, из коих около полумиллиона под названием бурятов и калмыков находится в русском подданстве» [Там же: 25].

Цыбиков вел подробный дневник путешествия по Тибету, на основе которого построена книга «Буддист-паломник у святынь Тибета», впервые опубликованная в 1919 г.

На описание Цыбиковым повседневной жизни буддийских монастырей Тибета во многом повлияло, как мы предполагаем, сочинение его наставника Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей...»

[Позднеев, 1887]. Во всяком случае, структурные единицы обоих описаний совпадают: управление монастырем, иконография и главные святыни монастыря, содержательный аспект обучения монахов, буддийские ритуально-обрядовые комплексы. Так же как и Позднеев, Цыбиков включал в запись своих наблюдений фрагменты буддийских сочинений, дополняющие и объясняющие увиденное.

Задачи путешествия Цыбикова не исчерпывались изучением собственно буддизма, но касались многих других аспектов центрально-азиатской культуры. Буддизму в книге уделено преобладающее внимание в силу его исключительной роли в тибетской жизни.

В результате тибетского путешествия Цыбикову удалось не только собрать разнообразные уникальные сведения, сделать фотографии Лхасы и ее окрестностей, но и приобрести коллекцию ксилографов для Географического общества, позже переданную в Азиатский музей, ныне — Институт восточных рукописей РАН.

Анализ замысла, подготовки и результатов путешествия Г. Ц. Цыбикова позволяет выявить принципиально новый тип подготовки российского путешественника в Тибет: это человек, принадлежащий к этносам, традиционно исповедующим буддизм, но при этом — европейски подготовленный востоковед-буддолог. Наиболее подходящим кандидатом для российских полевых исследований буддизма в Тибете на рубеже веков мог быть избран бурят или калмык, способный к гуманитарным наукам и прошедший специальное обучение в области языков и духовной культуры Центральной Азии.

Экспедиционные дневники Г. Ц. Цыбикова начали готовить к изданию в 1904 г., однако выход в свет монографии «Буддист-паломник у святынь Тибета» задержался до 1919 г. [Цыбиков, 1919]. Необходимо подчеркнуть, что последующие переиздания, предпринятые в рамках издательского проекта «Цыбиков Г. Ц. Избранные труды в двух томах» [Цыбиков, 1981; 1991], не содержат всего объема богатого иллюстративного материала, как предоставленного автором дневника, так и подобранного редколлекцией первого издания по проблемно-тематическому принципу. Это объективно делает библиографический раритет 1919 г. более полным источником для характеристики научного значения сведений, зафиксированных путешественником. Так, Цыбиков наряду с подробными описаниями буддийских монастырей подготовил схематические зарисовки храмовых интерьеров, планы монастырских территорий, что представляет собой существенный аспект его самостоятельного вклада в тибетоведение.

В первом издании дневников Г. Ц. Цыбикова на обороте титульного листа указан состав редакторов: А. В. Григорьев (его памяти посвятил книгу автор), С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, К. И. Григорьев-

ева (все — действительные члены Русского географического общества) [Цыбиков, 1919]¹.

Иллюстрации составляют самостоятельную ценную часть издания (в переизданиях 1990-х гг. они воспроизведены лишь частично). Анонсируя перечень иллюстраций, редколлегия осветила замысел сформировать тематическую подборку изображений буддийских центральноазиатских артефактов, содержательно коррелирующих с текстом Г. Ц. Цыбикова, но, что существенно, не исчерпываемых его личными прорисовками, планами храмов, фотографиями. Критерий отбора — минимизировать воспроизведение уже публиковавшихся ранее изображений [Цыбиков, 1919: 463]. Источниками иллюстративного материала послужили российские музейные коллекции, в основном — Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого при Императорской Академии наук. Помощь в подборе материала оказывал Агван Доржиев [Там же].

На основании перечня иллюстративного материала [Там же: 463—468] можно выявить аспекты религиозной повседневности и этнографической действительности Тибета, которым составители посчитали необходимым дать визуальное сопровождение.

Соотнесение с текстом, разнообразие видов иллюстративного материала (пейзажные фотографии, образцы икон-танок, храмовой пластики, планы строений и интерьеров, карты) наводят на мысль, что эта огромная работа была предпринята представителями буддологической школы С. Ф. Ольденбургом и Ф. И. Щербатским в рамках решения определенной задачи, выходящей за рамки иллюстрирования дневников Цыбикова. Весьма вероятно, что это было конкретным воплощением замысла С. Ф. Ольденбурга о подготовке справочных изданий для путешественников в Центральную Азию.

Так, в 1903 г. в информационной заметке об образовании Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии С. Ф. Ольденбург среди задач Комитета на перспективу предложил:

<...> пользуясь богатым материалом многочисленных русских экспедиций, озаботиться изданием справочной книги для путешественников по Средней Азии и Крайнему Востоку. Этим Комитет оказал бы существенную услугу для всяких дальнейших экспедиций, как русских, так и иностранных [Ольденбург, 1903: 47].

Изданий РКИСВА, удовлетворяющих этому замыслу полностью, по имеющимся у нас сведениям, не предпринималось. Однако концепция эта, полагаем, легла в основу работы редакции дневников путеше-

¹ В переиздании [Цыбиков, 1991] эта информация не сохранилась.

ствия Г. Ц. Цыбикова в Тибет. Только этим можно объяснить включение в состав первого издания «Буддиста-паломника» 246 (!) иллюстраций, из которых далеко не все были результатом путешествия, и то, что в книге они помещены строго как визуальное сопровождение текста.

Необходимо подчеркнуть, что именно успех миссии Цыбикова сделался важным стимулом для целенаправленной подготовки к следующему российскому путешествию в Тибет.

Базар Барадиевич Барадийн (1878—1937) родился в Забайкалье в семье бурята-скотовода. Очень рано Барадийн оказался в Петербурге и обучался в 1896—1898 гг. в частной бурятской гимназии П. А. Бадмаева. Потом юноша возвратился на родину, а в 1900 г. в качестве переводчика при некоем бурятском купце путешествовал вместе с ним по Европе и посетил Германию, Швейцарию и Италию. По возвращении Барадийн поступил вольнослушателем в Санкт-Петербургский университет на факультет восточных языков, где изучал санскрит, тибетский и монгольский языки [Автобиография, 1992: 116].

В 1903 г. был сформирован Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношении (РКИСВА). В его состав наряду с представителями научных ведомств входили представители важнейших министерств: Иностранных дел, Военного, Финансов, Внутренних дел и Народного просвещения. Новое учреждение использовало опыт Русского географического общества в исследовании Центральной Азии. Однако, и это представляется существенным, новая структура по уставным целям была более приспособлена к решению религиоведческих задач. Члены Комитета академики С. Ф. Ольденбург и Ф. И. Щербатской внесли предложение привлечь представителей буддийских этносов к экспедиционному изучению Тибета. Поскольку в это время Барадийн обучался у Ольденбурга и Щербатского, то именно на него и было решено возложить следующую научную миссию в Тибет.

Рассмотрим в хронологическом порядке на основе протоколов заседаний РКИСВА последовательную работу по реализации проекта подготовки Б. Б. Барадийна к путешествию в Тибет. Инициировали и вели этот проект крупнейшие представители Санкт-Петербургской буддологической школы — С. Ф. Ольденбург и Ф. И. Щербатской.

Доложено следующее предложение С. Ф. Ольденбурга и Ф. И. Щербатского:

Исследование Тибета в XIX столетии выпало на долю главным образом России и Англии. Невозможность для европейцев проникнуть во многие места внутри Тибета породила в Англии мысль воспользоваться индийскими пандитами, которые и совершили ряд блестящих экспедиций в Тибет и в широкой мере обогатили наше знание этой страны. Но

пандиты преследовали главным образом цели разведочные и географические, и потому до сих пор исследование тибетского буддизма и научных сокровищ буддийских монастырей, верных хранителей индийских махаянических преданий, находится вполне в зачаточном состоянии. Между тем только знакомство с тибетско-индийской ученостью и может поставить на твердую почву изучение буддизма.

В лице наших бурят, из которых многие проходят строгую монастырскую школу, мы имеем лиц, вполне способных стать настоящими пандитами и сделаться надежными помощниками в деле исследования индийско-тибетской письменности. В настоящее время в С.-Петербурге находится бурят агинского ведомства г. Барадин, человек весьма способный и живо интересующийся буддийской литературой, в которой он обладает уже и теперь весьма серьезными познаниями. Мы позволяем себе поэтому предложить, после переговоров с г. Барадиным, следующее: Комитет обеспечивает г. Барадина на четыре года, выдавая ему по 600 р. в год; в течение трех лет г. Барадин занимается в С.-Петербурге под руководством гг. Ольденбурга и Щербатского, которые принимают на себя нравственную ответственность за г. Барадина перед Комитетом; четвертый год г. Барадин проводит в одном из больших монастырей, например, Гумбуме или Лабране, для того, чтобы основательно ознакомиться с приемами научных занятий в больших буддийских научных центрах. По истечении четырех лет, по нашему мнению, г. Барадин будет вполне готов для поездки в Лхасу, где он явится лицом, могущим внушить к себе, благодаря знанию особенно санскрита, уважение местных ученых и через них получить доступ в старинные монастырские библиотеки. Тогда уже прямо начнется его научная самостоятельная деятельность, от которой, по нашему глубокому убеждению, наука может ожидать много ценных и новых материалов.

В настоящем году мы просили бы ассигновать по 50 р. за месяцы август по январь — 250 руб., ранее того г. Барадин будет находиться в командировке от Академии наук². Кроме того, 250 руб. на приобретение фотографического аппарата с соответствующими принадлежностями. Итого 500 рублей [Протоколы РКИСВА, 1903, 26 апреля: 2—3].

В мотивирующей части этого предложения, как видим, содержатся базовые установки Санкт-Петербургской буддологической школы о необходимости обследования монастырей на предмет получения сведений о буддийской литературе и постановке образования. Командировка Барадина в Забайкалье также освещалась в Комитете:

Доложено следующее предложение С. Ф. Ольденбурга:

«Летом минувшего года, по моему представлению, Академия наук командировала с научною целью в Забайкалье бурят гг. Б. Б. Барадина и Ц. Ж. Жамцаранова. Первый должен был исследовать дацаны с религи-

² Имеется в виду командирование Б. Б. Барадина в Забайкалье с целью изучения буддийских монастырей.

озно-бытовой стороны, а также собрать сведения о технике забайкальских зурачинов. Второй должен был собрать образцы бурятской народной словесности и ознакомиться с бытом шаманствующих бурят. Как г. Барадин, так и г. Жамцаранов превосходно выполнили данные им поручения, доказательством чему служат как собранные ими материалы, так и чрезвычайно обстоятельно веденные дневники, с которыми ознакомились уже кроме меня и Д. А. Клеменц и А. Д. Руднев.

В настоящем году позволю себе предложить Комитету командировать гг. Барадина и Жамцаранова в Забайкалье для продолжения начатых работ. Срок командировки их был бы от 4—5 месяцев.

При этом я просил бы выдать им на расходы по 200 рублей каждому, кроме того, выхлопотать бесплатный проезд до ст. Могойтуй и обратно, а также открытые листы: г. Барадину для Забайкальской области, г. Жамцаранову для Забайкальской области и Иркутской губернии.

Сверх того я считал бы чрезвычайно желательным снабдить г. Жамцаранова фотографическим аппаратом для снимков этнографического характера. Ассигновать на это просил бы 100 рублей, а всего 500 рублей».

Определено: согласиться с этим предложением, с тем чтобы С. Ф. Ольденбург принял на себя наблюдение за разработкой результатов предполагаемой экспедиции [Протоколы РКИСВА, 1904, январь: 10—11].

Следующая концептуальная идея санкт-петербургской буддологической школы о сотрудничестве с представителями образованного буддийского монашества в работе с буддийским письменным наследием также отражена в документах РКИСВА.

С. Ф. Ольденбург внес от имени Ф. И. Щербатского и своего следующее предложение, единогласно принятое собранием:

«Присутствие в Петербурге ученого бурятского ламы из Агинского дацана Данзина Зарбаина могло бы быть, по мнению нижеподписавшихся, использовано в целях выполнения некоторых задач Комитета, уже ранее намеченных. Как известно Комитету, мы подготавливаем молодого бурята г. Барадина для занятий в тибетских монастырях. Представляется поэтому весьма желательным поставить его отчасти и под руководство ученого ламы, который мог бы своими указаниями приготовить его к особенностям ученого обихода ламайских монастырей, от знакомства с которым в значительной мере зависит количество ученого материала, который может получить исследователь в ламайском монастыре.

Еще в большей мере мог бы воспользоваться пребыванием здесь ученого ламы Ф. И. Щербатской, который имеет намерение в возможно близком будущем ознакомиться на местах с постановой философского преподавания в ламайских монастырях и проследить, в какой мере здесь сохранились старые индийские методы и предания.

Наконец, и по целому еще ряду вопросов явилась бы возможность использовать пребывание здесь ламы Зарбаина.

Считая необходимым вознаградить его за то время, которое он уделит бы для научных занятий в желательном для нас направлении, мы бы полагали просить Комитет об ассигновании ему 60 руб. в месяц, считая с октября и кончая маем, крайний срок, который он мог бы остаться в С.-Петербурге» [Протоколы РКИСВА, 1904, 13 ноября: 2].

Промежуточные результаты полевой работы по линии РКИСВА, что примечательно, оперативно использовались в академических проектах. Так, С. Ф. Ольденбург в тот период активно сотрудничал с А. Грюнведем в публикации образцов буддийской художественной культуры. В документах есть сообщение об этом:

Доложено собранию, что некоторые предметы буддийского искусства из находок гг. Барадина и Жамцаранова переданы проф. Грюнведю для издаваемой им работы и с разрешения бюро увезены им в Берлин [Протоколы РКИСВА, 1904, 13 ноября: 3].

Ход подготовки и развитие проекта буддологического обследования Тибета отражены в отчете РКИСВА за 1904 г.:

Продолжались начатые в 1903 году подготовительные работы для снаряжения экспедиции в Тибет с целью исследования рукописных сокровищ ламайских монастырей. Кроме стипендии, выдававшейся, по примеру 1903 года, подготовляющемуся для этой экспедиции г. Барадину, Комитет ассигновал ежемесячное пособие находящемуся в настоящее время в Петербурге ученому ламе Данзину Зарбаину, имеющему возможность дать полезные указания для будущих работ экспедиции. Сведениями ламы Зарбаина предполагает воспользоваться также член Комитета Ф. И. Щербатской, выразивший намерение в возможно близком будущем совершить поездку в Тибет с целью ознакомиться на месте с постановкою философского преподавания в современных ламайских монастырях [Отчет РКИСВА, 1904: 19].

Целенаправленная деятельность Ф. И. Щербатского в РКИСВА осуществлялась им в перспективе собственной поездки в Тибет, по не зависящим от него причинам не состоявшейся. Документы РКИСВА проливают свет на политическую составляющую этих причин и на тот факт, что научные общества востоковедной направленности не могли действовать вразрез с интересами государства и должны были учитывать внешнеполитическое измерение своей активности.

Под председательством В. В. Радлова присутствовали: А. В. Григорьев, В. А. Жуковский, К. Г. Залеман, С. Ф. Ольденбург, князь Э. Э. Ухтомский.

Председатель сообщил, что экстренное заседание Комитета созвано ввиду присланной Ф. И. Щербатским телеграммы о том, что Далай-лама предлагает г. Щербатскому сопровождать его в Тибет, где г. Щер-

батской найдет обильный материал для научных исследований. При этом Ф. И. Щербатской заявлял, что крайне желательно было бы участие Б. Б. Барадина в этой поездке.

С. Ф. Ольденбург передал Комитету содержание своей беседы с товарищем министра иностранных дел князем Оболенским, который вполне определенно высказал, что просит в настоящее время не командировать г. Щербатского в Тибет ввиду могущих от этого произойти дипломатических осложнений. На основании этого отзыва Комитет постановил отложить командировку Ф. И. Щербатского до более благоприятного времени [Протоколы РКИСВА, 1905, 7 июля].

Таким образом, косвенно подтверждалась адекватность историческому контексту экспедиционной модели «буддист-паломник»: поездка Щербатского как российского ученого могла вызвать нежелательный политический резонанс, а бурят-паломник Барадийн не привлекал негативного внимания.

Итак, канва подготовки путешествия Б. Барадийна выглядит следующим образом. Русский комитет принял четырехлетний план подготовки Барадийна, согласно которому Ольденбург и Щербатской должны были три года преподавать ему санскрит, буддийскую философию, историю, а на четвертом году предполагалась поездка в монастыри Лавран и Гумбум, а затем — в Центральный Тибет и Лхасу.

Ввиду серьезности и ответственности такого предприятия основатели Санкт-Петербургской буддологической школы в организационных рамках РКИСВА разработали план предварительной полевой подготовки Б. Барадийна.

В 1903 г. Русский комитет командировал Барадийна в Забайкалье для изучения буддийской иконографии и жизни дацанов — монастырей-университетов. Эта предварительная работа, продолжавшаяся и в 1904, и в 1905 гг., способствовала лучшему ознакомлению с практикой монастырской жизни. Существенно, что в основе этого плана лежала концептуальная идея Ф. И. Щербатского о типологическом сходстве монастырей Забайкалья и Тибета в аспекте организации и образовательного процесса.

Благодаря своему авторитету среди буддийских иерархов Щербатской получил приглашение Далай-ламы XIII сопровождать его в Тибет из Монголии, куда глава центральноазиатских буддистов бежал во время английской интервенции. По прибытии в Ургу (ныне Улан-Батор) Щербатской рекомендовал Русскому комитету прислать Барадийна, с тем чтобы он отправился в Лхасу в свите Далай-ламы. Барадийну удалось присоединиться к окружению Далай-ламы, но отъезд иерарха на родину откладывался, и было решено направить исследователя в Лавран. Непосредственные впечатления, наблюдения и конкретные разнообразные сведения о жизни монахов в монастыре Лавран были обобщены путешественником в очерке «Путешествие в Лав-

ран» [Барадийн, 1908]. Характерно, что предварительное публичное оглашение результатов путешествия, инициированного РКИСВА, состоялось в Географическом обществе. Публикации очерка в Известиях РГО предшествовали два доклада Барадийна в Географическом обществе: в Годовом общем собрании (30 января 1908 г.) и в Отделении этнографии (15 февраля 1908 г.)³. Таким образом, Географическое общество было площадкой для обнародования результатов путешествий, даже если экспедиция инициировалась другими учреждениями и организациями.

В очерке и, соответственно, в презентационных докладах РГО Барадийн изложил широкий круг сведений: о своих беседах с Далай-ламой XIII в Урге, о национальном характере тибетцев, об их отношении к европейцам. В отличие от Г. Цыбикова, посетившего главные монастыри Тибета и Лхасу, Барадийн дал углубленное и многоаспектное описание повседневной жизни и организации одного крупного монастыря — Лаврана, в котором находился около 8 месяцев.

В РКИСВА, что принципиально, хорошо понимали, что успех миссии Барадийна был в значительной степени обусловлен его специальной буддологической подготовкой. Так, в протоколе заседания 10 декабря 1907 г. указано, что доклад С. Ф. Ольденбурга о результатах поездки Барадийна одобрен, и было постановлено выразить благодарность Ф. И. Щербатскому и С. Ф. Ольденбургу, «подготовившим его (Б. Б. Барадийна. — *Т. Е.*) к производству научных работ» [Известия РКИСВА, 1908: 9].

Необходимо указать, что именно подготовка Б. Б. Барадийна как буддолога положительно повлияла на отчетливость и структурированность его сведений о Лавране. Именно это способствовало востребованности «Путешествия в Лавран» как источника. Так, словацкий исследователь М. Слободник обратил внимание на описания Лаврана в работах П. К. Козлова, который побывал в Лавране в рамках Монголо-Сычуаньской экспедиции РГО: П. К. Козлов опирался на очерк Барадийна, а не на свои наблюдения [Slobodnik, 2014: 245—246]. Это дополнительно подтверждает верность идеи Ольденбурга и Щербатского о необходимости специальной буддологической подготовки путешественников-исследователей монастырей.

Таким образом, на основе вышеизложенного можно сформулировать вывод о значительной роли Русского географического общества как исторически первой формы институционализации полевых исследований буддизма в 1870-х—1910-х гг. Будучи научным обществом с добровольным индивидуальным членством, РГО располагало значи-

³ Путевые дневники этого путешествия Б. Барадийна хранятся в Архиве востоковедов ИВР РАН. Они были опубликованы только в 1999 г. (см.: [Барадийн, 1999]).

тельным административным и финансовым ресурсом для снаряжения актуальных экспедиций, имело информационный ресурс (развитая тематически разнообразная научная периодика), систему поощрения результативных путешественников-исследователей (премии и медали), т. е. обеспечивало их социальное признание.

По мере возрастания актуальности экспедиций на Восток с религиозными и культурологическими целями был учрежден РКИСВА, который более эффективно решал новые в дисциплинарном отношении задачи.

Необходимо также отметить исключительную роль РГО и РКИСВА в пополнении коллекций академических музеев. Так, коллекции рукописей и ксилографов, привезенные Г. Цыбиковым, а потом Б. Барадийном, дополнили Тибетский фонд Азиатского музея. Наряду с рукописями путешественники привозили образцы храмовой утвари и иконографии, этнографические артефакты. Процесс пополнения коллекций Музея антропологии и этнографии (МАЭ РАН) в настоящее время активно исследуется его сотрудниками (см.: [Иванова, 2009; Кисляков, 2010; 2013]). В результате установлены поступления от РГО и РКИСВА, в том числе от Б. Б. Барадийна. В период функционирования РКИСВА необходимо отметить существенную роль В. В. Радлова, совмещавшего посты председателя РКИСВА и директора МАЭ. Он, как следует из документов РКИСВА, рассматривал интересы МАЭ как приоритетные по сравнению с другими академическими музеями. Так, печатные экземпляры фотографий из путешествия Б. Б. Барадийна поступили в Азиатский музей, а негативы — в МАЭ наряду с образцами тибетской иконографии [Известия РКИСВА, 1908: 10].

Таким образом, классики Санкт-Петербургской буддологической школы активно действовали и в РГО, и в РКИСВА, в значительной степени продвигая концептуализацию полевых религиозно-исследовательских исследований.

Список литературы

Автобиография, 1992: Автобиография Барадийна Б. Б. // Orient. Вып. 1. СПб., 1992.

Андреев, 2013: *Андреев А. И.* Организация и финансирование // Российские экспедиции в Центральную Азию: Организация, полевые исследования, коллекции. 1870—1920-е гг. : сб. ст. / под ред. А. И. Андреева. СПб. : Нестор-История, 2013. С. 56—82.

Барадийн, 1908: *Барадийн Б. Б.* Путешествие в Лавран // Известия Русского географического общества. Т. XLIX, вып. 4. СПб., 1908. С. 183—232.

Барадийн, 1999: *Барадийн Б. Б.* Жизнь в тангутском монастыре Лавран. Дневник буддийского паломника 1906—1907 гг. Улан-Удэ; Улан-Батор, 1999.

Иванова, 2009: *Иванова Е. В.* Хроника поступления буддийских коллекций в МАЭ РАН. Восточная Азия: Вещи, история коллекций (Сборник МАЭ. Т. LV). СПб. : Наука, 2009. С. 145—210.

Известия РКИСВА, 1908: Известия РКИСВА. 1908. № 8.

Кисляков, 2010: *Кисляков В. Н.* Коллекции по Центральной и Восточной Азии МАЭ РАН, полученные от участников экспедиций Русского географического общества // Кюнеровский сборник : Материалы Восточноазиатских и Юго-Восточноазиатских исследований. Вып. 6. 2008—2010. СПб. : МАЭ РАН, 2010. С. 181—193.

Кисляков, 2013: *Кисляков В. Н.* Русский Комитет для изучения Средней и Восточной Азии (РКИСВА) и коллекции по Восточной Азии МАЭ РАН // Кюнеровский сборник : Материалы Восточноазиатских и Юго-Восточноазиатских исследований. Вып. 7. 2011—2012. СПб. : МАЭ РАН, 2013. С. 114—131.

Ольденбург, 1903: *Ольденбург С. Ф.* Русский Комитет для изучения Средней и Восточной Азии // Журнал Министерства народного просвещения. 1903. Часть CCCII. № 11, отд. 4. С. 44—47.

Ольденбург, 1904: *Ольденбург С. Ф.* Новейшая литература о Тибете // Журнал Министерства народного просвещения. 1904. Часть CCCLVI. № 11, отд. 2. С. 129—168.

Отчет РКИСВА, 1904: Отчет о деятельности РКИСВА за 1904 г. СПб., 1904.

Позднеев, 1887: *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу // Зап. Русского геогр. о-ва по отд-нию этнографии. Т. XVI. СПб., 1887.

Позднеев, 1897: Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дербетского База-Бакши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями / сост. А. М. Позднеев. СПб., 1897.

Пржевальский, 1879: *Пржевальский Н. М.* Монголия и страна тангутов. СПб., 1879.

Пржевальский, 2010: *Пржевальский Н. М.* Монголия и страна тангутов // Пржевальский Н. М. Путешествие в Уссурийском крае. Монголия и страна тангутов. М. : Дрофа, 2010.

Протоколы РКИСВА: Протоколы РКИСВА 1903—1905. СПб., 1905.

Устав РГО: Устав Императорского Русского географического общества. СПб., 1898.

Цыбиков, 1919: *Цыбиков Г. Ц.* Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899—1902 гг. СПб., 1919.

Цыбиков, 1981: *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды : в 2 т. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1981.

Цыбиков, 1991: *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды : в 2 т. 2-е изд., перераб. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991.

Цыбиков, 1991а: *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды : в 2 т. 2-е изд. Т. 1: Буддист-паломник у святынь Тибета. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991.

Цыбиков, 1991б: *Цыбиков Г. Ц.* О Центральном Тибете (читано 7 мая 1903 года в общем собрании РГО) // Цыбиков Г. Ц. Избранные труды : в 2 т. 2-е

изд., перераб. / отв. ред. Р. Е. Пубаев. Т. 2. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991.

Slobodnik, 2014: *Slobodnik M.* Labrang Monastery in the eyes of P. K. Kozlov and other foreign visitors // Российское изучение Центральной Азии: исторические и современные аспекты (к 150-летию П. К. Козлова) : сб. ст. / отв. ред. К. В. Чистяков ; ред.-сост. Т. И. Юсупова. СПб. : Политехника-сервис, 2014. С. 241—257.

Tatiana V. Ermakova

The Approach of the St. Petersburg School of the Buddhist Studies to Exploration of the Buddhist Monasteries of Tibet

The article evaluates scientific and organizational contribution of S. F. Oldenburg and Th. I. Stcherbatsky to the organization of expeditions to Tibet initiated by the Russian Geographic Society and the Russian Committee for the Study of Central and Eastern Asia. Materials relating the expeditions of G. Tsybikov and B. Baradiin were used to demonstrate how the theoretical approaches of the St. Petersburg School of the Buddhist Studies influenced their aims and achievements.

Key words: Russian Geographic Society (RGS), Russian Committee for Central and Eastern Asia explorations (RCCAE), Buddhist monasteries, A. M. Pozdneev, G. Tsybikov, B. Baradiin.

С. С. Сабрукова

**ПОСЛАНИЕ ДАЛАЙ-ЛАМЫ XIII
К ТИБЕТСКОМУ НАРОДУ.
ДОКУМЕНТ ИЗ ФОНДА Д. А. КЛЕМЕНЦА
(по материалам Архива востоковедов ИВР РАН)**

В статье рассматривается хранящийся в Архиве востоковедов ИВР РАН в фонде Д. А. Клеменца перевод на русский язык обращения Далай-ламы XIII к тибетскому народу. Документ отражает историческую ситуацию, сложившуюся в Тибете в начале XX в., и может быть интересен исследователям данного периода.

Ключевые слова: Далай-лама XIII, Тибетское правительство, реформы.

В Архиве востоковедов ИВР РАН хранятся материалы за 1880—1910 гг. Дмитрия Александровича Клеменца (1848—1914) — географа, этнографа, исследователя областей Сибири, Центральной Азии и Восточного Туркестана (всего 778 дел). Они поступили в Азиатский архив (ныне Архив востоковедов ИВР РАН) через С. Ф. Ольденбурга в 1929 г. [Чугуевский, 1990: 41]. Среди этих документов хранится «Послание Далай-ламы к тибетскому народу»¹ на русском языке. Можно предположить, что это черновой или рабочий вариант перевода данного послания с тибетского на русский язык, так как на полях и в самом тексте встречаются исправления или уточнения, сделанные автором перевода. К сожалению, мы не располагаем оригинальным текстом послания на тибетском языке и сведениями о переводчике.

Данный документ представляет собой источник по истории тибетско-российских отношений начала XX в. Тибет, расположенный в самом центре Азии, — страна с уникальным государственным устрой-

© Светлана Санджиевна Сабрукова — кандидат филологических наук, старший лаборант Института восточных рукописей РАН, 2015

¹ Ф. 28. Оп. 1. Ед. хр. 44 (4 л.); 35,5×22,3 см. Название: «Послание Далай-ламы к тибетскому народу», на русском языке, почерк не идентифицирован.

ством, окруженная ореолом таинственности, — являлся объектом интереса двух великих держав: России и Великобритании. Если первая рассматривала Тибет как стратегический плацдарм для дальнейшего распространения своего влияния в Азии, то вторая стремилась этого не допустить. Современные исследователи описывают действия этих двух стран в данном регионе как англо-русское соперничество за сферы влияния [Андреев, 2006: 55—74; Кузьмин, 2010: 77—78].

После принятия в 1907 г. англо-русского соглашения о Тибете Далай-лама XIII (Thub bstan rgya mtsho, 1876—1933) написал обращение к тибетскому народу. Мы предполагаем, что оно могло быть написано в монастыре Гумбум Чжамбалинг («Обитель Майтреи со ста тысячами изображений») в Амдо, что на северо-востоке Тибета, или в одном из монастырей главной буддийской святыни Китая — горном комплексе Утайшань (в провинции Шаньси недалеко от Пекина) [Андреев, 2006: 169]. В четвертом пункте этого послания говорится, что англо-русское соглашение было подписано в «минувшем году», отсюда можно заключить, что данный документ был составлен в 1908 г., когда Далай-лама пребывал сначала в одном, затем во втором из названных мест.

Договор между Россией и Великобританией признал сюзеренитет Китая над Тибетом с условием территориальной неприкосновенности Тибета и невмешательства в его внутренние дела.

Свое послание, адресованное к тибетскому народу, Далай-лама XIII начинает с утверждения, что он является одновременно главой тибетской буддийской церкви и государства (несмотря на все усилия правительства цинского Китая отстранить его от власти на том основании, что он находится в эмиграции [Кузьмин, 2010: 76]). Первые два параграфа этого документа определяют важность сохранения традиционной системы вероучения. Далее он доводит до сведения своего народа, что Тибет остается под сюзеренитетом Китая. Верховное управление внутренними делами Тибета принадлежит тибетскому правительству, Дэба-шунгу², во главе с Далай-ламой. В следующем параграфе упоминается англо-русское соглашение, одним из пунктов которого было признание целостности территории Тибета и неприкосновенность его доходов. Далай-лама подчеркивает, что во главе тибетского правительства, которое ведает религиозными, административными, финансовыми и другими внутренними делами, становится Далай-лама по достижении им восемнадцатилетнего возраста. До достижения священной особой совершеннолетия тибетское правительство с согласия Китая избирает регента, которым может стать один из высших лам-«перерожденцев» или настоятель монастыря Галдан. В состав правительства входят четыре калона, представитель монастыря Лавран (в

² «Дэба-шунг» (*тиб.* sde pa gzhung) — центральное тибетское правительство.

Восточном Тибете) и настоятели трех основных столичных монастырей: Сэра, Брайбуна и Галдана.

Дальнейшее содержание текста послания свидетельствует о том, что Далай-лама XIII видел настоятельную необходимость проведения реформ в образовании, армии, экономике, социальной сфере. Он проявлял интерес к западным наукам и технологиям, призывал своих сограждан развивать торгово-промышленные предприятия, соединить между собой железными дорогами все крупные области, начать осваивать машиностроение, наладить телеграфную связь, открыть свое финансовое ведомство, вести борьбу с коррупцией.

Таким образом, перед нами документ, зафиксировавший основные направления внутреннего развития Тибета в начале XX в. В нем отразились особенности личности Далай-ламы XIII, который вошел в историю как выдающийся реформатор, искусный дипломат, борец за независимость Тибета.

(л. 1) Послание Далай-ламы к тибетскому народу ³

Я, Далай-лама как верховный [Ваш] ⁴ духовный отец [и как глава] буддизма и как глава Тибета объявляю чрез сие к более широкому обнародованию среди всех классов населения Тибета.

I. Все основные [правила] устои управления Тибетом еще со времен царствования Срондзан-Гамбо ⁵ хана незыблемы и таковые зиждутся на началах глубокого вероучения.

II. Порядок управления монастырями Сэнбре-Гесум ⁶: Сэра, Брайбун, Галдан и др. прочие [не подлежит ни какой либо критике] устанавливаются по законам Виная ⁷ без малейшего отступления от такового [не допускается].

III. Мировое положение Тибета (л. 1 об.) пред Великими Державами на будущее время установились отныне и как прежде признанием над ним Сюзеренного права Богдо-хана ⁸. Верховное управление внут-

³ Печатается с сохранением особенностей орфографии и пунктуации документа.

⁴ В квадратных скобках, за исключением сокращений, даны слова или текст, исправленный автором перевода в самом тексте или на полях.

⁵ С р о н д з а н - Г а м б о (*тиб.* srong btsan sgam po; 617—650) — древний тибетский царь, при котором, как считается, началось распространение буддизма в Тибете.

⁶ С э н б р е - Г е с у м (*тиб.* se 'bras dga' gsum) — сокращенное название трех основных монастырей в Тибете.

⁷ В и н а я (*тиб.* 'dul ba) — свод правил буддийской монашеской общины, зафиксированный в канонических сочинениях.

⁸ Б о г д о - х а н (*монг.*; 'священный государь'), или Богдыхан, — термин, которым в России, начиная с XVI в., именовали китайских императоров.

ренными нашими делами принадлежит ведению Правительствующего нашего Собрания «Дэба-Шунга» во главе с Далай-ламой.

IV. Англо-русское соглашение, состоявшееся в минувшем году, еще более подтвердило существующее наше международное положение, с признанием целостности наших территорий, неприкосновенность наших доходностей (серебро, золото, драгоценные камни и др. горное богатство). Такое соглашение уже получило установленной санкции [Своих] Монархов, а также и Богдо-хана.

(л. 2) V. Согласно основным законам Тибета предоставляется «Дэба-шунгу» ведать религиозными, административными, финансовыми и другими внутренними делами Тибета, имея во главе Далай-ламы по достижении этой священной особы 18 летн[его] возраста, а впредь достижения такового, с соизволения Богдо-хана регентом является по избранию Дэба-шунга один из хутухт⁹ или Галдан Теба-лама¹⁰.

VI. Полный состав «Дэба-шунга» должно состоять из четырех галунов¹¹, [утверждаемых указами Богдо-хана по одобрении избранных кандидатов Далай-ламой], и всех других должностных лиц, непременно представителя Лаврана и трех главных ханбы¹² монастырей Сэра, Брайбуна и Галдана.

VII. Галуны утверждаются указами Богдо-хана, по одобрении (л. 2 об.) Далай-ламой избранных кандидатов.

Далай-ламе полагается иметь определенный комплект свиты, во главе с Жимиб-ханбой¹³, который одновременно ведает должностными лицами, из духовенства «Дэба-шунга». Жимиб-ханба утверждается Богдо-ханом наравне с галунами, а все проч[ие] лица с соизволения Далай-ламы, властью Дэба-шунга.

VIII. В видах широкого развития торгово-промышленных предприятий внутри Тибета образуется отныне Финансовое ведомство, подчиненное Дэба-шунгу, цель которого учреждать таможи, кредитных установлений — банк и т. п. А потому к его ведению переходят все доходности Тибета, как-то обработка золотых, серебряных и др[угих] металлов внутри страны, полное ведение, всеми другими горными богатствами (л. 3) включая железнодорожных, телеграфных и

⁹ Х у т у х т а (*монг.* хутагт ‘святой’) — термин, которым в русской литературе именовали некоторых высших церковных иерархов в монгольском буддизме; здесь он перенесен и на тибетские реалии.

¹⁰ Г а л д а н Т е б а - л а м а (*тиб.* dga' ldan sde pa bla ma) — настоятель монастыря Галдан, официальный глава школы гелук.

¹¹ Г а л у н (*тиб.* bka' blon) — калон (член высшего правительственного органа в старом Тибете) [Семичов, Парфионович, Дандарон, 1963: 25].

¹² Х а н б а или х а м б о - л а м а (*тиб.* mkhan po) — настоятель монастыря.

¹³ Ж и м и б - х а н б а (*тиб.* spyi khyab mkhan po) — высший духовный чиновник в Лхасе, следующий за калоном в кабинете Далай-ламы [Рерих, 1985: 283].

др[угих] предприятий. Кроме того оно выпускает для внутреннего обращения особые тибетские монеты, при условии чтобы кроме этой монеты, ни какие другие не могут иметь место к обращению внутри Тибета, во всех слоях населения и во всех торгово-промышленных предприятиях, как частных, так и казенных.

IX. Отныне необходимо приступить к упорядочению пути сообщений внутри Тибета и создать телеграфную связь между Лхасой и некоторыми большими округами и окраинами.

(л. 3 об.) X. Идя навстречу желаниям [Богдо-хана] многих к упорядочению тибетской армии, для несения внутренней службы, отныне привлекаются все классы населения к отбыванию воинской службы за исключением духовных князей, духовенства и монашествующих.

XI. Высшее руководство тибетской армией принадлежит Дэба-шунгу, с подчинением войска одному военному Галуно [mda' dpon]¹⁴, утверждаемому указом Богдо-хана наравне с галунами Дэба-шунга.

XII. На содержание армии (милиции) и вооружение таковой должен быть образован самостоятельный фонд из таможенных сборов и др[угих] доходностей Тибета по определениям [сметам составленным] Дэба-шунгу.

XIII. Под ближайшим руководством Моим подвергаются отныне же все учреждения учебно-воспитательного характера к коренной реформе и вводятся в программы таковых обучение наукам и знаниям как-то по выработке металлов и др. горных богатств и драгоценностей, не исключая и (л. 4) машиностроительство, электротехничество и т. п. Кроме того по мере постепенности следует распространить среди правящей сферы государственно-правовые знания.

XIV. Не менее важным нахожу реформы тибетского суда и напоминаю мое прежнее обращение к Вам об упразднении смертной казни и др[угих] т[ому] п[одобных] лишений человеческой жизни.

Преступники всех категорий [не исключая политических] должны нести свою кару лишь по постановлению Верховного суда Дэба-шунга, [и нужных случаях с согласия Далай-ламы, только в особо устроенных для этого тюрьмах].

XV. Всем сановникам, должностным лицам Дэба-шунга и провинциальных округов (л. 4 об.) получать определенные вознаграждения из доходностей страны, чтобы искоренить обычаи одаривать должностных лиц в виде хотя бы хадаков¹⁵.

¹⁴ Военный галун (mda' dpon) — старший офицерский чин (в старых тибетских войсках) [Семичов, Парфионович, Дандарон, 1963: 268].

¹⁵ Хадак (*тиб.* kha btags) — длинный шелковый шарф, подносимый гостям или почитаемым лицам и сакральным объектам как символ гостеприимства, чистоты и бескорыстия дарящего.

Список литературы

Андреев, 2006: *Андреев А. И.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та ; Изд-во А. Терентьева «Нартанг», 2006.

Кузьмин, 2010: *Кузьмин С. Л.* Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб. : Изд-во А. Терентьева «Нартанг», 2010.

Рерих, 1985: *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 5. М. : Наука, 1985.

Семичов, Парфионович, Дандарон, 1963: *Семичов Б. В., Парфионович Ю. М., Дандарон Б. Д.* Краткий тибетско-русский словарь. М., 1963.

Чугуевский, 1990: *Чугуевский Л. И.* Архив востоковедов (б. Азиатский архив) // Письменные памятники и проблемы истории культур народов Востока. М. : Наука, 1990.

Svetlana S. Sabrukova

The 13th Dalai Lama's Letter to the Tibetan People. A Document Kept at the AO IOM RAS, D. A. Klements' Collection

The article contains the Russian translation of the 13th Dalai Lama's alleged letter to the Tibetan people which is kept at the Archives of the Orientalists, the Institute of Oriental Manuscripts, the Russian Academy of Sciences, within the papers which belonged to Dmitry A. Klements. The document reflects the historical situation in Tibet in early 20th century and can be interesting to the scholars who study this period.

Key words: the 13th Dalai Lama, the Tibetan government, reforms.

Д. В. Иванов

ФОТОГРАФИИ РУССКИХ КУПЦОВ С АЛТАЯ, ТОРГОВАВШИХ В МОНГОЛИИ В КОНЦЕ XIX—НАЧАЛЕ XX в.

В статье представлена группа фотографий, изображающих русских купцов в Монголии на рубеже XIX и XX вв. и хранящихся в Музее антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН.

Ключевые слова: Монголия, русская торговля в Монголии, история фотографии.

Особую, небольшую, но очень любопытную часть монгольских фотоколлекций МАЭ составляют изображения русских купцов, торговавших в Монголии. Вот как описывал ситуацию с русской торговлей в этом регионе в начале XX в. ветеринарный врач А. П. Свечников, работавший некоторое время в Урге:

Главными отправными пунктами для проживания русских в Северной Монголии, главными естественными воротами из Сибири в эту часть Монголии являются Кяхта и Бийск.

От слободы Кяхты, основанной в 1727 году, начинается старинный караванный путь, идущий через Ургу на Калган и Пекин.

От Бийска (уездного города Томской губ.) идут торговые караванные пути на Улясутай и Кобдо¹ [Свечников, 1912: 43].

Можно отметить, что русские купцы в Монголии фактически делились на две группы: забайкальскую (кяхтинскую) и алтайскую (бийскую)². Различия между этими группами заключались не только в

© *Дмитрий Владимирович Иванов* — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2015

¹ К о б д о (Ховд), У л я с у т а й (Улиастай) — города в Северо-Западной Монголии.

² До революции эту группу купцов часто называли «чуйцы». Это прозвище они получили от Чуйского тракта — исторического торгового пути, связывавшего Русский Алтай и Монголию.

районах Монголии, в которых они вели дело, но и в характере торговли, и, насколько мы можем судить, даже в происхождении.

Кяхтинские купцы были преимущественно потомственными чаевладельцами и открывали свои представительства в Урге.

Бийские предприниматели (большинство из которых имели не бийское и даже зачастую не сибирское происхождение) занимались сбытом русских товаров, закупаемых оптом на ирбитской ярмарке³, и закупкой монгольской шерсти и шкурок (особенно тарбаганьих) в северо-западных районах Монголии. В данной статье мы остановимся только на тех фотографиях, которые имеют отношение к этой второй, «алтайской», группе⁴.

В собрании МАЭ РАН хранятся фотографии, сделанные Д. А. Клеменцем в 90-е гг. XIX в. и отражающие работу русских торговых факторий: «Двор русского купца в Улясутае; упаковка тарбаганьих шкур для отправки в Россию», «Просушка шерсти на русской шерстомойке в Улясутае», «Русская шерстомойка в Улясутае; видны развешанная для просушки шерсть и амбар для склада и упаковки готовой шерсти».

К представителям бийского купечества можно отнести Егора Мезенцева, про которого А. М. Позднеев (1851—1920) в 1892 г. писал: «Из русских постоянным торговцем на станции Дзак является Мезенцев, не имеющий своей лавки в Улясутае, но содержащий там свой склад» [Позднеев, 1896: 215], а также братьев Андреевых.

В коллекциях МАЭ есть фотографии Д. А. Клеменца (1847—1914) «Русский купец Егор Мезенцев, торгующий в Монголии, в туземном костюме» (рис. 22), «Русские купцы, братья Андреевы, торгующие в Ло-гун хурене; за ними остов юрты», а также «Два главных храма Ло-гун хуреня у подножия хребта Хан-хухэ».

Согласно современному исследователю А. В. Старцеву, «в Северо-Западной Монголии первые русские лавки были открыты в Кобдо и немного позже — в Улясутае» [Старцев, 2003: 143]. А. П. Свечников пишет, что русские появились в Улясутае в 60-х гг. XIX в. [Свечников, 1912: 66].

Вот как описывает русскую торговлю в Кобдо Г. Н. Потанин (1835—1920), посетивший этот город в 1876 г.:

Русских лавок, открытых круглый год, в городе было четыре, принадлежавших бийским и, частью, барнаульским купцам, именно: Гилеву, Котельникову, Бодунову и Малькову. Летом число русских лавок бывает больше. Товары для Кобдо закупаются на ирбитской ярмарке, а

³ Одна из крупнейших ярмарок в дореволюционной России, проводилась в г. Ирбит на Урале. Особенностью ярмарки была торговля между отдаленными районами: Сибирью, Средней Азией, Европейской Россией.

⁴ В собрании МАЭ РАН имеются также фотографии, связанные с кяхтинскими купцами, но это отдельная тема для исследования.

часть на сибирских заводах; в Кобдо партии товаров приходят в апреле; вместе с ними приезжают и хозяева лавок, на зиму же в Кобдо остаются одни приказчики. Выезжают купцы в Сибирь в октябре и тогда в течение пяти месяцев оставшиеся в Кобдо приказчики живут, не имея никаких сношений с Россией [Потанин, 1881: 74].

Д. А. Клеменцем был сделан тройной портрет «Русские купцы Птицын, Котельников с монголом Дамба[,] их приказчиком» (рис. 23). Упомянутый Потаниным купец Котельников — это Иван Петрович Котельников (1834—1894), бийский купец 2-й гильдии и один из основателей русской торговли в Монголии [Старцев, 1995], а вот на фотографии Д. А. Клеменца запечатлен, по всей видимости, его сын. К сожалению, нам не удалось найти никакой информации о купце Птицыне.

И. П. Котельников происходил из ирбитских мещан, и на ирбитской ярмарке им был замечен и привлечен к торговле в Монголии А. Д. Васенев [Старцев, 1999: 146]. Алексей Данилович Васенев (1856—1917) был хорошо знаком с А. М. Позднеевым, который останавливался у него в доме в Улясутае, и с Д. А. Клеменцем, сделавшим групповой портрет «Русские купцы, Минин, Васенев и Игнатъев, торгующие в Улясутае с их семьями»⁵. Любопытно, что они изображены на фоне типичного китайского дома. Здесь, вероятно, будет уместно привести описание русских лавок в Кобдо, сделанное в 1876 г. Г. Н. Потаниным:

Помещение для лавок русские нанимают в китайских фанзах⁶ местных жителей; помещения эти тесны, в особенности жилые комнаты не приспособлены к суровому климату города. <...> Строить свои дома китайское начальство не разрешает русским купцам [Потанин, 1881: 74].

Второй купец, запечатленный на фотографии, — это Иона Григорьевич Игнатъев (1855—1911), бывший в начале XX в. одним из крупнейших русских деловых людей в Монголии. А. П. Свечников пишет, что «самый состоятельный в Улясутае торговый старшина Игнатъев торгует до 300 000 руб.» [Свечников, 1912: 67].

Третий сфотографированный — Ф. И. Минин — был уроженцем г. Чердыни Пермской губернии. В его торговой конторе начал свою деятельность его земляк Василий Иванович Юрганов.

В этом году в архиве МАЭ РАН заведующей архивом К. В. Радецкой была обнаружена папка «К. В. Вяткина; личные фотографии». В этой папке имеется снимок, подписанный «На добрую память об Улясутае. 1925 г. Июнь. В. И. и Е. А. Юргановым. А. Бур.». Возможно,

⁵ Подробнее о А. Д. Васеневе см.: [Старцев, 1999].

⁶ Фанза — традиционное каркасно-столбовое жилище, распространенное в Китае.

эта фотография была сделана Алексеем Васильевичем Бурдуковым, который сам относился к «бийской» группе русских купцов в Монголии.

В этой папке имеются также два отпечатка с дореволюционных негативов: «Русские купцы в Монголии. Игнатъев с женой и детьми (справа) и жена Васенева» (рис. 24), «Русские купцы в Монголии». Мы не знаем автора этих кадров и можем датировать их только приблизительно — до смерти Игнатъева, т. е. до 1911 г.

Отметим, что на сайте г. Бийска (в разделе «Достопримечательности») среди прочего перечислены: торговый дом Игнатъева (построен по заказу Ионы Григорьевича Игнатъева); дом купца Мезенцева; дом Васеневых (принадлежал торговавшему по Чуйскому тракту А. Д. Васеневу).

Представленная нами небольшая группа фотографий из собрания МАЭ РАН, позволяющая увидеть быт русских в Монголии на рубеже XIX и XX вв., имеет значение и как источник по этнографии Сибири и Монголии, и как исторический документ, дополняющий наши представления об истории русской торговли в Монголии, тем более что эта сторона взаимоотношений наших стран, несмотря на появление в последнее время специальных работ, изучена еще недостаточно полно.

Список литературы

Позднеев, 1896: *Позднеев А. М.* Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892—1893 гг. Т. I: Дневник и маршрут 1892 года. СПб., 1896.

Потанин, 1881: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876—1877 годах по поручению Императорского Русского Географического Общества. Вып. I: Дневник путешествия и материалы для физической географии и топографии С.-З. Монголии. СПб., 1881.

Свечников, 1912: *Свечников А. П.* Русские в Монголии. Наблюдения и выводы (С приложением статей С. Ф. Степанова). СПб., 1912.

Старцев, 1995: *Старцев А. В.* Котельников И. П. // Краткая энциклопедия по истории купечества и коммерции в Сибири. Т. 2, кн. 2. Новосибирск, 1995.

Старцев, 1999: *Старцев А. В.* Сибирский купец Алексей Данилович Васенев // Галерея славных людей города Бийска. Вып. I. Бийск: БКМ им. В. Бианки, 1999. С. 51—76.

Старцев, 2003: *Старцев А. В.* Численность и состав русских предпринимателей в Монголии во второй половине XIX—начале XX в. // Центральная Азия и Сибирь. Первые научные чтения памяти Е. М. Залкинда, 14 мая 2003 г. Барнаул: Аз Бука, 2003. С. 142—148.

Сайт г. Бийска [Электронный ресурс]. URL: <http://www.biysk.secna.ru/dostoprimechatnosti> (дата обращения: 12.03.2015).

Dmitrii V. Ivanov

Photo Portraits of Russian Merchants from Altai Who Traded in Mongolia during the Late 19th and Early 20th Centuries

The article introduces a collection of photographs depicting Russian merchants in Mongolia at the turn of the 20th century, and which are kept at present in the Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), RAS.

Key words: Mongolia, Russian trade in Mongolia, history of photography.

М. Ф. Альбедиль

О НЕОБУДДИЗМЕ Б. Д. ДАНДАРОНА

В статье рассматривается современная версия интерпретации буддизма, созданная Б. Д. Дандароном (1914—1974) и названная им необуддизмом. В своем учении он старался соединить духовные накопления Востока и Запада. Основные положения необуддизма Б. Д. Дандарон впервые изложил в письмах к Н. Ю. Ковригиной в 1950-х гг. Они включают в себя рассуждения о сансаре и нирване, индивидуальном Я, теории познания, путях духовного самосовершенствования и т. п. Для того чтобы эти положения были понятны современному русскому читателю, Дандарон широко привлекал идеи западноевропейских философов и ученых.

Ключевые слова: необуддизм, сансара, нирвана, мистика, интуиция, метафизика, индивидуальное Я, синтез религии и науки.

15 декабря 2014 г. исполнилось 100 лет со дня рождения Бидии Дандаровича Дандарона. Следует отметить, что это официально признанная дата, ее называл и сам Б. Д. Дандарон. Но его родственники ее не принимают и считают, что он родился 25 ноября 1913 г. Есть и другие свидетельства, ставящие под сомнение дату 15 декабря 2014 г., но это не суть важно. Важен масштаб личности Б. Д. Дандарона: он был не только серьезным ученым-буддологом, философом, но и мастером буддийской тантры, йогоном, духовным учителем и проповедником, много сделавшим для продвижения буддизма на Запад в советское время.

В Бурятии его считают перерожденцем Джа-яг Ринпоче XIII Галсана Цултима Данбий Нима, хамбо-ламы монастыря Гумбум Джамбалин, основанного на месте рождения Цзонхавы (в Бурятии его называют Джаягсан-гэгэн). По местным легендам и преданиям, в конце

© *Маргарита Федоровна Альбедиль* — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2015

XIX в. некоторые тибетские перерожденцы связывали дальнейшее развитие буддизма с Бурятией и Россией, и Джа-яг Ринпоче был в их числе. Когда он в начале XX в. приезжал в Бурятию, буддисты Кижинги попросили, чтобы следующая его инкарнация появилась у них, и он согласился. Так появился на свет Бидия Дандарон.

На его долю выпала трагическая судьба, полная лишений и испытаний. О ней необходимо написать несколько слов, потому что она, может быть, не всем известна, но главным образом потому, что учение Б. Д. Дандарона и его жизнь неразрывно связаны. Он всегда стремился придать своей жизни достоинство этического аргумента и воплотить в жизнь тот буддийский идеал истинного сострадания ко всему живому, который теоретически обосновывал.

Б. Д. Дандарон жил в советскую эпоху воинствующего атеизма, когда вера сурово преследовалась. В 1937 г. его, 23-летнего студента, арестовали. В то время он учился в Ленинграде, в институте авиационного приборостроения (ЛИАП), и был вольнослушателем Восточного факультета Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова (ныне СПбГУ), где изучал тибетский язык. Через полтора года следствия его осудили по статьям 58-10 и 58-11 УК РСФСР как панмонголиста, ведущего активную работу по созданию контрреволюционной националистической группы, и приговорили к расстрелу. Но потом смертную казнь заменили тюремным заключением сроком на 10 лет. Здесь он в полной мере узнал, что такое пересылки, голод, стужа и жестокие пытки, после которых он чудом остался жив.

В 1943 г. Б. Д. Дандарона выпустили из лагеря по болезни: у него обнаружилась открытая форма туберкулеза. Но в 1948 г. его снова арестовали за антисоветскую агитацию и приговорили к десяти годам заключения в исправительно-трудовых лагерях. В августе 1956 г. он вышел на волю (рис. 25). Дело прекратили за отсутствием состава преступления и его полностью реабилитировали.

Советская каторга, при всех ее тяготах, имела некоторые положительные стороны. Среди заключенных оказалось много творческих, образованных людей, сложился даже неокантианский кружок. Лагерным наставником Б. Д. Дандарона стал Василий Эмильевич Сеземан (1884—1963), неокантианец марбургского направления, профессор Каунасского и Вильнюсского университетов. Известно, что тюремные и лагерные библиотеки, составленные из книг репрессированной интеллигенции, были тогда лучшими в СССР. В лагерях отбывали срок наказания и ламы, поэтому Б. Д. Дандарон смог продолжить там и свое буддийское образование. Вспоминая эти годы, он называл их своими университетами. В лагерях он много читал и усердно практиковал тантрийское созерцание, умудряясь заниматься этим по ночам, после тяжелой работы на лесоповале [Пупышев, 1995: 9—10]. Позже

Б. Д. Дандарон не раз вспоминал, что созерцание лучше совершать в лагерях, чем на свободе: процесс идет интенсивнее.

После второго освобождения в 1956 г. Б. Д. Дандарону было отпущено всего 16 лет жизни вне тюрем, ссылок и лагерей. Он сравнительно недолго находился на свободе. В 1972 г. его снова арестовали, обвинили по статьям 147 и 227 УК РСФСР в мошенничестве и в создании тайной буддийской секты, деятельность которой под видом проповедования вероучения была сопряжена с посягательством на личность граждан, и приговорили к 5 годам исправительно-трудовых лагерей. Суд был похож на заранее срежиссированный спектакль, которому Бурятская прокуратура вознамерилась придать всесоюзный масштаб [Семека, 1974: 6—7]. В 1974 г. Б. Д. Дандарон умер.

Поразительно, как много он успел сделать за время на свободе и как ученый, и как духовный наставник, несмотря на то что его судьба и в этот период складывалась совсем не просто. Естественно, после сталинских лагерей ему было трудно найти работу в Москве или Ленинграде по специальности востоковеда. После безуспешных попыток устроиться в Институт востоковедения АН СССР, предпринимавшихся им с осени 1956 г. по май 1957 г., он вернулся в Бурятию. Здесь до 1966 г. он работал младшим научным сотрудником в Бурятском комплексном научно-исследовательском институте Сибирского отделения АН СССР, а потом в Бурятском институте общественных наук Сибирского отделения АН СССР (с 1997 г. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН). За это время он проделал огромную научную работу: исследовал фонд тибетских и монгольских рукописей и ксилографов, которые хранились в Рукописном отделе института, одном из богатейших не только в России, но и в мире. Он много переводил с тибетского и монгольского языков на русский, написал ряд статей и монографий [Пупышев, 1995: 10]. В общей сложности он опубликовал более 20 работ, осталось еще много неизданного. Достаточно назвать выполненное им фундаментальное описание монгольского Ганджура, в 108 томах, которое составляет около 40 авторских листов [Дандарон, 2006: 558—560].

В своей научной работе Б. Д. Дандарон обращался к широкому кругу тем, связанных с буддизмом: от истории буддийских дацанов до сложных вопросов буддийской эзотерики.

Одной из сквозных тем его непрерывных исследований был необуддизм. Еще в сталинских лагерях он написал работу, где в общих чертах развивал идеи необуддизма; она так и называлась «Необуддизм». Эту рукопись вывез из зоны пленный поляк Кокошка, устроив себе ложный перелом руки и спрятав листы рукописи под гипсом. Идеи необуддизма Б. Д. Дандарон вынашивал и позже, выйдя на свободу. В наиболее полном и систематизированном виде они были впервые отражены в письмах, которые он писал в 1956—1959 гг. Наталье

Юрьевне Ковригиной, приемной дочери Сеземана. Их связывало сильное чувство, превышающее плотскую любовь. По признанию Н. Ю. Климанскене-Ковригиной, она стала первой ученицей Б. Д. Дандарона, когда он вышел на свободу [Дандарон, 1995: 328].

К счастью, эти письма сохранились и были изданы в 1995 г. усилиями ученика Б. Д. Дандарона В. М. Монтлевича [Дандарон, 1995]. В них Б. Д. Дандарон определил свое видение буддизма в современной жизни и наметил пути синтеза с идеями западной философии и современной науки. В одном из писем он писал:

Если пойдет удачно, то можно будет излагать свои мысли более-менее систематически, чтобы впоследствии из этих писем вычленить схему будущей философской системы. Эту систему я мыслю как попытку синтеза западной и восточной мудрости [Дандарон, 1995: 64].

Стремление Б. Д. Дандарона создать подобную философскую систему находилось в русле философских и духовных исканий того времени. Проблема «Восток—Запад» была актуальной для России по меньшей мере с XVI в., когда она начала объединять в своих государственных границах некоторые регионы Востока. Различные варианты решения этой проблемы являлись, по сути, необходимым средством исторической и культурной идентификации [Колесников, 2004: 186]. Аналогичными поисками схождения и пересечений буддийской и европейской философии была озабочена и отечественная буддология конца XIX—начала XX в., стремившаяся рассматривать буддийскую философию в контексте мировой философии.

Внимательно изучив западную философию, Б. Д. Дандарон обратил внимание на ее ограниченность в определенных вопросах. Так, рассуждая о мистических элементах в европейской философии, так или иначе дополнявших рациональную сторону познания, Б. Д. Дандарон подчеркивал, что западные философы доходили только до порога, т. е. до исследования рациональной интуиции. «За порог могут переступить только те, которые сделают синтез европейской и индийской философии», — утверждал он [Дандарон, 1995: 65]. Эта мысль о соединении духовных накоплений Востока и Запада, ставшая лейтмотивом его исканий, и отразилась в термине «необуддизм». Именно этим термином он назвал создаваемую им научную систему, которую в тюремных условиях приходилось по большей части держать в голове. При этом он отметил, что «основатели теории (системы) необуддизма вынуждены строить свою метафизическую систему, которая может объяснить происхождение мира и совершенство атмана, не впадая в противоречие с современной наукой» [Там же: 81].

Одним из источников его учения была непоколебимая убежденность в единстве человеческого разума и мировой философии. Он писал в одном из писем Н. Ю. Ковригиной-Климантене:

Я пишу тебе о христианской мистике, чтобы сравнить ее с буддийской, ибо на разных концах земли в разную эпоху человеческая мысль, направленная к одной цели, приводит в конечном итоге к одному и тому же выводу, чем подтверждается истинность положения вещей [Дандарон, 1995: 54].

В письмах Дандарон представил и план, по которому намеревался строить систему необуддизма. Он выделил следующие смысловые блоки и структуру системы: 1) индивидуальное Я; 2) психология; 3) учение о зависимом происхождении; 4) этика; 5) карма и новое рождение; 6) еще раз о нирване; 7) отношение к Богу; 8) практическая религия; 9) теория познания; 10) пути совершенствования [Дандарон, 1995: 118]. Для того чтобы стать подлинно научной, «философия должна вступить в связь с другими науками, и иными способами (мы полагаем) она не может быть построена. Современные люди, воспитанные на точных науках, не могут допустить возможности априорного построения метафизики, но также не могут допустить и построения ее при помощи только экспериментальной науки» [Там же: 99]. Б. Д. Дандарон был убежден, что разработанная им система необуддизма сможет выдержать испытание в том случае, если будет способна аргументированно объяснить все явления феноменального и духовного.

Практически все темы, намеченные им как основополагающие для указанных выше смысловых блоков необуддизма, Б. Д. Дандарон тщательно разрабатывал в те недолгие годы, когда он находился на свободе; они отражены в большей части его публикаций. Он продолжал работать над ними и во время своего последнего заключения в 1972—1974 гг.; результатом этой работы стала «Черная тетрадь» [Дандарон, 2006: 139—248]. В итоге была разработана, как представляется, фундаментальная и претендующая на универсализм система необуддизма, синтезировавшая буддийские духовные искания с положениями современной науки.

В центре творчества Дандарона как необуддиста всегда находились самые насущные проблемы духовного развития, а именно: проблема мистического постижения сущности Бытия, восприятия Божественного, сочетания мистически-интуитивного акта (в том числе и путем религиозного опыта, практики медитаций) вхождения в мир «сверхфеноменального» и рационального метода «развертывания» содержания действительности, обусловленной этой трансцендентной сущностью.

Одной из важнейших частей системы необуддизма является метафизика. Обращая внимание на непреодолимую тягу человечества к построению метафизики, Дандарон старается методически выстроить новую метафизику. Ее изложение в указанных письмах он начинает с понятия о боге:

Все философские системы с древнейших времен до наших дней пытаются объяснить, что представляет собой мир как целое; есть ли он что-либо случайное, нечто бессмысленное, вроде вещи, существование которой не имеет никакого смысла, или он живет, развивается и направляется к заранее намеченной цели. Мы видели, что мир представляет собой единое целое, систему, и поэтому можно предположить, что он в своем развитии стремится к определенной цели, поставляемой Разумной Волей... Перед нами стоит вопрос: существует ли нечто, дающее направление миру, жизни вселенной, каковы его свойства и т. п. Существует ли божество и какими свойствами оно обладает? [Дандарон, 1995: 81].

Он перечисляет доказательства бытия бога в докантовской метафизике, подробно анализирует аргументы Канта; показывая глубокое знание его произведений и отмечая созвучность его идей с буддийскими, Б. Д. Дандарон приходит к выводу, что доказать бытие бога посредством разумного анализа или дискурсивным способом невозможно, потому что причина, имеющая абсолютный характер, не может нами мыслиться.

Б. Д. Дандарон утверждает, что для разрешения этого вопроса «буддисты рассматривают происхождение идеи бога с точки зрения психологической. А именно: каким образом возникает идея бога в нашем сознании, так ли, как идея о вещах вообще, или иным способом? Они считают, что мистическое восприятие божества и способ его познания имеют особый характер, отличный от познания других вещей. По этой теории мы познаем бога, потому что он оказывает постоянное воздействие на наш дух» [Дандарон, 1995: 84—85]. Не постижимый рассудком, бог постигается при помощи внутреннего чувства, интуиции.

Учение об интуиции, дополняющей сугубо рассудочное знание, затронутое в письмах, Б. Д. Дандарон развивал и позже. По его мнению, человек обладает особым органом непосредственного знания, интуиции, который помогает мысли выйти из чисто рассудочного мира, познать нечто сверхрассудочное и постичь сущность бытия непосредственно, глубоко и истинно. Он был убежден, что показания этого органа столь же достоверны, как доводы рассудка, но эта достоверность иного порядка. Позже, в своей работе «Мысли буддиста», законченной в 1970 г., он выделил три типа интуиции: рациональную,

эмоционально-эстетическую и эмоционально-мистическую [Дандарон, 1997: 32—45]. По мнению Б. Д. Дандарона, систематизированная и детально разработанная философия может быть построена только на интуиции трансцендентной действительности.

Говоря о познании бога, Б. Д. Дандарон сравнивает христианскую мистику, в частности Фому Кемпийского¹ и Экхарта², с буддийским тантризмом. По его мнению, в христианстве мистика не получила в полной мере должного практического применения, как это произошло в буддизме. В решении задач мистического постижения мира и поиска методов совершенствования на пути к нирване он опирается на буддийские идеи, актуализируя концепцию шуньяты мадхьямаков и способы совершенствования школы йогачаров³.

Согласно необуддизму Б. Д. Дандарона, сансару с ее муками создает не сам абсолют, а при движении из потенции в действие он раздваивается на совершенную нирвану и несовершенный атман. Последний, двигаясь к нирване посредством разумной воли, проявляет бессознательную волю к жизни и тем самым создает сансару, где происходит постоянное движение, рождение, развитие и смерть, которые противостоят абсолютному покою нирваны. «Содержание сансары и нирваны прямо противоположно» [Дандарон, 1997: 102]. Подлинной реальностью является небытие, или бесконечная нирвана, лежащая за пределами чувственного мира, вне пределов пространства и времени. В ней нет тех форм, свойств и качеств, которые присущи материальному миру.

Рассуждая о метафизической действительности души, Б. Д. Дандарон различает трансцендентное Я, сущность которого скрыта от нашего разума, и феноменальное, или эмпирическое Я, состоящее из составных частей-скандх. Он определяет его как несовершенство, или авидью, атмана; авидья же представляет собой оскверняющий характер неведения. Трансцендентное Я он сравнивает со светлой стороной атмана, а эмпирическое Я — с темной. Сансару в этом случае Б. Д. Дандарон уподобляет лаборатории, в которой ведется целеуст-

¹ Фома Кемпийский (1379—1471) — средневековый мистик, которому приписывается авторство трактата «О подражании Христу». Выражая свои мысли в форме советов, он описал добродетели монашеской жизни, страдания Христа и мистическое соединение с Богом.

² Мейстер Экхарт (1260—1328) — один из крупнейших средневековых мистиков. По его учению, человек способен познать Бога, который есть вечное бытие, и слиться с ним в мистическом экстазе.

³ Йогачара (практика йоги) — школа северного буддизма махаяны, возникшая в Индии около II в. и достигшая расцвета в IV—V вв. при братьях Асанге и Васубандхе. В основе учения школы лежит отрицание реальности внешнего мира и признание истинным только сознания, в котором выделяется несколько уровней.

ремленная работа по очищению атмана от его несовершенства, полнее всего выраженного в неведении-авидье [Дандарон, 1997: 131—132].

Корень возникновения индивидуального Я таится в неведении. Именно от него происходят все основные черты эго.

Из неведения возникают сансары (очертания), из сансар возникает сознание, из сознания — имя и форма, из имени и формы возникают шесть областей (области шести органов чувств), из шести областей возникает соприкосновение, из соприкосновения возникает ощущение, из ощущения возникает жажда (или желание), из жажды возникает привязанность, из привязанности возникает становление, из становления возникает рождение и т. д. [Дандарон, 1997: 165].

Одной из особенностей метода изложения Б. Д. Дандароном тех или иных положений необуддизма является широкое привлечение им идей западноевропейских философов и ученых. Он обращается не только к И. Канту (1724—1804), А. Шопенгауэру (1788—1860), Н. Гартману (1882—1950), М. Хайдеггеру (1976—1889), но и к античным работам, к трудам христианских мистиков, а также к творчеству известного русского религиозного философа В. С. Соловьева (1853—1900). Определяя метафизические основания новой концепции, характеризуя сансару, он находит немало общих черт между их воззрениями и буддизмом. Но в некоторых случаях он привлекает идеи западных философов, чтобы продемонстрировать их недостаточность в решении фундаментальных проблем бытия и его познания. Б. Д. Дандарон обращается и к данным других современных наук, в частности физики и химии, чтобы сделать буддийские идеи более понятными для современного русского читателя.

Именно так — сравнивая, находя общее и различное в европейской и буддийской философии, обращаясь к результатам современной науки, — Б. Д. Дандарон создает собственную философскую концепцию необуддизма. Кроме того, он стремится объединить религиозно-философские идеи в их разных историко-культурных формах и проявлениях с возможностями современной научной философии. По его мнению, только так можно создать принципиально новую систему, которая соединит в себе достоинства западной и восточной философии, не будет противоречить достижениям современной науки и в то же время будет иметь не только теоретическое, но и жизненно-практическое значение.

Бесспорно, необуддизм Б. Д. Дандарона еще нуждается в глубоком религиозноведческом и философском изучении, причем интересны как сама система, так и способ ее изложения. Первые шаги в этом направлении уже сделаны [Дандарон, 2007; Бернюкевич, 2009: 139—150].

Жизненность и практичность своей системы необуддизма Б. Д. Дандарон доказал своей жизнью, которая, как было сказано выше, стала главным аргументом его философии.

Здесь необходимо подчеркнуть, что он чрезвычайно много сделал для продвижения буддизма на Запад в атеистический советский период. С 1965 г. к нему в Улан-Удэ начинают приезжать ученики из Москвы, Санкт-Петербурга (тогда Ленинграда), Прибалтики. К 1972 г. вокруг него уже сложилась группа из европейских и бурятских учеников, что и послужило поводом для его ареста в 1972 г. Б. Д. Дандарон отличался от популярных ныне на Западе «разъезжающих» учителей буддизма, которые дают посвящения толпам желающих. Он очень хорошо знал всех своих учеников и находился с ними в постоянном контакте, следя за их духовным совершенствованием. Важную роль играло и то, что он, живя в Бурятии, прекрасно знал язык и реалии тогдашней советской жизни, умел объяснить доступным языком сложнейшие положения буддийской философии и религии. Это помогло ему находить прямой путь к сердцам людей. Что касается его учеников из европейской части России и некоторых других стран бывшего Советского Союза, то, разумеется, для них чрезвычайно притягательной всегда оставалась сильная личность Б. Д. Дандарона и та попытка синтеза духовных знаний с наукой, которую он пытался осуществить в своей системе необуддизма.

Таким образом, Бидия Дандарович Дандарон стоял у истоков необуддизма как современной версии прочтения древнейшей мировой религии и развивал духовную традицию передачи учения буддизма на Запад (рис. 26).

Список литературы

Бернюкевич, 2009: *Бернюкевич Т. В.* Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.

Дандарон, 1995: *Дандарон Б. Д.* 99 писем о буддизме и любви. СПб. : Дацан Гунзэчойнэй, 1995.

Дандарон, 1997: *Дандарон Б. Д.* Мысли буддиста. СПб. : Алетейа, 1997.

Дандарон, 2006: *Дандарон Б. Д.* Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. «История Кукунора» Сумпы Кенпо. СПб. : Евразия, 2006.

Дандарон, 2007: *Дандарон М. Б.* Необуддизм. Синтез Дхармы и науки: религиозно-научный синкретизм в философской системе Б. Д. Дандарона. Улан-Удэ : Вост.-Сиб. гос. академия культуры и искусств, 2007.

Колесников, 2004: *Колесников А. С.* Философская компаративистика: Восток—Запад. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004.

Пупышев, 1995: *Пупышев В. Н.* Жизнь, посвященная духовному совершенствованию // Священный Байкал. Спецвыпуск. 1995. С. 8—11.

Семека, 1974: *Семека Е. С.* От составителя // Дело Дандарона / сост. Е. С. Семека. Firenze, 1974. С. 1—13.

Margarita F. Albedil
On Neo-Buddhism of B. D. Dandaron

In the article a modern interpretation of Buddhism by B. D. Dandaron (1914—1974) called by himself the *Neo-Buddhism* (*необуддизм*) is reviewed. Its teaching is an attempt to merge spiritual accomplishments of both the East and the West. The main points of Neo-Buddhism were first outlined by B. D. Dandaron in his letters to N. Y. Kovrigina in the 1950s. They contained his ideas of saṃsāra and nirvāṇa, the individual self, epistemology, ways of spiritual self-improvement, etc. In order to clarify them for the modern Russian reader Dandaron also made use of western philosophical and scientific ideas.

Key words: Neo-Buddhism, saṃsāra, nirvāṇa, mysticism, intuition, metaphysics, individual self, the synthesis of religion and science.

Б. М. Нармаев, Е. Ю. Харькова

ЛАМА ДАНЗАН-ХАЙБЗУН САМАЕВ В ВОСПОМИНАНИЯХ ДРУЗЕЙ, КОЛЛЕГ, РОДНЫХ

Статья посвящена памяти ламы-гелонга Данзан-Хайбзуна (Федора Сергеевича) Самаева (1954—2005), видного религиозно-государственного и общественного деятеля. Получив классическое буддийское образование в Монголии и Индии, Д.-Х. Самаев посвятил свою жизнь возрождению буддизма в России. В самые сложные годы социально-экономических перемен он был настоятелем Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй и восстановил его как религиозный, образовательный и культурный центр. Одним из важных направлений его деятельности было сохранение природы и сакрального ландшафта Окинского и Тункинского районов Республики Бурятия.

В данной статье содержится обзор опубликованных воспоминаний о Д.-Х. Самаеве, а также представлены новые, ранее не публиковавшиеся.

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

В 2014 г. исполнилось бы шестьдесят лет гелонгу Данзан-Хайбзуну (в миру Федору Сергеевичу) Самаеву (31.03.1954—10.07.2005), одному из виднейших буддийских священнослужителей России второй половины XX—начала XXI в. (рис. 33—34). Ф. С. Самаев прожил недолгую жизнь, но оказал значительное влияние на развитие буддизма в Петербурге и у себя на родине, в Бурятии. О нем уже немало сказано и написано, сняты два фильма, проводятся ставшие традиционными Самаевские чтения. Мы поставили перед собой цель сделать обзор опубликованных воспоминаний о Д.-Х. Самаеве, а также представить новые, ранее не публиковавшиеся воспоминания о нем.

© *Бадма Мархаджиевич Нармаев* — кандидат филологических наук, доцент Восточного факультета СПбГУ, 2015, *Елена Юрьевна Харькова* — кандидат исторических наук, независимый исследователь, 2015

Фёдор Сергеевич Самаев родился в поселке Орлик Окинского района Бурятии. По происхождению он окинский сойот¹. Родители дали ему имя Федор в честь академика Федора Ипполитовича Щербатского (1866—1942), выдающегося представителя российской буддологической школы [Шаглахаев, 2014: 53].

Окончив Орликскую среднюю школу с серебряной медалью, шестнадцатилетний Федор мечтал о поступлении в ЛГУ. Его сестра З. С. Самаева в своих воспоминаниях пишет:

У него было желание поступить на тибетское отделение в Ленинградский университет. К сожалению, в Орлике не было преподавателя иностранного языка. У Феди аттестат блистал пятерками, а в графе иностранный язык был прочерк [Самаева, 2014: 13].

После окончания подготовительного годичного курса Бурятского педагогического института, в 1971 г., Федор Самаев поступил на отделение тибето-монгольской филологии Восточного факультета Ленинградского государственного университета.

Учился он успешно: обладая большими лингвистическими способностями, быстро осваивал тибетский, монгольский, английский языки. Увлеченно изучал и специальные востоковедные дисциплины. Среди его учителей были известный тибетолог доцент Б. И. Кузнецов (1931—1985), монгольский ученый преподаватель монгольского языка Ж. Лувсандорж. Ж. Лувсандорж вспоминает:

Тогда среди студентов этого отделения, помимо русских, были буряты — Федор Самаев и Лыгжима Доржиева², а также Анна Цендина³ (дочь выдающегося монгольского ученого Ц. Дамдинсүрэн). Они выделялись тем, что умели говорить по-монгольски <...> Федор Сергеевич Самаев был одним из самых моих любимых студентов и коллег, это был человек, отличающийся большой ученостью [Лувсандорж, 2006: 25—26].

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

² Лыгжима Халоупкова (р. 1954) — дочь профессора Жигжитжапа Доржиевича Доржиева (1917—1999), многие годы возглавлявшего Музей им. Г. Цыбикова в Агинском. Ученый-тибетолог, переводчик, долгие годы преподавала тибетский язык в Пражском университете. — *Примеч. авторов.*

³ Анна Дамдиновна Цендина (р. 1954) — доктор филологических наук профессор ИВКА РГГУ, член диссертационных советов РГГУ, ИВ РАН, ученый секретарь Общества монголоведов РАН, член редколлегии серии «Памятники письменности Востока» (СПб.). Специалист в области монгольской и тибетской филологии. Занимается проблемами монгольской литературы XVII—XIX вв., монголо-тибетскими литературными связями. — *Примеч. авторов.*

В жизни Федора Сергеевича произошел настоящий переворот, когда он в числе других студентов отправился на практику в Монголию. В 1975 г. он прошел стажировку в Монгольском государственном университете (*Монгол улсын их сургууль*) на отделении монгольского языка, много занимался классическим монгольским языком с Ж. Лувсандоржем, посещал академика Ц. Дамдинсурэна, много времени проводил в монастыре Гандан, в библиотеках Улан-Батора. Лыгжима Халоупкова (Доржиева) вспоминает о том времени:

Поездка в Монголию оказала сильное влияние на его мировоззрение, он решил оставить светское учебное заведение в Ленинграде и продолжить образование в области классических буддийских наук в Улан-Баторе [Самаева, 2014: 16].

Судьбоносной для него оказалась встреча с монгольским ламой Зундын Пурэвжамсо (1905—1985), большим ученым и практиком, который впоследствии стал его коренным учителем [Шаглахаев, 2014: 54]. Тогда Федор Самаев сделал свой выбор: после четвертого курса, в 1975 г., он по собственному желанию ушел из университета, и так начался новый этап его непростого пути.

Один из авторов данной статьи доцент Восточного факультета СПбГУ Б. М. Нармаев вспоминает:

Я учился на отделении тибетской филологии в группе, предшествовавшей группе, в которой учились Ф. Самаев, А. Цендина, Л. Доржиева, ленинградка Т. Евдокимова и В. Поляев из Калмыкии. В то время Восточный факультет ЛГУ был единственным светским учебным заведением в стране, где преподавался тибетский язык, и поступить на него было непросто. Федя удивлял своим сформировавшимся конкретным интересом к буддизму, к изучению тибетского и монгольского языков как ключей к традиционной для бурят, калмыков, тувинцев основанной на буддизме культуре. При всей своей приверженности восточной буддийской учености Ф. Самаев хорошо сознавал достижения западных наук, в частности буддологии. Он тщательнейшим образом изучал труды европейских и российских буддологов. Как-то, уже после того как Ф. Самаев стал духовным лицом, он, приехав в Ленинград, пришел в университетскую библиотеку и засел за изучение буддологических изданий. «Это — как золото!» — сказал он мне тогда. Так, например, во многом благодаря настоятелю Ф. С. Самаеву Санкт-Петербургский дацан издал русский перевод «Введения в классический тибетский язык» С. Ходжа, переиздал «Учебник тибетской медицины» А. М. Позднеева. Думаю, что выбери он научную карьеру — стал бы видным ученым-буддологом. Федя говорил, что хочет изучить буддизм также «изнутри», обучаясь у лам. Очевидно, что это желание сыграло свою решающую роль в его уходе из университета после четвертого курса. Ф. Самаев получил и светское европейское, и духовное восточное образование, но никогда не прекращал совершенствовать свой внутренний

мир, был знающим, гуманным и скромным человеком. В 1990-х гг., когда он был настоятелем петербургского дацана, лама Самаев, блестяще зная тибетский и монгольский языки, пригласил меня преподавать в дацане, сказав при этом: «Только сейчас начинаю что-то понимать в буддизме». Узнав, что моя мама страдает пиелонефритом (воспалением почек), лама решил по возможности помочь незнакомому человеку и передал для нее кусочек освященного нефрита, так как в восточной медицине считается, что такой камень может помочь больному. Ф. Самаев был не просто искренне практикующим буддистом, но и духовным наставником. По-моему, это значит, что человек живет, руководствуясь идеалами буддизма — стремлением к просветлению через мудрость и сострадание, а его личность оказывает большое положительное влияние на окружающих.

А вот письмо с воспоминаниями о Ф. С. Самаеве, полученное нами от доктора филологических наук профессора Калмыцкого государственного университета Т. С. Есеновой:

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

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

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

Когда в конце 1980-х гг. я приехала в командировку в Улан-Удэ, мы встретились с Федей в Иволгинском дацане, где он служил. Он ответил на мои вопросы, прочитал молитвы. Я уезжала с уверенностью,

что все в порядке, каждый нашел свой путь в жизни, занимается своим делом, тем, что приносит удовлетворение.

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

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

Сейчас я думаю — наверное, еще в молодости Федя был буддистом, жил по-буддийски. Он никогда не повышал голос, говорил всегда спокойно, не спорил, не навязывал своего мнения. Всегда был уравновешенным, сдержанным, с застенчивой улыбкой на устах. Наши молодежные вечеринки по случаю сдачи сессии и т. п. он не посещал, жил праведно и правильно. Он в юности выбрал свой путь, шел непроторенной дорогой, ломал стереотипы: светский человек, вступивший на путь буддийского учения в период тоталитаризма⁴.

Вернувшись в Бурятию из Ленинграда, Федор Сергеевич устроился работать сторожем в Иволгинский дацан, изучал буддийскую астрологию, подолгу занимаясь в монастырской библиотеке. Большую роль в его духовном становлении сыграли Пандито Хамбо-лама Жамбал-Доржи Гомбоев (1897—1983) и ученый лама Мунхын Лхасаран (1909—1986), один из учителей Ф. С. Самаева. О Лхасаран-ламе З. С. Самаева вспоминает так:

Он обладал огромным духовным потенциалом, присущим ламам старшего поколения. Общение с ним поразило пытливое сознание Фёдора <...> Лхасаран-лама по-отечески и с пониманием относился к нему, с годами их дружба переросла в духовные взаимоотношения Учителя и ученика [Самаева, 2014: 19].

После шести лет попыток вернуться в Монголию, чтобы получить духовное образование и продолжить общение с учителем, в 1980 г. Ф. С. Самаев поступил в Буддийский университет им. Дзанабадзара в улан-баторском монастыре Гандан Тэгченлин. В 1984 г. он досрочно окончил курс по специальности *цаннид* и от своего учителя Пурэв-жамсо получил духовное имя Ширап-Жамсо. Вернувшись на родину, он стал ламой Иволгинского дацана, жил и работал рядом с Лхасаран-ламой — их дома 30-й и 31-й соседствовали в жилом комплексе дацана. Большую роль в его судьбе играли контакты с уроженцем Оки ла-

⁴ Электронное письмо Т. С. Есеновой Б. М. Нармаеву от 2 августа 2014 г.

мой Идам-Суреном Жалсановым (1910—1993), учеником Агвана Доржиева (1853—1938), от которого Ширап-Жамсо многое узнал об этом великом человеке. Как вспоминает З. С. Самаева:

Он был единственным в Оке из старых лам, к которому с интересом обращался с вопросами Ширап-Жамсо лама. Их общение было взаимно интересным, Идам-Сурен лама часто ездил в Иволгинский дацан встречаться с Ширап-Жамсо [Самаева, 2014: 20].

В 1987 г. Ширап-Жамсо Самаев в составе группы лам с Чимит-Доржи Дугаровым, ныне известным эмчи-ламой, и Чой-Доржи Будаевым, который впоследствии (1994—1995) занимал пост Пандито Хамбо-ламы, отправился на двухгодичную стажировку в Индию в Институт диалектики под эгидой Его Святейшества Далай-ламы XIV, а также в Гоман-дацан монастыря Дрэпун в Южной Индии. В Гомане он получал наставления от известного буддийского ученого, выходца из Бурятии, Агван-Нимы Цыдыпдоржиева (1907—1990), который в возрасте пятнадцати лет с помощью Агвана Доржиева отправился на учебу в Тибет вместе с другими девятью одаренными бурятскими юношами [Болсохоева, 2008: 100; Кенсур Агван Нима, 1996: 11—13].

Все они стали высокообразованными ламами. С 1977 по 1980 г. Агван Нима был настоятелем Гоман-дацана монастыря Дрэпун в Индии. Лама Даши Шаглахаев, ученик Д.-Х. Самаева, настоятель Хойморского дацана, пишет о встрече Ширап-Жамсо и Агван-Нимы:

Первые слова при встрече ламы Агван-Нимы с Д.-Х. Самаевым: *«Амар удаан шамаяа хулээгээ гээшэбиб»* («Как долго я тебя ждал»). Действительно состоялась встреча двух великих буддийских личностей, двух великих сознаний прошлого и настоящего времени [Лама Данзан-Даши, 2011: 39].

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

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

После возвращения в 1989 г. ленинградского буддийского храма буддийской общине города встал вопрос о приглашении буддийского духовенства. Первым настоятелем Дацана был назначен лама Эрдэм Цыбикжапов, который не смог приступить к своим обязанностям, так как был избран депутатом Верховного Совета РСФСР. Тогда буддийская община Ленинграда обратилась с письмом в ЦДУБ СССР с просьбой назначить настоятелем Дацана Данзан-Хайбзуна Самаева:

его хорошо помнили в городе со времен студенчества, уважали за образованность, широту кругозора и решительность — те качества, которые были необходимы в годы восстановления буддийской традиции в России. Проф. А. О. Бороноев пишет:

Приход Федора Самаева в храм был настоящим везением. Он прекрасно знал Ленинград (Санкт-Петербург), не чурался быта и культуры мегаполиса, имел хорошее светское и духовное образование [Бороноев, 2006: 24].

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

Началась долгая кропотливая работа по возрождению дацана Гунзэчойнэй. Вспоминает Буда Бальжиевич (Джампа Доньёд) Бадмаев, настоятель (*шэрээтэ*) Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй:

Время пребывания Д.-Х. Самаева в качестве *шэрээтэ* в Санкт-Петербургском дацане — первая половина и середина 1990-х. На его долю как *шэрээтэ* выпали трудные начальные годы после передачи Дацана верующим. До того — длительный период использования храма в качестве здания технического назначения, на момент передачи — проломленная крыша и затопленные подвалы. К тому же начало 1990-х — это еще и трудные годы смены политико-экономической формации в России. Излишне говорить, насколько было трудно, вернее, невозможно решить сразу огромный комплекс проблем не только религиозного, но и организационного характера в условиях социально-политической неразберихи, остро кадрового и материального неблагополучия 1990-х.

Очень важно, что в тот трудный период были предприняты усилия заложить позитивные и продуктивные связи с местом пребывания — городской средой, с учреждениями и представителями культуры Санкт-Петербурга. Такая позиция находилась в полном соответствии с традицией Санкт-Петербургского дацана периода его становления при Агване Доржиеве, времен сотрудничества с плеядой выдающихся деятелей науки, с Ф. И. Щербатским [Андреев, 2004: 51—56].

Работа по восстановлению культового наполнения Дацана была развернута также в традиции Дацана времен А. Доржиева и *зурачинов* — Осора Будаева⁵ и Гэлэг-Чжамцо Цэвэгийна (Цыбакова)⁶: молельный

⁵ Осор Будаевич Будаев (1886/7—1937) — бурятский лама, известный мастер-иконописец, исследователь буддийского искусства, музейный работник. Работал над созданием внутреннего убранства дацана Гунзэчойнэй

зали стали постепенно наполнять предметы бурят-монгольского декоративно-прикладного искусства. Монгольскими мастерами *in situ* была изготовлена большая алтарная статуя Будды. Базовый материал — папье-маше. Нимб из саянского нефрита мы изготовили в мастерской подвального помещения. Благодаря настоятелю Д.-Х. Самаеву, с начала 1990-х гг. в Дацане появляются бурят-монгольские иконы-*тангка*, в том числе и вековой давности. Вполне вероятно, что здесь не обошлось без влияния известного бурятского иконописца Данзана Дондокова (1895—1983)⁷, с дочерью которого, Нимацырен Дондовой⁸, также бурятской художницей, Д.-Х. Самаев состоял в кратковременном браке в середине 1980-х гг. *Тангка* в Дацане сохранились, отреставрированы и служат культовым целям в составе регулярно пополняющегося собрания.

В 2013 г. в ограде дацана Гунзэчойнэй установлена мемориальная мраморная доска (архитектор — В. Б. Бухаев⁹) в память о настоятелях, усилиями которых был сохранен Санкт-Петербургский дацан, среди них Федор Сергеевич Самаев — *шэрээтэ*-лама Данзан-Хайбзун¹⁰.

Следуя заветам Агвана Доржиева, Данзан-Хайбзун приступил к возрождению института послушничества и философской школы, ос-

по приглашению Агвана Доржиева в 1912—1915 гг. и в 1930-х гг. — *Примеч. авторов.*

⁶ Гэлэг-Чжамцо Цэвэгийн (1886—?) — известный бурятский мастер-иконописец, участвовал в работах по созданию внутреннего убранства дацана Гунзэчойнэй. — *Примеч. авторов.*

⁷ Данзан Дондоков (1895—1983) — выдающийся бурятский мастер живописи *тангка*, родился в улусе Загустай Селенгинского ведомства. Духовное образование получил в дацанах Бурятии и Монголии, где среди прочих буддийских наук изучал трактаты по иконографии. Художник известен не только как живописец, но также как резчик по дереву и мастер, работавший в технике папье-маше. Его *тангка* имеются в Иволгинском и Агинском дацанах, в Калмыцкой государственной картинной галерее (Элиста), в Государственном музее истории религии (Санкт-Петербург). — *Примеч. авторов.*

⁸ Нимацырен Данзановна Дондокова (р. 1951) — известный мастер живописи *тангка*, ученица своего отца Данзана Дондокова; реставратор, искусствовед. В 1988 г. окончила Ленинградский институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина, факультет искусствоведения. Член Союза художников России. Работы Н. Д. Дондовой находятся во многих музеях России. — *Примеч. авторов.*

⁹ Вячеслав Баяндаевич Бухаев (р. 1946) — известный архитектор и скульптор, действительный член Российской академии художеств, член Союза архитекторов России, народный художник Республики Бурятия. — *Примеч. авторов.*

¹⁰ Электронное письмо Б. Б. Бадмаева Б. М. Нармаеву от 6 октября 2014 г.

нованной на традиции Гоман-дацана монастыря Дрэпун¹¹. Лама Даши Шагглахаев так оценивает религиозную деятельность ламы Самаева:

Обладея широким кругозором, лама Д.-Х. Самаев точно оценил масштаб стоящих перед духовенством проблем и пытался найти ответ на вопрос, как возможно возрождение гелугпинского буддизма в стремительно меняющейся реальности нашей страны. Он вел проповедническую деятельность и учреждал новые буддийские общины не только в Бурятии, но и в других республиках Российской Федерации — Туве, Якутии, на Алтае, — в европейской части России и на Украине. В Санкт-Петербургском дацане Гунзэчойнэй проходили курс обучения хуваракы из разных районов Бурятии, а также из Калмыкии, Тувы, Якутии и Санкт-Петербурга. Он первым из молодого поколения буддийского духовенства нашей страны принял обеты гелонга. Им была предпринята попытка возобновить изучение буддийской философии (*цаннид*), эпистемологии и логики в дацане Гунзэчойнэй. С этой целью из Гоман-дацана монастыря Дрэпун (Южная Индия) был приглашен *геше ламбармба* Чжамьян Кьенце, который преподавал в дацане для духовенства и мирян с 1993 по 1996 г. [Лама Даши Шагглахаев, 2009: 32].

Для того чтобы *хуваракы* и миряне могли непрерывно слушать учение, требовался переводчик. Эту невероятно сложную работу долгие годы вела канд. ист. наук Р. Н. Крапивина, старший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН (ныне ИВР РАН).

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

¹¹ Система обучения, принятая в монастырях Дрэпун и Лавран, базировалась на учебных, философских и доктринальных сочинениях, созданных линией воплощений Чжамьяна Шейпы. Первый Чжамьян Шейпа Агван Цондуй (1648—1721), основатель Лаврана, получил степень *геше* в Гоман-дацане монастыря Дрэпун, а затем стал настоятелем этого дацана, для которого он писал учебники по философии и логике.

США, где встречался с последователями Геше Вангьяла¹², ученика Агвана Доржиева, и получил ряд оставшихся от него реликвий.

В электронном письме Б. М. Нармаеву от 27 октября 2014 г. А. И. Андреев сообщает о научных контактах Д.-Х. Самаева с исследователями из Великобритании:

Петербургский буддийский храм в начале 1990-х стали часто посещать западные светские буддисты, прежде всего европейские. Самаев был, несомненно, харизматичной личностью, что привлекало к нему самых разных людей со всех уголков света. Так, во многом благодаря Ф. Самаеву я познакомился и подружился с английским буддистом Джоном Снеллингом (John Snelling), который в то время собирал материалы для книги об Агване Доржиеве, и его другом, также буддистом и буддологом, Стефеном Бэтчелором (Stephen Batchelor) (Бэтчелор перевел для Джона тибетскую автобиографию А. Доржиева). Книга эта увидела свет в 1993 г. (через год после смерти автора в 1992 г.) под названием *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*. В предисловии Снеллинг выражает благодарность своим многочисленным русским информаторам, в их числе и «Ламе Самаеву, настоятелю Гунзэчойнэй дацана в Ленинграде». В последней главе книги Снеллинг вспоминает свою поездку в Ленинград в мае 1991 г. и встречи с гелонгом Данзан-Хайбзуном Самаевым, которого называет «энергичным англоговорящим ламой из Южного Прибайкалья» («a vigorous English-speaking lama from southern Cis-Baikalia»), под началом которого обучалась в дацане группа «бритоголовых бурятских послушников» [Snelling, 1993: 266]. Вспоминая свой последний разговор с Самаевым, Снеллинг пишет, что Самаев выразил твёрдую уверенность в том, что буддизм предлагает людям «нечто особенное для заполнения духовного и идеологического вакуума, существующего в стране» [Snelling, 1993: 267]. И чуть ранее: «Лама Самаев планирует полностью реставрировать храм и вернуть ему похищенные ценности из Музея истории религии и атеизма, и затем он надеется создать монастырскую школу и свое издательство». Д. Снеллинг также сообщает, со ссылкой на А. И. Бреславца¹³, что Самаев собирается превратить деревянный домик в пос. Орлик (где он родился), который некогда принадлежал

¹² Геше Вангьял (ок. 1901—1983), этнический калмык, получил духовное образование и степень геше в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. С 1955 г. проповедовал в США, в 1958 г. учредил в г. Вашингтоне (штат Нью-Джерси) монастырь Лабсум Шедрублин, а в 1972 г. — Буддийский институт.

¹³ А. И. Бреславец (р. 1947) — переводчик буддологических текстов с английского языка. Поддерживал контакты с учеными-буддологами. Самостоятельно изучил тибетский язык. В конце 1980-х участвовал в процессе возвращения верующим дацана Гунзэчойнэй. Работал в Дацане в 1991—1992 гг. помощником ламы Д.-Х. Самаева. — *Примеч. авторов.*

А. Доржиеву, в буддийский храм в память о Доржиеве и уже заказал колонны для украшения его фасада [Snelling, 1993: 305]¹⁴.

Тесная творческая дружба связывала Д.-Х. Самаева с ученым-фармакологом, специалистом по тибетской медицине Донатасом Буткусом¹⁵ из Литвы. В 1993 г. Д. Буткус был оформлен консультантом по тибетской медицине при Петербургском дацане. Вот что он пишет о положении дел в этом дацане в тот период:

Только благодаря энергичным усилиям гелонга Данзан-Хайбуна дацан выживал, выживали и ламы, питаясь скудной спонсорской помощью, которая поступала из стран Центральной Европы. И эта спонсорская помощь поступала только благодаря авторитету гелонга Данзан-Хайбуна среди западных буддистов [Шаглахаев, 2014: 141].

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

О. С. Хижняк (канд. филос. наук ведущий научный сотрудник Музея истории религии), активно включившаяся в эту работу, пишет:

По инициативе проф. А. О. Бороноева Дацаном совместно с Бурятским культурным центром в 1992 г. был создан Университет буддийской культуры, действовавший в течение трех лет. Лекции читались для широкой аудитории в помещении факультета социологии ведущими буддологами Санкт-Петербурга — сотрудниками Института востоковедения РАН, Эрмитажа, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры), Государственного музея истории религии [Хижняк, 2006: 35].

Среди лекторов Университета были известные ученые-востоковеды и буддологи: доктор филос. наук профессор В. И. Рудой (1940—2009), доктор филос. наук Е. П. Островская, доктор филос. наук профессор Е. А. Торчинов (1956—2003), канд. филос. наук религиовед

¹⁴ Эти планы были осуществлены. Ныне в поселке Орлик (Окинский район Республики Бурятия), в доме, принадлежавшем Агвану Доржиеву, находится буддийский *дуган*. — *Примеч. авторов.*

¹⁵ Донатас Буткус (р. 1939) — исследователь индо-тибетской медицины, буддолог. Окончил медицинский институт в Каунасе (1962), с 1965 по 1968 г. был аспирантом Химико-фармацевтического института в Ленинграде). Его судьба тесно связана с Бурятией, поскольку он — ученик выдающегося духовного учителя и ученого Б. Д. Дандарона (1914—1974). В 1972 г. арестован в связи с «делом Дандарона», год находился в заключении. Автор многочисленных работ по тибетской медицине.

О. С. Хижняк, канд. филос. наук буддолог А. А. Терентьев, доктор ист. наук индолог Н. Г. Краснодембская, доктор ист. наук индолог С. А. Маретина (1929—2013). Лама Д.-Х. Самаев сам много выступал с лекциями, участвовал в конференциях и семинарах, преподавал в воскресной школе для детей бурятской и калмыцкой общин Санкт-Петербурга, открытой при Дацане.

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

В числе наиболее заметных мероприятий первых лет после открытия Дацана были празднование 250-летия официального признания буддизма в России (1991) и выставка «Буддизм. Природа. Человек» (1993), организованная совместно с такими крупными музеями Санкт-Петербурга, как ГМИР и РЭМ. Выставка эта, с успехом прошедшая в Российском этнографическом музее, стала второй выставкой столь крупного масштаба после Буддийской выставки 1919 г. Одной из концептуальных основ экспозиции была идея нераздельности буддийских этических принципов и добуддийских представлений о гармоничном сосуществовании человека и природы. Как пишет проф. А. О. Бороноев, «Федор Сергеевич фактически стоял у истоков новой экологонравственной философии, основанной на принципах буддийского мировоззрения и современного дискурса» [Бороноев, 2006: 24—25].

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

Благодаря усилиям Д.-Х. Самаева в Санкт-Петербургском дацане была установлена и освящена пятиметровая алтарная статуя Будды Шакьямуни. О церемонии освящения статуи Санкт-Петербургский буддийский журнал «Гаруда» писал:

22 мая 1994 г. дацан Гунзэчойнэй, ныне буддийский монастырь, вновь обрел свою главную святыню. Этому дню предшествовали восемь месяцев работы. Статуя создавалась на месте по заказу дацана группой монгольских, бурятских и русских мастеров согласно наставлениям ламы Данзана — настоятеля дацана Калачакры в Улан-Баторе, известного монгольского знатока буддийской иконографии и мастера

по изготовлению скульптуры. Вся композиция выполнена в традиционной монгольской технике папье-маше [Гаруда, 1994, № 3: 1—3]¹⁶.

Как пишет лама Даши Шаглахаев, Данзан-Хайбзун, исполняя наказ своего учителя *кенсура* Агван-Нимы: «*Буряадта байһан „Бриша“ хамгаалхаши*» («защитить Атлас тибетской медицины, находящийся в Бурятии»), пришел к мысли, что сохранение Атласа в тяжелые для страны 1990-е гг. было возможно только путем проведения выставки этого ценного памятника за рубежом [Шаглахаев, 2014: 40].

В 1998 г. благодаря посредничеству Д.-Х. Самаева появилась возможность провести выставку в США. Для обеспечения сохранности Атласа каждый лист его был обрамлен — помещен в особую защитную капсулу¹⁷. В августе 1999 г. Атлас, побывав в четырех городах США и в столице России Москве, благополучно вернулся в Улан-Удэ. Специалисты утверждают, что после обрамления этому уникальному памятнику в течение 200 лет не будут страшны ни ультрафиолетовые лучи, ни сырость, ни пыль. Таким образом, ламе Д.-Х. Самаеву удалось выполнить завет *кенсура* Агвана-Нимы. Лама Даши Шаглахаев считает, что «это был наказ самого *цениш-бинпоче* Агвана Доржиева, имевшего прямое отношение к Атласу и через ламу Агван-Ниму передавшего своим последователям завет спасти его» [Шаглахаев, 2014: 39].

Д.-Х. Самаев хорошо известен как общественный и государственный деятель. В 1994 г. он был избран депутатом Народного хурала республики Бурятии от Окинского избирательного округа. Одной из главных своих задач он считал сохранение природы и сакрального ландшафта Окинского и Тункинского районов. Лама Даши Шаглахаев пишет, что именно эта задача «лежала в основе таких инициатив ламы Д.-Х. Самаева, как создание Национального парка на территории Тункинского района Бурятии, основание экологического лицея на курорте „Аршан“, учреждение в 1992 г. общественного экологического движения АХАЛАР¹⁸ — „Ахимса. Альтруизм. Арюн“ — и просветительского центра „Аригун“. Основная цель этого общественного движения — популяризация экологических традиций для гармонизации от-

¹⁶ Журнал «Гаруда» выходил в Санкт-Петербурге с 1992 по 1998 г. Главным редактором журнала — В. М. Монтлевич (р. 1940), искусствовед, редактор, один из учеников выдающегося бурятского духовного учителя Б. Д. Дандарона (1914—1974).

¹⁷ Каждый лист был помещен в раму под стеклом, но между листом и стеклом было пространство. Таким образом, это была трехмерная капсула и рама одновременно.

¹⁸ Три «А» в аббревиатуре АХАЛАР означают начальные буквы в кириллице, латинице и в вертикальной бурят-монгольской письменности. Эти три «А» показывают, что основа всего — это знание, образование, что применение ненасильственных методов есть начало пути к выживанию человечества.

ношений человека с природой, формирование у населения сознания ответственности перед природой, содействие формированию правильного понимания принципа Арюун (Аригун) — принципа чистоты сознания и чистоты окружающей среды» [Лама Даши Шаглахаев, 2009: 32]. Профессор А. О. Бороноев дал следующую оценку творческих поисков и философских взглядов Д.-Х. Самаева:

Будучи настоятелем самого крупного буддийского храма в Европе, он стремился познать современные экологические проблемы как важный элемент духовности современного мира. Его беспокоили вопросы нравственности, нравственного воспитания. Он высказывал глобально-гуманистические идеи, они имели в своей основе эколого-нравственную мотивацию, суждения, где имело место соединение буддийских традиций и современных взглядов [Бороноев, 2006: 24—25].

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

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

Лама Самаев положил начало проекту возрождения окинских сойотов, малочисленного народа, находящегося на грани исчезновения. Центром «Аригун» издавались материалы, посвященные им, к проблеме сойотов было привлечено внимание этнографов, администрации Окинского района и Правительства РФ. 24 марта 2000 г. вышло Постановление Правительства России «О едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации», в этот Перечень, благодаря усилиям ламы Д.-Х. Самаева, были внесены окинские сойоты.

Внезапная гибель ламы Д.-Х. Самаева в автокатастрофе потрясла всех, кто его знал. Авария случилась по дороге в Оку, куда он ехал на конференцию, посвященную Окинскому району и его жителям — сойотам и бурятам. Он ушел 11 июля 2005 г., в день большого буддийского праздника, в день Будды Майтреи. 15 июля 2008 г. у реки Белый

Иркут была возведена и освящена в память о нем гранитная ступа *Номын хурдэн субурган*¹⁹.

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

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

Его человеческие качества очень точно описала его сестра З. С. Самаева:

Тончайший психолог, человек с тонким юмором, с которым можно было обсудить любую деталь повседневной жизни, любую глобальную политическую ситуацию в мире, какую-то линию развития общества, планеты в будущем и т. д. [Самаева, 2014: 25.]

Известный ученый-этнограф проф. Н. Л. Жуковская, словно продолжая эту мысль, так говорит о нем:

То, что с ним можно было разговаривать абсолютно на все сюжеты, связанные не только с буддизмом, но и с человеческой жизнью вообще, необыкновенно поднимало его авторитет в глазах многих людей, в частности ученых-исследователей, которые занимались изучением отнюдь не только буддизма [Он ушел, чтобы вернуться, 2005: 9].

А. И. Андреев вспоминает:

Ф. Самаев запомнился мне как открытый, интеллигентный, дружелюбный и очень общительный человек. С ним легко было беседовать на любую тему, и он всегда был готов оказать поддержку проектам, способствующим возрождению буддизма в России²⁰.

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

¹⁹ Ступа Поворота колеса учения, один из восьми канонических видов ступ.

²⁰ Электронное письмо А. И. Андреева Б. М. Нармаеву от 27 октября 2014 г.

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

Список литературы

Андреев, 2004: *Андреев А. И.* Храм Будды в Северной столице. СПб. : Нартанг, 2004.

Болсохоева, 2008: *Болсохоева Н. Д.* Жизнь и деятельность геше лхарамбы Агван Нима (1907—1990), коренного гуру ламы-гелонга Д.-Х. Самаева // Священные ландшафты Саянского нагорья. Материалы круглого стола с международным участием. Улан-Удэ, 2008. С. 97—108.

Бороноев, 2006: *Бороноев А. О.* О творческих поисках Федора Самаева (ламы-гелонга Данзан-Хайбзун Самаева) // Экологические проблемы и духовные традиции народов Байкальского региона : Материалы науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 2006. С. 23—25.

Гаруда, 1994: Освящение большой алтарной статуи Будды в Дацане Гунзчойнэй 22 мая 1994 г. // Гаруда. 1994. № 3. С. 1—3.

Кенсур Агван Нима, 1996: *Кенсур Агван Нима.* Переправа через реку Сансары. Автобиография / пер. с тиб. ламы Баира Очирова. Улан-Удэ, 1996.

Лама Даши Шаглахаев, 2009: *Лама Даши Шаглахаев.* Лама-гелонг Данзан-Хайбзун Самаев — продолжатель идей Агвана Доржиева // Третьи Доржиевские чтения : сб. материалов конф. СПб., 2009. С. 30—35.

Лама Данзан-Даши, 2011: *Лама Данзан-Даши (В. А. Шаглахаев).* Обрамление Атласа тибетской медицины ламой Данзан-Хайбзуном Самаевым // Четвертые Доржиевские чтения : сб. материалов конф. СПб., 2011. С. 38—42.

Лувсандорж, 2006: *Лувсандорж Ж.* О моем ученике Федоре Самаеве // Экологические проблемы и духовные традиции народов Байкальского региона : Материалы науч.-практ. конф., посвященной памяти ламы-гелонга Данзан-Хайбзуна Самаева. Улан-Удэ, 2006. С. 25—31.

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

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

Хижняк, 2006: *Хижняк О. С.* Просветительская деятельность настоятеля буддийского храма Ф. С. Самаева в Петербурге // Экологические проблемы и духовные традиции народов Байкальского региона : Материалы междунар. конф., посвященной памяти ламы-гелонга Д.-Х. Самаева. Улан-Удэ, 2006. С. 32—37.

Шаглахаев, 2014: *Шаглахаев В. А.* У подножия Алтан Мондарга. Улан-Удэ : Изд-во БГУ, 2014.

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

Список сокращений

- АХАЛАР — Ахимса. Альтруизм. Арюун (общественное природоохранное движение)
- БГУ — Бурятский государственный университет
- ГМИР — Государственный музей истории религии
- ИВКА РГГУ — Институт восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета
- СПбФ ИВ РАН — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской Академии наук
- ИВР РАН — Институт восточных рукописей Российской Академии наук
- ЛГУ — Ленинградский государственный университет
- МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии Российской Академии наук
- РЭМ — Российский этнографический музей
- СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет
- ЦДУБ СССР — Центральное духовное управление буддистов СССР

Badma M. Narmayev, Elena Yu. Kharkova

Lama Tenzin Khetsün Samayev

Remembered by Friends, Colleagues, and Relatives

The present paper is dedicated to the memory of Tenzin Khetsün (Fiodor Sergeevich) Samayev (1954—2005), who was a well-known religious leader, as well as an influential state and public figure of the 1990s. An educated Buddhist monk, who studied in Mongolia and India, Lama Samayev devoted his entire life to the revival of Buddhism in Russia. During the crucial years of political and social changes, he headed Küntsechoinei Datsan in St. Petersburg and restored it as a religious, educational and cultural center. One of the most significant aspects of his work was the endeavor to save the nature and sacred landscape in his native Oka and Tunka Regions in the Republic of Buryatia.

The authors cite here a few previously published memoirs about Tenzin Khetsün Samayev and present some new ones.

Key words: Tenzin Khetsün Samayev, Buddhism in Russia, Küntsechoinei Datsan in St. Petersburg, Oka and Tunka Regions of the Republic of Buryatia.

О. С. ХИЖНЯК

АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ И ФОТОМАТЕРИАЛЫ НА ВЫСТАВКЕ, ПОСВЯЩЕННОЙ 250-ЛЕТИЮ ИНСТИТУТА ПАНДИТО ХАМБО-ЛАМ ¹

Статья посвящена празднованию в Государственном музее истории религии (Санкт-Петербург) знаменательного для истории буддизма в России юбилея. В ней анализируются документы, свидетельствующие о гонениях на религию и церковь в СССР и о роли музеев в сохранении культурного наследия буддизма. Представленные фотографии и архивные материалы ранее не публиковались.

Ключевые слова: выставка, буддизм, Пандито Хамбо-лама, Бурятия, разрушение культовых объектов, музеи, фотографии, документы.

Выставка «Буддизм на берегах Байкала и Невы» была организована Государственным музеем истории религии (Санкт-Петербург) при участии Дацана Гунзэчойнэй в октябре-ноябре 2014 г. Ее смысловым ядром был комплекс фотографий и документов, хранящихся в фондах музея ². Вместе с тем привлекательность выставки для широкого посетителя обеспечивалась обрамлением экспозиции великолепными работами буддийского культового искусства: тангками, скульптурами, глиняными рельефами, гау, ксилографами с иллюстрациями, музыкальными инструментами, масками. В контексте темы выставки мы говорили не об искусстве, а о видах деятельности буддийских монастырей Бурятии. Здесь можно было увидеть материалы по астрологии, медицине, книгопечатанию.

© *Ольга Семеновна Хижняк* — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Государственного музея истории религии, 2015

¹ Историческое название — Бандидо Хамба-лама.

² Значительную помощь в подборе материала оказали заводделом «Фотонегамультимедиа» ГМИР П. В. Федотов и заводделом рукописей и редкой книги, хранитель архива кандидат исторических наук И. В. Тарасова.

В данной статье хотелось бы остановиться на том, что, возможно, ускользает от массового посетителя, но служит письменным и вещественным источником для исследователей. Фототека музея содержит около 500 фотографий по Бурятии. Они имеют разную историческую ценность: часть из них были отсняты в полевых условиях, причем мы не всегда знаем имя фотографа, другие были пересняты с тех или иных опубликованных материалов. Все фотографии учтены в документах хранения, систематизированы, сканированы, т. е. переведены в цифровой формат, теперь предстоит их более подробное изучение. Работа над выставкой позволила выделить некоторые группы фотографий.

В центре зала были размещены описанные Э. Э. Ухтомским [Ухтомский, 1897] материалы, связанные с путешествием цесаревича Николая Александровича на Восток в 1890—1891 гг. и его проездом по Забайкалью³. Внимание посетителей привлекали портреты Пандито Хамбо-лам Д. Гомбоева, Ч.-Д. Иролтгуева и Д.-Д. Итигэлова. Особое внимание в аннотациях и экскурсиях было обращено на их деятельность по религиозному и светскому просвещению бурят, на заслуги перед Российской империей и полученные за это государственные награды. Среди них ордена святого Станислава, святой Анны и др. Пандито Хамбо-ламы в XIX—начале XX в. оказывали содействие русским путешественникам и являлись членами Императорского русского географического общества⁴.

Наряду с изображениями Пандито Хамбо-ламы Итигэлова (фотографий и танки с использованием фотопортрета) в экспозиции было представлено одно из одеяний, использовавшихся для облачения его нетленного тела в недавнее время. Одеяние было подарено музеем при

³ Все наследники российского престола, начиная от Павла I, завершив курс наук, отправлялись в путешествие. В 1890—1891 гг. цесаревич Николай Александрович, будущий царь Николай II, побывал в Греции, Египте, Индии, Цейлоне (Шри Ланке), Сингапуре, на острове Ява, в Сиаме (Таиланде), Китае, Японии. В Россию цесаревич вернулся через Владивосток, значительная часть его пути проходила через Забайкалье, где его торжественно встречали местные власти и народ. На всем протяжении пути устанавливались почетные арки, украшенные цветами, дорогу посыпали лепестками цветов. В Ацагатском дацане Николая Александровича приветствовал Пандито Хамбо-лама Д. Гомбоев. В честь приезда высокого гостя пелись макталы (хвалебные гимны), были устроены скачки и торжественный обед. Цесаревичу было преподнесено много подарков, в том числе юрта и рыжий конь, которого Николай Александрович тут же передал победителю на скачках. Подаренные произведения искусства бурятских мастеров хранятся ныне в музеях Санкт-Петербурга.

⁴ См.: [Лепехов, 2008: 256—259; Чимитдоржин, 2008: 246—248; Традиционный буддизм России, 2014; Двести пятьдесят лет... 2014].

содействию Дацана Гунзэчойнэй. Другую часть фотораздела составили материалы, посвященные Санкт-Петербуржскому дацану. Они широко известны благодаря публикации их А. И. Андреевым [Андреев, 2012]. В этой области новых открытий быть не могло. Однако определенная неожиданность все же случилась.

В процессе работы над выставкой в фототеку был передан альбом фотографий, сделанных П. П. Шимкевичем во время путешествия по Забайкалью и Дальнему Востоку. Они составили новый раздел исторических материалов. П. П. Шимкевич (1862—1920) — чиновник по особым поручениям, этнограф. По роду своей служебной деятельности часто бывал в командировках по Приамурскому краю, что дало ему возможность знакомиться с жизнью и бытом местных народностей. О своих исследованиях он докладывал на ученых собраниях Приамурского отдела Русского географического общества в Хабаровске, писал статьи в научные журналы. По результатам поездок по краю им была составлена карта Забайкальской области, на которой были отмечены все народности, ее населяющие. Карта была необходима ввиду предстоящей переписи населения 1897 г. В настоящее время этнографические коллекции, собранные Петром Шимкевичем, хранятся в Российском этнографическом музее в Санкт-Петербурге и Хабаровском краеведческом музее⁵.

Учитывая особенности восприятия рядового посетителя, мы не стали занимать все экспозиционное пространство фотоматериалами, а поместили их на экран. Компьютерная программа⁶ позволила показать запечатленные на фотографиях виды дацанов: Агинского, Анинского, Ацагатского, Баргузинского, Боргалтаевского, Цугольского, Чесанского, Янгажинского, а также портреты настоятелей Сартульского, Ольхонского, Онинского, Гусиноозерского, Гыгетуевского и Худунского дацанов, лам и хувараков. Они интересны как с исторической точки зрения, так и с человеческой. Вглядываясь в лица духовных лидеров бурят, видишь в них сосредоточенность, духовную устремленность, внутреннее благородство. В книге отзывов на выставке была оставлена запись: «Какие прекрасные лица!» (рис. 27—32).

В изучении буддизма Бурятии сыграли значительную роль не только российские ученые⁷, но и служители православия, изучавшие

⁵ См. сайт Общества друзей школы К. Мая «Майский жук» [Электронный ресурс]. URL: http://kmay.ru/sample_pers.phtml?n=3448 (дата обращения: 09.01.2014).

⁶ Программа выполнена начальником информационно-методического отдела ГМИР Р. В. Воронцовым.

⁷ Подробный анализ вклада российских ученых в мировую буддологию дан в работе: [Ермакова, 1998].

предмет для ведения миссионерской работы⁸. В этом плане интересен хранящийся в архиве музея дневник студента Казанской духовной академии В. Иванова «Агинский дацан Забайкальской области» [Иванов, 1912: 26]. Казанская духовная академия — высшее духовное учебное заведение Российской империи; существовала в 1797—1818 и 1842—1921 гг. Она была одной из четырех духовных академий, существовавших в России (наряду с Киевской, Московской, Санкт-Петербургской). Казань играла роль центра религиозно-нравственного просвещения для всего обширного востока России. Отличительную черту академии составляло преподавание языков турецко-татарского, арабского, монгольского и калмыцкого, что было обусловлено направлением ее деятельности. В 1854—1855 гг. в Академии были открыты миссионерские отделения, направленные на просветительскую работу в среде старообрядцев («противораскольничье»), мусульман («противомусульманское»), буддистов («противобуддийское»), а также марийских и чувашских язычников. По уставу 1884 г. в Академии утверждается группа миссионерских предметов, подразделенная на отделы татарский и монгольский. В августе 1917 г. Казанская духовная академия была выселена из своего здания Временным правительством.

В 1917—1918 гг. занятия с воспитанниками Академии продолжались в других помещениях, в основном в здании Духовной семинарии. В 1918 г. в Академии прошли последние выпускные экзамены и защита магистерских сочинений, были выданы последние дипломы. В марте 1921 г. были арестованы ректор Академии епископ Анатолий (Грисюк) и 20 её преподавателей. В ноябре академическая корпорация организовала Богословский институт, но просуществовал он менее года. Многие из выпускников Академии и семинарии ныне прославлены в лике священномучеников. С 1990-х гг. в Казани вновь действует Духовная семинария⁹.

Дневник студента Казанской духовной академии Иванова был составлен им во время учебной командировки в Агинский дацан Забайкалья. Он представляет собой значительный интерес для исследования как буддизма в данном конкретном регионе, так и миссионерских настроений автора. Дневник рукописный, автором пронумерована 51 страница, в учетных документах числится «26 листов». В. Иванов дает

⁸ См. публикации, перечисленные в списке литературы под рубрикой «Исследования православных авторов».

⁹ См. сайт Казанской епархии Московского Патриархата РПЦ [Электронный ресурс]. URL: <http://kazeparhia.ru/zhurnal/?id=10234> (дата обращения: 09.01.2014), а также материал в Википедии Патриархата РПЦ [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Казанская_духовная_академия (дата обращения: 09.01.2014).

общее описание дацана, проводимых в нем праздников и ритуалов, характеризует состав духовенства, объясняет содержание и значение предметов культа. Дневник снабжен историческими фотографиями; их качество крайне низкое, но современные компьютерные технологии позволяют улучшить изображение. Все описания даны подробно, объективно, в научной форме, и только в конце автор переходит к критике буддизма с позиций православия. В настоящее время музей готовит дневник к публикации. В статье В. Л. Успенского, посвященной монголоведению в Казанской духовной академии, отмечены более поздние публикации Иванова об Агинском дацане [Успенский, 1994: 11—17]¹⁰.

Еще одна компьютерная программа содержала рассказ о периоде советского атеизма. После революции 1917 г. и начала антирелигиозной политики ряд деятелей буддизма во главе с Агваном Доржиевым предприняли попытку приспособиться к новым историческим условиям и найти компромисс с советской властью. С этой целью были проведены съезды буддистов (фотографии с них были включены в выставочные компьютерные программы). В 1922 г. в Ацагатском дацане состоялся Первый духовный съезд буддистов Бурятии. В 1925 г. — Второй всебурятский съезд, на нем председательствовал Агван Доржиев. Решения Второго съезда подлежали утверждению их Первым всероссийским буддийским собором. Тем временем началась национализация дацанов. Спасаясь от преследований, часть лам эмигрировали во Внутреннюю Монголию. В январе 1927 г. Собор состоялся в Москве. Было создано временное Представительство буддийского духовенства в Ленинграде, его резиденцией стал ленинградский Буддийский храм. Итоги Всесоюзного собора были одобрены Третьим собором буддистов Бурятии, состоявшимся в Верхнеудинске в августе 1928 г. Собор, в частности, постановил, что «поддержка Советской власти и выполнение принятых ею мероприятий являются священной обязанностью всех буддистов и монашествующих» [Терентьев, 2008: 22—23].

¹⁰ В упомянутых работах имя автора дано как «В. О. Иванов», в то время как наш дневник значится в учетных документах за авторством В. И. Иванова. Сам автор дневника указал только свою фамилию, инициалы «В. И.» были приписаны в рабочей справке в конце дневника сотрудником музея в 1930-е—1940-е гг. В списках выпускников КДА за 1913 г. назван Владимир Иосифович Иванов, назначенный служить в Иркутскую епархию. Проф. В. Л. Успенский в электронном письме автору статьи (декабрь 2014 г.) предложил следующее объяснение расхождения в инициалах: «Очевидно, отчество Иосифович могло читаться также как Осипович». К сожалению, сведений о дальнейшей судьбе автора Дневника мы пока не имеем.

Однако уже ничто не могло изменить хода исторических событий. Борьба с религией велась различными средствами, среди которых было принятие нового законодательства в сфере религии, лишение духовенства избирательных прав, а также экономические меры, такие как увеличение налогового обложения духовных лиц и физическое уничтожение «враждебных элементов». В 1927—1929 гг. ламы после издания закона о лишении их права на землю стали выходить из дацанов. Одновременно велась атеистическая пропаганда, примером которой служит антиламский плакат с примитивной, но крайне жесткой формой подачи лозунгов о борьбе с духовенством.

В этот период начались захваты и погромы дацанов. Культурное имущество разграблялось и частично уничтожалось, произведения искусства гибли от неправильного с ними обращения, книги сжигались на кострах. Ученые и деятели культуры обращались в органы власти с призывом остановить уничтожение культурного достояния. Академия наук СССР направила в Бурятию экспедицию, возглавляемую научным сотрудником Института востоковедения АН СССР В. Д. Якимовым. В компьютерной программе были приведены выдержки из его отчетов, содержащие вопиющие примеры варварского отношения к культурным ценностям.

Ученый писал о действиях местных властей:

Их отношения четки, прямолинейны. Раз религия вредна, она отживает свой век, то все ее атрибуты, предметы культа больше никому не нужны. И чем скорее будут ликвидированы разные «священные» книги, разбиты бурханы, разломаны ламские музыкальные трубы, разбросаны и развезены по колхозам постройки храмов, — тем лучше, тем скорее исчезнет религия, и уже больше никто и ничто не будет напоминать. <...> Уничтожают ценные, подчас высокохудожественной работы картины, разбиваются и ломаются редкой, тонкой работы бурханы, приводятся в негодность, разбрасываются по полу храмов и двора книги, ксилографы и рукописи или просто сжигаются и т. д. <...> Так было ликвидировано несколько дацанов [Якимов, 1937: 3].

В. Д. Якимов описывает уничтожение особо почитаемого субургана в Кижингинском дацане:

И вот этот субурган как религиозный культ-опиум, дурман народа местные работники Хоринского аймака решили «обезвредить». Для этой антирелигиозной работы выезжает в мае 1937 г. сам первый секретарь аймака ВКПБ т. Михайлов. ...В основание субургана закладываются несколько кусков динамита, и в одну прекрасную ночь субурган со всем содержимым в нем взлетает на воздух. При взрыве загораются и уничтожаются тысячи ксилографов и предметов религиозного культа,

находившиеся замурованными в суббургане. <...> Так происходит «закрытие» и «ликвидация» дацанов в Бурятии «руководящими» работниками... [Якимов, 1937: 5].

Не менее драматично описание подобного же «закрытия» Анинского дацана в 1937 г.:

После описи все экспонаты были свалены в кучи где и как попало. В результате получилась массовая их гибель. Так, например, когда нам открыли один храм и мы вошли туда, то нас обдало таким смрадом, запахом гнили и плесени, что невозможно было там находиться... [Якимов, 1937: 5].

В завершение своего отчета ученый пишет:

Во всяком случае, какое бы ни было решение по этому вопросу верховных партийно-советских органов (ЦК ВКПБ и Совнаркома СССР), но это решение должно состояться возможно скорее, чтобы предотвратить дальнейшее уничтожение и расхищение ценнейшего имущества закрываемых и закрытых в Бурят-Монголии дацанов (монастырей) [Там же: 16].

Эти материалы, представленные с помощью компьютерных технологий, дополнялись и другими документами, содержащими обращения о необходимости спасти культурные ценности от уничтожения. Директор Центрального антирелигиозного музея С. А. Кузьмин в записке начальнику главного управления «Вторцветмет» писал:

По полученным Центральным антирелигиозным музеем сведениям, на подведомственный Вам завод... завезено для переработки несколько вагонов металлических изделий религиозного культа из буддийско-ламаистских дацанов-монастырей. <...> ЦАМ просит Вашего разрешения нашим специалистам осмотреть... названные выше изделия, а также в случае надобности отобрать и получить все, что представляет для нашего музея ту или иную ценность [Кузьмин, 1941: 1].

К 1936 г. примерно треть дацанов пустовали, были закрыты 22 из оставшихся 29 дацанов, а к началу Великой Отечественной войны все дацаны Бурятии прекратили свою деятельность. Значительная часть духовенства была репрессирована или расстреляна, многие ламы бежали со своей родины: одни в Китай, где впоследствии их постигла та же участь, другие в соседние регионы, особенно в Красноярский край, где им удалось затеряться. Там они трудились на заводах и скрывали свое прошлое. После окончания войны была возобновлена деятельность двух монастырей — вновь воздвигнутого Иволгинского дацана и Агинского дацана, они и составили костяк возрождения буддийской сангхи Бурятии.

В 1960-е гг. по стране прокатилась новая антирелигиозная волна. Начавшееся после Великой Отечественной войны восстановление храмов было резко остановлено. Преследование всех без исключения религий и уничтожение культовых зданий возобновились во времена хрущевской «оттепели». Сотрудники музеев продолжали делать все, что было в их силах, для сохранения культурного наследия. В этот период в отчете о командировке в Бурятию научного сотрудника И. П. Гаранина подчеркивалось:

Наиболее сложным является решение вопроса о дальнейшем сохранении бывшего Гусиноозерского дацана как памятника бурятской архитектуры XVIII века. Как уже говорилось выше, в помещениях дацана расположен столярный цех ремонтно-производственного комбината... [Гаранин, 1962: 4—5].

Далее ученый настаивал на необходимости «предложить Министерству культуры БАССР изыскать возможность для сохранения комплекса зданий бывшего Гусиноозерского дацана как архитектурного памятника XVIII века» [Гаранин, 1962: 4—5]. Самоотверженная деятельность ученых и музейных работников позволила спасти и сохранить для новых поколений хотя бы часть культовых предметов буддизма.

В годы репрессий 1930-х гг. были уничтожены многие выдающиеся деятели Бурятии: ламы, ученые, деятели культуры. Им был посвящен специальный раздел компьютерной программы. В нем были представлены известные ныне лица, такие как: выдающийся деятель бурятского и тибетского буддизма Агван Доржиев, умерший в тюремной больнице г. Улан-Удэ в 1938 г.; ученый, путешественник, государственный деятель Б. Б. Барадийн; художник О. Будаев; филолог и общественный деятель Ц. Жамцарано. Б. Барадийн, О. Будаев и Ц. Жамцарано были расстреляны на Левашовской пустоши под Ленинградом в 1937 г., реабилитированы в 1958 г. с формулировкой «за отсутствием состава преступления». В память о погибших сынах своего народа ламы Санкт-Петербургского дацана в 2012 г. установили две памятные доски на здании рядом с храмом, которое в прошлом являлось гостевым домом для приезжавших в Дацан бурят. На выставке их фотографии напоминали посетителям о тысячах невинных жертв большевистского террора.

Архив ГМИР имеет обширный состав материалов, раскрывающих непростую и часто трагическую историю буддизма в Бурятии. Эти документы нуждаются в дальнейшем изучении. Черно-белые материалы компьютерных программ дополнялись цветными фотографиями вос-

становленных храмов, внушая надежду на будущее сбалансированное развитие различных сторон общественной жизни нашей страны.

В отдельную тему были выделены фотографии, рассказывающие о современной жизни Санкт-Петербургского дацана¹¹, с которым музеей уже многие годы поддерживает дружеские и профессиональные отношения, чему свидетельством — и прошедшая выставка. Открытие ее было украшено выступлением ансамбля народных инструментов «Степные мелодии», в котором звучали инструменты морин-хур и ятага, а также песней-гимном Бурятии, написанным и исполненным представителем клиники тибетской медицины «Наран» Алдаром Дондоковым. Важным событием в жизни музея стал праздник «Музыка Байкала». В этот день состоялись встреча с настоятелем Санкт-Петербургского дацана ламой Джампа Доньедом (Б. Б. Бадмаевым), ответившим на вопросы посетителей, и концерт участников ансамбля «Аяганга», выступавших в великолепных бурятских национальных костюмах¹². Завершился праздник ёхором — хороводом, объединившим всех, кто пришел в тот день в музей, чтобы познакомиться с буддийской религиозной культурой бурят — одного из народов многонационального государства России.

Список литературы

Архивные документы ГМИР

Иванов, 1912: *Иванов В. И.* Агинский дацан Забайкальской области. Дневник студента Казанской духовной академии. 1912. 26 с. Ф. 1. Оп. 1. Д. 103.

Гаранин, 1962: *Гаранин И. П.* Отчет о командировке в Бурятскую АССР (сент. 1962). 17 л. маш. Ф. 1. Оп. 1. Д. 552.

Кузьмин, 1941: *Кузьмин С. А.*, директор ЦАМ. Запрос Белову, начальнику главного управления «Вторцветмет». 1 л. маш. Ф. 311. Оп. 1. Д. 369. 10 марта 1941 г.

Якимов, 1937: *Якимов В. Д.* Кто должен отвечать за сохранность музейного имущества дацанов Бурят-Монголии. 1937. 17 л. маш. Ф. 1. Оп. 1. Д. 503.

Исследования

Андреев, 2012: *Андреев А. И.* Храм Будды в Северной столице. СПб., 2012.

Двести пятьдесят лет... 2014: Двести пятьдесят лет Институту Пандито хамбо-лам. Улан-Удэ, 2014.

¹¹ Подготовлены фотографом и хранителем фототеки Дацана П. А. Платоновым.

¹² Художественный руководитель ансамблей «Аяганга» и «Степные мелодии» Н. Ц. Буянтуева имеет звание народного мастера национальной одежды.

Ермакова, 1998: *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX—первой трети XX в. СПб., 1998.

Лепехов, 2008: *Лепехов С. Ю.* О жизни и деятельности пандита хамбо-ламы Д. Д. Итигэлова // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. М., 2008.

Терентьев, 2008: *Терентьев А. А.* Буддизм в России: история и современность // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. М., 2008. С. 22—23.

Традиционный буддизм России, 2014: Традиционный буддизм России. 250 лет Институту Пандито хамбо-лам. Улан-Удэ, 2014.

Успенский, 1994: *Успенский В. Л.* Монголоведение в Казанской духовной академии // *Mongolica*-III. Из архивов отечественных монголоведов XIX—начала XX в. СПб., 1994. С. 11—17.

Ухтомский, 1897: Описание путешествия цесаревича Николая на Восток / сост. Э. Э. Ухтомский. Т. 3. СПб. ; Лейпциг : Ф. А. Брокгауз, 1897.

Чимитдоржин, 2008: *Чимитдоржин Т. Г.* Пандита хамбо-ламы Забайкалья // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. М., 2008. С. 246—248.

Исследования православных авторов

Кожевников, 1916: *Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1, 2. Пг., 1916.

Кожевников, 1997: *Кожевников В. А.* Повести о перевоплощениях Готамо-Будды и их значение в истории развития буддизма // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 119—145.

Мефодий, 1902: *Мефодий, иеромонах.* Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его. СПб., 1902.

Нил, 1858: *Нил, архиепископ.* Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПб., 1858.

Остроумов, 1887: *Остроумов Н.* Бурханы — священные изображения буддистов-монголов. Казань, 1887.

Попов, 1898: *Попов И.* Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Казань, 1898.

Попов, 1900: *Попов И.* Критический обзор главнейших основоположений ламаизма с точки зрения христианского учения. Казань, 1900.

Интернет-ресурсы

Википедия: https://ru.wikipedia.org/wiki/Казанская_духовная_академия

Сайт Казанской епархии Московского Патриархата РПЦ: <http://kazeparhia.ru/zhurnal/?id=10234> (дата обращения: 22.06.2015).

Сайт Общества друзей школы К. Мая «Майский жук»: http://kmay.ru/sample_pers.phtml?n=3448 (дата обращения: 22.06.2015).

Сокращения

ГМИР — Государственный музей истории религии

Olga S. Khizhnyak

**The Archival Documents and Photos at the Exhibition
Dedicated to the 250th Anniversary
of the Pandita Khambo Lama's Institution**

The article informs about the events which were held at the State Museum of History of Religion in St. Petersburg to mark the 250th anniversary of the establishment in Russia the official rank of Pandita Khambo Lama who has been in charge of all Buddhists residing in Eastern Siberia. This exhibition brought to view many hitherto unpublished documents and photos. Some materials deal with antireligious policy exercised in Soviet times and the activities of Soviet museums aimed at preservation from destruction of Buddhist sacred objects.

Key words: exhibition, Buddhism, Pandita Khambo Lamas, Buryatia, destruction of cult objects, museums, documents, photos.

А. И. Андреев

Рецензия на книгу: А. А. Терентьев. Буддизм в России — царской и советской. Старые фотографии. СПб.: Нартанг, 2014. 484 с., ил.

Старые фотографии — это взгляд в прошлое. В них мы находим исчезнувший дух времени и вместе с ним — разнообразную информацию исторического, этнокультурного, религиозного и социально-бытового характера. Старые фотографии создают визуальные образы минувших эпох, и в этом состоит их особая ценность как документальных свидетельств. В то же время они позволяют нам сравнивать запечатленные в них эпохи и тем самым невольно соединяют прошлое с настоящим. Именно такой цели служит фотоальбом известного петербургского буддолога Андрея Анатольевича Терентьева «Буддизм в России — царской и советской», являющийся продолжением выставки Государственного музея истории ГУЛАГа «Репрессированный буддизм», проходившей в Москве в 2014 г.

В основе издания лежит огромная и совершенно уникальная коллекция старых фотографий (всего 454 единицы) из государственных и частных архивов, кропотливо собиравшаяся в течение долгих лет автором-составителем и одновременно издателем альбома. Как отмечает А. А. Терентьев в краткой аннотации, «помещенные в контекст исторического повествования, фотографии дают возможность прикоснуться к забытому уже быту российского буддизма, воочию увидеть десятки сметенных с лица земли старинных храмов Бурятии, Калмыкии и Тувы, взглянуть в глаза выдающимся духовным учителям прошлого». Издание фотоальбома А. А. Терентьев посвятил своему учителю — «досточтимому Жимбе-Жамсо Цыбену, выжившему в кошмаре сталинских лагерей, и тысячам бурятских, калмыцких и тувинских лам, которые там не выжили».

Структурно книга состоит из двух частей: 1) обширного исторического введения, позволяющего проследить историю буддизма на тер-

© Александр Иванович Андреев — доктор исторических наук, заведующий Мемориальным музеем-квартирой П. К. Козлова, 2015

ритории России в трех отдельных регионах его распространения (Бурятия, Калмыкия, Тува) с XVII в. вплоть до периода горбачевской перестройки (с. 20—190), и 2) подборки архивных фотографий (с. 191—456). В Приложении представлены Индекс имен, Индекс монастырей и храмов и Библиография.

Вводный исторический очерк (также обильно иллюстрированный старыми фотографиями) знакомит читателя с историей распространения в России буддизма в его тибетской форме, его институционализации и дальнейшего существования — в достаточно веротерпимой атмосфере царского режима и в условиях тотального богоборчества советских вождей, приведшего к практически полному уничтожению конфессии в 1930-е гг. Здесь мы также находим характеристику специфических локальных форм конфессии (бурятской, калмыцкой и тувинской), сведения о буддийской иерархии, уровнях посвящения, о строительстве буддийских монастырей и о некоторых выдающихся буддийских лидерах конца XIX—начала XX в. Особое место занимает рассказ о наиболее трагическом периоде в истории буддизма в послереволюционный период и о попытках его возрождения после окончания Великой Отечественной войны.

Но самое интересное в альбоме — это, конечно же, сами фотографии, количество и смысловое содержание которых не могут не впечатлять. Среди них — длинная портретная галерея представителей буддийского духовенства XIX—XX вв.: Бандидо Хамба-ламы Восточной Сибири (Д. Гомбоев, Ч. Д. Иролтуев, Д.-Д. Итигэлов, Д. Ж. Мункожапов); главы буддийской сангхи Калмыкии (ламы калмыцкого народа); духовные учителя и реформаторы (Агван Доржиев, Сандан Цыденов, Намнаней-бакши — учитель Доржиева и Цыденова, М. Борманжинов, Л. Ш. Тепкин, Б. Д. Дандарон, Ж.-Ж. Цыбенков и др.); ламы-настоятели монастырей, ламы-перерожденцы и просто ламы, в том числе монгольские и тибетские, ламские ученики, хуараки. Большой интерес представляют групповые снимки, например, снимки участников I-го Всесоюзного духовного буддийского собора в Москве 1927 г.; снимки, запечатлевшие виды буддийских монастырей, впоследствии уничтоженных; различные религиозные ритуалы (например, цам в Ацагатском и Гусинозерском дацанах, Майдари-хурал); отдельные культовые сооружения (субурганы). Некоторые фотографии снабжены подробными комментариями.

Рядом с образами традиционных буддистов (бурят, калмыков и тувинцев) соседствуют портреты ведущих востоковедов-буддологов того времени: академика Ф. И. Щербатского, Е. Е. Обермиллера, Б. В. Семичова (репрессирован в 1933 г.), А. И. Вострикова (расстрелян в 1937 г.), М. И. Тубянского (расстрелян в 1937 г.), тесно общавшихся с учеными бурятскими ламами в Ленинграде и в Забайкалье.

Все это делает фотоальбом А. А. Терентьева совершенно уникальным изданием, и его публикация, приуроченная к выставке в Музее ГУЛАГа, является важным событием в культурной жизни России. Книга содержит бесценный материал для изучения малоизвестной страницы отечественной истории и истории тибетского буддизма в целом. Не будет преувеличением сказать, что фотоальбом открывает для нас целый мир, исчезнувший в 1930-е гг. подобно легендарной Атлантиде. К счастью — не бесследно, как о том свидетельствуют старые фотографии.

**УЧЕНИЕ БУДДЫ В РОССИИ:
250 лет институту Пандито Хамбо-лам**

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site:* <http://www.pvost.org>

Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Художественный редактор — *П. А. Платонов*
Корректор — *Т. Г. Бугакова*

Подписано в печать 01.09.2015. Формат 60×90¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем 12 печ. л.
Тираж 300 экз. Заказ № 108