

ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФОНД  
«ОБЩЕСТВО БУРЯТСКОЙ КУЛЬТУРЫ АЯ-ГАНГА»

# БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА: ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ИСКУССТВО

*СЕДЬМЫЕ ДОРЖИЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ*  
БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Материалы конференции

Улан-Удэ

6–8 июля 2016 года

Санкт-Петербург  
2018

УДК 294.3  
ББК Э 35–39  
Б90

Утверждено к печати Ученым советом ИВР РАН

Координаторы проекта

*А. О. Бороноев, Ц. А. Самбуева, Е. Ю. Харькова*

Главный редактор

*И. В. Кульганек*

Составитель и научный редактор

*Ю. В. Болтач*

Рецензенты

*Л. Г. Скородумова,*

*В. Ю. Жуков*

**Б90 Буддийская культура : история, источниковедение, языкознание и искусство : Седьмые Доржиевские чтения.** — СПб. : Свое издательство, 2018. — 292 с. : ил.

Конференция «Доржиевские чтения» посвящена памяти выдающегося бурятского буддиста, ученого и общественного деятеля, учителя XIII Далай-ламы, основателя Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй, Хамбо-ламы Агвана Лобсана Доржиева (1854–1938). Чтения были впервые организованы в 2004 году в ознаменование 150-летия со дня рождения Агвана Доржиева и с тех пор проходят регулярно один раз в два года в местах, исторически связанных с его именем.

В сборник Седьмых Доржиевских чтений вошли статьи о жизни и деятельности Агвана Доржиева, истории отечественного востоковедения и буддологии, истории и источниковедению буддизма, традиционным буддийским наукам, а также литературе традиционных буддийских регионов.

УДК 294.3  
ББК Э 35–39

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	6
<i>Ангаева С. П., Тыхеева Ю. Ц.</i>	
Жизнь и судьба Агвана Доржиева .....	17
<i>Асалханова Е. В.</i>	
Буддийская коллекция живописи и графики Национального музея Усть-Ордынского Бурятского округа .....	22
<i>Астахаев Н. А.</i>	
История изучения трактата «Чэнши-лунь» в буддийских монастырях Восточной Азии .....	33
<i>Бадмацыренов Т. Б.</i>	
Буддийские виртуальные сообщества ВКонтакте: стратегии социологического исследования .....	38
<i>Бальжурова А. Ж.</i>	
Роль бурятских лам в сохранении и атрибуции буддийской коллекции Национального музея Республики Бурятия .....	43
<i>Бардалеева С. Б.</i>	
Коллекция Хамбо ламы Ч.-Д. Иролтуева (по фондовым материалам Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова Национального музея Республики Бурятия) .....	50
<i>Батомункин Б. Ц.</i>	
Турлин хаан: миф или быть? .....	59
<i>Болтач Ю. В.</i>	
Култ бодхисаттвы Майтреи в древней Корее (на материале «Оставшихся сведений [о] трёх государствах», XIII в.) .....	64
<i>Вакунин Д. В.</i>	
Книгоиздательская деятельность Агинского дацана во второй половине XIX – начале XX в. Данные новых исследований библиографических списков .....	77
<i>Валеев Р. М.</i>	
Миссионерское востоковедение в Казани и изучение монголоязычных народов (XIX – начало XX в.) .....	85
<i>Валеева-Фаррингтон Е. А.</i>	
Взаимодействия между голосом и жизненным началом Ветер: встреча философии Востока и науки Запада .....	93
<i>Владимирцева А. А.</i>	
Открытие и атрибуция древней круглой Ваджрасаны в Махабодхи (Бодхгая) .....	105

*Ганхуяг Магсаржав*

Бичээч цорж Агваандоржийн намтарт холбогдох зарим мэдээ  
(Некоторые сведения, связанные с биографией  
Агвандоржа, литератора и главы монастырских церемоний) ..... 112

*Гуревич И. С.*

Биографии первых переводчиков буддийских  
сочинений на китайский язык (II–V вв.) ..... 116

*Дампилова Л. С.*

Буддийское восприятие мира в краткостишихах  
монгольских народов ..... 121

*Деменова В. В.*

Буддийская скульптура школы Долоннор в собрании Челябинского государственного музея изобразительных искусств ..... 126

*Дугаров Б. С.*

Эпос «Хан Харангуй»: традиция и буддийская интерпретация ..... 133

*Елихина Ю. И.*

Некоторые бурятские тангка из коллекции  
Государственного Эрмитажа ..... 140

*Захарова И. М.*

Фотограф А. Э. Боярский и научно-торговая экспедиция  
в Китай в 1874–1875 гг. .... 146

*Зорин А. В.*

«Гимн шести украшениям» Рэдава Шонну Лодроя:  
по калмыцкой рукописи XVIII в. .... 153

*Кузнецова Н. А., Асеева Т. А.*

Тибетские источники: некоторые итоги и перспективы изучения ..... 164

*Курапов А. А.*

Взаимодействие буддийской общины калмыков  
и Российского государства во второй половине 20-х – 50-е гг. XIX в. .... 173

*Лыгденова В. В.*

Эволюция религиозного синкретизма у баргузинских бурят  
в середине XVIII – начале XXI в.: предпосылки,  
основные этапы, результаты ..... 183

*Митыпова Г. С.*

Историческая память: заповедные и достопримечательные места,  
связанные с именем Агвана Доржиева ..... 189

*Носов Д. А.*

Откуда пошли шаманы и ламы: фольклорные повествования  
о происхождении религии у монгольских народов ..... 198

<i>Смолова Л. В.</i>	
Вклад буддизма в развитие наук о Человеке .....	208
<i>Содномова И. Н.</i>	
Иконография Будды Ами табхи в Тибете .....	217
<i>Субангулова Н. А.</i>	
Роль сакрального в дзэн-буддийской сотериологии .....	225
<i>Таркова Р. А.</i>	
«Буддийский космос» в многонациональном регионе (на примере Астраханской области) .....	229
<i>Хантургаева Н. Ц.</i>	
Представления буддистов о жизни и смерти (по результатам исследований в Бурятии) .....	237
<i>Харькова Е. Ю.</i>	
Вклад Е. Е. Обермиллера в изучение <i>Уттара тантры</i> и <i>Абхисамая-аламкары</i> .....	245
<i>Хижняк О. С.</i>	
Религиозно-философские термины в буддизме и христианстве .....	255
<i>Чимитдоржин Д. Г.</i>	
Цаннид Хамбо-лама Агван Доржиев в Оке и Тунке. Культовые объекты Оки .....	264
<i>Шулунов Э. С.</i>	
Буддийская церковь и ее взаимоотношения с государственными властями в середине 1930-х гг. ....	272
Сведения об авторах .....	275
Abstracts .....	280

## Предисловие

Конференция «Доржиевские чтения» посвящена памяти Агвана Лобсана Доржиева (1854–1938), выдающегося религиозного и политического деятеля, духовного учителя и буддийского ученого. Подданный России, бурятский лама, он стал наставником XIII Далай-ламы и основал Санкт-Петербургский дацан Гунзэчойнэй. Чтения были впервые организованы в 2004 г. в ознаменование 150-летия со дня рождения Агвана Доржиева и с тех пор проходят регулярно один раз в два года в местах, исторически связанных с его именем. За истекшие двенадцать лет участники конференции побывали в Санкт-Петербурге, Иркутске и на Ольхоне, в Улан-Удэ, Агинском, на Алханае и в Нарын-Ацагате. Седьмые Доржиевские чтения прошли в Улан-Удэ — столице Республики Бурятия.

Продолжая традиции научного сотрудничества, заложенные Агваном Доржиевым и буддологами школы академика Ф. И. Щербатского (1866–1942), организаторы конференции наметили ее основными задачами предоставление площадки для развития научного диалога между представителями академической науки и традиционными буддийскими учеными и обеспечение участникам конференции из других регионов возможности проведения необходимых для их работы полевых исследований в исторических местах, хранящих память о развитии буддизма на территории нашей страны.

Постоянными организаторами Чтений выступают Благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры Ая-Ганга» (Санкт-Петербург) и Буддийская традиционная Сангха России. Кроме того, в число организаторов в разные годы входили Агинский национальный музей им. Г. Цыбикова (Агинское), Администрация Агинского Бурятского округа Забайкальского края, Администрация Республики Бурятия, Администрация города Санкт-Петербурга, Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург), Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург), Институт восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ), Музей-квартира П. К. Козлова (Санкт-Петербург), Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), Российская ассоциация монголоведов, Санкт-Петербургский государственный университет и Фонд Агвана Доржиева (Улан-Удэ). За время своего существования эта конференция из локального научного события превратилась в крупный научный форум, привлекающий внимание не только отечественных, но и зарубежных ученых. На ее заседаниях обсуждаются актуальные темы, связанные с жизнью и деятельностью Агвана Доржиева, с историческими судьбами буддизма в России, с отношениями между буддизмом, государством и обществом в современном мире, с ролью буддизма

в культуре монголоязычных народов, с проблемами возрождения буддийской традиции в России, с научными экспедициями в буддийские регионы, а также с хранением и изучением буддийского рукописного, книжного, архивного и художественного наследия. По итогам каждой конференции публикуется сборник научных статей.

Открытие Седьмых Доржиевских чтений состоялось 6 июля 2016 г. в Буддийском университете «Даши Чойнхорлин», находящемся на территории Иволгинского дацана. Конференцию открыла д. ф. н., зав. сект. Центральной Азии отд. Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН **И. В. Кульганек**. В адрес участников конференции поступили приветствия ректора Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» им. Дамба Даржа Заяева геше **Дымбыла Дашибалданова**; д. соц. н., проф. СПбГУ, президента СПб БОФ «Общество бурятской культуры Ая-Ганга» **А. О. Бороноева**; д. и. н., директора ИВР РАН **И. Ф. Поповой**; к. м. н., депутата Государственной Думы Российской Федерации **И. Э. Матханова**; заместителя министра культуры Республики Бурятия **Н. В. Емонакова**; д. соц. н., проф. БГУ, вице-президента Межрегионального общественного движения «Всебурятская ассоциация развития культуры» **Э. Д. Дагбаева**.

Работа конференции велась по следующим направлениям: Агван Доржиев и буддизм в России, традиционный буддизм в России и Монголии, фольклористика, литературоведение, философия, археология, этнография, буддийское искусство и музейные собрания, буддийская традиция в наши дни, буддийские науки, архивные исследования.

По теме «**Агван Доржиев и буддизм в России**» были представлены доклады: «Религия и политическая идентичность: бурятское духовное пространство в имперской России» (**Д. Д. Амоголонова**, д. и. н., в. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН); «Роль А. Доржиева в распространении практики Калачакры в России» (**Р. Д. Содномов**, гэбшэ, проректор по научной работе Буддийского университета «Даши Чойнхорлин»); «Трансформация и модернизация буддийской теории и практики под влиянием деятельности Агвана Доржиева» (**Л. Л. Абиева**, д. и. н., г. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН); «Жизнь и судьба Агвана Доржиева» (**С. П. Ангаева**, д. и. н., проф., декан эколого-гуманитарного факультета Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления; **Ю. Ц. Тыхеева**, д. филос. н., доц. каф. истории, культурологии и архивного дела Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления); «Агван Доржиев в Оке. Культовые святыни Саян» (**Д. Г. Чимитдоржин**, к. и. н., н. с. Анинского дацана), а также сообщение «Буддийский традиционализм Дандарона» (**Р. А. Зобков**, независимый исследователь).

В этот же день были заслушаны сообщения на секции «**Традиционный буддизм в России и Монголии**»: «Мистерия Цам и история ее развития в



Буддийский университет «Даши Чойнхорлин».  
Первый день работы конференции

России» (**Б. В. Бадмацыренов**, лама Дуйнхор дацана); «Буддийская церковь и ее взаимоотношения с государственными властями на 1935–1936 гг. в СССР» (**Э. С. Шулунов**, студент каф. религиоведения и теологии Бурятского государственного университета).

Второй и третий день конференции (7 и 8 июля) проходили в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН в г. Улан-Удэ.

По теме «**Фольклористика, литературоведение**» прозвучали доклады: «Окинская версия эпоса “Хан Харангуй”: буддийские мотивы и образы» (**Б. С. Дугаров**, д. ф. н., в. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН); «Коды Д. Равжи в современной монгольской поэзии» (**Л. С. Дампилова**, д. ф. н., г. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН); «Откуда пошли шаманы и ламы: фольклорные повествования о происхождении религии у монгольских народов» (**Д. А. Носов**, к. ф. н., м. н. с. Института восточных рукописей РАН).

На секции «**Философия**» были прочитаны сообщения: «Представления буддистов о жизни и смерти» (**Н. Ц. Хантургаева**, к. соц. н., доц. Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления); «Роль сакрального в буддийской сотериологии» (**Н. А. Субангулова**, асс. Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина); «Проблемы сравнительного философского изучения буддизма» (**И. С. Урбанаева**, д. филос. н., г. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН).



Тема **«Археология, этнография»** была представлена докладами: «Музей антропологии и этнографии и байкальские экспедиции Бернгарда Эдуардовича Петри» (**Е. С. Соболева**, к. и. н., с. н. с. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН); «Религиозные туристические маршруты Национального музея Республики Бурятия» (**Э. С. Найданова**, зав. историко-краеведческим центром им. М. Н. Хангалова, Национальный музей Республики Бурятия).

Заключительное заседание второго дня конференции было посвящено сообщениям на тему **«Буддийское искусство и музейные собрания»**: «Буддийская скульптура из собрания Челябинской областной картинной галереи» (**В. В. Деменова**, к. иск., доц. каф. истории искусств, директор департамента «Факультет искусствоведения и культурологии» Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина); «Коллекция Хамбо ламы Ч. Иролтуева (по фондовым собраниям Национального музея РБ)» (**С. Б. Бардалеева**, эксперт по культурным ценностям (предметы отправления религиозных культов и ДПИ, произведения скульптуры (буддизм) Восточно-Сибирского управления Министерства культуры РФ)); «Некоторые бурятские тангка из коллекции Эрмитажа» (**Ю. И. Елихина**, к. и. н., с. н. с. отд. Востока Государственного Эрмитажа).

Эта же тема была продолжена на утреннем заседании заключительного дня конференции, на котором были представлены доклады: «Коллекция буддийского искусства в собрании Иркутского областного художественного музея: история формирования и опыт атрибуции» (**Е. М. Кабунова**, зав. Галереей скульптуры Иркутского областного художественного музея им. В. П. Сукачева); «Иконография Будды Амитабхи в Тибете» (**И. Н. Содномова**, менеджер департамента истории Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»); «История формирования буддийских коллекций в музеях Иркутска» (**А. И. Шинковой**, к. и. н., искусствовед Иркутского областного краеведческого музея).

На секции **«Буддийская традиция в наши дни»** прозвучали сообщения: «Основные этапы формирования религиозного синкретизма у баргузинских бурят в конце XIX – начале XXI в. в общественно-политическом и социокультурном контексте» (**В. В. Лыгденова**, к. филос. н., н. с. Института археологии и этнографии СО РАН) и «Буддийские виртуальные сообщества ВКонтакте: стратегии социологического исследования» (**Т. Б. Бадмацыренов**, к. соц. н., доц. каф. политологии и социологии Бурятского государственного университета, директор Центра социально-политических исследований БГУ «Альтернатива»).

Тема **«Традиционные буддийские науки»** была представлена докладами: «*Kun bzang 'khor lo* Муге Самтэна Гьяцо — памятник тибетской комбинаторной литературы» (**Е. Ю. Харькова**, к. и. н., независимый исследователь); «Принципиальные особенности терминологии буддийских наук» (**Н. В. Пупышева**, к. культ., н. с. Института физического материало-



ИМБТ СО РАН. После окончания работы конференции

ведения СО РАН); «Тибетские медицинские источники: некоторые итоги и перспективы изучения» (Т. А. Асеева, д. б. н., в. н. с. Института общей и экспериментальной биологии СО РАН; Н. А. Кузнецова, к. и. н., главный специалист отдела документационного и информационного обеспечения Бурятского научного центра СО РАН); «История изучения трактата “Чэн ши лунь” в буддийских монастырях Восточной Азии» (Н. А. Астахаев, независимый исследователь).

На заключительном заседании были заслушаны сообщения по теме «**Архивные исследования**»: «А. Барченко и поиски российской Шамбалы» (С. П. Нестёркин, д. ф. н., в. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН); «Жизнь и наука монголоведа А. В. Бурдукова (1883–1943) — по материалам Архива востоковедов ИВР РАН» (И. В. Кульганек, д. ф. н., зав. сект. Центральной Азии отд. Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН).

После окончания работы конференции ее участникам была предложена культурная программа, целью которой было посещение ряда мест в Тункинском и Окинском районах Бурятии, связанных с деятельностью *цаннидхамбо* Агвана Доржиева, а также ознакомление с природными объектами, которые являются святынями этносов байкало-саянского региона. Кроме того, в маршрут поездки было включено озеро Хубсугул (северо-западный район Монголии), которое буряты, монголы и окинские сойоты считают одной из доминант сакрального ландшафта, включающего озеро Байкал, высочайшую вершину Восточных Саян Мунко-Саридак и комплекс минеральных источников Шумак.

В культурной программе конференции приняли участие М. Г. Банаева, С. Б. Бардалеева, Ю. И. Елихина, Е. С. Соболева, Н. А. Субангулова, Ю. Ц. Тыхеева, Е. Ю. Харьковская (организатор), Д. Г. Чимитдоржин, А. И. Шинковой.

Несмотря на ряд непредвиденных обстоятельств, культурная программа была выполнена в полном объеме, с некоторыми изменениями в маршруте. В связи с ливневыми дождями сообщение с Окинским районом временно было прервано, и в результате утром 10 июля участники культурной программы выехали не в Орлик, а в **поселок Аршан** (Тункинский район Бурятии), расположенный в 480 км от Улан-Удэ. Тункинский район находится в долине реки Иркут между хребтами Хамар-Дабан и Восточные Саяны, богат памятниками природы, истории и культуры, относится к особо охраняемым природным территориям России — весь район занимает **Тункинский национальный парк**, образованный в 1991 г.

Поселок Аршан расположен в живописном предгорье Восточных Саян, там, где **река Кынгырга** (бур. 'Бубен', 'Барабан') выходит из горного массива, образуя множество порогов и двенадцать водопадов. Эта местность славится своими углекислыми минеральными водами. Уже двести лет назад эмчи-ламы знали метод определения целительных сил этих минеральных источников, каждый из которых они снабдили надписью, пояснявшей, от каких болезней следует пить воды. В 20-х гг. XX в. Аршан стал курортом государственного значения, там были открыты несколько санаториев. 10 и 11 июля участники культурной программы совершали прогулки вдоль русла реки Кынгырга, пили воды источников, которые сохраняются в естественном состоянии. Некоторые члены группы, поднявшись выше по течению реки, смогли увидеть знаменитые водопады.

Утром 11 июля группа посетила один из дацанов Тункинской долины — **Хандагайтайский (Хойморский) дацан**, основанный по воле Агвана Доржиева в 1917 г. Устав Хандагайтайского дацана основывался на принципах обновленчества, одним из идеологов которого был А. Доржиев. В 1930-е гг. Хандагайтайский дацан постигла та же участь, что и другие бурятские дацаны. В 1991 г. в местности Святая поляна, близ поселка Аршан, он был восстановлен жителями Тунки. С 1996 г. этим дацаном, получившим название Бодхидхарма, руководит лама Даши Шаглахаев, ученик и помощник ламы Д.-Х. Самаева (1954–2005), настоятеля Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй с 1991 по 1997 г. Участники культурной программы встретились с ламой Даши, который сам неоднократно участвовал в конференции «Доржиевские чтения», и приветствовали его от имени Оргкомитета конференции.

Днем 11 июля участники культурной программы побывали в местности Вышка, в 5 км от **села Жемчуг**, на горячих источниках минеральных вод (Жемчугская скважина). Расположенный там лечебный комплекс «Жемчужина» предлагает целый ряд оздоровительных процедур. Еще одна достопримечательность этой местности — здание Буддийской академии, основанной ламой Д.-Х. Самаевым, которое в настоящее время ремонтируется.

Ранним утром 12 июля участники культурной программы выехали в Окинский район, двигаясь по трассе Култук-Монды (Тункинскому трак-



Тункинский район Бурятии. Участники конференции в Хойморском дацане (ту). Административный центр Тункинского района пос. Кырен, который находится в 70 км на юго-запад от Аршана, миновали без остановки: впереди были 184 км нелегкого пути до с. Орлик, центра Окинского района. Короткую остановку сделали неподалеку от с. Шимки, в 8 км от Кырена, где находится известное **место поклонения Тамхи Баряаша**. Здесь в тенистой березовой роще установлена беседка и скульптурная композиция в виде курительной трубки. Это место связано с легендой о хане (хате) Шаргай-нойоне, сыне *тенгри*, покровителе и защитнике западных бурят. Напротив Тамхи Баряаша расположена гора Байтог, очертаниями напоминающая лежащего человека. Согласно легенде, Шаргай-нойон, охраняющий западную границу Тунки, в часы отдыха любит курить трубку.

Проехав 83 км от Кырена, группа достигла **пос. Монды**, расположенного в 10 км от подножия священной горы **Мунко Саридак** (бур. 'Вечный голец'), или **Бурэн-хан** (бур. 'Полновластный хан'), которая хорошо видна от этого населенного пункта. Мунко Саридак, высочайшая вершина Саян (3491 м), является для местного населения (бурят, монголов и окинских сойотов) частью сакрального ландшафта.

Дорога на с. Орлик, которая уходит на северо-запад от горы Мунко Саридак, протекает через Окинское плато, на котором берут начало реки

Ока, Иркут и Китой. Участники культурной программы останавливались на 48-м км дороги Монды-Орлик, у **оз. Окинское** (Ахын-нуур), где берет начало **р. Ока Саянская** (Аха), самая большая река, стекающая с Восточных Саян в Ангару. Окинские сойоты, коренные жители бассейна этой реки, называют ее Ок-хем — ‘Стрела-река’. Чуть в стороне от дороги находится место поклонения окинцев **Ахын эхинэй мургэл**. Здесь построен деревянный павильон, а чуть выше — сойотский деревянный чум-урса; ближе к дороге установлены коновязи-сэргэ.

Во второй половине дня 12 июля группа прибыла в с. Орлик (Орлиг), административный центр Окинского района. Этот район, расположенный в Восточных Саянах, отличается труднодоступностью, природными богатствами и обилием культурно-исторических памятников. С. В. Обручев назвал горную Оку «Тибетом в миниатюре», а местные жители — «Землей Гэсэр-хана». Среди этносов, населяющих Окинский район, следует упомянуть окинских сойотов, малочисленный народ, находящийся на грани исчезновения. 24 марта 2000 г. вышло Постановление Правительства России «О едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации», и в этот Перечень, благодаря усилиям ламы Д.-Х. Самаева, были внесены окинские сойоты.

Согласно плану поездки, участники культурной программы разместились на базе Орликовской средней образовательной школы. Вечером 12 июля они встретились с сойотским хамбо-ламой Данзаном Норбу Аюшеевым,



Окинский район Бурятии. Село Орлик. Дом, где останавливался Агван Доржиев

который возглавляет **дацан Пунцог Намдоллин**, где один из дуганов являлся личным домом Агвана Доржиева. Лама Данзан Норбу рассказал о своей деятельности, о насущных проблемах защиты и сохранения природных и буддийских сакральных мест Тункинской долины и Окинского района, редких видов животных — таких, как снежный барс (ирбис). Примечательно, что снежный барс запечатлен на гербе Окинского района. В 2015 г. был учрежден «Фонд изучения, сохранения снежного барса (ирбиса) и редких видов горной фауны». Учредителями данного фонда выступили иркутские ученые, исследователи снежного барса в Восточной Сибири, бизнесмены, а также жители Окинского района.

Утром 13 июля группа посетила дацан Пунцок Намдоллин, а затем, поднявшись выше в горы под руководством ламы Данзана Норбу, увидела пещеру, которая когда-то использовалась для уединенной практики созерцания местными ламами.

14 и 15 июля участники культурной программы познакомились с достопримечательностями Окинского района. Группа посетила традиционные места поклонения, расположенные в окрестностях сел Саяны и Хужир. После проливных дождей и разлива горных рек доступными оказались несколько важных объектов: **стела хонгодоров**, расположенная к западу от с. Саяны, близ подножия горы Хаан-Уула; **гора Хаан-Уула**, одна из основных святынь окинцев, под которой, согласно легенде, хранится меч Гэсэра; **гора Хара Хошуун с образом Зеленой Тары** в окрестностях местечка Монголжон; **храм-беседка Гэсэра**, построенный в 1995 г. в горах близ с. Хужир в честь 1000-летия эпоса «Гэсэр»; **водопад Малый Жомболок** (Бага Жомбологэй хуур) в местности Сайлак, в 50 км от с. Орлик.

Утром 16 июля участники культурной программы выехали в сторону пос. Монды, а затем направились в сторону границы с Монголией к пропускному пункту Монды-Ханх, который находится на перевале Мунгйин-



Окинский район Бурятии. Стела хонгодоров



Монголия. Вид на оз. Хубсугул

Даба, всего в 11 км от пос. Монды. Миновав границу, группа направилась в сторону оз. Хубсугул, до которого оставалось 22 км.

Расположившись в туристическом комплексе на самом берегу озера Хубсугул, участники культурной программы получили возможность посмотреть спортивный праздник Наадам, который проводился в степи близ озера в сомоне Ханх 17 июля. В программе праздника были скачки, традиционная борьба и стрельба из лука.

19 июля участники конференции вернулись в Кырен.

Оргкомитетом было решено провести дополнительное заседание в сентябре в Санкт-Петербурге, чтобы заслушать доклады тех, кто не смог участвовать в конференции, состоявшейся в Бурятии. Такое заседание состоялось в Институте восточных рукописей РАН 26 сентября 2016 г. Его открыла **И. В. Кульганек**, рассказавшая о конференции, прошедшей в Бурятии, затем **Е. Ю. Харькова** поделилась своими впечатлениями о культурной программе, организатором которой она была.

На утреннем заседании были представлены сообщения «О картинах Осора Будаева из собрания ГМИР» (**В. Н. Мазурина**, с. н. с. Государственного музея истории религии); «Об особенностях непальского буддизма» (**М. Ф. Альбедиль**, д. и. н., в. н. с. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН); «Фотограф А. Э. Боярский и научно-торговая экспедиция в Китай в 1874–1875 гг.» (**И. М. Захарова**, к. и. н., в. н. с. отд. истории русской культуры Государственного Эрмитажа).

В программу дневного заседания вошли доклады «Восьмой иерарх школы "Истинной веры Чистой Земли" (дзэ:до синсю:) Рэннэ (1415–1489): годы ученичества» (**В. Ю. Климов**, к. и. н., с. н. с. отд. Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН); «Религиозно-психологические термины в буддизме и христианстве» (**О. С. Хижняк**, к. филос. н., в. н. с. Государственного музея истории религии); «К вопросу о взаимоотношениях буддийской церкви и Российской империи в начале XX столетия (по архивным материалам)» (**Е. А. Хамаганова**, к. ф. н., доц. Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина).

Заседание прошло в чрезвычайно заинтересованной обстановке. Доброжелательное и активное обсуждение докладов показало прочный интерес собравшегося научного сообщества к теме буддизма, его философии, терминологии, функционированию в России и мире и подтвердило необходимость проведения подобных научных мероприятий. По окончании заседания было принято решение продолжать проведение Доржиевских чтений один раз в два года и издать материалы конференции в виде сборника научных докладов и сообщений. Этот сборник и предлагается ныне вниманию читателей.

*Ю. В. Болтач, И. В. Кульганек, Е. Ю. Харьковская*

*Фото предоставлены И. В. Кульганек (1–2), Е. Ю. Харьковской (3–6)*



## Жизнь и судьба Агвана Доржиева

*Агван Доржиев — выдающийся сын бурятского народа, известный религиозный, общественный и политический деятель, жил в бурную эпоху перемен, на сломе времен. Неоднозначна и сложна его жизнь и судьба, так как он полностью разделил со своей эпохой ее заблуждения и идеалы, взлеты и падения. Деятельность его столь многообразна и энциклопедически обширна, что возникает представление о многоликости этого человека. Он оставил свой след почти во всех сферах общественной жизни: религии, просвещении, политике, культуре, литературе, издательском деле, архитектуре, медицине, музейном деле.*

**Ключевые слова:** Агван Доржиев, Бурятия, религия, буддизм, просвещение, политика, культура, архитектура, медицина, музейное дело, укрепление позиций буддийской церкви в России, строительство буддийского храма в Петербурге, реформаторская деятельность в буддизме, Бурят-Монгольская автономная республика.

Буддизм, одна из мировых религий, история которой насчитывает свыше двух с половиной тысяч лет, проник в Забайкалье из Монголии и Тибета в конце XVII в. Среди бурят распространилась одна из его ветвей — тибето-монгольская традиция, которая в Прибайкалье и Забайкалье впитала в себя элементы шаманства. Л. Я. Штернберг считал, что буддизм «сыграл огромную роль в выработке морального типа бурятского народа», стал фактором объединения бурятских родов и племен, уничтожившим «за короткое время религиозно-родовые перегородки между племенами» и образовавшим в Забайкалье «всепроникающую национальную организацию» [3, с. 612].

Одной из ключевых фигур в бурятском буддизме конца XIX – начала XX в. был Агван Доржиев, который родился в 1854 г. и, девятнадцатилетним юношей покинув родную Бурятию, отправился в Тибет постигать глубины буддийской мудрости. Благодаря своим способностям он достиг высшей ученой степени в буддийской философии — цанид-лхарамба, после чего стал одним из учителей Далай-ламы — высшего иерарха тибетского буддизма. Позже он был назначен его полномочным дипломатическим представителем в контактах с Россией и в этом качестве внес определенный вклад в развитие международных отношений.

Он также предпринял большие усилия по укреплению позиций буддийской церкви в России. Благодаря его заботам были построены два дацана в Иркутской области: Кырминский и Хойморский. В Калмыкии при его непосредственном участии и под руководством было создано два монастыря-хурула, при одном из которых, в урочище Амта Бургуста Малодербетовского уезда, было открыто буддийское конфессиональное учебное заведение — Цаннид-чойра.

Выдающимся его свершением является строительство буддийского храма в Петербурге. По настоянию Агвана Доржиева, представившего в строительный комитет собственный проект и эскиз архитектурной композиции храма, решено было возвести его в традиционном тибетском стиле — наиболее оригинальном и монументальном в буддийской архитектуре [1, с. 9]. В обсуждении вопросов художественного оформления дацана принимал участие известный художник Н. К. Рерих, витражи по эскизам которого сохранились до настоящего времени. Храм давал ученым уникальную возможность изучать традицию буддизма с помощью ее живых носителей — буддийских лам.

После Октябрьской революции Агван Доржиев возглавил реформаторскую деятельность в буддийской общине. Он и его единомышленники решили очистить буддизм от позднейших искажений и привести его практику в соответствие с заветами Будды, изложенными в буддийском каноне — «Виная-питаке», где регламентировались служение и повседневная жизнь буддийских монахов-лам. Ламы в своем большинстве агрессивно отнеслись к этим нововведениям, не желая отказываться от роскошных одеяний и украшений, сладкой пищи и богатых подношений прихожан. Хотя Доржиев и смог увлечь некоторых лам идеями праведной дацанской жизни, эту реформу в итоге осуществить не удалось.

Агван Доржиев, уделяя много внимания существовавшей в дацанах системе обучения, стремился обогатить традиционное буддийское образование достижениями европейской науки, полагая, что ламам необходимо изучать математику, естествознание, астрономию и тому подобные дисциплины. Он утверждал, что знакомство с этими предметами не только не противоречит учению Будды, а, наоборот, подтверждает его, поскольку, как проповедовал Будда, для достижения состояния бодхисаттвы необходимо усвоить многие науки [4, л. 19].

Агван Доржиев проектировал также реорганизацию медицинских школ «мамба» — превращение их в светские школы для мирян и лам с введением преподавания анатомии, физиологии и диагностики болезней по методике европейской научной медицины. Доступ в эти школы должен был быть открыт и для женщин. Непременным условием приема ставилось окончание светской начальной бурятской школы и владение тибетской грамотой. Право медицинской практики в будущем должно было предоставляться только лекарям нового типа. Агван Доржиев заказал в Тибете бесценный список «Атласа тибетской медицины», содержащий 78 цветных таблиц, более 10 тысяч рисунков, выполненных вручную с удивительным мастерством, и подарил его специализированному Ацагатскому мамба-дацану, базировавшемуся на минеральных источниках местности Нарин-Ацагат.

Агван Доржиев принимал активное участие в развитии народного просвещения. Конечно, будучи человеком своего времени, он воспринимал развитие школьного обучения сквозь религиозную призму — но образование традици-

онно имело огромное значение и для самой буддийской религии. В западной исторической науке, к сожалению, этот вопрос исследован в недостаточной степени. В то время как выдающиеся религиозные деятели и философы Европы были известны всему миру, буддийские мыслители и философы были отгорожены от него стеной Гималаев, языковым барьером и идеологическими предубеждениями и поэтому оставались неизвестными за пределами своего культурного ареала.

Бурятские монастыри традиционно вели широкую просветительскую деятельность. Двадцать девять из них имели свои типографии (точнее — печатни), где с деревянных клише вручную ксилографическим способом на тибетском и монгольском языках печатались различные буддийские сочинения для монахов и мирян. Издавались канон и комментарий к нему, биографии известных деятелей буддизма, обрядники, популярные сочинения по вопросам вероучения, азбуки и пособия по грамматике, дидактическая литература, исторические очерки и др. Известно около 1200 печатных изданий, выпущенных типографиями бурятских монастырей, наиболее значительной среди которых была типография Агинского дацана. Именно благодаря деятельности этих печатен наука сейчас располагает существенными данными о теории и практике тибето-монгольской буддийской традиции. Педагогическая деятельность учителей монастырских школ способствовала развитию образования и формированию бурятской интеллигенции.

Во всех дацанах функционировали библиотеки. Если количество книг было небольшим, то они помещались в главном храме монастыря. В больших же дацанах с различными факультетами библиотеки располагались в специальных помещениях в особом храме. Агван Доржиев лично заказал в Тибете изготовление собрания буддийских канонических книг «Ганджур» в 108 томах на тибетском языке, написанных от руки специалистами-каллиграфами с использованием концентраторов из «девяти драгоценностей». Эти книги он подарил библиотеке Ацагатского дацана. После разгрома этого монастыря в 1937 г. книги попали в краеведческий музей, а после войны по ходатайству Центрального духовного управления буддистов были переданы в Иволгинский дацан, открытый в 1946 г. и ставший резиденцией хамбо-ламы — главы буддийской церкви в России.

При дацанах работали типографии-печатни, где печаталась ксилографическим способом обрядовая и учебная литература, т. е. каждый лист вырезался резчиком в зеркальном изображении, и затем его, покрыв краской, тиражировали. Несмотря на трудность изготовления книг таким методом, эта своеобразная техника позволяла создавать большое количество книг. Для мирян издавалась популярная литература на монгольском языке. Бурятские ламы создавали азбуки, монголо-тибетские словари, авторские произведения. Монгольская книга, представлявшая собой стопку несброшюрованных листов, обернутых тканью, не являлась для бурят редкостью.

Новая страница в истории печатания бурятских книг открылась с началом применения наборного шрифта по европейскому образцу. Она также тесно связана с именем Агвана Доржиева. Им был создан новый реформированный алфавит «Вагиндра», начертание букв которого основывалось на уйгуро-монгольском письме [2, с. 189]. В 1906–1908 гг. по заказу Агвана Доржиева были изготовлены печатные литеры для нового бурятского письма и было издано несколько литографических брошюр в монголо-бурятском книжном издательстве «Наран» в Санкт-Петербурге. Эту деятельность продолжила типография Ацагатского дацана.

Неопределенность будущего бурятского народа и его автономии в рамках Российского государства, раздираемого в тот период классовой борьбой и гражданской войной, толкала политиков в сторону идеи обретения собственной государственности путем объединения всех монголоязычных народов, исповедующих буддизм. Суть этой идеи заключалась в воссоединении Внешней Монголии с Внутренней Монголией, Бурятией, Калмыкией, с монголами Синьцзяна и Тувы, позволяющее объединить исторический ареал проживания монголов и превратить новую страну в самостоятельное, суверенное государство, независимое от Японии, Китая и России. Это государство должно было придерживаться политики постоянного нейтралитета, как, например, Швейцария.

Эта идея, однако, так и не была реализована. Правда, после съезда народов Востока (1920 г.) Президиум ВЦИК в 1923 г. принял постановление об образовании Бурят-Монгольской Автономной Советской Социалистической Республики (с 1958 г. — Бурятская АССР). Большую роль в предоставлении Бурятии самоуправления сыграли Агван Доржиев и выдающийся общественно-политический деятель, председатель Бурнацкома, идеолог панмонголизма Э.-Д. Ринчино (1888–1938), которые в составе группы делегатов были приглашены в 1920 г. на совещание в Политбюро с участием В. И. Ленина для обсуждения этого вопроса.

Трудно судить, как именно сложилась бы судьба Агвана Доржиева в другое время и в других условиях. Однако он прожил ту жизнь, которая была ему предначертана судьбой. Он поставил перед собой практически невыполнимые задачи — искоренить эксплуатацию, невежество, алчность, побудить лам придерживаться аскетизма и самоограничения, чтобы они могли стать истинными духовными лидерами бурят как нации. Неудивительно, что Агвану Доржиеву не удалось осуществить это ни в царской, ни в большевистской России. Человек незаурядных способностей и амбиций, он мог бы добиться выдающихся достижений в другое время. Не его вина, что предлагаемые им реформы не смогли осуществиться.

Деятельность Агвана Доржиева как выдающегося просветителя своего народа заслуживает глубокого уважения. Его вклад в развитие культуры и просвещения Бурятии говорит о том, что он был незаурядной личностью ми-

рового масштаба. Имя его обросло легендами, мифами и домыслами, оценки его деятельности многообразны, и, несомненно, последнее слово о значении его наследия будет принадлежать истории.

Исследование жизни и судьбы Агвана Доржиева — это не только дань уважения памяти этого выдающегося человека, но и восстановление подлинной Истории без политических, идеологических и прочих купюр. Вот почему в заключение нашего выступления мы хотим предложить начать работу по сбору и подготовке «Энциклопедии Агвана Доржиева».

### *Литература*

1. Андреев А. И. Буддийская святыня Петрограда. — Улан-Удэ: ЭкоАрт, 1992. — 126 с.
2. Дугарова Г. С. О бурятском алфавите Агвана Доржиева // Цыбиковские чтения-5: Тез. докл. и сообщ. / редкол.: Н. В. Абаев, Р. Е. Пубаев, Ш. Б. Чимитдоржиев. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1989. — С. 188–190.
3. Формы национального движения в современных государствах: Австро-Венгрия. Россия. Германия / под ред. А. И. Кастелянского. — СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1910. — [4], XIII, [1], 821, [3] с.
4. НАРБ. Ф. 643. Д. 7.

## **Буддийская коллекция живописи и графики Национального музея Усть-Ордынского Бурятского округа**

*Автор проводит иконографический, композиционный, типологический, художественный анализ буддийских живописных и графических произведений из собрания Национального музея Усть-Ордынского Бурятского округа. В статье обосновывается необходимость изучения коллекций буддийского искусства, находящихся в собрании музеев России, для введения их в научный оборот.*

**Ключевые слова:** атрибуция памятников искусства, изобразительное искусство северного буддизма, иконография буддизма.

Буддийская коллекция Национального музея Усть-Ордынского Бурятского округа включает живописные и графические произведения, а также скульптуру и ритуальные предметы. Коллекция не изучена, в связи с этим становится актуальной проблема атрибуции произведений, их описания и введения в научный оборот. В нашей статье мы рассмотрим произведения живописи и графики. Размеры коллекции очень скромные: в музее хранится всего 11 икон-танка, из них одна — копия известной монгольской работы «Белый Старец» (монг. Цэрэндуг, Цагаан Өвгөн), другая, «Белозонтчная Тара» (бур. Сагаан Шухэртэ) — работа современного автора, выполненная в технике аппликации и вышивки.

В собрании музея представлены наиболее популярные в народе персонажи буддийского пантеона. История поступления произведений различна, в основном они попали в музей в результате частных закупок и даров.

Будда Шакьямуни представлен в традиционной композиции «Тридцать пять Будд покаяния» (Бурятия. XIX в. Грунтованное полотно, минеральные краски. Размер 40,5×30 см. Инв. № 632/4). Фигуры Будд изображены на фоне земли и неба, перед Буддой Шакьямуни — небольшой пруд с намеченными белыми волнистыми линиями волнами, вокруг ширашчакры — шесть темно-синих листьев и два зеленых вверх. Фигура Будды Шакьямуни имеет легкий наклон влево. Икона написана очень быстро, возможно, китайским мастером. «Такие лубочные работы, известные в народе как “хуажин зураг” (кит. “картинные листы”), выполняли китайские бродячие (бур. ябаган) ремесленные мастера, в основном по просьбам мирян для домашних алтарей. На иконах “хуажин” иконографический канон почти всегда соблюдался, но иконометрический довольно часто писали с ошибками. Это прежде всего касается пропорций тела, положения рук и ног, атрибутов, символов и т. д. Ландшафтный фон на иконах “хуажин зураг” всегда прост и лаконичен,

без излишней витиеватости и перегруженности. Обычно он состоит из ультрамаринового неба с дисками солнца и луны, розовых или зеленых, чуть вихрящихся треугольных облаков и круглых гор, верхушки которых также украшены облаками» [2].

Тридцать пять Будд покаяния составляют устоявшуюся единую иконографическую группу, символизирующую власть Будд, дающих прощение и улучшающих негативную карму. Об их почитании говорится в «Ратнакуте», «Арьятрискандха-сутре» («Покаянные молитвы бодхисаттвы, обращенные к тридцати пяти Буддам»), «Сокто Занданай зальбарил» («Обращение-молитвословие к тридцати пяти Буддам»). Молитвы им включены во все тибетские требники.

В тибетском искусстве существует по меньшей мере три различных иконографических системы для описания тридцати пяти Будд покаяния. В тексте «Способ возгласения “Трискандха сутры”» (*phung po gsum pa'i mdo 'don thabs bzugs*) знаменитый тибетский ученый Сакья Пандита (1182–1251) описывает тридцать пять Будд покаяния, разделяя их на пять групп по семь в каждой. Пять групп связаны с татхагатами пяти семейств: Вайрочана, Амиабха, Акшобхья, Ратнасамбхава и Амогхасиддхи. Все Будды одной группы изображаются одного и того же цвета. Это означает, что первая группа из семи Будд — Будды Вайрочаны, белого цвета с жестом дхармачакра-мудра, дарования Учения. Вторая группа Будды Амиабхи — красного цвета, руки в жесте медитации, сосредоточения. Третья группа Будды Акшобхьи, темно-синего цвета. Четвертая — Будды Ратнасамбхавы, желтого цвета; и пятая — Будды Амогхасиддхи, зеленого цвета. Исключение составляет Будда Нагешварараджа, который изображается синего цвета, с лицом белого цвета и с жестом «покорение наг». Тем не менее, атрибуты и положения рук Будд могут быть и различными.

Тридцать пять Будд покаяния олицетворяют чистоту стремления бодхисаттвы и морального кодекса буддизма Махаяны. «Тридцать пять Будд покаяния связаны с практикой очищения, когда монахи в полно- и новолуние декламировали “Пратимокша-сутру”, содержащую двести пятьдесят три буддийских монашеских обета, доказывая свою чистоту. Поклонение “тридцати пяти Буддам” имеет особое значение в махаяне с ее идеалом “чистой славной жизни”» [1, с. 72].

Каждый из Будд имеет символическое имя, подчеркивающее один из аспектов его божественной природы — например, Будда Амогхадаршин обладает способностью познавать суть всех вещей. Список имен Будд: (1) Шакьямуни, (2) Ваджрагарбха, (3) Ратнарчис, (4) Нагешварараджа, (5) Вирасена, (6) Виранандин, (7) Ратнагни, (8) Ратначандрапрабха, (9) Амогхадаршин, (10) Ратначандра, (11) Вимала, (12) Шурадатта, (13) Брахман, (14) Брахмадатта, (15) Варуна, (16) Варунадэва, (17) Бхадрашри, (18) Чанданашри, (19) Анатауджас, (20) Прабхасашри, (21) Ашокашри, (22) Нараяна,

(23) Кусумашри, (24) Брахмаджьетис, (25) Падмаджьетис, (26) Дханашри, (27) Смритишри, (28) Парикиртита-Намашри, (29) Индракетудхаджа, (30) Сувикранта, (31) Юддхаджайя, (32) Викранта, (33) Самантавибхасашри, (34) Шайлендараджа, (35) Ратнападма [9, с. 61]. На нашей иконе во втором ряду сверху второй слева — Будда Нагешварараджа. Он легко узнаваем, потому что у него синее тело и белое лицо. Все персонажи изображены без атрибутов. Обрамление простое из сильно выцветшей зеленовато-синей плотной ткани, прошитой стежками вручную.

На двух идентичных иконах, выполненных, по всей видимости, по одному трафарету (только немного отличаются выражения лиц), изображен бодхисаттва сострадания Авалокитешвара (Китай. Грунтованное полотно, минеральные краски. Размер 28×21 см). Их также следует отнести к лубочным иконам, выполненным несколько небрежно и быстро, китайским мастером. Иконы разной степени сохранности, без обрамления. Вверху изображены в центре — Цзонхава и слева и справа — его главные ученики Гьялцаб Дже и Гендундуб. В нижней части иконы — Белая и Зеленая Тары. Согласно буддийской мифологии, они родились из слез Авалокитешвары, когда тот оплакивал страдания мира. Вокруг ширашчакры симметрично расположены зеленые листья, а в верхней ее части — два пышных белых цветка (пионы?). Внизу размещены подношения: пламенеющие драгоценности, бивни слона, книги. Ярко-синяя краска в изображении неба, ширашчакры бодхисаттв позволяет датировать икону концом XIX в., когда художники стали пользоваться ярко-синими привозными красками.

Авалокитешвара (тиб. *spyan-gas-gzugs* — ‘Взирающий оком’) — один из главных бодхисаттв махаяны и ваджраяны, бодхисаттва десятой ступени, входит в группу «Восемь главных бодхисаттв». Считается эманацией (проявлением) Ами табхи, Будды созерцания. Возникновение культа Авалокитешвары относится к первым векам нашей эры. Согласно тибетским легендам, Авалокитешвара был божественным прародителем тибетцев. Особая популярность этого бодхисаттвы объясняется тем, что он заменяет Будду Шакьямуни в нашем мире в настоящий исторический период, вплоть до прихода Будды Майтрейи. В мифологии особенно выделяется его функция спасителя. В «Саддхармапундарика-сутре» и в «Самадхираджа-сутре» говорится о тридцати двух формах, которые принимает Авалокитешвара, чтобы спасти страждущих, чьи стоны доходят до него. В рельефных композициях скальных храмов Западной Индии был популярен сюжет «Авалокитешвара, спасающий от огня и воды, от разбойников и других опасностей». Со временем культ Авалокитешвары приобретает все большее значение, его слава превосходит славу Будд, ему придают черты бога-творца. Прослеживается связь Авалокитешвары с богами индуистской триады — Брахмой, Вишну, Шивой. Наиболее полный список иконографических форм включает 108 изображений [4, с. 309].



Композиция иконы-танка или росписи, посвященной Авалокитешваре, симметрична. Бодхисаттву изображают по осевой линии композиции — линии Брахмы. Он предстает прекрасным юношей в царских одеждах и украшениях бодхисаттвы, сидящим на лotosовом троне. Цвет его тела белый, имеет четыре руки; поза — дхьяна-сана; жест главных рук — анджалимудра, Авалокитешвара почитает этой мудрой мантру «Ом! Мани Падме Хум!»; жест дополнительных рук — кхатакамудра. Атрибуты Авалокитешвары Шадакшари — цветок лотоса (падма) в левой руке; четки (мала) — в правой руке; шкура черной антилопы (аджина), спускающаяся с его левого плеча к правому бедру. Авалокитешвара Шадакшари (тиб. *yí-ge-drug-ra* — ‘состоящий из шести слогов’) — особенно почитаемая форма Авалокитешвары, так как мантра «Ом! Мани Падме Хум!», которая состоит из шести слогов, является главной молитвенной формулой северного буддизма. Воплощением этой формы Авалокитешвары считается Далай-лама. В поздних тибетских и монгольских пантеонах Шадакшари имеет имя Чатурбхуджа (тиб. *phyag-bzhi-ra* — ‘Четырехрукий’).

Отдельное очень хорошее одиночное изображение Белой Тары мы видим на иконе XIX в. (Монголия. Грунтованное полотно, минеральные краски. Размер 31,5×24 см. Инв. № 84-60). Икону отличает монументальность, спокойная величавость образа. В произведении преобладают неяркие цвета (различные оттенки синего, светло-зеленый и темно-зеленый, кирпично-красный цвет нимба, желтый цвет шарфа и пояса). Любопытно, что верхняя часть прически синего цвета, в то время как пряди волос, лежащие на плечах — черные. Обрамление — китайский синий шелк с облачным узором, очень ветхий, сильно посеченный.

Белая Тара (санскр. *Sita Tāra*, тиб. *sgrol-dkar*) — одно из проявлений богини Тары, является божеством медитации в практиках долгой жизни. Она почитается как богиня-спасительница, защищающая от всех опасностей и дарующая долголетие. Композиционная схема изображения Белой Тары также принадлежит к системе 10 ладоней с модулем в 12 ангула. Иконография: облик мирный, одежды и украшения бодхисаттвы; Белая Тара восседает на лotosовом троне в дхьяна-сане, ее правая рука — в жесте варадамудра (дающего благо), в левой руке, сложенной в витаркамудре (жест наставления), она держит цветок лотоса. Отличительный признак иконографии Белой Тары — наличие дополнительных глаз: на лбу, в центре ступней и ладоней (для того, чтобы видеть страдания живых существ и помогать им). Они символизируют бодрствование сострадательной мысли.

В собрании находится еще одна икона с изображением Белой Тары очень плохой сохранности (осыпи красочного слоя). Икона без обрамления. У Белой Тары здесь вытянутые пропорции лица и тела, характерные для доллоннорских икон и скульптур. Вокруг ширашчакры симметрично расположены зеленые листья, а в верхней ее части — два пышных белых цветка

(пионы?). Паривару (окружение) Белой Тары составляют в нижней части иконы в центре — Желтый Джамбхала (податель богатства, исцеляющий от болезней; он сидит в позе лалита, в правой руке держит драгоценность, в левой — белого мангуста), слева изображен Ваджрапани в гневной форме, справа — Хаягрива с головой лошади в середине нимба, на его бедрах — ожерелье из человеческих голов. Вверху изображены в центре Цзонхава и слева и справа — его главные ученики Гьялцаб и Гендундуб. Обращает внимание использование яркой синей краски в изображении неба, нимбов, фигуры Ваджрапани. Произведение можно датировать концом XIX в.

На следующей иконе представлен бодхисаттва мудрости Манджушри в форме Арапачана (Бурятия. XVIII в. (?) Грунтованное полотно, минеральные краски. Размер 37×27 см. Инв. № 450 [№ 883-1]). Иконе присущи монументальность, гармоничные сочетания локальных пятен цвета. Трактовка центрального образа и деталей несколько наивна. Очень ясная и чистая живопись, колорит строится на сочетании светло-зеленых и оранжево-красных цветов, золотистого, голубовато-синего и чистого белого. Рисунок и пропорции фигуры точные, хорошо передано движение слегка изогнутой фигуры Манджушри. В правой руке — меч, рассекающий тьму неведения. Левая рука держит стебель лотоса, на цветке покоится книга «Праджняпарамита» («Сутра о совершенной мудрости»). Перед Манджушри, на нижнем краю «зеркала» иконы, в красной чаше — символическое подношение пяти чувств (лютя, зеркало, раковина, шелковая лента, плоды). Подношение «поставлено» прямо на край «зеркала» иконы, а развевающаяся ткань в нижней части обрезана краем иконы. Яркое своеобразие иконы позволяет нам датировать икону XVIII – началом XIX в. Произведение написано очень талантливым бурятским иконописцем. Изображение обведено по периметру красной краской, символизирующей свет, исходящий от божества. Обрамление выполнено из простой темно-синей ткани, с голубым узким кантом с правой и левой сторон по высоте танка, стежки выполнены вручную. Обрамление выгодно подчеркивает цветовую гамму произведения, усиливает ее выразительность. На обороте иконы вертикально начертана красной краской мантра на тибетском языке.

Из разряда гневных защитников учения в коллекции представлен «Шестирукий Махакала» (Бурятия. XIX в. Грунтованное полотно, минеральные краски). Махакала изображен со свитой. Свиту Шестирукого Джняна-Махакалы составляют пять гневных божеств: вверху по бокам изображены Джинамитра (красный, с барабанчиком-дамару и чашей в руках) и Таккираджа (черный, с дамару и арканом в руках), попирающие тела грешников. В нижней части иконы — Тракшад (темно-синий, со стягом и чашей-капалой в руках, в красном шелковом халате, обуви монгольского типа, на черной лошади), якша Кшетрапала (темно-синий, с резаком и чашей-капалой в раскинутых руках, на буром медведе) и Шри-Девы Палдан Лхамо (темно-

синяя, с ваджрным мечом и чашей, на желтом муле, стоящем в море крови) [10, с. 180]. Вверху иконы в центре изображен синий Ваджрадхара с нимбом лимонного цвета. Фигура Махакалы хорошо прорисована, живая, динамичная. Колорит строится на контрасте спокойного зеленого цвета земли, оранжево-красных языков пламени вокруг всех персонажей, синего цвета их тел и неба и желтого цвета некоторых деталей. Обрамление выполнено из выцветшей розовой хлопчатобумажной ткани с редкими черными цветами, аккуратно прошито стежками вручную.

К символическим изображениям в собрании музея относится живописная «Мандала» (Бурятия. XIX в. Грунтованное полотно, минеральные краски. Размер 37,5×26,5 см. Инв. № 716). Мандала (на санскрите — ‘круг’, ‘колесо’, ‘ограда’) — буддийская модель вселенной, «дворец божества». Мандала символизирует высшую ступень познания, приобщения к буддийскому учению. Впервые мандалы стали изображаться в Древней Индии для тантрийских ритуалов. Они рисовались на песке и по окончании обряда уничтожались. Позднее стали создаваться изображения мандал в графике, живописи, скульптуре, декоративно-прикладном искусстве, монументальной живописи на полу, стенах, потолках храмов. В Тибете мандала достигла своего наиболее полного развития и как форма искусства, и как ритуал медитации. В Бурятии, так же как в Тибете и Монголии, мандала рассматривается как обитель божества (бур. «Буддын хото мандал»), и ее созерцание является одним из важнейших методов религиозной практики в буддизме ваджраяны. Композиция мандалы предельно символична — это квадрат (с четырьмя выходами-воротами), заключенный в круг. «Круг — символ космоса в его бесконечности, квадрат — символ земли и мира, созданного человеком, т. е. это символическое изображение микро- и макрокосма, сливающегося в потоке сознания созерцающего буддиста в единое целое» [3, с. 72].

В центре мандалы из собрания музея — Сарвавид Вайрочана (бур. Гунриг) белого цвета, у него 4 головы, руки в жесте дхьянамудра (мудра сосредоточения или медитации), вокруг него на синих и зеленых лепестках лотоса восседают 8 божеств мандалы, во втором круге — 16 божеств, в воротах мандалы изображены 4 божества-хранителя. Фигуры намечены линейно, слегка затонированы. Первый внешний круг состоит из лепестков лотоса, во втором круге — 64 божества, третий круг составлен из разноцветных языков пламени. Круг мандалы расположен на фоне неба глубокого синего цвета. В верхней части за пределами мандалы в облаках изображены Цзонхава со своими главными учениками Гьялцабом и Гендундубом. Внизу на фоне холмов восседают Зеленая и Белая Тары и в центре — Кубера, божество богатства, с телом белого цвета, его атрибуты — мангуст и драгоценность. Произведение относится к типу лубочных, написано быстро, божества в нижнем ряду изображены небрежно, но в целом, вся работа очень цельная, выразительная, колорит звучный, сочетания цветов гармоничные. Обрам-

ление выполнено из трех рядов разноцветной ткани: красной, зеленой и белой, и хорошо сочетается с общей цветовой гаммой иконы.

В коллекции представлены также своеобразные космологические иконы «хий-морин», связанные с астрологией и медициной. «Космологическая иконография представляет собой сложную систему условных обозначений, обладающих чрезвычайной емкостью, включает в себе особый, универсальный свод знаний. В индобуддийское содержание иконографии тибетских и монгольских космологических икон проникли древнекитайские мотивы и сюжеты» [8, с. 154–155]. Иконы «хий-морин» отличаются по своему формату и композиционной насыщенности. Иконы малого и среднего формата изготавливались ксилографическим способом: с деревянной матрицы печатался контур, а затем от руки производилась раскраска. На иконы большого формата рисунок наносили карандашом и далее работали в цвете. В композицию иконы обязательно входят пять основных персонажей — конь-ветер и группа «Четверо могущественных» — орел Гаруда, дракон, лев, тигр. Неотъемлемой частью композиций этих икон являются образы трех бодхисаттв — Авалокитешвары, Манджушри, Ваджрапани или их мантр. Культ этих бодхисаттв — «Ригсум Гомбо» — был выдвинут тибето-монгольским буддизмом на первый план, подтверждая основные нравственные идеи — сострадание, мудрость и духовную силу, способствующие нравственному и духовному самосовершенствованию человека [8, с. 156].

Космологическая икона «Хий-морин» (Монголия. XIX в. Ксилография, акварель, золото. Размер 65,5×44,5 см) относится к иконам среднего формата; такие иконы и иконы большого размера называются «лунта газук» (от тиб. *rlung-rta*). Иконографический канон изображений этой группы сложился в тибетском и монгольском искусстве под влиянием культурных традиций Индии, Китая и местных традиций. Для икон «лунта газук» характерно тематическое разнообразие, богатая символика, умелое композиционное построение. Типы космологических икон, их функция, содержание, архитектура были выработаны в тибетском искусстве, позднее их иконография получила дальнейшее развитие и разработку в искусстве монгольских народов. Сюжеты и мотивы художники черпали из самых различных источников [8, с. 155–156]. Архитектура уравновешенная, четкая, разработана до мельчайших деталей и построена на локальных сочетаниях, которые создают своеобразную гармонию, придают иконе особую выразительность. Все элементы несут семантическую нагрузку и служат созданию законченной композиции.

В центре иконы как воплощение горы Меру, которая, согласно буддийской космологии, находится в центре мироздания, мы видим трехъярусный дворец в китайском стиле, омываемый водами океана. В океане находятся материки: к зрителю направлены материки в виде островов треугольной формы, справа — три круглых и слева — три материка полукруглой формы.

Ко дворцу ведут четыре ступени, на первой из них в чашах расставлены подношения: цветок лотоса и курительные палочки (обоняние), масляная пирамидка торма и различные блюда (вкус), музыкальные тарелки-цан на подставке (звук). В первом ярусе дворца восседает в позе лалита на черепахе, находящейся на лotosовом престоле, Васудэва (тиб. *nor-lha*) в нарядном шелковом халате, головном уборе с зеркалом, в обуви с загнутыми носками, в правой руке держит стрелу с шелковыми лентами («Помахивая стрелой с шелком пяти цветов, призываем защитить счастье, благополучие детей» [7, с. 128]), в левой руке — сосуд-калаша, локтем придерживает зеркало. Вокруг головы и тела — сияние. По обе стороны от дворца стоят четыре крылатых местных божества, змеиные духи-лу со звериными головами, человеческими торсами, с руками, сложенными в жесте почитания (анджали-мудра), на ездовых животных: слева от горы Сумеру — лу верхом на медведе и лу верхом на обезьяне, справа от Сумеру — лу на тигре и лу на змее [2, с. 486]. Нижняя часть тела лу заканчивается змеиным хвостом. Во втором ярусе дворца — основная триада северного буддизма: Авалокитешвара, Манджушри и Ваджрапани, символизирующая милосердие, мудрость и духовную силу. В третьем, верхнем, ярусе — Будда Шакьямуни с главными учениками Шарипутрой и Маудгальяяной. Крыши дворца расцвечены золотом. По сторонам от дворца — два высоких штандарта с флажками, на которых начертаны письма на тибетском языке.

Перед дворцом конь-ветер (бур. «хий-морин») несет на спине пламенеющую драгоценность, исполняющую желания, и магический круг «гунтуб хорло». «Сложные синкретические образы в тибетской и монгольской космологической иконографии олицетворяют время (конь — солнце, день; лягушка, жаба — луна, ночь) и связаны с мифом о сотворении мира» [8, с. 156–157].

Во внутреннем центральном круге размещены тибетские цифры от одного до девяти, расположенные в форме «волшебного квадрата», известного как девять «мева» (тиб. *sme-ba*), число «пять» находится в середине, а остальные восемь цифр располагаются вокруг так, что их сумма составляет пятнадцать по горизонтали, вертикали и диагонали. Считается, что «волшебный квадрат» был изобретен Падмасамбхавой. Во втором круге восемь лotosовых лепестков, в каждом из которых содержится одна из восьми возможных комбинаций или фигур, образованных линиями инь и ян, которые создают восемь триграмм, использующихся в китайских предсказаниях. Следуя сверху по часовой стрелке, восемь триграмм: на вершине юг — огонь, юго-запад — земля, справа запад — озеро, северо-запад — небеса, север в основании — вода, северо-восток — гора, слева восток — гром, юго-восток — ветер или дерево [5, с. 125]. В третьем круге, предположительно, даны названия 12 зодиакальных животных на тибетском языке. Защитный круг из языков пламени символизирует устранение вредоносных влияний.

Ниже расположены солнце, луна и символы планет: глаз — Марс, рука — Меркурий, кинжал пурбу — Юпитер, наконечник стрелы — Венера, перевязанный пучок срезанных волос — Сатурн. Символом планеты Раху, вызывающей затмения, как правило, служит голова ворона. В этой иконе она заменена на голову морского чудовища макары. По углам композиции традиционно находятся «четверо могущественных» (орел Гаруда, дракон, тигр и лев). В нижней части иконы — символические подношения пяти чувств: зеркало (зрение), музыкальные тарелки (звук), раковина (обоняние), плоды персика (вкус), шелковая ткань (осязание).

В верхней части иконы слева — защитная монограмма Калачакры на лотосовом пьедестале. Десять сцепленных вертикальных слогов мантры Калачакры (Ом Хам Кша Ма Ла Ва Ра Я Сва Ха), написанных письмом ланджа, образуют монограмму намчувангдан (тиб. *gnam-bcu dbang-ltan* — «десять могущественных форм»). Левее мантры Калачакры расположен атрибут Манджушри — пламенеющий меч мудрости, рассекающий тьму невежества. Справа — первая буква алфавита «соёмбо», расположенная также на лотосовом престоле. Рукописный шрифт «соёмбо» изобрел выдающийся монгольский скульптор и религиозный деятель Дзанабадзар в 1686 г. Первая буква алфавита «соёмбо» символизирует буддийское благословие, она помещена на государственный флаг и официальные печати Монголии как символ свободы и национального самосознания. Наличие этого знака позволяет атрибутировать предположительное монгольское происхождение иконы. Правее знака «соёмбо» — большая ваджра, символ твердости, несокрушимости Учения.

По левой стороне сверху вниз расположены на лотосах «Восемь драгоценных предметов Будды»: зонт, две рыбки, драгоценный сосуд, лотос, раковина, узел счастья, знамя победы Учения, колесо Учения. По правому краю иконы сверху вниз расположена символические предметы из группы «Семь драгоценностей чакравартина»: колесо; драгоценность, исполняющая желания; драгоценная царица; драгоценный советник; драгоценный слон; драгоценный конь; драгоценный военачальник. Ниже расположена свастика — древний солярный знак, символ благополучия. На перекладинах разложены меха животных, серьги царя и царицы, ветка коралла и другие символы и подношения. В нижней части иконы — большой текст на тибетском языке. Изображение заключено в раму из красных полос разной ширины и геометрического мотива «меандр» или «волна», который символизирует движение.

В композицию астрологических икон входят самые разнообразные образы и символы, представляющие различные космологические, философские и другие понятия древних культур народов Востока (Индии, Китая, Египта, Месопотамии, Ирана, Тибета, Монголии).

Икона отличается изысканной тонкостью рисунка и сложностью композиции. Обрамление выполнено из темно-синей плотной ткани, аккуратно прошитой машинной строчкой, позднее — в нижней части, вероятно, для подвешивания иконы были нанесены грубые стежки вручную светлыми нитками.

Следующая икона «Хий-морин» (Бурятия. Нач. XX в.) представляет собой отпечаток (тиб. *paq-ma*) композиции на желтой ткани. В ее композицию входят лишь основные персонажи; такие небольшие иконы носят название дарцок (тиб. *dar-lcog*). В центре — конь, под ним символы: солнца (круг), луны (полумесяц), планет (глаз, рука, кинжал пурбу, птица). Справа от коня — магический круг, слева — тибетский текст. Над изображением коня — знамя победы Учения. По углам иконы — «четверо могущественных» (лев, тигр, орел Гаруда, дракон). Внизу — текст молитвы на тибетском языке с пробелом для записи имени. Флажок представляет собой заготовку. Обрамление выполнено из белой хлопчатобумажной ткани с пришитыми желтыми ленточками, прошито машинным швом.

Еще одним образцом космологической композиции является «Календарь» (Бурятия. XIX в. Бумага, карандаш. Размер 10×15 см). В центре композиции — круг с магической диаграммой: тибетские цифры от одного до девяти, известные как девять «мева». По ободу круга расположены двенадцать слов на старомонгольском языке, по всей видимости, они означают названия двенадцати зодиакальных животных тюркского цикла. Вокруг круга размещены изображения этих животных: парящий в облаках дракон, заяц, тигр, бык, мышь, кабан, собака, петух, обезьяна с цветущей веткой, овца, лошадь, змея. Тибетские буквы, а также изображения некоторых животных (зайца, тигра, быка, лошади) подкрашены белой краской. Бумага пожелтевшая, ломкая, с рванными краями. Изображение вставлено в потертую деревянную рамку коричневого цвета. Произведение, по-видимому, было выполнено рядовым дацанским художником и представляет собой интересный образец народного творчества.

Назначение космологических икон — помочь человеку понять бесчисленные циклы и ритмы вселенной и жить в гармонии с самим собой и с окружающим миром; на бытовом уровне иконы были призваны защитить от различных вредоносных воздействий на человека и окружающую его среду.

Таким образом, собрание музея позволяет проследить канонические и лубочные традиции в бурятской буддийской живописи, сравнить репрезентативные и личные иконы, выявить основные типы композиций, иконографические особенности изображения мирных и гневных божеств, сопоставить композицию космологических икон разного формата. Коллекция музея, несмотря на скромные размеры, является частью огромного наследия буддийской культуры.

### *Литература*

1. Бадмажапов Ц.-Б. Буддийская живопись Бурятии. — Улан-Удэ: Нютаг, 1996. — 211 с.
2. Иконография Ваджраяны. Альбом / [авт.-сост. Ц.-Б. Бадмажапов]. — М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003. — 624 с.
3. Бальжурова А. Ж. Канонические и лубочные традиции в бурятской буддийской живописи (на материалах Национального музея Республики Бурятия) // CyberLeninka: [сайт]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kanonicheskie-i-lubochnye-traditsii-v-buryatskoy-buddiyskoy-ikonopisi-na-materialah-natsionalnogo-muzeya-respubliki-buryatiya>, дата обращения: 18.12.2017.
4. Бардалеева С. Б. Санжи-Цыбик Цыбиков. — Улан-Удэ: Изд-во «Буддийская Традиционная Сангха России», 2006. — 232 с.
5. Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М.: Ориенталия, 2011. — 428 с.
6. Ганевская Э. В. Пять семей Будды. Металлическая скульптура северного буддизма IX–XIX вв. из собрания ГМВ. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — 368 с.
7. Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. — 138 с.
8. Гомбоева А. Ш. Космологическая символика бурятских астрологических икон // Буддийская традиция: история и современность. Юбилейные чтения, посвященные 150-летию со дня рождения А. Л. Доржиева. — СПб., 2005. — С. 154–159.
9. Елихина Ю. И. Тибетская живопись (тангка) из собрания Ю. Н. Рериха (коллекция Государственного Эрмитажа). — СПб.: ГАМАС, 2010. — 128 с.
10. Зорин А. В., Иохвин М. Б., Крякина Л. И. Сто восемь буддийских икон из собрания Института восточных рукописей РАН. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2013. — 237 с.



## История изучения трактата «Чэнши-лунь» в буддийских монастырях Восточной Азии

*Доклад посвящён истории распространения, изучения и комментирования трактата «Чэнши-лунь» («Сатьясиддхи-шаstra» или «Таттвасиддхи-шаstra») в буддийских монастырях Китая и Японии.*

**Ключевые слова:** история китайского буддизма дотанского периода, «Чэнши-лунь», «Сатьясиддхи-шаstra», «Таттвасиддхи-шаstra», Хариварман, Кумараджива.

Традиция Чэнши существовала в Китае на протяжении примерно двухсот пятидесяти лет — с эпохи Северных и Южных династий до начала эпохи Тан. Эта школа принадлежала к числу типичных «школ трактатов», базировавшихся на одной (или нескольких) индийских шастрах и занимавшихся по преимуществу изучением и комментированием этих текстов [3, с. 186]. Школа Чэнши специализировалась на изучении трактата Харивармана (между 250 и 350) «Чэнши-лунь» 成實論, название которого реконструируется ныне как «Сатьясиддхи-шаstra» или «Таттвасиддхи-шаstra».

Влияние школы распространялось на Чанъань (ныне Сиань, пров. Шэньси), Шоучунь (совр. уезд Шоу пров. Аньхой), Сюйчжоу, Цзянье, Сучжоу (Цзянсу), Лоян (Хэнань), Еду (древний город в уезде Линьчжан пров. Хэбэй), Пинчэн (ныне Датун в пров. Шаньси), Гуанчжоу, Ичжоу (совр. пров. Сычуань), Бохэе (ныне г. Биньчжоу в Шаньдуне) и т. д. — по всему Китаю того времени. Школа была известна под именами «Чэнши ши» 成實師 («учители “Чэнши”»), «Чэн лунь цзун» 成論宗 («школа “Чэн[ши]-лунь”»), «Чэн цзун» 成宗 («школа “Чэн[ши]”»), «Цзя мин цзун» 假名宗 («школа Условных имён»), «Чэн лунь ши» 成論師 («учители “Чэн[ши]-лунь”»), «Чэнши-лунь ши» 成實論師 («учители “Чэнши-лунь”»), «Чэн лунь дачэн ши» 成論大乘師 («махаянские (!) учителя “Чэн[ши]-лунь”»), «Наньфан Чэнши ши» 南方成實師 («Южные учителя “Чэнши”»), «Хэли мэнь жэнь» 訶梨門人 («ученики Харивармана»), «Чжуанъянь чжи бу» 莊嚴之部 («школа [монастыря] Чжуанъянь»), «Пэн мэнь» 彭門 («Пэн[чэн]ская школа»).

«Чэнши-лунь» была переведена Кумарадживой в тринадцатом-четырнадцатом годах правления под девизом Хун-ши династии Поздняя Цинь (411–412); его ученик Таньгуй 曇晷 записал текст под диктовку, а Таньин 曇影 систематизировал перевод. Среди непосредственных учеников Кумарадживы, почитавших учение «Чэнши» как наиболее глубокое, были не только Таньин и Сэнжуй 僧睿 из Чанъани, но и Сэндао 僧導 из царства Лю Сун и Сэнсун 僧嵩 из Северной Вэй. Именно два последних монаха основали две крупных субтрадиции Чэнши: пинчэнскую и шоучуньскую [5, с. 237].

В южных царствах при династии Лю Сун (420–479) учение Чэнши проповедовали Сэндао, Сэнвэй 僧威, Даомэн 道猛 и другие; при династии Южная Ци (479–502) — Сэнчжун 僧鐘, Сэнжоу 僧柔, Хуэйцзы 慧次 и другие; при Лян (502–577) — Сэнминь 僧旻, Фаюнь 法雲, Чжицзан 智藏 и другие; при Чэнь (557–589) — Фаянь 法偃, Хуэйбу 慧布 и другие [5, с. 33]. Здесь школа процветала с эпохи Ци до эпохи Лян и пришла в упадок только в конце династии Чэнь.

Сэндао написал комментарии на «Чэнши-лунь» и «Сань лунь» 三論 («Три трактата») в Гуаньчжуне (область в центре совр. пров. Шэньси, в бассейне р. Вэй), а затем в Шоучуне (совр. уезд Шоу пров. Аньхой) основал монастырь Дуншань-сы 東山寺, где проповедовал сутры и шастры.

Среди учителей Чэнши этого времени следует выделить также Даомэна (411–475). Даомэн происходил из простолюдинов царства Западная Лян (400–421), в молодости отправился в Яньчжао (область на севере совр. пров. Хэбэй и западе пров. Шаньси), затем в Шоучуне (где в то время находился Сэндао) глубоко изучил «Чэнши-лунь», став несравненным среди современников. На двадцать шестом году правления династии Лю Сун под девизом Юань-цзя (447) он прибыл в Нанькан (в черте совр. Нанкина) и в монастырях Дунъань-сы 東安寺 и Синхуан-сы 興皇寺 начал проповедь «Чэнши-лунь» [5, с. 34].

Среди учеников Даомэна известен Даохуэй (451–481). Когда Даомэн проповедовал «Чэнши-лунь», чиновник и поэт Чжан Жун 張融 (443–497) много спорил, но Даохуэй отвечал вместо учителя и в итоге убедил Чжан Жуна в правоте учения.

Легендарные учителя династии Ци — Сэнжоу (431–494) и Хуэйцзы (434–490) — в седьмой год правления под девизом Юн-мин (489), отвечая на просьбу Сяо Цзылана 蕭子良 (460–494), князя Цзинлина, преданного буддиста, в монастыре Пухун-сы 普弘寺 объясняли «Чэнши-лунь» и вместе создали трактат, содержащий его сжатую суть — «Люэ Чэнши-лунь» 略成實論 в девяти цзюанях. Цзылан написал к нему послесловие в ста отделах, а также повелел известному цискому учёному Чжоу Юну 周顒 (?–485) написать к трактату предисловие.

Три великих учителя Дхармы царства Лян — Фаюнь (467–529), Сэнминь (467–527), Чжицзан (458–522) — также в юности получили учение Чэнши у Сэнжоу и Хуэйцзы и впоследствии его распространяли.

В эпохи Лян и Чэнь между традициями Чэнши и Саньлунь развернулась ожесточённая полемика. Согласно составленным знаменитым лянским принцем Сяо Туном «Цзе эр ди и лин чжи бин да вэнь» 解二諦義令旨并答問 («Вопросам и ответам о смысле двух истин»), Сяо Тун обсуждал две истины с двадцатью двумя авторитетными буддийскими монахами [4, с. 1158–1159].

В конце правления династии Лю Сун и начале правления Южной Ци корейский монах Торан 道朗 (кит. Даолан) прибыл в Дуньхуан (совр.

пров. Ганьсу), где изучал Три трактата, затем, в годы под девизом Цзянь-у (494–497), направился в Цзяннань (на южный берег Янцзы) и поселился на горе Шэшань. Там тогда широко процветало учение Чэнши, было множество его проповедников. Торан же, отдавая должное Трём трактатам, критиковал доктрину Чэнши; у него учился и Чжоу Юн. Под его влиянием и лянский император У-ди отвернулся от Чэнши и стал оказывать покровительство махаянским учениям [5, с. 200]. Чжоу Юн же написал труд «Сань лунь цзун» 三論宗 («Суть Трёх трактатов»), ныне утраченный, где оспаривал учение Чэнши.

Фалан (507–581), южный учитель традиции Саньлунь, также первоначально изучал Чэнши среди прочих учений [5, с. 34].

Шрамана Вонгван 圓光 (кит. Юаньгуан), выходец из Силла, в двадцать пять лет прибыл в Цзиньлин (ныне Нанкин), где, услышав проповедь ученика почтенного Сэнмина 僧旻 (467–527) в монастыре Чжуаньян-сы 莊嚴寺, захотел постричься в монахи и просил императора династии Чэнь (557–589) разрешить ему принять обеты. После этого, он, путешествуя, изучал «Чэнши-лунь», «Нирвана-сутру» и другие части Трипитаки, и практиковал. Придя на гору Хуцю-шань (Цзянсу, к северо-западу от Сучжоу), он проповедовал «Чэнши-лунь» множеству слушателей [5, с. 201].

В северных царствах учение Чэнши считалось южным.

Сэнсун прибыл из Гуаньчжуна в Пэнчэн 彭城 (ныне Суйчжоу на северо-западе пров. Цзянсу), и в монастыре Байта-сы 白塔寺 учил этой шастре.

Его ученик Цзичжоу Сэньюань 濟州僧淵 (414–481), известный своей «мудростью, объясняющей все явления», также впоследствии совершенствовался в Суйчжоу. Среди его учеников известны Таньду 曇度, Хуэйцзи 慧記 (или 惠紀), Даодэн 道登, Хуэйцю 慧球 и другие.

Таньду (?–489), выходец из Цзянлина (уезд в совр. пров. Хубэй), в молодости отправился учиться в Цзянькан, где глубоко изучил Три трактата, «Нирвана-сутру», «Саддхарма-пундарика-сутру», «Вималкирти-нирдеша-сутру», большую «Нирвана-сутру», а затем прибыл в Суйчжоу, где изучал «Чэнши-лунь» у Сэньюаня и стал её знатоком. Северовэйский император Сяо-вэнь-ди (471–499), услышав о его известности, пригласил его в свою столицу Пинчэн (ныне Датун, пров. Шаньси) объяснять учение. У него было больше тысячи учеников; он написал «Чэнши-лунь да и шу» 成實論大義疏 («Большой комментарий к Чэнши-лунь») в восьми цзюанях, который был широко известен на Севере.

Хуэйцзи, кроме «Чэнши-лунь», хорошо разбирался в шастрах Сарвастивады, проповедовал в монастыре в окрестностях Пинчэна.

Даодэн (?–496), выходец из Дунгуаня (совр. пров. Гуандун), в молодости изучал у Сэньяо 僧藥 «Нирвана-сутру», «Саддхарма-пундарика-сутру», «Шрималадэви-симханада-сутру», затем также от Сэньюаня получил учение «Чэнши-лунь». В пятьдесят лет, став известным, он был приглашён

объяснять Дхарму в Лояне, столице Вэй с 493 г. (совр. пров. Хэнань), а после проповедей там направился на гору Хэн-шань (пров. Хэнань), где непрерывно наставлял учеников.

Хуэйсун 慧嵩, прибывший из Гаочана (совр. Синьцзян-Уйгурский автономный район) в Северную Вэй и впоследствии ставший учителем школы Питань (Абхидхармы), изучал учения Питань и Чэнши у Чжи(л)ю 智游 [5, с. 46].

Далее, в первые годы правления Северной Ци (550–577), жил шрамана Даоцзи 道紀, широко проповедовавший тридцать лет, но его ученики неизвестны [5, с. 47].

В эпоху Суй ученик Фалана Цицзан развернул широкую проповедь учения Трёх трактатов. Он критиковал учение Чэнши, изложенное в трудах «Цзе эр ди и лин чжи бин да вэнь» 解二諦義令旨「答問, «Эр ди и» 二諦義 («Смысл двух истин») и «Да чэн сюань лунь» 大乘玄論 («Трактат о сокровенном [смысле учения] Великой колесницы») [4, с. 1158–1159].

По мнению исследователя Лю Минъюда, осознание китайскими последователями Трёх трактатов как особой доктринальной традиции во многом является реакцией на процветание традиции Чэнши. Элизабет Моррисон добавляет, что стремление защитить свою позицию перед последователями Чэнши могло быть также вызвано экономическими причинами: желанием получить пользу от новой системы патронажа, возникшей в середине VI в. и продолжившей существовать при династии Суй: если ранее большее подношение делалось известному учителю для строительства и поддержания монастыря, а после его смерти государство находило на его место другого учителя, необязательно тех же доктринальных воззрений, то теперь контроль за имуществом оставался у учеников умершего настоятеля [6, с. 28].

Таким образом, встречающееся иногда утверждение, что школа Чэнши *никогда* не была самостоятельной, не соответствует истине. В то же время в Японии, действительно, школа Чэнши (яп. Дзэдзицу) уже считалась дочерней по отношению к Саньлунь (яп. Санрон), о чём говорит её название «Бе Саньлунь цзун» (яп. «Бэцу Санрон сю») — «другая школа Саньлунь», что неудивительно, учитывая, что в Японию эту традицию принёс корейский монах Хегван 慧灌 (яп. Экан, кит. Хуэйгуань), ученик Цицзана [1, с. 15–16]. Не известно ни одного сочинения японских авторов, толкующего «Чэнши лунь» [2, с. 133].

В начале эпохи Тан широкое распространение новых школ — Саньлунь, Фасян, Тяньтай — вытеснило традицию Чэнши.

### *Литература*

1. Анашина М. В. Учение школы саньлунь. Автореф. ... канд. филос. наук: 09.00.03 — М., 2005. — 25 с.
2. Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории / [отв. ред. С. А. Арутюнов]. — М.: Гл. ред. вост. лит., 1988. — 319 с.
3. Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. — СПб.: С.-Петербург. филос. о-во, 2000. — 304 с.
4. Фан Литянь 方立天. Чжунго фоцзяо чжэсюэ яои 中国佛教哲学要義 (Основы философии китайского буддизма). Т. 2. — Бэйцзин 北京: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2002. — 1270 с.
5. Чжунго фоцзяо 中国佛教 (Китайский буддизм). Т. 1. — Бэйцзин 北京: Чжиши чубаньшэ, 1991. — 394 с.
6. Morrison E. A. The Power of Patriarchs: Qisong and Lineage in Chinese Buddhism. — [Leiden]: Brill, 2010. — 305 pp.

## Буддийские виртуальные сообщества ВКонтакте: стратегии социологического исследования<sup>1</sup>

*Исследование буддизма в социальных сетях представляет большой интерес с точки зрения социологии, причем не только с позиций поиска нового знания о складывающихся в настоящем времени новых формах социальности буддийских сообществ. Значимое измерение этой проблематики представляет разработка адекватной стратегии социологического исследования онлайн-сообществ. Для сегодняшней социологии Digital Turn становится требованием времени, когда исследование социальной жизни неотделимо от изучения цифровых технологий и их влияния на общество. Буддийские общины активно включились в цифровизацию, что особенно ярко проявляется в социальных сетях, где возникает особое пространство коммуникации, в котором парадоксальным образом представлены самые разные формы активности, смешиваются идеи и практики и всему этому часто придается «буддийский» смысл.*

**Ключевые слова:** буддизм, социология, социальные сети, Интернет, буддийские сообщества.

Социологическое исследование социальных сетей имеет довольно широкую палитру методов сбора и анализа данных и может ориентироваться на методологию математики, статистики, антропологии, лингвистики. Растущая популярность Интернета и проникновение в сеть религиозных организаций способствовали формированию особого научного направления, разрабатывающего новые подходы и методы изучения религии в Интернет-пространстве. К. Хэлланд предложил разделение на «религию онлайн» (religion online) и «онлайн-религию» (online religion) [8]. Религия онлайн предполагает, прежде всего, информирование пользователей о религии в целом, отдельных мероприятиях и т. п. и в основном ориентирована на реальную «оффлайновую» деятельность религиозных сообществ. Онлайн-религия ориентирована на виртуальные религиозные действия в сети. Интересно, что первоначально гипотеза К. Хэлланда состояла в том, что традиционные «официальные религиозные группы» коррелировали с религией-онлайн, а неофициальные религиозные веб-сайты — с онлайн-религией. Эта точка зрения была подвергнута критике, в которой отмечалось, что даже на относительно простых информационных сайтах официальных религиозных сообществ, например конгрегационалистской церкви, есть

---

<sup>1</sup> Статья выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-06-00340 «Разработка математических моделей виртуальных буддийских сообществ в социальных сетях».

возможность интерактива в виде онлайн-формы для заказа молитвы [9]. В 2006 г. Х. Кэмпбелл определила четыре различающиеся в Интернете формы религии: онлайн-сбор религиозной информации, онлайн-ритуалы и богослужения, онлайн-рекрутирование и миссионерская деятельность и религиозное онлайн-сообщество [7, с. 4–6]. Хотя позже, в 2010 г., К. Хелланд признал, что предложенная им классификация становится все более «расплывчатой» и «смешанной», разделение онлайн-религии и религии-онлайн все еще служит важным инструментом в описании различий в стратегиях религиозной виртуальной активности групп и индивидов [6, с. 3].

Кроме того, в последнее десятилетие появляется новый термин — «цифровая религия» (digital religion) как описание технологического и культурного смещения пространства религиозных сфер онлайн и оффлайн. Религия в Интернете несет отпечаток как онлайн-культуры с ее интерактивностью и контентом, наполняемым пользователями, так и традиционной религии с верованиями и ритуалами, связанными с исторически возникшими сообществами [6, с. 4].

В исследовании Интернета, социальных практик его использования, проблем «цифрового неравенства» и связи онлайн- и оффлайн-активности широко применяются опросные методы. Аналитический центр Юрия Левады на основе репрезентативной выборки из 1600 человек от 18 лет и старше из 130 городских и сельских населенных пунктов 45 регионов страны ежемесячно проводит омнибусный опрос, позволяющий получить данные в краткие сроки. Исследования также проводятся крупными Интернет-компаниями Яндекс и MailGroup. Кроме того, существует развитая сеть исследовательских центров, таких как TNS, comScore, Brand Analytics, занимающихся исследованиями разной направленности и применяющих как опросные, так и киберметрические методы, основанные на сборе цифровых интернет-данных.

В настоящее время в социологии происходит активный поиск адекватной методологии, позволяющей проводить интернет-исследования с приемлемыми временными, техническими и финансовыми издержками. Развитие Интернета и новых медиа обусловило возникновение проблемы «больших данных» как несовершенства существующих методов сбора и анализа данных, поскольку «развитие методов обработки и анализа больших объемов данных идет быстрее, чем теоретическое осмысление и интерпретация полученных результатов» [3, с. 29]. Многие исследователи считают, что развитие социальных медиа, перемещение в них традиционных форм социальной активности и возникновение новых форм, спонтанное и независимое от исследователя формирование данных в социальных сетях открывают новые возможности для социологии, причем «появление новых автоматизированных методов изучения общества открывает перспективы для более масштабных и детальных исследований» [5, с. 14]. Особое на-

правление развития цифровой социологии представляют «нереактивные методы» [2]. Они основаны на сборе интернет-данных без непосредственного взаимодействия с изучаемым объектом. Квантитативные методики построены на измерении количественных характеристик поведения пользователей Интернета и интернет-взаимодействий и обладают большими возможностями в изучении виртуального пространства.

Социологическое исследование в социальных сетях требует решения нескольких важных методических и технических проблем. Первая связана с тем, что социальные сети представляют собой чрезвычайно большой и быстрорастущий объем слабоструктурированных данных. Кроме того, социальные сети накладывают технические ограничения на поиск информации, их поисковые системы позволяют сделать ограниченное число запросов, что существенно затрудняет поиск и извлечение информации. Приватность данных ограничивает исследовательские возможности ввиду разрешения доступа только для авторизованных пользователей [4, с. 441]. Также приватность обеспечивается настройками пользовательского профиля, в которых есть возможность его «закрыть» от стороннего наблюдателя, предоставив возможность просмотра только «друзьям». Следующая проблема связана с несовпадением реальных людей и пользовательских профилей, что затрудняет верификацию данных, социально-демографических и иных характеристик, особенно при использовании онлайн-опросов. В целом, исследования психологов показывают, что «профили пользователей социальных сетей достаточно корректно отражают их реальную личность и “истинное Я”» [1, с. 67]. Вместе с тем, многие люди в силу разных причин обладают несколькими профилями, кроме того, определенную долю профилей социальных сетей составляют «фейковые» аккаунты, предназначением которых является информационная рассылка.

В процессе разработки стратегии социологического исследования буддийских сообществ в социальных сетях возникает также ряд вопросов, связанных с выявлением особенностей их социальной структуры, нормативного порядка, членства и того, насколько они связаны с сообществами оффлайн. Это требует от социолога знаний в различных сферах буддийской теории и практики, поскольку трудности исследования «живого» буддизма в данном случае усугубляются его внелокальным и деперсонализированным протеканием.

В рамках проекта РФФИ «Разработка математических моделей виртуальных буддийских сообществ в социальных сетях» предлагается комплексная методика, сочетающая использование количественных и качественных методов, позволяющих построить релевантные исследовательские модели буддийских сообществ в социальных сетях. В проекте предполагается построение графовых моделей, отражающих особенности структуры подграфа социальной сети, составленного из пользователей-буддистов,



и моделей классификации, отражающих индивидуальные особенности пользователей-буддистов. Для построения системы классов предполагается использование: данных, получаемых непосредственно из профилей пользователей социальных сетей, или производных от них и выводимых с помощью математического аппарата и технических средств; первичных социологических данных, получаемых в результате проведения полевых исследований; экспертных оценок, производных от указанных данных.

Для организации сбора данных предполагается разработка собственного программного обеспечения — кроулера-сборщика данных социальных сетей, использующего API данных сетей и позволяющего за разумное время собирать информацию как по профилям пользователей, так и по связям различного рода между пользователями (отношения «дружбы», «лайки», комментарии и т. п.).

Для построения системы классов будет использованы подходы машинного обучения, в частности, обучения с учителем на универсальных нейросетевых параметризуемых моделях. В силу достаточно большой размерности задачи (ожидается задача оптимизации порядка  $10^4$ ) предполагается использование современных безградиентных и гибридных методов оптимизации для идентификации модели классификации.

Для построения графовых моделей предполагается детальное исследование вероятностных и статистических характеристик полученного эмпирического графа, при возможности будет произведена попытка адаптации существующих универсальных моделей случайных веб- и хост-графов для рассматриваемой узкой предметной области.

Кроме того, планируется использование метода дискурс-анализа, который применим в анализе информации пользователей и сообществ социальных сетей, воспроизводящих культурные образцы буддийских сообществ и пользователей-буддистов, интерпретирующие факты общественной жизни и нормативные представления.

В качестве дополнительных методов предполагается привлечение метода полуструктурированного интервью, с целью выявления основных характеристик лидеров и членов буддийских сообществ в интернет-сетях, а также изучение особенностей ценностных, семантических и поведенческих практик лидеров и членов буддийских сообществ в интернет-сетях; анализ документов, при помощи которого будут подвергнуты изучению нормативные правовые документы (Конституция, федеральные и региональные законы и иные нормативные правовые акты, локальные акты религиозных организаций), сообщения СМИ (печатная пресса, телевидение и интернет-СМИ), публикации буддийского содержания (книги, брошюры).

Проект направлен на исследование малоизученной проблемы религиозного поведения пользователей социальных сетей. Несмотря на высокие темпы развития интернет-исследований, социологическая проблематика

виртуальных сообществ российских буддистов в социальных сетях остается преимущественно вне предметного поля отечественных исследователей. Кроме того, в изучении этой специфической области необходимо проведение междисциплинарных исследований с привлечением социологов, математиков, лингвистов и специалистов в области семантического анализа. Проект предполагает разработку комплексного инструментария программного и алгоритмического обеспечения, направленного на сбор и анализ данных в социальных сетях, разработку графовых моделей и моделей классификации виртуальных буддийских сообществ в социальных сетях.

### *Литература*

1. Войскунский А. Е., Евдокименко А. С., Федунина Н. Ю. Альтернативная идентичность в социальных сетях // Вестн. Московского ун-та. Сер. 14: Психология. — 2013. — № 1. — С. 66–83.
2. Девятко И. Ф. Инструментарий онлайн-исследований: попытка каталогизации // Онлайн исследования в России 3.0 / отв. ред. И. Ф. Девятко, А. В. Шашкин, С. Г. Давыдов. — М.: OMI RUSSIA, 2012. — С. 17–30.
3. Дудина В. И. Цифровые данные — потенциал развития социологического знания // Социологические исследования. — 2016. — № 9. — С. 21–30.
4. Коршунов А. В. и др. Анализ социальных сетей: методы и приложения // Труды Института системного программирования РАН (электронный журнал). — 2014. — Т. 26, № 1. — С. 439–455.
5. Корытникова Н. В. Online Big Data как источник аналитической информации в онлайн-исследованиях // Социологические исследования. — 2015. — № 8. — С. 14–24.
6. Campbell H. Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds. — London: Routledge, 2013. — 276 pp.
7. Campbell H. Religion and the Internet // Issue of Communication Research Trends. — 2006. — Vol. 25. Iss. 1. — Pp. 1–44.
8. Helland C. Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet // Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet. — 2005. — Vol. 01.1: Special Issue on Theory and Methodology: [сайт]. URL: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/1/Helland3a.pdf> (дата обращения: 12.04.2016).
9. Young G. Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity // Religion Online: Finding Faith on the Internet. — New York: Routledge, 2004. — Pp. 93–106.

## **Роль бурятских лам в сохранении и атрибуции буддийской коллекции Национального музея Республики Бурятия**

*Национальный музей РБ хранит в своих фондах уникальную буддийскую коллекцию, которая сложилась в период тотального уничтожения бурятского буддизма в 30-х гг. XX в. Необходимо отметить особую роль бурятских лам в сохранении буддийского наследия и формировании коллекции. В региональной литературе мало сведений, отражающих их значение в данном аспекте.*

*Среди первых сотрудников, которые собирали и спасали от неминуемой гибели буддийские памятники, были бывшие ламы Г.-Д. Нацов и Ж. Ж. Жабон. Им досталась нелегкая доля собирателей, которые с экспедициями ездили по аймакам, вывозили на лошадях, а порой и на себе, ценнейшие предметы из покинутых, закрытых и разграбленных дацанов.*

*В 60–70-е гг. наступает второй этап — научного изучения и атрибуции коллекции. В этот период оказали большую помощь и внесли неоценимый вклад в работу бывшие дацанские художники, хуваки и ламы, вернувшиеся из ссылки: лама-иконописец Д. Дондоков, лама Кижингинского дацана Л. Я. Ямпилов, которые были знатоками местных обрядовых текстов и буддийской иконографии.*

**Ключевые слова:** буддизм, лама, наследие, иконография, тхангка.

Музей истории Бурятии им. М. Н. Хангалова (ныне Историко-краеведческий центр им. М. Н. Хангалова Национального музея Республики Бурятия) располагает уникальной коллекцией буддийской культуры и искусства, ценность которой становится с каждым годом все значимее. За 90 лет сотрудниками собраны многочисленные памятники истории буддизма на территории Забайкалья и Прибайкалья: документы, фотографии буддийских монахов (лам), храмов и монастырей, живописные и скульптурные произведения дацанских художников, атрибуты ритуальных служб, музыкальные инструменты, обрядовая, учебная литература и другие материалы, характеризующие особенности буддийской конфессии Бурятии.

Буддийская коллекция сложилась в основном в 30-е гг. XX в. Состоявшееся в мае 1928 г. совещание партработников восточных районов БМАССР охарактеризовало буддийскую религию как основное препятствие в деле коллективизации, как легально действующую контрреволюционную силу, с которой нужно бороться. 13 августа 1929 г. бюро обкома ВКП(б) потребовало сделать эту борьбу составной частью повседневной работы всех партийных, комсомольских и других общественных организаций республики. С особой силой борьба развернулась во время проведения в январе-феврале

1930 г. антирелигиозного месячника. Собранный накануне месячника II пленум областного совета «Союза воинствующих безбожников» БМАССР дал своим ячейкам на местах установку на закрытие в течение 1930 г. «минимум одного дацана в своем районе». По оценке обкома ВКП(б), к концу месячника по БМАССР оказались закрытыми свыше 50 культовых сооружений различных религиозных конфессий (буддийских храмов — 20) [3]. Таким образом, с 1930 по 1940 г. в республике под лозунгом борьбы с религией повсеместно были закрыты церкви, дацаны и другие культовые учреждения. В этой борьбе были уничтожены многие культурные ценности, в том числе и буддийские культовые предметы.

Огромное значение в сохранении памятников культуры и пополнении музейной коллекции сыграло Постановление ЦИК БМАССР от 1934 г. «Об охране предметов музейного значения при ликвидации молитвенных зданий». Этот документ обязывал охранять имущество ликвидированных учреждений и культовых зданий, а музеям предписывал усилить работу по сбору и учету предметов религиозного культа [5].

С 1933 г. в Бурят-Монгольском национальном музее был выделен специальный антирелигиозный отдел, основными задачами которого были сбор и сохранение памятников религиозного искусства республики. В 1934 г. на базе данного отдела был создан Антирелигиозный музей, который разместился в здании Одигитриевского кафедрального собора.

В Антирелигиозном музее с самого начала работали сотрудники-энтузиасты, которые собрали и спасли от неминуемой утраты основную культовую коллекцию. Директором музея была назначена Акилина Ивановна Герасимова, которая проработала до 1946 г. Среди сотрудников музея были Генин-Дарма Нацов (1901–1942), Алексей Николаевич Кочетов, Баир Эрдынеевич Эрдынеев, Жалсан Жапович Жабон (1899–1971) и многие другие, имена которых не сохранились до наших дней. Им досталась нелегкая доля собирателей-бессребренников, которые с экспедициями ездили по аймакам, вывозили на лошадях, а порой и на себе, ценнейшие предметы из покинутых, закрытых и разграбленных дацанов. Только позднее в музее появилась грузовая машина — «полуторка», на которой музейщики исколесили всю республику. Известны случаи, когда некоторые дацаны обращались с просьбой в музей о спасении своих святынь от разграбления и уничтожения. Сотрудники музея также вели дневниковые записи, собирали информацию по истории дацанов, данные о выдающихся религиозных деятелях и культовых службах в дацанах [1]. К 1940 г. в фондах музея насчитывалось более 10 000 экспонатов, большую часть из которых составляли предметы буддийского культа [4].

Значительный вклад в дело сохранения буддийского искусства Бурятии внес Г.-Д. Нацов — бывший лама Кыренского дацана, знаток тибетского и старописьменного монгольского языков, который профессионально раз-

бирался в литературных источниках, живописных и скульптурных произведениях. С октября 1929 г. Нацов работал научным сотрудником второго разряда в отделе истории и этнологии БМНИИК, а с 1931 г. — научным сотрудником в Верхнеудинском центральном музее. С 1939 по 1941 г. он был научным сотрудником Антирелигиозного музея.

В музее на многих миниатюрных *тхангка* сохранились подписи, краткая информация о предмете, сделанные рукой Г.-Д. Нацова. В фотодокументальном фонде музея хранится архив Г.-Д. Нацова с личными фотографиями, альбомами с фотографиями дацанов, лам, *тхангка* и с ценными фактологическими сведениями о различных обрядах, некоторых деятелях и представителях высших кругов бурятского духовенства, перерожденцах-хубилганах и т. д. В частности, в коллекции музея сохранились около 20 альбомов *тхангка-цакли* с редкими иконографическими образами и разъясняющими подписями исследователя на тибетском и старомонгольском языках (МИБ ОФ 17946/4).

В музее хранятся многочисленные предметы, привезенные Г.-Д. Нацовым из Цугольского дацана (основан в 1826 г.). Сохранилась копия архивной справки № 122 — Приемо-сдаточный акт № 13 от 27 ноября 1935 г., в котором говорится о том, что представителю Антирелигиозного музея Г.-Д. Нацову «предметы старинные и религиозного культа имеющие музейное и научное значение, таковое передается безвозмездно в распоряжение музея...». Согласно данной справке, Г.-Д. Нацов привез 8360 предметов буддийского культа.

Выдающимся собирателем, музейщиком являлся Жалсан Жапович Жабон (главный хранитель музея с 1952 по 1971 г.). Он родился в улусе Ангир Додо-Курбинского Сомона Хоринского аймака БМАССР и в 13 лет поступил хуваракон в Ацагатский дацан, где и изучил тибетский, старомонгольский языки. В 1924 г. он окончил курсы монголистов в г. Улан-Удэ и получил профессию педагог-монголист. С 1938 г. начал работать заместителем директора Антирелигиозного музея. Всю свою жизнь Ж. Ж. Жабон, являясь знатоком истории бурятского буддизма, кропотливо собирал памятники духовной и материальной культуры. В 1936 г. из Ацагатского дацана им был вывезен Атлас тибетской медицины — свод иллюстраций из 76 листов к комментарию «Вайдурья-онбо» медицинского трактата «Джуд-ши», датированный концом XIX в., который в настоящее время считается одной из святынь буддизма Бурятии. Ж. Ж. Жабон прекрасно был осведомлен о значимости Атласа, долго искал подходы к ламам, которые скрывали эти картины, боясь за их сохранность. В конце концов, ламы поверили Жалсану Жаповичу, передали ему листы Атласа, свернутые трубочкой. Несведущий человек никогда бы не понял, что представляют собой эти картины [1].

Из Ацагатского дацана также поступили *жаики* — уставы дацанов, обращения, *унэн шалга* — приветственные адреса, дипломы — сертификаты бурятских лам об окончании обучения в тибетских дацанах, охранные гра-

моты и др., которые непосредственно связаны с именами выдающихся бурятских религиозных деятелей — таких, как *цаннит-хамбо* Агван Доржиев (1854–1938) и XI Пандито Хамбо лама Чойзон-Доржи Иролтуев (1843–1918). Данные предметы предположительно также привезены Ж. Ж. Жабоном.

После закрытия Янгажинского дацана в 1938 г. внутри храмов еще долго сохранялись культовый инвентарь, скульптурные комплексы и живописные полотна, так как на его территории предполагалось создать музей религии и атеизма. Из этого замысла ничего не получилось, и в 1953 г. основной Цогчен-дуган был взорван, а малые храмы переданы сельсовету. Перед тем, как взорвать дацан, музею разрешили вывезти оставшиеся предметы культа, частично уже поврежденные и с большими утратами [1]. Из данного дацана поступили уникальные *тхангка*, написанные оронгойскими мастерами школы Санжи-Цыбик Цыбикова.

В 1941 г., с началом Великой Отечественной войны, в связи с резким сокращением финансирования Антирелигиозный музей был объединен с Центральным Бурят-Монгольским музеем. На оборотной стороне почти всех буддийских *тхангка* коллекции сохранились печать Антирелигиозного музея и его инвентарные номера. Оригинальной была система учета фондов в музее. Об этом пишет в своей статье Г. В. Найдакова, ссылаясь на личный архив А. Н. Кочетова, который, будучи студентом Ленинградского историко-лингвистического института, приехал в 1929 г. в республику вместе с С. П. Костаревым и Е. М. Залкиным для разработки структуры Бурят-Монгольского национального музея. В дальнейшем А. Н. Кочетов работал сотрудником в Антирелигиозном музее, совместно с Г.-Д. Нацовым подготовил научную разработку экспозиции по бурятскому буддизму.

По старым инвентарным номерам Антирелигиозного музея прослеживается следующая система:

- группа 1 — а, б, в, г, д, е, ж, з — буддийские иконы, записанные в инвентарь и хранившиеся в отдельных ларях по группам пантеона (а — Будды, б — йидамы, в — бодхисаттвы, г — ламы (буддийские учителя), д — богини, ж — главные хранители и т. д.);
- группа 2 — а, б, в, г, д, ж, з — буддийская скульптура по разрядам пантеона;
- группа 3 — а, б, в — буддийская культовая утварь.

Схема инвентарного шифра Антирелигиозного музея была такой:

**A 1г-16**

**4-10**

A — Акт, 1 — буддийская икона, г — лама, 16 — номер хранилища, 4 — порядковый номер в акте, 10 — количество вещей, записанных под указанным номером [4].

В 1950–60-х гг. основной целью музейных сотрудников было сохранить в трудных условиях уникальное наследие. Одним из трагических моментов

в деле музейной атрибуции предметов является то, что не сохранились инвентарные книги с первыми ценнейшими записями сотрудников. С 1950-х гг. началась полная инвентаризация, систематизация, сверка музейных предметов, активное изучение и атрибуция буддийской коллекции. В музейных архивах хранятся инвентарные книги и книги поступления, начатые с 1955 г. В данных книгах содержится скудная информация о буддийских предметах.

В деле атрибуции музейных предметов в 1960–1970-х гг. оказали большую помощь бывшие дацанские художники, хуvaraки и ламы, вернувшиеся из ссылки: лама-иконописец Данзан Дондоков (1895–1983) и лама Кижингинского дацана Лодой Ямпилович Ямпиров (1910–1984). Ламы были знатоками местных обрядовых текстов, храмовой обрядности, буддийской иконографии и одними из последних замечательных бурятских учителей, успевших получить основы классического тибетского буддийского образования в 20-е гг. XX в.

Лодой Ямпилович Ямпиров родился в с. Улябор Кижинского района. С 1905 по 1935 г. он учился в буддийской монастырской философской школе *чойра* в Кижингинском дацане. Знал тибетский, монгольский, санскрит, русский и бурятский языки. Имел ученое богословское звание *гэбши*. С 1959 г. являлся сотрудником рукописного отдела БИОН БНЦ СО РАН. Участвовал в историко-этнографических экспедициях отдела Зарубежного Востока, изучавших религиозные обычаи забайкальских бурят. С 1976 г. числился в штате исполнителей тем «Структурный и социологический анализ исторических форм религии народов Южной Сибири» (раздел монографии «Буддизм в СССР»), «Памятники и источники по истории, культуре Бурятии, Монголии и Тибета» (раздел «Памятники буддийского искусства монгольских народов»). Основной задачей Л. Я. Ямпирова в этот период было выявление отсутствующих тибетских и монгольских текстов в рукописном отделе БИОН и сбор их в районах республики. Кроме того, он собирал источники по истории бурятских дацанов и буддийской обрядности. Параллельно Л. Я. Ямпиров работал в краеведческом музее (Музей истории Бурятии им. М. Н. Хангалова), где атрибутировал и описывал буддийскую коллекцию, делал подбор и комплектование культового инвентаря для экспозиции Музея истории религии и атеизма (Музей истории религии, г. Санкт-Петербург) и Художественного музея по традиционному искусству бурят XVIII – нач. XX в. [2]. Именно в эти годы Л. Я. Ямпиров внес неоценимый вклад в научное описание коллекции буддийской живописи музея. В частности, он атрибутировал музейные предметы — буддийские скульптуры и *тханга*, привезенные из Иройского дацана.

Данзан Дондоков родился в местности Загустай Селенгинского района. В возрасте 8 лет он был отдан в Гусиноозерский дацан. В 13 лет получил посвящение в живописную традицию. В 21 год защитил ученую степень

*гэбши*, принял полные монашеские обеты. В 1960–1970-х гг. Д. Дондоков активно сотрудничал с музеем, помогая в атрибуции и описании буддийских *тхангка*. Будучи профессиональным иконописцем, Д. Дондоков в ходе исследования проводил небольшие реставрационные работы, подкрашивая и закрепляя красочный слой на иконах, требующих немедленного спасения.

Вместе с ламами работали музейные сотрудники под руководством главного хранителя Н. Б. Бадлаевой, которая по крупицам собирала информацию о бурятском буддийском искусстве. Большую помощь в деле атрибуции музейных предметов оказали буддолог К. М. Герасимова, искусствовед И. И. Соктоева и группа ученых-буддологов из БИОН АН СССР.

В целях более полного использования богатейших художественных коллекций музея в середине 1980-х гг. Министерством культуры Бурятской АССР было принято решение об организации Музея восточного искусства. Для этого был создан отдел восточного искусства, сотрудники которого занимались разработкой научной концепции музея, отбором экспонатов. В 1984 г. музей пригласил специалистов восточного искусства из Государственного музея искусств Востока — Н. А. Каневскую, Л. И. Кузьменко, Э. В. Ганевскую, сотрудника Государственного Эрмитажа Г. А. Леонова и художника-реставратора ВНИИР А. Ф. Дубровина для исследования буддийской коллекции. Ими было подготовлено заключение, что «музей обладает уникальными коллекциями средневековой тибетской, монгольской и бурятской скульптуры, живописи и декоративного искусства, которые по всей творческой значимости не уступают подобным собраниям Москвы и Ленинграда» [5].

Значительный вклад в изучение, систематизацию и атрибуцию буддийской коллекции музея внесли сотрудники С. Б. Бардалеева и А. Ш. Гомбоева. С 1937 по 2000 г. фондохранилище музея размещалось в аварийном здании Одигитриевского собора. В 1995 г. в ответ на просьбы православной общины о возврате кафедрального собора Правительство Республики Бурятия постановило передать здание верующим. В 1998–2000 гг. уникальные фонды музея были перевезены в новое здание Музея истории Бурятии по улице Профсоюзная, 29. Сотрудниками музея в этот период была проведена колоссальная работа по перемещению фондов, дальнейшему размещению, систематизации и сверке наличия предметов. Выдающейся заслугой хранителя буддийской коллекции С. Б. Бардалеевой является систематизация и размещение по шкафам музейных предметов — буддийских *тхангка* и скульптур по странам и пантеону. Так появилась благоприятная возможность целенаправленного изучения и научного описания буддийской коллекции.



### *Литература*

1. Бардалеева С. Б. История буддийской коллекции Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. — М.: Дизайн. Информация. Картография, 2008. — С. 556–565.
2. Дондукова С. Б. Роль бурятских лам в сохранении традиционных знаний тибетской медицины // Материалы научной конференции «Цыбиковские чтения-7». — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. — С. 172–175.
3. Доржиев Д. Л. Буддизм и антирелигиозная кампания в Бурятии рубежа 1920–1930-х гг. // Материалы научной конференции «Цыбиковские чтения-7». — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. — С. 97–99.
4. Найдакова Г. В. Из истории Антирелигиозного музея (1937–1941) // Материалы научной конференции «Цыбиковские чтения-7». — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. — С. 95–96.
5. Региональные музеи: настоящее и будущее: сб. ст. и тез. межрегион. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова, Улан-Удэ, 21 нояб. 2003 г. — Улан-Удэ: Новапринт, 2003. — 184 с.

## **Коллекция Хамбо ламы Ч.-Д. Иролтуева (по фондовым материалам Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова Национального музея Республики Бурятия)**

*Коллекция Чойнзон-Доржи Иролтуева (1843–1918) была вывезена в Музей из Ацагатского дацана в конце 1930-х гг. Коллекция состоит из фотографий, документов, ритуальных предметов и одеяний, а также шелкового свитка — поздравления от 34 дацанов по случаю 15-летия правления. Среди коллекции мы выделяем материалы по паломническим поездкам Ч.-Д. Иролтуева в Индию, Сиам (Таиланд) и Китай. Это привезенные им священные реликвии: две книги на пальмовых листьях на языке пали, 108 томов философского канона Ганджур и 225 томов комментария Данджур на старомонгольском языке, скульптуры божеств из Индии, Сиамы и Китая. Основное внимание в статье обращено на коллекцию привезенной им скульптуры, редкой и уникальной для Забайкалья.*

**Ключевые слова:** Ганджур — буддийский философский канон, пали — язык буддийского канона традиции Тхеравада, ступа — реликварий, базальт, династия Мин и Цин, манба-дацан, аришан — лечебный источник, цаннит-хамбо, старомонгольская письменность.

Имя известного не только в Бурятии, но и в российском историческом пространстве Хамбо-ламы Чойнзон-Доржи Иролтуева (1843–1918) продолжает вызывать непреходящий интерес. Хамбо-лама Иролтуев был крупной и разносторонней личностью, масштабной для своего времени. Он был не только уважаемым и почитаемым Учителем, главой буддийской церкви в России, но и знаменитым эмчи-ламой (лекарем, целителем) тибетской медицины, просветителем и общественным деятелем. Его знакомство с царской семьей, со многими известными людьми и высокопоставленными чиновниками в российском правительстве давало ему возможности для решения важных вопросов, касающихся многих сторон жизни региона и соплеменников, развития буддийских дацанов. Дружба с цаннит-хамбо ламой Агваном Доржиевым, их совместные усилия для развития буддизма в Российском государстве, создания школы тибетской медицины и лечебницы при Шалотском (Ацагатском) дацане и многие другие деяния увековечили их имена в памяти бурятского народа.

О личности Хамбо-ламы, его религиозной и общественной деятельности написано уже много, были публикации и о врачебной практике. В нашу задачу входит рассмотреть историю поступлений буддийских предметов коллекции Хамбо-ламы Ч.-Д. Иролтуева в музей и остановиться на

вопросах появления у него этих предметов. Особый интерес вызывают его паломнические поездки, его деятельность по сбору буддийских святынь. Известно, что Чойнзон-Доржи Иролтуев совершил несколько паломнических поездок по Китаю, Индии, Юго-Восточной Азии в 1898 и 1901–1903 гг. Из своих путешествий он привозил много буддийской литературы, различные предметы культового назначения и скульптурные произведения.

В музее хранится большое количество предметов, связанных с его именем и деятельностью. Среди письменных источников есть несколько сохранившихся документов, представляющих несомненный интерес для исследователей:

1. Высочайший Указ Николая II о награждении Ч.-Д. Иролтуева орденом Св. Станислава III степени. Г. С.-Петербург, 1897; бумага гербовая, тушь.

2. Визитка «Чойнзонъ-Доржи Иролтуевичъ Иролтуевъ. Бандито Хамбо ламайского духовенства Восточной Сибири».

3. Рецептурный справочник «Жор» по тибетской медицине, составленный Ч.-Д. Иролтуевым более чем от 300 заболеваний. Нач. XX в.; бумага, тушь; рукопись на тибетском и старомонгольском языках.

4. «Положение о буддийском духовенстве», подготовленное Ч.-Д. Иролтуевым. Бумага, тушь; рукопись на русском языке. Г. Чита, 10–17 сентября 1905 г.

Последний документ был составлен главой буддийской церкви, полагавшим, что в ней необходимы реформы. Высшее буддийское духовенство во главе с Ч.-Д. Иролтуевым и цаннит-хамбо А. Доржиевым понимало, что грядет новый век, новые идеи волнуют людей, и что необходимы изменения в структуре буддийского духовенства, в жизни бурятского народа. «По инициативе Хамбо-ламы Иролтуева весной 1905 г. в г. Чита был созван Всебурятский съезд, где были составлены требования дарования бурятам широкого самоуправления, независимости от административной опеки, делопроизводства на родном языке» [5, с. 94].

Сохранились фотографии Иролтуева: одиночные; в парадном одеянии; с цаннит-хамбо А. Доржиевым в Шалотском дацане; с участниками Всебурятского съезда в Чите, 1905 г.; в группе с ширетуями дацанов, г. Чита, 1906 г.; на открытии памятника Александру III в г. Иркутске, 30 августа 1908 г.; на интронизации XII Хамбо ламы Д.-Д. Итигэлова, Чита, 24 марта 1911 г.; на молебне в честь 300-летия дома Романовых в Шалотском дацане, 26 июня 1913 г.; в Санкт-Петербургском военном лазарете в 1914 г.; с участниками Общебурятского съезда для помощи фронту, Верхнеудинск, 1915 г.; и др. Эти фотографии широко известны, используются в публикациях различных авторов.

Интересным документом на шелковом свитке является Приветственный адрес Хамбо-ламе Иролтуеву в честь его 15-летнего управления за подписью всех ширетуев (настоятелей) и ученых лам 34 бурятских дацанов —

Инв. №: МИБ ОФ-17647; размеры: 200×84 см; шелк, черная тушь; рисунок, старо-монгольская письменность. На свитке в верхней части изображена триада богов долголетия: Ушнишавиджайя (бур. Жүгдэр Намжилма), Амиताюс (бур. Аюша) и Белая Тара (бур. Сагаан Дара-эхэ). В центральной части — текст на старо-монгольском письме с поздравлениями, перечислением заслуг и благопожеланиями долгой жизни. В нижней части — подписи всех поздравляющих.

В группе хранения «Этнография. ДПИ» хранятся личные вещи и одеяния Ч.-Д. Иролтуева (описаны хранителем Л. Ф. Левитиной):

1. Бадма-натан (бур.). Головной убор Хамбо-ламы.

Инв. №: МИБ ОФ-3347; кон. XIX – нач. XX в.

Сукно, шелк; ручное шитье с использованием шелковых нитей.

Головной убор состоит из круглой плоской тульи и высокого околыша в передней части. Подобные шапки по форме символизировали цветок лотоса, в связи с чем передняя часть околыша расшивалась стилизованными лепестками лотоса красным шелковым кантом.

2. Обоодой (бур.). Зимний повседневный головной убор.

Инв. №: МИБ ОФ-3348; кон. XIX – нач. XX в.

Шелк, мех выдры, ткань хлопчатобумажная; шитье ручное.

Высота 26 см.

Головной убор шлемообразной формы с конической тульей и околышем, подбитым мехом выдры. Тулья и околыш покрыты желтым узорчатым шелком китайского производства, края окантованы красным шелком. Поля околыша загнуты вверх мехом наружу.

3. Юдэн (бур.). Головной убор в виде шлемообразного треуха.

Инв. №: МИБ ОФ-3573; кон. XIX – нач. XX в.

Сукно, ткань хлопчатобумажная; шитье машинное.

Длина 59,5 см.

Головной убор представляет собой тип сезонной производственной одежды, предназначенной для непогоды: защищает лицо и шею от дождя и ветра. Имеет форму шлема с наушниками и полукруглым мысиком на тыльной стороне, закрывающим затылок и шею. Сшит из шерстяного сукна темно-красного цвета, по краям окантованного розовой хлопчатобумажной тканью. Наушники дополнены завязками. Для представителей буддийского духовенства по регламенту полагался красный, желтый и оранжевый цвет тканей.

Данный тип головного убора чаще встречался у монгольских и бурятских племен, проживающих в степных районах. Обычно миряне его шили из сукна синего или черного цвета.

4. Лагуй (бур.). Накидка. Ритуальное облачение монаха.

Инв. №: МИБ ОФ-3328; кон. XIX – нач. XX в.

Ткань хлопчатобумажная; шитье машинное.

Размеры: 292×115 см.

Накидка представляет собой прямоугольное полотно, собранное из трех отдельных квадратных кусков желтой хлопчатобумажной ткани, при этом каждый кусок ткани пришит внахлест с остатком края. На уголки вшиты по два треугольных язычка с необработанными краями.

5. Намжир (бур.). Накидка на плечи.

Инв. №: МИБ ОФ-3330; кон. XIX – нач. XX в.

Ткань смесовая, нитки шелковые; шитье ручное.

Размеры: 412×110 см.

Накидка, сшитая из желтой хлопчатобумажной ткани, собрана из множества мелких прямоугольных кусков ткани, при этом каждый кусок пришит голубыми нитками внахлест с напуском края шириной 5 см. На уголки вшиты по два треугольных язычка с необработанными краями.

Представителям буддийского духовенства для одежды был регламентирован красный и желтый цвета ткани. По этому поводу существовала одна легенда: однажды индийский раджа Бимбисара, почитавший Будду, встретившись с брахманом, поклонился ему, ошибочно считая его буддийским монахом. После этого Будда, чтобы отличить буддийских монахов, ввел такие одежды, как намджяр и лагой (тиб.). Они представляют собой прямоугольные накидки на плечи, сшитые из квадратных лоскутков. Эти накидки одинаковы по размеру, но отличаются по цвету, одна из них оранжевая, вторая — желтая. Первая предназначена для всех, принявших монашеские обеты, вторая — только для монахов, принявших полное посвящение. В настоящее время в северном буддизме махаяны эти накидки используются только при проведении ритуала очищения Соджонг, также во время проповедования или слушания Учения.

6. Жанча (бур.). Мантия. Ритуальное облачение буддийского монаха.

Инв. №: МИБ ОФ-3333; кон. XIX – нач. XX в.

Шелк, мех искусственный, шерсть овечья, нитки шелковые; шитье ручное.

Накидка без рукавов, сшитая из желтого китайского шелка с тканым узором в виде облачных лент. Мантия обычно бывает широкой, с густой сборкой на горловине. Вокруг горловины и на груди нашита широкая декоративная полоса из узорчатого красно-желтого шелка и окантована коричневым искусственным мехом. На спине, от горловины вшита прямоугольная вставка из темно-синего шелка. Жанча утеплена тонким слоем овечьей шерсти. Эти мантии, предназначенные исключительно для иерархов и ученых лам, надевают только при ритуальных службах — хуралах.

7. Лабари (бур.). Занавес.

Инв. №: МИБ ОФ-3356; 2-я пол. XIX в.

Ткани шелковые и хлопчатобумажные, тесьма декоративная шелковая, нитки шелковые крученые, нить золотная, бусы металлические и стеклян-

ные, камни полудрагоценные — коралл, янтарь, мелкий речной жемчуг; шитье ручное, вышивка.

Размеры: 166×81 см.

Декоративный занавес представляет собой узкую длинную горизонтальную полосу, в середине которой квадратная вставка, составленная из вертикальных полос узорчатой ткани, украшенной кистями из разноцветных ниток, бусинами и ажурной сеткой. По обеим сторонам от центра свисают по три подвески из желтого шелка с вышитыми на них изображениями дракона и буддийских символов. На горизонтальную полосу нашиты круглые медальоны с вышивкой из цветов пиона, лотоса, ириса, плодов граната и бабочек.

О паломнических путешествиях Хамбо-ламы Ч.-Д. Иролтуева в Китай, Индию, Юго-Восточную Азию, откуда он привозил буддийские святыни, известно следующее: «с Высочайшего разрешения в 1901 г. он путешествовал по Индии, Сиаму (Таиланд) и другим знаменитым местам для поклонения. Имел счастье представиться Его Величеству королю Сиамскому в его собственном дворце и получил от Его Величества Орден Белого Слона 4-й степени — патент 1901 г. за № 11, полученный 23 ноября 1901 г. за № 6262»<sup>1</sup>.

Среди коллекции особо заметны буддийские скульптуры и предметы из Индии и Сиам. Многие авторы отмечают, что в Музее истории им. М. Н. Хангалова хранится каменная стела, вывезенная из Индии. Этот предмет имеет следующую историю. Была найдена фотография индийской стелы с записью на обороте, что она была привезена из Индии в 1903 г. Хамбо-ламой Иролтуевым. Когда ее обнаружили, стела была разбита на две части, в критической сохранности.

В 1981 г. реставратором из Государственного Эрмитажа Майей Николаевной Лебель стела была отреставрирована. Стела, или барельеф, часто экспонируется на музейных выставках, вызывая острый интерес своим необычным видом. Этот музейный предмет имеет следующие параметры:

1. Барельеф. Будда Шакьямуни.

Инв. №: МИБ ОФ-2955.

Индия, VII–XI вв.; базальт; резьба по камню.

Размеры: 45×30×10 см.

Барельеф относится к ранним индийским работам, имеет признаки, характерные для индийского искусства того времени: во-первых, камень базальт, во-вторых — классический образ сидящей фигуры Будды-Учителя, и, в-третьих, две ступы по бокам его.

2. Ступа круглая.

Инв. №: МИБ ОФ-1322.

Индия, XVIII–XIX вв.; бронза; литье, тонирование.

Размеры: 58×d 22 см.

<sup>1</sup> Данные ГАЧО, ф. 1 общ., оп. 1, д. 3694, лл. 3–6; д. 6983, л. 7 (источник: [5]).

В книге поступлений музея по последнему предмету имеется запись: «привезен из Индии Хамбо ламой Ч.-Д. Иролтуевым».

Привезены были еще три книги на пальмовых листьях, представляющие рукописные произведения на пали — священном языке буддизма Тхеравады. Это сутры из Палийской Типитаки (санскр. Трипитака, тиб. Ганджур), т. е. буддийского философского канона. Считается, что первый буддийский канон был написан на языке пали.

3. МИБ ОФ-2941 — книга на пальмовых листьях.

4. МИБ ОФ-2942 — книга на пальмовых листьях.

5. МИБ ОФ-4665 — книга на пальмовых листьях.

На деревянных крышечках есть надпись на старомонгольском письме, где указано, что эти книги привезены Хамбо Иролтуевым.

Книги находились в Ацагатском дацане, после его закрытия хранились у брата Иролтуева, Намдаг-хамбо, после кончины которого весной 1934 г. Генин-Дарма Нацов привез их в Антирелигиозный музей. Эти книги на пальмовых листьях бурятские ламы называли «Модоной хабилай», т. е. «пальмовые листья». Кроме книг, привезены еще несколько скульптур:

6. Локешвара. Стоящая форма бодхисатвы Авалокитешвары.

Инв. №: МИБ ОФ-1862.

Индия? Шри-Ланка?, XVIII–XIX вв.; бронза, синий пигмент на волосах, 1 бусина жемчуга, 2 бусины граната; литье, позолота, тонирование.

Размеры: 35×15×7 см.

Из Сиама (Таиланд) была привезена группа скульптур, где более 10 изображений Будды Шакьямуни. «В буддизме тхеравада, в основном, поклоняются изображениям Будды и различным событиям из его жизни. Канон позволяет изображать Будду лишь в рамках “ирьяпатха” (четыре позы): стоящий, сидящий, лежащий и идущий. В странах Индокитая в искусстве скульптуры используются все четыре ирьяпатха. Образы Будды представлены с ограниченным набором мудр (жестами кистей и пальцев рук), где жест указывает только на эпизод из жизни Учителя. Мудры рук в этих странах не несут той магической функции, что в махаяне и ваджраяне» [2]. Надо отметить, что в описываемой группе сиамских скульптур в основном представлены два вида форм: стоящая и сидящая.

1. Будда Шакьямуни. Сидящая форма. Руки в жесте «созерцания» (dhyanamudra).

Инв. №: МИБ ОФ-2445.

Сиам (Таиланд), XVIII в.; бронза; литье, тонирование.

Размеры: 21×12×6 см.

2. Будда стоящий. Обе руки подняты на уровень груди, ладони открыты и обращены к зрителю. Это образ Будды, «Успокаивающего воды разбушевавшейся реки или океана».

Инв. №: МИБ ОФ-1937.

Сиам (Таиланд), XIX в.; бронза; литье, позолота.

Размеры: 18×4 см.

3. Будда Шакьямуни. Сидящая форма. Правая рука опущена вниз, левая рука держит чашу-патру. Это самый известный жест «прикосновения к земле» (bhumisparshamudra).

Инв. №: МИБ ОФ-4526 см.

Сиам (Таиланд), XIX в.; бронза; литье, позолота.

Размеры: 27×18 см.

Характерными признаками данных скульптур являются высокие остроконечные завершения ушниц, круглый лотос на высоком постаменте треугольной формы, наличие зонта или его утрата. На некоторых скульптурах на тыльной стороне постамента сохранились кольца для крепления древка зонта. Скульптуры выполнены в металле (бронза), в технике литья, детали — в технике чеканки, позолочены. На многих фигурах дно открыто, внутри их сохранились литники.

Следующая группа из 30–40 предметов, по нашему мнению, тоже была привезена Хамбо ламой Ч.-Д. Иролтуевым, потому что подобного качества и стиля скульптуры могли быть доставлены только из Китая. В архивах Бурятии сохранились документы, по которым можно установить историю этих предметов. С этими архивными материалами ознакомилась Г. С. Митыпова, о чем она пишет: «В конце 19 в. Иролтуев предпринял поездку в Индию. Возвращаясь назад через Шанхай, он рассчитывал побывать в западных районах Китая. Но по приезде в Шанхай Иролтуев получил от русского посланника в Пекине, бурята Найдана Гомбоева телеграмму, в которой последний сообщал, что наши русские войска заняли дворец Джань-ша Эрелту дорджан гегена — придворного хутухты Китайской империи. Иролтуев выехал в Пекин, остановился во дворце, занятом русскими войсками, забрал и отправил караванным путем в Россию ценнейшие буддийские книги, бурханы и ценнейшие святыни дворца»<sup>1</sup>.

Среди скульптур выделяются фигуры Будды Амитабхи из фарфора и Богдо Зонхавы из зеленого нефрита. Кроме этого, имеется целая серия образов бодхисаттвы «беспредельного сострадания» Авалокитешвары, который в искусстве Китая постепенно трансформировался в женский образ Гуань-инь. «Иконографический образ бодхисаттвы Авалокитешвары в мужской форме сохранялся до VIII–IX вв., нередко с усами. Далее, под влиянием тантризма, примерно с XIV в. приобретает измененный облик женского божества, и становится исключительно популярным. Культ этой богини в Китае был сопоставим с культом Девы Марии в христианских странах. Функции бодхисаттвы (кит. пуса) Гуань-инь обширны: она облегчает страдания, может утешить, простить, спасти и т. д. Она становится

<sup>1</sup> Данные НАРБ, ф. 248, оп. 3, д. 21, л. 47–48 (источник: [4]).



покровительницей женщин, материнства, младенцев, богиней-чадоподательницей, доставляет души умерших в рай, к Будде Амитабхе, также ее считали покровительницей моря, заступницей моряков. Она имеет 32 иконографические формы: четырехрукой, восьмирукой, тысячерукой, одиннадцатиликой, тысячеликой и т. д. В руках ее атрибуты: кувшин с веткой ивы, веревка (символ спасения от бед), сутра “Праджняпарамита”, посох, трезубец, может быть одета в юбку из тигровой шкуры (символ бесстрашия). Образы ее мирные, но могут быть и в грозном обличье» [1].

В музее не сохранились документы поступлений из дацанов Бурятии в 1930-е гг., поэтому при изучении предметов, знакомстве с литературой по китайской культуре и искусству, мы можем предположить, что данные святыни вывез Хамбо Иролтуев, потому что такие ранние и редкие скульптурные произведения могли находиться только при главных монастырях у знаменитых учителей.

**1. Богдо Цзонхава.**

Инв. №: МИБ ОФ-6822.

Китай, XVIII в.; бронза, эмали; литье, чеканка, позолота, перегородчатая эмаль. Размеры: 68×49×30 см.

**2. Будда Амитабха.**

Инв. №: МИБ ОФ-19413.

Китай, XIX в.; фарфор, краски, позолота.

Размеры: 28×21×16 см.

**3. Богдо Цзонхава.**

Инв. №: МИБ ОФ-4549.

Китай, XVIII в.; нефрит; резьба по камню.

Размеры: 24×17,5×10 см.

**4. Бодхисаттва Авалокитешвара.**

Инв. №: МИБ ОФ-4529.

Китай, XIV–XVI вв.?; бронза; литье, позолота.

Размеры: 25×16×14,4 см.

**5. Бодхисаттва Гуань-инь.**

Инв. №: МИБ ОФ-4527.

Китай, XVII в.; бронза; литье.

Размеры: 27×15×11 см.

**6. Бодхисаттва Гуань-инь на льве.**

Инв. №: МИБ ОФ-1853.

Китай, XVII в.; бронза, пигмент; литье, позолота, тонирование.

Размеры: 39×18×10 см.

Часть этих скульптур экспонировалась на выставках, а изображения некоторых были опубликованы [3].

Так как коллекция сформировалась в 1930-е гг. из буддийских предметов, поступивших из бурятских дацанов, мы делаем предположение, что они

происходят в основном из Ацагатского дацана, где в последние годы жил Хамбо лама Ч.-Д. Иролтуев.

Велика заслуга Ч.-Д. Иролтуева и велика оставленная им память, сохранившаяся в его трудах, деяниях на благо своего народа. Он познакомил буддистов Бурятии и России с искусством других народов-единоверцев, с подлинными святынями из сакральных мест первоначального буддизма, ставшими непреходящими сокровищами мирового культурного наследия.

### *Литература*

1. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. — М.: Наука, 1970. — 484 с.
2. Дешпанде О. П. Буддийское паломничество и скульптура буддизма тхеравады: тенденции развития буддийской иконографии стран Индокитая // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Шестые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир». — СПб.: Гиперион, 2015. — С. 309–317.
3. Иконография Ваджраяны. Альбом / [авт.-сост. Ц.-Б. Бадмажапов]. — М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003. — 624 с.
4. Митылова Г. С. Ацагатский дацан. 1825–1937. История, события и люди. — Улан-Удэ: [б. и.], 1995. — 62 с.
5. Чимитдоржин Д. Г. Пандито Хамбо ламы, 1764–2010. — Улан-Удэ: Печатный дворъ, 2010. — 190 с.

## Турлин хаан: миф или быль?

*В статье представлено размышление автора об одном из произведений устного народного творчества — древнем сказании о Турлин хане, в котором тесно переплетаются реальные события и искусно выдуманные народом истории. Автор статьи приоткрывает суть такого сочетания несочетаемого, связывая в одну линию и мифический сюжет сказания, и топонимику края, реально существующую на территории бассейна реки Онон и по сегодняшний день.*

**Ключевые слова:** Турлин хан, сказание, устное народное творчество агинских бурят, письменные источники.

Национально-культурная картина мира, издревле созданная древними кочевниками-номадами, отражает все многообразие условий среды обитания и формирования их как этноса. Используя зооморфные и орнитоморфные знаки и символы, наши предки сформировали свое представление о структуре мира, населенного верховными божествами, духами-покровителями, людьми и животными. На протяжении многих веков и до сегодняшнего дня мифы и легенды сопровождают людей, все более, притягивая к себе их интерес и давая им возможность в какой-то мере познать историю и культуру своего народа.

Одним из самых интересных и таинственных сказаний, распространенных в устном народном творчестве агинских бурят, является сказание или миф о Турлин хане, который в незапамятные времена был одним из самых богатых и состоятельных людей. В пятидесятые годы прошлого столетия известным бурятским исследователем Пурбо Балданжаповым во время полевой экспедиции в агинских степях была записана легенда об этом сказочном или былинном герое [1, с. 154–157].

Турлин хан — один из немногих сказочных персонажей, имя которого упоминается в различных жанрах устного народного творчества (устные предания, песни, поговорки, прибаутки). Шуточная прибаутка, сохранившаяся до наших дней, была очень популярна у детей агинских бурят второй половины XX в. Детвора, завидев летящую ворону, считала обязательным прокричать ей: «Турлааг, турлааг! Турлин хаанай бэри бэлэйш...» — «Ворона, ворона! Ты была невесткой Турлин хана...». А далее следовало: «Ворона, ворона! Ты же была невесткой Турлин хана. А когда ты гоняла телят на выпас, потеряла свое украшение... Из-за твоей беспомощности и неумелости тебя обменяли на корову с теленком. Входя в дом, ты потеряла безрукавку, а выходя из дома, потеряла курительную трубку» [IV; VI; V; VII]. Вот так, играючи и ненавязчиво, дети знакомились с устным народным творчеством и получали первые сведения о сказочном герое Турлин хане.

Незатейливое содержание предания, в основном, сводится к трагическим событиям в семье Турлин хана. События разворачиваются вокруг поиска тела сына хана, утонувшего в реке Онон. В данном предании много нереального, из мира фантастики, что будоражит воображение человека и еще более привлекает к себе его внимание. Действительно, трудно представить себе такую картину, когда к реке пригоняют табун лошадей на водопой, и с их помощью подданные хана останавливают течение реки, и таким способом родные находят тело своего сына [1, с. 154; II]. Описываемое событие вызывает большие сомнения в реальности случившейся в древние времена засухи, когда полноводная большая река Онон превратилась в ручеек. Если даже допустить это, то, как мог утонуть в маленьком ручейке сын хана, который переезжал реку, сидя верхом на коне?

О времени происхождения событий, связанных с Турлин ханом, можно примерно предположить из текста легенды, изложенного в стихотворной форме в традиционном стиле бурятских сказок. Обычно они начинаются словами: «Давным-давно, много тысяч лет назад, когда сосновая роща была лишь молодой порослью», и т. д. Не было исключением и это предание, но только с одной особенностью, указывающей место происхождения событий — сосновый бор Нэлы нархан [1, с. 154]. А вот как в 1854 г. описывал эту местность краевед И. А. Юренский: «Делюн-Болдок представляет местность холмистую, большая часть этих холмов поросла сосновым лесом, между которыми теперь наполовину видны обгорелые пни и свалившиеся вековые деревья. Такой вид местность эта получила с 1846 года, после лесного пожара, происшедшего от неосторожного дровосека» [3, с. 56]. Можно предположить, что возраст этих погибших в 1846 г. «вековых деревьев» составлял более 400 лет, поскольку сосны в бору Нэлы нархан, по современным данным, могут жить до 430 лет [VIII]. Если же вычесть из 1846 (года упоминаемого И. А. Юренским пожара) 430, то можно предположить, что эти сосны появились на свет примерно в 1416 г. Приблизительно на эту цифру (ок. 1500 г.) указывает и другой информатор — Б. Дулмажапов [III].

Сосновый бор, упоминающийся в сказании о Турлин хане, описан также в предании о народном герое Бабжи Барас Баторе, героические подвиги которого относятся к XVI в. Если в тот период в этом бору также были четырёхсотлетние великаны-деревья, то предположительное время образования данного лесного массива можно отнести к XII–XIII вв. Учитывая тот факт, что в древности сосновый бор занимал меньшую площадь и был реже, можно предположительно отнести появление этого бора ко временам Чингис-хана [3, с. 56, примеч. 175].

Возможно, изначально эта легенда была большой поэмой, потому что многие сведения, дошедшие до нас из уст живых носителей фольклора, а также народные песни дополняют сообщения друг друга о сказочном персонаже Турлин хане. При этом новые сведения о нем и о событиях, происходящих вокруг него, конкретно привязаны к Агинской степи. Так, в других устных

сообщениях стойбище (бууса) степного богача Турлин хана находилось с южной стороны горы Зүүн Үндэр на территории нынешнего сельского поселения Чиндалей. По преданиям местных жителей, Турлин хан после смерти единственного сына вывез на нескольких подводах из дома свое золото и спрятал на горе Ехэ Дэлэ возле двух горных вершин Чиндадея. Закладывая в тайник золото, он оставил наказ, чтобы в трудные времена люди могли пользоваться его богатством [II; III]. По этой же причине он отпустил на волю свое огромное стадо [1, с. 157]. В памяти людей сохранились такие мелкие подробности, как сине-пестрый окрас скота Турлин хана, который, будто бы, видели уже наше время на северной стороне двух гор Баруун Үндэр и Зүүн Үндэр. По рассказу старейшего учителя Бадма-Базар Намсараина, некогда поголовье табуна Турлин хана покрывало всю долину пади Адагалик, а на лесистых склонах горы Баруун Үндэр животные укрывались от жары, отмахиваясь хвостом от наседающих на них насекомых [I].

В устных рассказах носителей информации о Турлин хане имеются некоторые расхождения. Некоторые утверждают, что в водах Онона утонул не сын, а дочь хана, когда она в свадебном кортеже переправлялась на верблюде через реку. Есть разночтения и в титуле главного героя. В поговорках и народных песнях он воспевается как царь — Турлин хан, а в старинном предании говорится о нем как о шамане — Турлин бөө. Разные толкования имеются и относительно места стойбища хана. К примеру, в одном из письменных источников местом его кочевий названы степи вокруг Тарейских озер [1, с. 154]. В изложении других информаторов указаны Чиндалейские земли [II]. А в бурятской народной песне «Бэлээр гүйгөөшэ» указан остров посреди моря:

Тууруутай мориной гэшхээгүй,  
Тугас шубуунай дэбээгүй,  
Тунгалаг далайн олтирогто  
Турлан хаанай хото байна [4, с. 39].

Если исключить некоторые подробности мифического характера в письменных источниках и устном народном творчестве, то история о Турлин хане, возможно, все же является былью — событием, произошедшим в период с IX по XI в., когда племя хори появилось в этих краях, расселившись в долинах рек Ага, Онон, Ингода [2, с. 12]. Только в этот малоисследованный отрезок времени могло произойти это трагическое событие, известное нашим предкам, которые увековечили его, конкретно указав названия местностей родного края: река Онон, озера Большой и Малый Торей, две высокие вершины Баруун и Зүүн Үндэрнүүд, гора Дэлэ, падь Адагалик, сосновый бор Нэлы нархан, остров Ольхон и др.

В дальнейшем, начиная с XII в., произошли великие потрясения в истории народов Центральной Азии, Европы и Ближнего Востока, на фоне которых мелкие локальные события утратили свое значение.

### *Литература*

1. Балданжапов П. Б. Сказания агинских бурят [на бурятском языке]. — Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 1999. — 186 с.
2. Сокровенное сказание монголов / пер. С. А. Козина. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1990. — 147 с.
3. Юренский И. А. Статьи и письма. — Улан-Удэ: НоваПринт, 2014. — 134 с.
4. Нумаа А. Буряад-монгол арадай дуунууд (Бурят-монгольские народные песни). — Улан-Удэ: Буряад үнэн, 2003. — 320 х.

### *Записи устных сообщений*

I. Записано 22.06.1997 у Намсараина Бадма-Базар Намсараевича из Судунтуя, п. т. № 1 б, с. 58:

«Турлин бөө Шандалиин Баруун Үндэртэ моридоо тиирүүлдэг байгаа».

II. Записано 02.05.1998 у Цыбиковой Долгор, из Урдо-Аги, п. т. № 1, с. 19:

«Шандалида зүүн Үндэрэй эбэртэ буусатай ехэ баян Турлин бөө гэжэ хүн байхан ха. Зүүн Үндэрэй урда таладань хоёр “Дэлэ” гэжэ нэрэтэй хаданууд байха, тэдэнэй ехэ “Дэлэ” хададань Турлин бөө мүнгээ хэдэн унаагаар абаашажа булахан. Мүнөөшье болотор олдоогүй.

\* Нэгэл басагатай байхан, Ононой урда бэе гараха гэжэ тэмээн дээрэ луугаад, хадамда хүргүүлжэ ябатараа унажа, уһанда шэнгэһэн байгаа. Турлин хаан олон адуу малаа хэдэн хоногто уһалангүй байлгаад, Ононой уһа дууһан уулгажа, басагаяа оложо абаһан гэлсэдэг.

\* Турлин бөөгэй малынь хүхэ алаг зүһэтэй байхан ха. Юундэ тиинэбши гэхэдэ, хожом хоёр Үндэрэй хойнохоно, “Зүрхэн” гэжэ хадын хажуудахи булагһаа тэрэ малынь уһалжа байгаа һэн ха — гэжэ хүн зон хэлсэдэг байхан юм. Адууниинь бүхы Адагалиг хүндые дүүрэн бүрхөөн байдаг байгаа».

III. Записано 23.02.1999 у Дулмажапова Батодоржи из Чиндалея, п. т. № 1, с. 183:

«Турлин бөө 1500–1700 онуудта байхан бэшэ аа гү. Алтаяа нюухадаа “хатуу сагта гурбан газарһаа ниилэһэн эндэхи зондо тэрэмни туһалуужаг” гэжэ Турлин бөө хэлэһэн ха. Хүбүү басаган хоёртой байхан, хүбүүниинь Онондо орожо үхэһэн, 3000 мянган адуутай байхан».

IV. Записано 30.04.2002 у Цырендашиева Дамбинима из Урдо-Аги, п. т. № 3, с. 37:

«Турлааг, турлааг,

Турлин хаанай бэри бэлэйлши.

Тугалаа туужа ябахадаа,  
Туйбаа гээгээ бэлэйлши.  
Үхэр уһалжа ябахадаа,  
Уужаа гээгээ бэлэйлши.  
Түлюур яндан байхадаа,  
Түрхэмдөө хүргүүлөө бэлэйлши».

V. Записано 18.04.2015 у Дориева Цыдыпа из Кункура, п. т. № 11, с. 135:  
«Турлааг “туйбаа гээгээб” гэжэ ябаад, ниидэдэг гээд хүүгэд наадалдаг байһан:

Турлааг, турлааг,  
Турлин хаанай бэри бэлэйш.  
Тугалаа туужа ябахадаа,  
Туйбаа гээгээ бэлэйш.  
Түлюур муу байһандаа,  
Тугалтай үнөөгээр худалдуулааш.  
Ороходоо уужаяа гээгээш,  
Гарахадаа гааһаяа гээгээш».

VI. Записано 09.04.2015 у Одоновой Намжилмы из Шэнэхэна, п. т. № 11, с. 130:

«Жаа байхадаа турлааг хараад дуулалдадаг һэмди:  
Турлааг, турлааг,  
Турлин хаанай бэри байһан аад,  
Түлюур муу байһандаа,  
Тугалтай үнөөгээр худалдуулаа.  
Ороходоо уужаяа гээгээ,  
Гарахадаа гааһаяа гээгээ».

VII. Записано 23.04.2015 у Жамбаловой Бутит из Адон-Челона, п. т. № 11, с. 147.

«Турлин хаанай бэри бэлэйб,  
Тугалтай, буруутай үнээтэй бэлэйб».

VIII. Записано 05.12.2015 у В. Г. Стрельникова, п. т. № 12, с. 11:

«Я много лет изучал этот сосновый бор, почти каждое лето выезжал со студентами на полевую экспедицию, даже провели подсчет годовых колец на пне срубленных великанов-сосен. Возраст их составил 430 лет. В последние десятилетия сосновый бор сильно разросся благодаря посадке молодых саженцев Агинским лесхозом силами наших студентов. А так раньше сосновый бор занимал меньшую площадь и был не такой густой».

## Культ бодхисаттвы Майтреи в древней Корее (на материале «Оставшихся сведений [о] трёх государствах», XIII в.)

*Бодхисаттва Майтрея был одним из наиболее популярных персонажей буддийского пантеона в Корее эпохи Трёх государств и Объединённого Силла (I в. до н. э. – X в.). Статья посвящена отражению культа этого бодхисаттвы в «Оставшихся сведениях [о] трёх государствах» («Самгук юса») — фундаментальном источнике по духовной культуре древней Кореи, составленном в конце XIII в. буддийским монахом Ирёном.*

**Ключевые слова:** бодхисаттва Майтрея, ранний корейский буддизм, «Оставшиеся сведения [о] трёх государствах».

Бодхисаттва Майтрея (кор. Мирык-посаль) — Будда грядущего, который, согласно буддийским верованиям, в ожидании своего сошествия в мир ныне пребывает на небе Тушита, принадлежал к числу наиболее почитаемых древними корейцами персонажей буддийского пантеона. Многочисленные упоминания о культе этого бодхисаттвы содержатся в «Оставшихся сведениях [о] трёх государствах» («Самгук юса») — обширном своде материалов по истории и культуре трёх древнекорейских государств — Когурё, Пэкче и Силла, составленном в конце XIII в. буддийским монахом Ирёном. Произведение Ирёна насчитывает пять томов и подразделяется на девять тематических разделов, каждый из которых, в свою очередь, делится на параграфы (всего их 138). Один параграф может содержать как один, так и несколько различных сюжетов, и наоборот — один и тот же сюжет может встречаться в различных параграфах, и поэтому, к сожалению, невозможно выполнить точный подсчёт эпизодов, в которых повествуется о поклонении бодхисаттве Майтрее и сравнить эти данные с эпизодами, относящимися к другим Буддам и бодхисаттвам. Тем не менее, можно проанализировать содержание сюжетов, в которых фигурирует этот бодхисаттва, и выявить основные цели, ради достижения которых древние корейцы обращались к почитанию Майтреи. Перечислим их на примерах наиболее характерных эпизодов «Оставшихся сведений...».

### **1. Обеспечение счастья в следующей жизни для своих умерших близких.**

Ради этого часто изготавливались скульптурные изображения Майтреи, как, например, в эпизоде из разд. II, § 40<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Перевод приводимой ниже цитаты выполнен по ксилографическому изданию «Оставшихся сведений...» 1513 г. (факсимиле см. [4, т. 2, с. 368, стк. 10–с. 367, стк. 8]).



«Вначале [силлаский] князь Суль<чжон>-кон 述<宗>公<sup>1</sup>, став [государевым] посланцем — общим предводителем<sup>2</sup> области Сак-чу 朔州<sup>3</sup>, собрался отправиться [в путь для] управления [вверенной ему] местностью. [В то] время [в] трёх [землях] Хан 韓<sup>4</sup> [была] военная смута, [поэтому государь дал] ему [для] охраны [и] сопровождения три тысячи конных воинов. [Когда князь] прибыл на перевал Чукчи-рён 竹旨嶺, [там] был какой-то мирянин-домохоозяин, [который] выравнивал [и] чинил дорогу [на] этом перевале. Князь увидел это, вздохнул [и] восхитился [его трудами]. Мирянин-домохоозяин тоже восхитился величественными манерами [и] чрезвычайным благородством князя. [Они расстались], [будучи] взаимно растроганы в душе.

Князь приехал [в свою] область [и принял бразды] правления. Миновало одно новолуние, [и князь] увидел [во] сне, [как этот] мирянин-домохоозяин вошёл в комнату. Чада [и] домочадцы [князя тоже видели] такой [же] сон. [Князь], устранившись, [счёл это] необычным [и] странным<sup>5</sup> — чрезвычайно. [На] следующий день [он] послал человека осведомиться, здоров [или] нет этот мирянин-домохоозяин. Люди сказали [посланцу]:

— Мирянин-домохоозяин умер несколько дней [назад].

Посланец вернулся обратно, доложил [князю], [и оказалось], [что] эта смерть [случилась в] один день с [тем] сновидением. Князь сказал:

— Вероятно, [этот] мирянин-домохоозяин родится в моём доме, и только.

[Он] повторно послал [туда своих] прислужников, [и те] устроили [мирянину] похороны на вершине [к] северу [от] гребня перевала, [а также] изваяли одно каменное изображение [бодхисаттвы] Майтреи 彌勒 [и] установили [его] перед могилой.

Госпожа-супруга [князя] с [того] дня, [когда князю приснился этот] сон, понесла ребёнка. Когда [он] родился, по [месту обитания того мирянина] называли [его] Чукчи 竹旨. [Мальчик] вырос и поступил [на] службу. [Вме-

<sup>1</sup> «Князь Сульчжон-кон 述宗公» — в оригинале второй иероглиф не пропечатан. Прочтение уточнено на основе «экземпляра [из] библиотеки Мансона» [3, с. 484, л. 59].

<sup>2</sup> «Общий предводитель» (кит. дуду, кор. тодок 都督) — командующий войсками пограничного военного округа.

<sup>3</sup> Центром области Сак-чу 朔州 был современный город Чхунчхон-си 春川市 провинции Канвон-то 江原道 [10, с. 13806].

<sup>4</sup> «Три [земли] Хан» 三韓 — три древнекорейских государства: Когурё, Пэкче и Силла.

<sup>5</sup> «Странный» — в оригинале 𠂇 (древнее написание иероглифа 左 'левый'). Перевод выполнен на основе публикации Чхве Намсона, в которой этот знак заменён на 尤 [9, с. 77].

сте] с князем Юсин-коном 庾信公<sup>1</sup>, будучи товарищем военачальника, [он] объединил три [земли] Хан 韓».

**2. Стремление лицезреть бодхисаттву Майтрею и получить от него наставления.** Насколько можно судить по тексту «Оставшихся сведений...», это была преимущественно монашеская практика, часто предполагавшая суровое подвижничество, как, например, явствует из истории силлаского наставника Чинпхё (разд. V, § 107)<sup>2</sup>:

«[Чин]пхё 表, вняв словам учителя, [отправился в] повсеместные странствия [по] знаменитым [горным] вершинам, [пока наконец не] утвердил [свой посох с] оловянным [навершием на] горе Сонге-сан 仙溪山, [в] скиту Пульсаи-ам 不思議庵<sup>3</sup>, [где] предался совершенствованию [в] трёх [видах] деяний<sup>4</sup>. Ценой разрушения тела раскаивался <... ..>. Сперва [он] назначил [себе] срок в семь ночей. [Совершая поклоны], [он] пятью частями [тела]<sup>5</sup> бросался [на] камни, [так что его] колени [и] запястья [оказались] полностью разбитыми, [и он] орошал кровью [из ран] поверхность скалы<sup>6</sup>. Поскольку [ему всё же] не было отклика [от] совершенномудрого, [то он], [исполнившись] твёрдой решимости [ради обретения обетов] отринуть прочь [помыслы о собственном теле], снова [определил себе] срок [в] семь дней. [Когда с начала его подвижничества] минуло дважды [по] семь дней, [он] увидел, [что перед ним] явился бодхисаттва Кшитигарбха 地藏菩薩, [и Чинпхё] принял [от него] чистые обеты. [Это] и был двадцать восьмой год [правления под девизом] Кай-юань 開元, [год] металла-дракона 庚辰, третий месяц, пятнадцатый день, час дракона 辰 [15 апреля 740, 7–9 часов утра]. [В то] время возраст [Чинпхё составлял] двадцать [и] ещё три [года].

[Его] стремления, однако, пребывали [у стоп бодхисаттвы] Майтреи 慈氏, поэтому [Чинпхё] не осмелился остановиться на [этом достижении].

<sup>1</sup> Князь Юсин-кон 庾信公 — Ким Юсин 金庾信 (595–673), силлаский полководец, сыгравший ключевую роль в объединении трёх корейских государств под эгидой Силла (660–668 гг.).

<sup>2</sup> Перевод приводимой ниже цитаты выполнен по ксилографическому изданию «Оставшихся сведений...» 1513 г. (факсимиле см. [4, т. 4, с. 482, стк. 1–с. 481, стк. 1]).

<sup>3</sup> Скит Пульсаи-ам 不思議庵, как указано в разд. V, § 108, располагался в уезде Поан-хён 保安縣 (ныне округ Пуан-кун 扶安郡 провинции Чолла-пукто 全羅北道).

<sup>4</sup> «Три [вида] деяний» 三業 — деяния тела 身, речи 口 и мысли 意 [5, с. 1212а–6].

<sup>5</sup> «Пять частей [тела]» 五輪 (буквально ‘пять окружностей’, иначе 五體 ‘пять [оконечностей] тела’) — правое колено, левое колено, правый локоть, левый локоть и голова (по другой версии — обе ладони, обе ступни и голова) [5, с. 1836а].

<sup>6</sup> Хотя раскаяние и поныне ассоциируется в корейском буддизме с многочисленными земными поклонами, эта практика, разумеется, вовсе не предполагает подобного самоизувечения: при поклонах верующие не бросаются всем телом на землю, а совершают поклон постепенно, причём под колени и ладони обязательно подстилают мягкий матрасик.

Тогда [он] перебрался [в] монастырь Ёнсан-са 靈山寺 ([эта гора] иначе именуется горой Пён-сан 邊山, также горой Нынга-сан 楞伽山<sup>1</sup>), [где] снова [проявил] усердие [и] решимость, как раньше, [и в] результате растрогал [бодхисаттву] Майтрею 彌力, [который] явился [и] вручил [ему] “Сутру прояснения гаданием [хорошего и плохого кармического воздаяния]” 占察經<sup>2</sup> [в] двух томах (эта сутра [и] есть [тот канонический текст], который [был] переведён [в] чужих краях [в] эпоху Чэнь 陳 [557–589] [и] Суй 隋 [581–618]. Неверно, [что] сейчас [этот текст] явился впервые. Майтрея 慈氏 вручил ему [эту уже переведённую в Китае] сутру, и только). Вдобавок [бодхисаттва дал ему] малые дощечки, свидетельствующие [об обретении] плода — одну сотню [и] восемьдесят девять штук. [При этом он] сказал так:

— Восьмая малая дощечка из них говорит [о] вновь обретённых [тобой] чудесных обетах, [а] девятая малая дощечка говорит [о] повторно обретённых полных обетах. Эти две малые дощечки суть кости пальцев моей руки. Все остальные [дощечки] вырезаны [из] орлиного [и] сандалового дерева [и] говорят [о] всех [видах] мучительных терзаний<sup>3</sup>. С [помощью] этих [дощечек] ты [должен] передавать Закон в мире [и] служить переправой [и] плотом, [которые помогают] людям пересечь [море страданий]».

Другим примером искреннего стремления лицезреть бодхисаттву Майтрею служит повествование о наставнике Чинча, который удостоился возможности служить земному проявлению этого бодхисаттвы — юноше по имени Миси. Данный сюжет интересен тем, что наглядно демонстрирует тесную связь культа бодхисаттвы Майтреи с силлаской организацией «цветущих юношей» (*хваран*). Эта организация, официально основанная при государе Чинхын-ване (540–576), но генетически, вероятно, восходящая к древним половозрастным объединениям молодёжи, была важным общественным институтом, целью которого было воспитание и обучение подростков из знатных семейств. Члены этой организации «то совершен-

<sup>1</sup> Гора Нынга-сан 楞伽山 — иероглифическая запись названия священной горы Ланка, на которой Будда проповедовал «Сутру нисхождения [на] Ланку» 入楞伽經 (санскр. «Ланкаватара сутра») [5, с. 3706]. Здесь это название проецируется на корейскую гору Пён-сан 邊山 в округе Пуан-кун 扶安郡 провинции Чолла-пукто 全羅北道.

<sup>2</sup> «Сутра прояснения гаданием [хорошего и плохого кармического воздаяния]» 占察經 (полностью «Сутра прояснения гаданием хорошего [и] плохого кармического воздаяния» 占察善惡業報經) — канонический текст, в котором, в частности, разъясняются методы предсказания грядущего кармического воздаяния посредством метания особых жребиев, а также способы осуществления раскаяния. Перевод этого текста на китайский язык выполнил Бодхидипа 菩提燈 / 菩提登 в эпоху Суй 隋 (581–618) [5, с. 2271a]. Полный текст этой сутры см. [8].

<sup>3</sup> «Мучительные терзания» 煩惱 — китайская смысловая калька санскритского термина *клеша* [5, с. 789a–790a].

ствовали [характер] друг друга посредством [изучения] моральных принципов, то радовали друг друга посредством песен [и] музыки; [они] гуляли [и] наслаждались горами [и] водами, [так что] не [было] отдалённых [мест], [которых бы они] не достигали. Посредством этого узнавали недостатки [и] достоинства этих людей, отбирали тех [из] них, кто хорошо [проявлял себя], [и] представляли их ко двору»<sup>1</sup>. В качестве глав этой организации назначали «[отроков] мужского пола, [обладавших] красивой наружностью, крашивали [им лица и] наряжали их; именование [их было] “цветущие юноши”»<sup>2</sup>. Эти-то юноши и могли восприниматься в качестве земных проявлений бодхисаттвы Майтреи, как следует из текста «Оставшихся сведений...» (разд. IV, § 83)<sup>3</sup>:

«Также [в] эпоху [силлаского] государя Чинчжи-вана 眞智王 [576–579] некий монах монастыря Хыннюн-са 興輪寺<sup>4</sup> [по имени] Чинчжа 眞慈 (иначе пишут — Чончжа 貞慈) каждый [раз], [как] приходил [поклониться] перед главной [святиней] зала — статуей [бодхисаттвы] Майтреи 彌勒, высказывал пожелание<sup>5</sup> [и произносил такие] клятвенные слова:

— Желая, [чтобы почитаемый в] нашем [монастыре] великий совершенномудрый [бодхисаттва], преобразившись, стал цветущим юношей [и] явил [свой] образ в мире, [а] я [бы], [будучи] постоянно любимым [и] близким [служой перед его] чистым ликом, подносил [бы ему] <...> [и] окружал [его] заботой.

Его чувства, [выразившиеся в этой] искренней, чистосердечной [и] горячей мольбе, [с] каждым<sup>6</sup> днём исполнялись [всё большей] глубины, [и наконец] однажды вечером [он увидел во] сне некоего монаха, [который] сказал [ему] так:

<sup>1</sup> Цитата из «Исторических записей трёх государств» — официальной истории Когурё, Пэкче и Силла. Оригинал см. [2, с. 135; факс., с. 69, л. 136].

<sup>2</sup> Цитата из «Исторических записей трёх государств». Оригинал см. [2, с. 135; факс., с. 69, л. 136].

<sup>3</sup> Перевод приводимой ниже цитаты выполнен по ксилографическому изданию «Оставшихся сведений...» 1513 г. (факсимиле см. [4, т. 3, с. 386, стк. 6–с. 383, стк. 1]).

<sup>4</sup> «Монастырь Хыннюн-са 興輪寺» — в оригинале вместо первого иероглифа использован знак 興. Орфография восстановлена на основе других упоминаний этого названия в тексте памятника. Имеется в виду древнейший силлаский монастырь, основанный, по преданию, первым проповедником буддизма в Силла по имени Адо 阿道 и располагающийся на южной окраине бывшей столицы Силла — современного города Кёнчжу-си 慶州市.

<sup>5</sup> «Пожелание» — в оригинале 原 ‘исток’. Перевод выполнен на основе публикации Кан Ингу и др., в которой в качестве варианта замены этого знака предлагается иероглиф 願 [4, т. 3, с. 203, примеч. 12].

<sup>6</sup> «[С] каждым» — в оригинале 盆 ‘таз’. Перевод выполнен на основе публикации Чхве Намсона, в которой этот иероглиф заменён на 盆 [9, с. 153].

— [Если] ты поселишься [в местности] Унчхон 熊川 (нынешняя область Кон-чу 公州), [в] монастыре Сувон-са 水源寺<sup>1</sup>, [тебе] удастся увидеть Майтрею 彌勒 [в образе] бессмертного-цветка<sup>2</sup>.

[Чин]чжа 慈 проснулся и [одновременно почувствовал] трепет [и] радость. [Он отправился] искать этот монастырь [и] шёл [в] течение десяти дней, [на] один шаг [совершая] один поклон<sup>3</sup>. Когда [он] приблизился [к] этому монастырю, [то] за воротами оказался один юноша, [внешность которого была] чрезвычайно утончённой, безукоризненно чистой [и] прекрасной, и [этот юноша] приветствовал [Чинчжа], ввёл в малые ворота [и] пригласил пройти [в] гостевой флигель. [Чин]чжа 慈 и [хотел] подняться [в зал], и [хотел проявить надлежащую] скромность. [Он] сказал:

— [Я] никогда не был знаком [с вами], благородный юноша. Почему [же я] был [удостоен вашего] внимания — [до] такой степени глубокого [и] сильного?

Юноша сказал:

— Я тоже уроженец столичного города. Увидев, [что вы], наставник, [преодолев] долгий путь, прибыли издалека, [я захотел] поблагодарить [вас за] приход сюда, и только.

Миг — и [он] вышел [за] ворота, [после чего] пребыл неизвестно где.

[Чин]чжа 慈 счёл [это] простой случайностью [и] не [стал] сильно удивляться этому. [Он] ограничился [тем], [что в беседе] с монахами [этого] монастыря поведал [им о своём] когда-то прежде [виденном] сне и<sup>4</sup> [о] стремлении, [которое заставило его] прийти сюда. Ещё [он] сказал:

— Временно пребывая [здесь], [хотя бы на самом] низком месте, хочу дожждаться [явления] Майтреи 彌勒 [в образе] бессмертного-цветка. Уместно [ли это] будет?

Монахи [этого] монастыря [сперва] обманулись [относительно него], [решив], [что] он пребывает [в] помрачении чувств, но [потом] увидели его упорство [и] искренность [и] тогда сказали:

— Отсюда к югу неподалёку есть тысяча гор. [Там] с древности постоянно обитали мудрые [и] прозорливые [люди], [и в ответ на их чувства]

<sup>1</sup> Монастырь Сувон-са 水源寺 располагался в современном городе Кончжу-си 公州市 провинции Чхунчхон-намдо 忠清南道 [6, с. 366а–б]. Расстояние по прямой от столицы Силла до этого города составляет около двухсот километров.

<sup>2</sup> «Бессмертный-цветок» (сонхва 仙花) — другой вариант титула «цветущий юноша» (хваран 花郎) [4, т. 3, с. 212, примеч. 32].

<sup>3</sup> Хотя раскаяние и поныне ассоциируется в корейском буддизме с многочисленными земными поклонами, эта практика, разумеется, вовсе не предполагает подобного самоизувечения: при поклонах верующие не бросаются всем телом на землю, а совершают поклон постепенно, причём под колени и ладони обязательно подстилают мягкий матрасик.

<sup>4</sup> За один шаг на Дальнем Востоке считается двойной шаг, то есть около 1,5 м.

случалось много таинственных [и] благодатных [откликов]. Почему [бы вам] не отправиться [в] те обители?

[Чин]чжа 慈 последовал этому [совету]. [Когда он] пришёл к подножию гор, горный дух превратился [в] старого человека, вышел навстречу [ему и] сказал:

— Для чего [вы] прибыли сюда?

[Чинчжа] ответил так:

— [Я] хочу увидеть Майтрею 彌勒 [в образе] бессмертного-цветка, и только.

Старый человек сказал:

— Раньше за воротами монастыря Сувон-са 水源寺 [вы] уже видели Майтрею 彌勒 [в образе] бессмертного-цветка. Придя далее [сюда], чего [вы ещё] ищете?

Когда [Чин]чжа 慈 услышал [это], [то пришёл в такой] трепет, [что даже] вспотел, [после чего] поспешно вернулся [в] свой монастырь.

Прошёл месяц [с] лишним, [и] государь Чинчжи-ван 眞智王 услышал [об] этом [чуде]. Вызвав [Чинчжа во дворец особым] приглашением, [он] расспросил [о] предшествовавших этому [событиях], [после чего] сказал:

— [Этот] юноша уже назвал себя человеком [из] столичного города. Совершенномудрые не [говорят] пустых слов. Почему [бы] не поискать [его] в стенах [столицы]?

[Чин]чжа 慈 принял высочайшее указание [и] собрал множество последователей, [которые], [заглядывая] повсюду в ворота всех поселений, искали-разыскивали [и везде] высматривали этого [юношу]. Один какой-то молодой [годами] юноша-отрок — ярко нарумяненный [и в] опрятном уборе, [с] чертами лица изысканными [и] благородными, непринуждённо прохаживался и прогуливался под деревьями, [что на] обочине дороги [к] северо-востоку [от] монастыря Ёнмё-са 靈妙寺<sup>1</sup>. Встретив его, [Чин]чжа 慈 вострепетал [и] сказал:

— Это [и] есть Майтрея 彌勒 [в образе] бессмертного-цветка.

Затем [Чинчжа] приблизился [к нему] и спросил так:

— Где находится [ваш родной] дом, юноша? Хотелось [бы] услышать [о Вашем] благоуханном происхождении.

Юноша ответил так:

— Моё имя — Миси 未尸. [В то] время, [когда я был ещё] маленьким ребёнком, оба [моих родителя] — [и] батюшка, [и] матушка — погибли<sup>2</sup>, [и я] не знаю, какой [я] фамилии.

<sup>1</sup> Монастырь Ёнмё-са 靈妙寺 (Ёнмё-са 靈廟寺) предположительно находился в нижнем течении реки Нам-чхон 南川 в городе Кёнчжу-си 慶州市 [6, с. 433а–434а].

<sup>2</sup> «Погибать» — в оригинале 沒 ‘погружаться’. Перевод выполнен на основе публикации Чхве Намсона, в которой этот иероглиф заменён на 歿 [9, с. 154].

Тогда [этого юношу посадили в] носилки-паланкин и доставили [во дворцовые покои], [где] представили государю. Государь, [почувствовав к] нему уважение [и] любовь, пожаловал [Миси] званием княжественного бессмертного<sup>1</sup>.

Тёплое [и] дружелюбное [отношение] этого [юноши к] сыновьям [и] младшим братьям<sup>2</sup>, [его] воспитанность [и] порядочность, манеры [и] познания не [имели] равных среди обычных [людей], [а его] утончённая изысканность озаряла [весь] мир. [Так прошло] почти семь лет — [и] внезапно [Миси] сокрыл своё местопребывание.

[Чин]чжа 慈 горевал [до полного] истощения [и] изнурения — жестоко. Но [он уже сполна] вкусил доброты [Миси и] омылся [водой его] милостей. Непосредственно восприняв [его] чистые наставления, [он] смог сам раскаяться [в своих ошибках и] исправиться. [Предавшись] духовному совершенствованию, [он] осуществлял Путь [и], [достигнув] преклонных лет, тоже неизвестно где скончался.

Те, кто истолковывают [эти слова], говорят, [что] звучания [иероглифов] *ми* 未 и *ми* 彌 взаимно близки, [а] начертания [иероглифов] *си* 尸 и *рёк* 力 взаимно похожи, [и] поэтому [Миси] воспользовался их близким сходством и [построил на этом] загадку [для своего] собеседника.

Великий совершенномудрый [Майтрея] не только [был] тронут искренностью [и] чистосердечием [Чин]чжа 慈, [но и], вероятно, имел [соответствующие] условия в этой земле. Поэтому [он] раз [за] разом являл здесь [свой] облик».

**3. Прекращение бедствий и устранение зловещих знамений.** В частности, именно к бодхисаттве Майтрее обратился наставник Вольмён, когда государь повелел ему совершить соответствующий ритуал (разд. VII, § 120)<sup>3</sup>:

«[На] девятнадцатом году [правления силлаского] государя Кёндок-вана 景德王, [в год] металла-крысы 庚子, [в день] новолуния четвёртого месяца [20 апреля 760]<sup>4</sup>, явились одновременно два солнца. [Это знамение] не исчезало целую декаду, [и наблюдающий за] солнцем чиновник доложил:

<sup>1</sup> «Княжественный бессмертный» (куксон 國仙) — другой вариант титула «цветущий юноша» (*хваран* 花郎) [4, т. 3, с. 169–170, примеч. 12].

<sup>2</sup> «Сыновья [и] младшие братья» 子弟 — устойчивое выражение, обычно используемое в значении ‘молодёжь’.

<sup>3</sup> Перевод приводимой ниже цитаты выполнен по ксилографическому изданию «Оставшихся сведений...» 1513 г. (факсимиле см. [4, т. 4, с. 440, стк. 2–с. 439, стк. 7]).

<sup>4</sup> В 760 г. было два четвёртых месяца: основной и вставной. По умолчанию пересчёт выполнен для основного месяца. День новолуния вставного четвёртого месяца 760 г. соответствует 20 мая.

— [Следует] попросить [имеющего надлежащие] условия монаха, [чтобы он] провёл [обряд] разбрасывания цветов [и тем обеспечил для нас] благие заслуги. Тогда можно [будет] отвратить<sup>1</sup> [беду].

Тогда очистили [место и установили] алтарь в чертоге Човон-чон 朝元殿, [а государь], осчастливив [своим] посещением башню Чхонъян-ру 靑陽樓, [стал] высматривать [имеющего надлежащие] условия монаха.

[В то] время случилось [так], [что] наставник Вольмён-са 月明師, [державший] путь по полевым межам, [в тот самый] час проходил [по] дороге [к] югу [от башни]. Государь послал [людей] позвать его [и] повелел [ему] открыть алтарь [и] составить [текст молитвенного] обращения.

[Воль]мён 明 доложил так:

— [Я], подданный-монах, состоял только в [числе] последователей княжественного бессмертного, [и поэтому] разбираюсь лишь [в] местных песнях, [но] не искушён [в] возглашении санскритских [заклятий].

Государь сказал:

— Уже [определено] гаданием, [что ты и есть имеющий надлежащие] условия монах. Даже [если] используешь местную песню — [то это] можно.

[Воль]мён 明 тогда сочинил “Песню [о небе] Тушита” 兜率歌 [и] пропел её. Эти строфы гласили:

Цветов разбрасыванья [песню]

Пою сегодня в этом [месте].

[О мною] брошенный цветок!

[Пусть] ты, веленью вняв души [моей] прямой,

С главой собрания<sup>2</sup> Майтреей 彌勒座主

Пребудешь рядом [в знак почтения]<sup>3</sup>.

Разъяснение [её] гласит:

[На] башне дракона<sup>4</sup> сегодняшним днём

пою [и] цветы [я] бросаю.

<sup>1</sup> «Отвращать» — в оригинале 懷 ‘придорожное дерево’. Перевод выполнен на основе публикации Чхве Намсона, в которой этот иероглиф заменён на 禪 [9, с. 222].

<sup>2</sup> «Глава собрания» (чвачжу 座主, буквально ‘глава восседающих’, но такой перевод плохо вписывается в стихотворную строку) — почётный титул мудрого и добродетельного наставника [5, с. 2364a].

<sup>3</sup> Это десятое из четырнадцати стихотворений на корейском языке («местных песен» хянга 鄉歌), инкорпорированных в китайязычный текст произведения Ирёна. Перевод выполнен на основе прочтения и толкования, предложенных Хван Пхэганом [7, с. 437–438].

<sup>4</sup> «Башня дракона» 龍樓 — образное название дворцовых ворот [1, т. 4, с. 366в].



Один лишь цветок [среди прочих] избрав<sup>1</sup>,  
 [к] синеющим тучам кидаю.  
 [Цветок этот] — то, что серьёзный, прямой  
 [и] искренний ум посылает.  
 [Я] вдаль обращаюсь [к] Тушита 兜率<sup>2</sup>, [где сам]  
 великий святой<sup>3</sup> пребывает.

Ныне [в] народе называют её именем “Песня разбрасывания цветов” 散花歌. [Это] ошибка. Следует говорить “Песня [о небе] Тушита<sup>4</sup>” 兜率歌. Имеющаяся отдельно [от неё] “Песня разбрасывания цветов” 散花歌 обильна [письменными] знаками, [поэтому я] не помещаю [её здесь].

[Прошёл один] миг — и солнечное наваждение тотчас исчезло. Государь обрадовался этому [и] даровал [Вольмёну] одну пачку сортового чая, [а также изготовленные из] горного хрусталя молитвенные чётки [о] ста восьми зёрнах<sup>5</sup>. Внезапно явился один мальчик-отрок — манерами [и] обликом чистый [и] благородный. [Он] коленопреклонённо получил чай [и] чётки, направился [к] западным малым воротам чертога и вышел [прочь]. [Воль]мён 明 принял [его] за посланца [из] внутренних [покоев] дворца, [а] государь принял [его за одного из] последователей наставника, но [затем они] взаимно<sup>6</sup> проверили [свои предположения] — и оба [оказались] неправы. Государь чрезвычайно удивился этому [и] послал людей вслед [за] этим [мальчиком]. Отрок вошёл в пагоду храма [во] внутренних [покоях] дворца и сокрылся [там], [а] чай [и] чётки оказались перед изображением [бодхисаттвы] Майтреи 慈氏, нарисованным [на] южной стене.

<sup>1</sup> «Избирать» — в оригинале 桃 ‘персик’. Перевод выполнен на основе публикации Чхве Намсона, в которой этот иероглиф заменён на 挑 [9, с. 223].

<sup>2</sup> «Тушита» 兜率 — в оригинале вместо второго иероглифа использован знак 率 (графема не поддаётся идентификации). Орфография восстановлена на основе публикации Чхве Намсона [9, с. 223].

<sup>3</sup> «Великий святой» 大僊 — иероглиф 僊 (синоним знака 仙) точнее было бы перевести не ‘святой’, а ‘бессмертный’. Выбор перевода обусловлен лишь соображениями метрики.

<sup>4</sup> «Тушита» 兜率 — в оригинале вместо второго иероглифа использован знак 率 (графема не поддаётся идентификации). Орфография восстановлена на основе публикации Чхве Намсона [9, с. 223].

<sup>5</sup> «Зерно» — в оригинале 箇 ‘штука’. Конструкцию 念珠百八箇 можно понять двояко: и как ‘сто восемь штук молитвенных чётков’, и как ‘молитвенные чётки [о] ста восьми зёрнах’. Сто восемь — обычное количество зёрен в буддийских чётках, соответствующее священному в буддизме числу.

<sup>6</sup> «Взаимно» — в оригинале 玄 ‘тёмный’. Перевод выполнен на основе публикации Кан Ингу и др., в которой в качестве варианта замены этого знака предлагается иероглиф 互 [4, т. 4, с. 275, примеч. 8].

[Из этого] понятно, [что] наивысшая добродетель и наивысшая искренность [Воль]мёна 明 смогли [удостоиться] внимания [и] милости со [стороны] наивысшего совершенномудрого [Майтреи] — [вот в] такой степени. [Среди пребывавших при] дворе [и в] глуши [не было] никого, [кто бы] не услышал вести [об этом]. Государь [ещё] более [стал] почитать этого [наставника и] сверх [прежних подношений] даровал [ему] одну сотню свёртков<sup>1</sup> шёлка, чтобы выразить великую искренность».

**4. Благодарность за совершённое чудо.** Так, государь Пэкче по имени Му-ван в ответ на явление ему Майтреи воздвиг на этом месте монастырь Мирык-са, названный в честь этого бодхисаттвы (разд. II, § 58)<sup>2</sup>:

«Однажды [пэкческий] государь [Му-ван] и [его] супруга пожелали осчастливить [посещением] монастырь Сачжа-са 師子寺<sup>3</sup>. [Когда они] прибыли [к] подножию горы Ёнхва-сан 龍華山 [на] берег большого пруда, [то] трое Почитаемых — Майтрея 彌勒 [с двумя спутниками] — явили [свой] образ среди пруда. Остановив запряжку, [государь с супругой] выразили [им] уважение. Супруга сказала государю так:

— Непременно основать в этом месте великую обитель-[сан]гхарама — это [моё] твёрдое желание.

Государь одобрил это [и], посетив обитель [наставника] Чимёна 知命, спросил, [возьмётся ли тот исполнить такое] дело — засыпать<sup>4</sup> пруд. Посредством [своей] чудесной силы [Чимён за] одну ночь обрушил [часть] горы, засыпал<sup>5</sup> пруд [и] сделал <ровное><sup>6</sup> место. Тогда соорудили там три отдельных комплекса [построек] — [в каждом был] чертог [с] каноническим изображением [одного из] трёх собраний Майтреи 彌勒<sup>7</sup>, пагода [и] крытые

<sup>1</sup> Сто свёртков (кит. *пи*, кор. *пхиль* 疋 /匹) шёлка в Корее той эпохи равнялись 1240 × 0,59 м (в Силла с 665 г. для одного свёртка шёлка был установлен стандарт в семь *по* 步 длины и два *чхок* 尺 ширины, что в мерах VIII в. составляло 12,4 × 0,59 м [2, с. 172; факс., с. 101, л. 201]).

<sup>2</sup> Перевод приводимой ниже цитаты выполнен по ксилографическому изданию «Оставшихся сведений...» 1513 г. (факсимиле см. [4, т. 2, с. 325, стк. 4–8]).

<sup>3</sup> Монастырь Сачжа-са 師子寺 (ныне скит Сачжа-ам 獅子庵) располагается в современном городе Иксан-си 益山市 провинции Чолла-пукто 全羅北道 [6, с. 298а–6].

<sup>4</sup> «Засыпать» — в оригинале [土 + 頁] (графема не поддаётся идентификации). Перевод выполнен на основе публикации Чхве Намсона, в которой этот иероглиф заменён на 填 [9, с. 99].

<sup>5</sup> См. предыдущее примечание.

<sup>6</sup> «Ровный» — в оригинале плохо пропечатанный иероглиф. Прочтение уточнено на основе «экземпляра [из] библиотеки Мансона», в котором этот знак воспроизводится как 平 [3, с. 494, л. 80].

<sup>7</sup> «Три собрания Майтреи» 彌勒三會 — три собрания людей (с высшими, средними и низшими способностями), которым Майтрея проповедует Закон после своего нисхождения в мир [5, с. 12446].

галереи. [Написанное на] вывеске [название монастыря] было *Мирык-са* 彌勒寺<sup>1</sup> — ‘Монастырь Майтреи’».

Разнообразие поводов, по которым древние корейцы совершали поклонение будхисаттве Майтрее, важная роль, которую играло почитание этого будхисаттвы в практике государственного управления, а также упоминания о вере корейцев в особую связь Майтреи с их родной землёй свидетельствуют о глубокой значимости культа этого будхисаттвы для древней Кореи.

### Литература

1. Большой китайско-русский словарь. В 4 т. / под ред. И. М. Ошанина. — М.: Гл. ред. вост. лит., 1983. — Т. 1. — 553 с; т. 2. — 1100 с.; 1984. — Т. 3. — 1104 с.; т. 4. — 1062 с.

2. *Ким Бусик*. Самкук саги. Летописи Силла / изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М. Н. Пака. — М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 384, VI, 202, VIII с. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая сер., I, 1).

3. Вонмун пу Самгук юса 原文附 三國遺事 («Оставшиеся сведения [о] трёх государствах»: [с] приложением оригинального текста) / авт. Ирён — рэн; пер. Пак Сонбон 朴性鳳, Ко Кёнсик 高敬植. — Сеул 서울: Сомун мунхваса, 1996. — 564 с.

4. Ёкчу Самгук юса 譯注 三國遺事 («Оставшиеся сведения [о] трёх государствах»: перевод [и] комментарий) = The Translation & Annotation of Samgukyusa. В 5 т. / Кан Ингу 姜仁求 [и др.]. — Сеул 서울: Ихве мунхваса, 2002. — Т. 1. — 474 с.; т. 2. — 382 с.; 2003. — Т. 3. — 452 с.; т. 4. — 526 с.; т. 5. — 425 с.

5. Пульгё тэсачжон 佛教大辭典 (Буддийская энциклопедия) = The Encyclopedia of Buddhism / сост. Кильсан 吉祥. — Сеул 서울: Хонпобвон, 2001. — 2907 с.

6. Хангук пульгё сачхаль сачжон 韓國佛教寺刹事典 (Словарь буддийских храмов Кореи) = The Dictionary of Korean Buddhist Temples / сост. Ли Чон 李政. — Сеул 서울: Пульгё сидэса, 1996. — 762 с.

7. Хянга мунхак-ый ирон ква хэсок 향가문학의 이론과 해석 (Теория и интерпретация литературы «местных песен») / авт. Хван Пхэган 黃泚江. — Сеул 서울: Ильчжиса, 2001. — 681 с.

8. Чжань ча шань э е бао цзин 占察善惡業報經 (Сутра прояснения гаданием хорошего [и] плохого кармического воздаяния) // Тайсё синсю дайцзокё 大正新修大藏經 (Трипитака, вновь исправленная [в годы] Тайсё). — Токио 東京: Тайсё синсю дайцзокё канко кай, 1968. — Т. 17. — № 839. — С. 901–910.

<sup>1</sup> Монастырь *Мирык-са* 彌勒寺 располагался в современном городе Иксан-си 益山市 провинции Чолла-пукто 全羅北道 [6, с. 178а–б].

**9.** Чынбо Самгук юса 增補 三國遺事 («Оставшиеся сведения [о] трёх государствах»: [с] приложениями) / сост. Чхве Намсон 崔南善. — Сеул 서울: Сомун мунхваса, 2003. — [2], 2, 70, [2], 12, 244, [2], 86, 32 с.

**10.** Чынбо сэ кукса сачжон 增補 새 國史事典 (Новый словарь отечественной истории [с] приложениями) = Encyclopedia of Korean History / сост. Ли Хончжик 李弘植. — Сеул 서울: Кёхакса, 2001. — 1880 с.

## **Книгоиздательская деятельность Агинского дацана во второй половине XIX – начале XX в. Данные новых исследований библиографических списков**

*Проект по изучению ксилографического наследия Агинского дацана впервые сделал возможным воссоздание истинной картины книгоиздательской деятельности агинской монастырской печати в части состава и количества изданных тибетоязычных книг, а также позволил в одних случаях подтвердить, а в других опровергнуть устоявшиеся в отечественной источниковедческой науке представления о буддийском книгопечатании в Агинском монастыре.*

**Ключевые слова:** Агинский дацан, карчаг, библиографические каталоги, книгопечатание, монастырская печать, ксилография, редкие издания, тибетская литература, бурятский буддизм, буддизм в Забайкалье.

Книгоиздательская деятельность всегда являлась показателем уровня образованности и культуры народов. В разные времена и в разных социокультурных средах издание письменных текстов имело свою специфику, служило разным целям, отображало характер интеллектуальных и духовных потребностей того или иного народа на том или ином этапе его развития.

Специфику бурятского книгопечатания, которое было активным в период примерно с середины XIX в. и до середины 20-х гг. XX в., составляли четыре главных фактора: (1) обусловленность буддийским вероучением; (2) центрированность вокруг буддийских монастырей; (3) ксилографический способ печати и, наконец, (4) двуязычность.

Важнейшим исследовательским материалом по книгопечатанию являются списки изданной литературы. В тибетской литературной традиции они имеют названия *dkar chag*, *tho yig*, *dpar tho* и др. Нам известно около десяти различных агинских каталогов, некоторые из которых представлены, в свою очередь, несколькими редакциями.

В научной литературе было несколько упоминаний об агинских карчагах — каталогах тибетских ксилографов, но до настоящего времени только в двух публикациях были представлены сами списки изданных книг. Так называемый каталог Хамбо ламы 1911 г., впервые опубликованный Б. Ринченон в 1959 г. [6], содержит списки ксилографов, издававшихся в печатнях 31 бурятского дацана, включая Агинский. Из общего количества 1396 тибетских книг этого сводного каталога, доля агинских ксилографов представлена только 133 наименованиями. Опубликованный в 1972 г. венгерским исследователем Г. Бетленфалви [5] карчаг ксилографических

изданий Агинского дацана содержит уже записи о 547 тибетских книгах. Этот карчаг, относящийся к более позднему времени и содержащий в четыре раза больше ксилографов, чем в списке из каталога Хамбо ламы, долгое время оставался наиболее полным и часто упоминаемым специалистами библиографическим документом, сформировавшим в науке представление о масштабах книгоиздательской деятельности Агинского дацана. За более чем тридцать лет после названной публикации целенаправленных исследований книжного наследия Агинского монастыря не проводилось. Однако интерес к теме не иссяк, о чем свидетельствует издание в 2003 г. коллективной монографии под названием «Буддийское книгопечатание в Бурятии XIX – начала XX в.», в одной из глав которой авторами была осуществлена попытка выделить из всего наследия изданных в Агинске ксилографов сочинения по буддийской логике и дать их краткое описание.

Самый полный список агинских тибетоязычных изданий находится в личной коллекции Дондукбаева Цырен Ламы, Дид Хамбо по Забайкальскому краю. Название каталога Дид Хамбо — *byang phyogs kyi a ko'i dgon sde chen po bde chen lhun grub gling 'dir bzhugs pa'i dpar tho yig*. Каталог с таким же названием упоминается в статье А. И. Вострикова [9, с. 62]. Этот ксилографический текст содержит 961 библиографическую запись<sup>1</sup>. Год издания, согласно Дид-Хамбо ламе, — 1924.

Именно с этого источника осенью 2013 г. началось наше новейшее исследование ксилографического наследия Агинского дацана. Среди проведенных мероприятий основными можно назвать следующие:

1. Выявление агинских ксилографов из библиотечного фонда Агинского дацана, а впоследствии и других востоковедческих коллекций, включая тибетские фонды ИМБТ, ИВР РАН, Библиотеки Восточного факультета СПбГУ, Библиотеки Национальностей Китая, Библиотеки Буддийского университета «Даши Чойхорлин» Иволгинского дацана, а также нескольких частных коллекций;

2. Установление соответствий полных названий обнаруженных книг сокращенным названиям, представленным в карчаге (восстановлены полные названия 92% книг каталога);

3. Составление конкорданса коротких и полных названий книг с указанием кодов хранения исследованных фондов;

4. Изготовление цифровых копий (jpeg и pdf файлов высокого разрешения) всех агинских изданий, которые удалось найти (найдено 83% книг каталога).

<sup>1</sup> Как правило, каждая запись соответствует отдельному сочинению, но иногда частям и главам крупных сочинений, а также собраниям текстов. После каждой записи указано количество листов, а в многочастных сочинениях еще и общий листаж. Более новая редакция этого каталога, хранящаяся в архиве ИВР РАН, содержит 963 записи.

Опубликование полного списка данного карчага — дело ближайшего будущего; пока же было бы уместным дать краткое описание источника.

Данный каталог состоит из четырёх частей, подразделенных по принципу длины ксилографа. Приняты следующие обозначения размеров печатной доски: 1. «длинный» (**dpar ring po**), 2. «средний» (**dpar 'bring**), 3. «малый» (**dpar thung**) и 4. «очень малый» (**shin tu sna thung**). Фактически эти четыре части представляют собой отдельные каталоги со своей пагинацией. Первый и второй, как наиболее объемные (14 и 6 листов соответственно), имеют титульные страницы. Общее количество листов — 27.

Первый каталог — список длинных ксилографов — имеет пагинацию 1А–14В и содержит 430 записей. Этот каталог довольно четко структурирован: почти все тексты в нем подразделены по какому-либо признаку. «Бхадракальпика сутра» (*mdo sde bskal pa bzang po*) открывает группу сочинений, входящих в Ганжур (**bka'i skor**). В этой группе всего 9 записей. Представленные тут сутры использовались в основном для ритуальных целей. Это, прежде всего, «Алтангэрэл» (*gser 'od dam pa*), «Жадомба» (*brgyad stong pa*) и сборник дхарани-сутр «Сундуй» (*gzungs bsdu*). Резко выделяются на остальном фоне два канонических текста: «Акшаямати сутра» (*blo gros mi zad pa'i mdo*) и «Самдхинирмочана сутра» (*mdo sde dgongs 'grel*), издание которых, по всей видимости, было обусловлено спецификой образовательного курса «парчин» (*phar phyin*), в рамках которого изучалась дисциплина *drang ngas* (герменевтика). Предмет этот изучался по коренному тексту Цонкапы *legs bshad snying po*, имеющему объектом толкования эти две сутры [9, с. 64].

За разделом сутр следует группа комментаторских сочинений индийских авторов (**rgya gar mkhas pa'i gsung gi skor**), т. е. тексты из Данжура. Всего 44 записи. Здесь представлены сочинения таких авторов, как Нагарджуна (*rig tshogs drug*)<sup>1</sup>, Майтреянатха/Асанга (*byams chos sde lnga, sa sde lnga, mngon pa gun btus*), Васубандху (*prakarana sde brgyad, mdzod rtsa ba dang de'i rang 'grel*), Чандракирти (*dbu ma la 'jug pa dang de'i rang 'grel*), Гунапрабха (*'dul ba mdo rtsa ba*), Дигнага (*tshad ma'i mdo*), а также сочинения Харибхадры, Шантаракшиты, Стхираматы, Бхававивеки и Дхармамитры.

4-й лист каталога полностью посвящен сочинениям Чже Цонкапы. Всего в этом разделе 24 записи. Эта группа текстов начинается со знаменитого комментария Цонкапы на праздняпарамиту «Золотые четки». Короткое название сочинения *legs bshad gser 'phreng*. Общий листаж 781 л. Далее следует уже упомянутый коренной текст по герменевтике *drang ba dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i bstan bcos legs bshad snying po*. Здесь же находим два других знаменитых сочинения: «Ламрим» и «Наgrim», значащихся под короткими названиями *byang chub lam rim che ba* и *rgyal ba rdo rje 'chang chen po'i lam rim*

<sup>1</sup> До конца абзаца в скобках даны короткие названия сочинений и групп сочинений.

соответственно. Большая часть оборотной стороны последнего листа (4В) оставлена пустой, что, скорее всего, говорит о том, что в планах агинской печатни было расширение списка сочинений этого автора.

Страница 5А начинается с сочинений ближайших учеников Цонкапы (*sras mchog rnam*s): Жалцаба (*Rgyal tshab dar ma rin chen*), Кейдуба (*Mkhas grub rje dge legs dpal bzang*) и Гендундуба (*Dge 'dun grub*). Количество записей — 9, 7 и 7 соответственно. К некоторым из них не указано количество листов, что, по всей видимости, означает, что эти сочинения так и не были изданы.

Сочинения первого Жамьяна Шадбы (*'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje*) представлены 23 записями. Среди них четыре главы (2, 4, 5, 7) его комментария на Абхидхарму, называемого *dam pa'i chos mngon pa mdzod kyi dgongs 'grel gyi bstan bcos thub bstan nor bu'i gter mdzod dus gsum rgyal ba'i bzhed don kun gsal*, изданы в Аге. Остальные главы (1, 3, 6, 8) были изданы в Цуголе, и запись о них содержится в каталоге длинных ксилографов Цугольского дацана [3, с. 129, 137].

Затем идут разделы сочинений таких авторов, как Агван Таши (*Ngag dbang bkra shis*), Гунтан Донби Донме (*Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me*), Будон Ринчендуб (*Bu ston rin chen grub*), Халха Чойзад Донби Донме (*Hal ha chos mdzad bla ma bstan pa'i sgron me*), Халха Агван Палдан (*Khal kha ngag dbang dpal ldan*), Пари Рабсал (*Dpa' ris blo bzang rab gsal*), Гунтан Лодой Жамсо (*Gung thang Blo gros rgya mtsho*), и многих других тибетских, монгольских и бурятских авторов, всего около 100 сочинений, большинство из которых относятся к разряду учебных текстов по буддийской философии, так называемых *yigcha*, а также дополнительная, сверх обязательной программы, литература по чойре (*chos grwa*) с преобладанием текстов класса парчин. Сравнительный анализ данного карчага с одним библиографическим списком дацана, относящимся к концу XIX в. (1894?) показал, что учебные тексты по чойре являются самыми ранними ксилографами длинного формата наряду с несколькими основополагающими текстами по медицине, которые мы тоже находим в том каталоге.

Обращает на себя внимание тот факт, что, кроме признанных классиков гелукпинской учености, в Агинском дацане печатались также философские сочинения современных той эпохе авторов, таких как Халха Чойзад Донби Донме (ум. в XX в.) и Пари Рабсал (1840–1910?), ученый из амдосского монастыря Гумбум. Но, если необходимость публикации сочинений первого автора укладывается в логику базовой программы чойра (дисциплина парчин изучается в Гомане именно по учебнику этого автора), то издание сочинений Пари Рабсала<sup>1</sup> может указывать на то, что интеллектуальные

<sup>1</sup> Пари Рабсал был известен своей полемикой с другим выдающимся представителем буддийской учености Тибета, Джу Мипамом Жамсо (*'Ju mi pham rgya mtsho*). Подробнее об этом см. [7; 8, с. 233–234].



запросы агинских лам простирались за пределы обязательной программы обучения и их осведомленность о тенденциях развития современной им буддийской мысли была довольно высокой. Из 37 текстов, входящих в сумбум этого автора, в Агинском дацане было издано 10 сочинений, посвященных отдельным вопросам буддийской философии.

Если говорить о публикациях трудов авторов, живших на рубеже XIX и XX вв., то наибольший интерес для нас представляют сочинения бурятских лам. В исследуемом карчаге сочинения, опознанные как принадлежащие бурятским авторам, немногочисленны, что позволяет нам привести их все. Автор Рабжамба Соднам Жамсо (?–1923) указывается как автор четырех философских сочинений: 1. *dge 'dun nyi shu'i rtog dpyod dam pa mnyes pa'i mchod sprin ces bya ba*; 2. *legs bshad gser phreng gi mtshan bya don skabs kyi tshig 'ga' zhiig gi don gsal par byed pa*; 3. *bsam gtan spel sgom gyi rnam bzahag gser gyi them skas*; 4. *dpal ldan thal gyur pa'i lugs dang mthun pa'i sa lam gyi rnam bzahag lam bzang gsal bar byed pa'i snang ba*.

Пятый настоятель Агинского дацана Тугулдуров Галсан Жимба (1815–1872) представлен пятью сочинениями, среди которых преобладают труды по лексикографии, включая его знаменитый тибетско-монгольский словарь: 1. *brda' yig ming don gsal ba'i sgron me*; 2. *bod kyi brda yig gсар rnying dang mngon brjod 'ga' zhiig sgrigs pa*; 3. *chos rje khri pa rin po che skal bzang sbyin pa'i zhal nga nas kyiis mdzad pa'i rtsis gzhi rtsom 'phro can*; 4. *smān gzhuṅ nas bshad pa'i smān rnam kyi mngon brjod rnam bkrol ba zhes bya ba*; 5. *mngon brjod kyi ming rnam ka 'phreng du bsgrigs pa blo gсар kunda bzhad pa'i zla zer*.

Долгое время в отечественной науке считалось, что сумбумы и многотомные своды сочинений в Бурятии не издавались [1, с. 77]. Несмотря на это одна из записей на странице 6В все же гласит: *sgrub brgyud bstan pa'i mnga' bdag grub pa'i dbang phyug rje don yod mkhas grub kyi gsung 'bum bod chen gcig dkar chag dang bcas*. Это сумбум ученого тибетского ламы Донъед Кейдуба (*Don yod mkhas grub*; 1671–1737). Собрание сочинений этого автора состоит из 33 текстов, включая карчаг; общий листаж 628 л.

В Аге был издан еще один сумбум. Указание на него находим в каталоге среднего формата, лист 3В: *dpal ldan 'bras spungs blo gsal gling gi bshes gnyen chen po stag po youngs 'dzin chu bzang pa ye shes rgya mtsho'i gsung 'bum lam rim dang gsaṅ ma gtogs bod gcig dkar chag bcas*. Это собрание сочинений ламы-перерожденца Ешей Жамсо из тибетского монастыря Брайбун Лосаллинг. Количество текстов вместе с карчаком — 32, общий объем — 313 листов. Первый текст собрания сочинений этого автора называется *byang chub lam rim chen mo'i bcad kyi thog nas skyes bu gsum gyi lam gyi rim pa'i man ngag gi gnad bsduṅ gsal ba' sgron me*. Он имеет 145 листов и был издан в Цуголе, о чем есть соответствующая запись как в карчаге сумбума, так и в карчаге ксилографов среднего формата Цугольского дацана [3, с. 143]. Чем было обусловлено издание сумбумов именно этих двух авторов, еще только пред-

стоит выяснить. Приведенные два факта совместного издания сочинений печатными дворами Агинского и Цугольского дацанов скорее говорят об их тесном сотрудничестве, нежели о соперничестве, как считалось ранее [3, с. 109]. Есть также повод думать, что сотрудничество это было даже более тесным, чем можно предположить на основании приведенных примеров. Визуально издания обоих дацанов бывает трудно отличить друг от друга, что, как мы считаем, может говорить о том, что на эти печатные дворы зачастую работали одни и те же резчики-баршины.

Каталог ксилографов длинного формата заканчивается большим разделом медицинских текстов, объединенных в группе под заголовком **sman pa grwa tshang gi zhal 'don du mdzad pa'i cho ga'i skor dang gso ba rig pa'i gzhung rnams kyi tho bkod pa**. Тут 45 записей<sup>1</sup>. Кроме ритуальных сочинений по медицине, издавались также основополагающие тексты медицинской науки Тибета: «Чжуд Ши» (*rgyud bzhi*), «Вайдурья Онбо» (*baidUrya sngon bo*), «Лхантаб» (*lhan thabs*), «Шэлпрэнг» (*shel 'phreng*) и др. Особо следует упомянуть так называемый «Большой Агинский Джор», рецептурник тибетской медицины, составленный в Агинском дацане Лобсан Шейрабом (*Blo bzang shes rab*), больше известным по своему санскритскому имени — Сумати Праджня<sup>2</sup>.

Кроме этого, первый каталог включает в себя различные сочинения класса ламрим, труды по грамматике, метрике и лексикографии, тантре, Калачакре. Некоторые популярные сочинения других школ тибетского буддизма тоже издавались в Агинском дацане. Агинское издание сакьяпинского «Лекшеда» (*sa skya'i legs bshad*) встречается довольно часто, в то время как ксилограф жизнеописания Гуру Падмасамбхавы (*padma bka' thang*) сохранился только в одном экземпляре.

Второй каталог содержит 220 записей. Он тоже открывается текстами из Ганжура. Тут еще одно издание «Алтангэрэл», а также сутр «Догсун» (*tog gzungs*), «Панчарагша» (*grwa lnga*) и др.

За ними, под заголовком **chos sbyod rab gsal sogs kyi skor**, следует группа текстов, состоящая из 84 наименований. Большая часть сочинений в этой группе (67) — это так называемый «рабсал», сборник литургических и ритуальных текстов. Ксилографы рабсала, по всей видимости, не агинского происхождения. Тем не менее, он является, вероятно, самой ранней по времени издания группой текстов, выпускавшихся Агинской печатней. Визуально все ксилографы этой группы сильно отличаются от остальных агинских ксилографов — и шрифтом, и оформлением рамки. Любой рабсал начинается с буддийского символа веры, «Этигела» (*skyabs 'gro*). На титуль-

<sup>1</sup> В экземпляре одноименного каталога, хранящегося в тибетском фонде ИВР РАН под № В7993/1, на две записи больше. Таким образом, общее количество записей в нем — 963.

<sup>2</sup> О проблеме авторства этого сочинения см. [2, с. 27–29].

ном листе агинского рабсала есть тибетское название Агинского монастыря: *ri bo dge rgyas bde chen lhun grub gling gi chos spyod rab gsal rags bsdus bzhugs so*. Нами найдены заглавные тексты рабсалов других бурятских монастырей (Мурочинский и др.), отличающихся от нашего только тибетскими названиями монастырей на титульных страницах. Все остальное схоже с ксилографом Агинского дацана. Полиграфия этих рабсалов несет схожие черты с ургинскими изданиями, но напечатаны они на русской бумаге. Исходя из всего этого, можно предположить, что ксилографические доски рабсалов заказывались бурятскими монастырями в Монголии еще до того, как в Бурятии научились вырезать свои.

За рабсалом следует группа двуязычных текстов **bod sog shan sbyar ma'i skor**, состоящая из восьми сочинений разных жанров. Группу двуязычных текстов находим и в третьем каталоге, только их там почти в два раза больше.

На листе 3В второго каталога есть запись *mkhas shing grub dbang rje tho'u brkwan pa d+harma ba+dzras mdzad pa'i rta mgrin chos skor bod gsum dkar chag bcas*, 1289 листов. Это сборник текстов практик идама Дамдина, составленный ученым амдосским ламой Тукваном III Лобсан Чойки Нимой (*Tho'u brkwan Blo bzang chos kyi nyi ma*). Общее количество текстов — 99. Они разделены на три примерно равных по объему тома, пронумерованных тибетскими буквами *pa*, *na* и *da*. К каждому тому имеется отдельный карчаг. Этот сборник является, вероятно, единственным примером многотомного издания бурятского монастыря.

Второй каталог заканчивается большим разделом, озаглавленным **yi dam kyi sgrub thabs dang bsrung ma' gtor chog sogs 'don cha thor bu sna tshogs kyi skor** — всего 78 сочинений культового характера, включая практики различных идамов и тексты ритуалов, посвященных сахюусанам (*srung ma*).

У третьего и четвертого каталогов уже нет такой четкой структуры, как в первых двух, но некий иерархический порядок все-таки прослеживается. Количество сочинений 210 и 101 соответственно. Здесь много текстов по тантре, с которых, собственно, и начинается третий каталог. Основная же масса текстов — это литургическая и обрядовая литература: монламы, сольдэбы, жинсриги и т. д., есть сочинения по астрологии, включая известные и за пределами Бурятии сочинение габжи Лубсан Бальжира *lnga bsdus 'byung 'phrod sogs kyi 'bras bu bshad pa ngo mtshar shel gyi me long* с дополнением габжи Чойпака *ngo mtshar shel gyi me long zur rgyan lo zla zhag dus kyi sa bdag sogs kyi rtsis 'bras gsal ba'i sgron me*. Тут же опять находим классические комментаторские тексты к основным разделам буддийского учения: *mngon rtogs rgyan*, комментарий Асанги на праджняпарамиту, *dbu ma 'jugs pa* Чандракирти, и *dbu ma bzhi brgya ba* Арьядэвы, — комментарии на мадхьямаку; *tshad ma rnam 'grel* — комментарий Дхармакирти на учение о прамане (достоверном познании) учителя Дигнаги. Следует отметить, что первые два сочинения в Аге были изданы в трех форматах (!) Упомянутое же сочинение Дхарма-

кирти существует только в формате «очень малого» ксилографа, т. н. «үбэр ном» («карманной» или, точнее, «запазушной» книги).

Даже предварительный анализ Агинского каталога подтверждает часто упоминаемый факт о том, что печатня Агинского дацана полностью обеспечивала себя всей необходимой литературой [4, с. 295] как для культовых, так и для учебных целей, что является одним из примеров высокой степени развития образования в бурятских землях, являющихся составной частью огромного культурного пространства Центральной Азии, сформированного влиянием тибетской буддийской традиции.

Дальнейшей перспективой данного исследования могут быть сразу несколько направлений, такие как: более глубокий сравнительный анализ структуры данного карчага; источниковедческий анализ состава отдельных групп текстов, представленных в источнике; реконструкция картины интеллектуальных и духовных запросов бурят в период активности монастырского книгопечатания; составление и издание нового подробного каталога тибетских ксилографов Агинского дацана и многое другое.

### Литература

1. Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. — Новосибирск: Наука, 1983. — 236 с.
2. *Сумати Праджня*. Кунпан дудзи (Полезный для всх экстракт амриты): Большой рецептурный справочник Агинского дацана / пер. с тибетского, предисл., примеч., указ. Д. Б. Дашиева. — М.: Вост. лит., 2008. — 214 с.
3. Сыртыпова С. Д., Гармаева Х. Ж., Базаров А. А. Буддийское книгопечатание Бурятии XIX – начала XX в. — Улаанбаатар: Admon, 2006. — 222 с.
4. Цыбиков Б. Д. Роль Агинского дацана в развитии бурятской культуры // Мир буддийской культуры: наследие и современность: Материалы III Международного симпозиума. — Чита: Экспресс-издательство, 2010. — 324 с.
5. *Bethlenfalvy G.* A Tibetan Catalogue of the Blocks of the Lamaist Printing House in Aginsk // *Acta Orientalia Hungarica*, 1972. — Vol. XXV. — Pp. 53–75.
6. *Four Mongolian Historical Records* / Ed. and transl. by Dr. Rinchen; with a foreword by Raghu Vira. — New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1959. — 155 pp. (Śatapīṭakam, v. 11).
7. *Karma Phuntsho*. Mipham's Dialectics and the Debates on Emptiness: To Be, Not to Be Or Neither. — London: RoutledgeCurzon, 2005. — 304 pp.
8. *Smith E. G.* Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau. — Boston: Wisdom Publications, 2001. — 384 pp.
9. *Vostrikov A.* Some Corrections and Critical Remarks on Dr. J. van Manen's Contribution to the Bibliography of Tibet // *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1935. — Vol. VIII. — Pp. 51–76.

## Миссионерское востоковедение в Казани и изучение монголоязычных народов (XIX – начало XX в.)<sup>1</sup>

*Во второй половине XIX – начале XX в. ведущим миссионерским и этнополитическим учреждением в России, одним из крупных православных центров по изучению истории, культуры, этнографии и языка тюркских, финно-угорских и монголоязычных народов являлась Казанская духовная академия (1842–1921 гг.).*

**Ключевые слова:** Россия, Восток, монголоязычные народы, миссионерское востоковедение и монголоведение, Казань, Национальный архив Республики Татарстан, Казанская духовная академия.

Комплексное историографическое и источниковедческое исследование просветительской, научной и общественной деятельности преподавателей миссионерских отделений Казанской духовной академии, анализ научных трудов по истории, этнографии, языку и культуре тюркских, финно-угорских и монголоязычных народов Среднего Поволжья, Приуралья и Сибири, созданных в Казани во второй половине XIX – начале XX в., представляет академический и прикладной интерес для современных ученых и практиков.

Историико-культурный феномен взаимодействия буддизма, ислама и христианства наиболее отчетливо проявился в Волго-Уральском регионе и Сибири. После падения Казанского и Астраханского ханств (1552–1556 гг.) и завоевания Сибирского ханства в 1583 г. российским правительством проводилась активная имперская миссионерская политика по отношению к этносам и народам присоединенных территорий. Основной ее целью были насильственное крещение, русификация, создание специальной системы образования и ее ключевых институтов.

С момента установления власти Москвы над многонациональным населением Казанского и Сибирского краев и учреждения особой епархии (1555 г.) утверждение православия являлось не только миссионерской задачей церкви, но было важной составляющей государственной политики российского царизма на восточных окраинах Российской империи.

Вооруженное завоевание Московским государством своих давних политических и духовных соперников — Казанского, Астраханского и Сибирского ханств — в XVI в., а также военно-политическое и социокультурное подчинение территории Волго-Уральского и Сибирского регионов стало

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ, 17-01-00209/17-ОГОН. «Научное наследие российских востоковедов XIX века: О. М. Ковалевский и В. П. Васильев».

значимым рубежом в формировании и развитии нового политического, военного, цивилизационного, коммуникационного, демографического, информационного пространства между Востоком – Россией – Европой.

Эти важные события, произошедшие в XVI – начале XX в. в истории и культуре тюркских, финно-угорских, славянских, монгольских и других народов Евразии, имели исключительное значение в развитии мировой цивилизации. В исторических и культурных центрах Поволжья, Приуралья и Сибири обозначился новый рубеж столкновения и поиска путей межкультурного взаимодействия христианской (православной), исламской и буддийской цивилизаций. Постепенно территориальные притязания дополнялись формированием новых религиозных и духовных ценностей и ориентиров среди региональных сообществ и народов. Исторические последствия взаимодействия мировых цивилизаций в Волго-Уральском и Сибирском регионах оказались значимы как для России, так и для Запада.

В XVIII – первой половине XIX в. произошло формирование системы преподавания и изучения восточных языков — арабского, татарского, калмыцкого, монгольского — и финно-угорских языков в православных духовных учебных заведениях, в частности, в Казанской семинарии и академии. Изучение восточных языков народов России преследовало практические интересы и обслуживало потребности внутривосточной и социокультурной деятельности самодержавия.

История российского востоковедения XVIII – начала XX в. ярко отражает позицию русской православной церкви и духовенства. Это прослеживается в создании духовных миссий на Востоке, изучении восточных языков в синодальных учреждениях, появлении миссионерских центров в азиатских регионах Российской империи и т. д. В XIX – начале XX в. Казань стала официальным центром практики и идеологии православного миссионерства и русификации народов Поволжья, Приуралья и Сибири, в том числе монголоязычных народов российского государства.

Два мировоззрения — светское и религиозно-православное — отчетливо представлены в российском востоковедении в целом и монголоведении и буддологии в частности.

Указ Павла I от 31 мая 1800 г. об учреждении в Казанской духовной академии (в 1797 г. преобразована из духовной семинарии) «особого класса татарского языка» положил начало официальному преподаванию в ней восточных языков. Вплоть до 40-х гг. XIX в. преобразования православных учебных заведений г. Казани не позволяли углублять преподавание восточных языков и формировать прочную систему востоковедных дисциплин. Преподавание татарского языка в духовной семинарии г. Казани было связано с желанием духовного начальства открыть «классы татарского языка» в учебных заведениях Казанского духовно-учебного округа — Астраханской, Нижегородской, Пермской, Пензенской, Тамбовской, Оренбургской,

Тобольской епархиях. Именно в 40-х гг. XIX в. активизируется изучение восточных языков в духовной академии, которая во второй половине XIX в. стала ключевым центром миссионерской идеологии и практики в Российской империи. Основное внимание было уделено изучению восточных языков — арабского, татарского, калмыцкого и монгольского [1; 2; 6, с. 5].

Важное значение имело образование в январе 1845 г. в составе духовной академии двух восточных разрядов (кафедр) — монгольско-калмыцкого и турецко-татарского (арабского), просуществовавших до 1854 г. [5; 6; 7; 19, л. 1; 20, л. 40]. Постановка преподавания восточных языков в академии в середине 40-х гг. XIX в. связана с именами известных профессоров восточного разряда университета А. К. Казем-Бека и А. В. Попова. В 1844–1845 гг. студенты духовной академии были допущены к слушанию в Казанском университете лекций по восточным языкам — татарскому, монгольскому и калмыцкому. С середины 40-х гг. XIX в. в академии формируется свой круг преподавателей восточных языков. Среди них первые выпускники академии — Н. Ильминский и А. Бобровников [4; 10; 11, с. 740; 18]. Преподавание азиатских языков и исследование материалов было поставлено на регулярную основу в середине – второй половине XIX в. Истоки традиции востоковедения в православных учебных заведениях г. Казани справедливо связывают с деятельностью А. А. Бобровникова (1821–1865), Н. И. Ильминского (1822–1891) и Г. С. Саблукова (1804–1880). В 1854 г. Указ Синода, который ликвидировал в духовной академии восточные разряды и открыл миссионерские отделения, где были представлены язык и этнография татар, монгольский и калмыцкий языки, а также языки и этнография языческих народов России, положил начало новому этапу в истории казанского миссионерского востоковедения [20, л. 39; 21, л. 96–97 об.].

На этом этапе официальные мероприятия имперских властей превратили Казанскую духовную академию в крупнейший центр миссионерского востоковедения в России. Такой широты в преподавании восточных языков и востоковедных предметов практически не было в других российских православных духовных учебных заведениях во второй половине XIX – начале XX в.

Казанские востоковеды-миссионеры тесно сотрудничали с православными обществами и миссиями и были связаны учебной и научной деятельностью со многими российскими академическими и университетскими центрами и ориенталистами. В 1854–1855 гг. в противомусульманском и противобуддистском отделениях духовной академии открылись должности практикантов восточных языков — монгольского и татарского. Эти должности сохранились и расширились во второй половине XIX в. – первых десятилетиях XX в.

История, этнография и языки народов Сибири и Дальнего Востока в разные периоды времени изучались на противобуддистском отделении и на

монгольском отделе Казанской духовной академии, а с 1889 г. на Казанских двухгодичных миссионерских курсах при Казанской духовной академии. Так, здесь изучались история и этнография монголов, бурят, калмыков, остяков, самоедов, якутов, чукчей, тунгусов, маньчжур, корейцев, гольдов, гиляков, коряков и др. Занятия вели И. И. Ястребов, иеромонах Гурий (Степанов), священник И. Попов, иеромонах Амфилохий, А. П. Межуев, И. И. Шаракшинов и др.

Отличительной чертой казанского миссионерского востоковедения стала подготовка преподавателей восточных языков и обучение этим языкам посредством направления в регионы, населенные азиатскими народами империи, и на зарубежный Восток. На мусульманский Восток был направлен выпускник Казанской духовной академии М. А. Машанов, посетивший Джидду и Каир в 1885–1887 гг. [12, с. 158–160; 16]. В 1909–1910 гг. лектор французского языка и практикант арабского языка «кафедры арабского языка и обличения мухамеданства» академии П. К. Жузе находился с научной целью на арабском Востоке. В 1912–1914 гг. в Монголии в научной командировке находился исполняющий должность доцента академии иеромонах Амфилохий с целью изучения монгольского и тибетского языков, а также буддизма [17; 22, л. 11].

В результате многочисленных командировок преподавателями Казанской духовной академии были составлены научные отчеты и накоплено большое количество документальных источников, книг и других предметов, отражающих культуру, быт, обычаи, национальные праздники многих народов России. Большинство этих ценных вещей было собрано в миссионерском историко-этнографическом музее Казанской духовной академии, организованном в сентябре – октябре 1912 г. при фундаментальной академической библиотеке.

Большое значение для комплектования фондов имели пожертвования преподавателей академии. Многие из них имели многолетний опыт миссионерской деятельности. Так, доцент академии по кафедре калмыцкого языка архиепископ Иннокентий (Илья Иванович Ястребов; 1867–1928) в течение 14-летней миссионерской деятельности несколько раз побывал в калмыцких улусах Астраханской губернии с целью изучения языка, быта и религиозных верований калмыцкого народа, путешествовал по Сибири, совершенствуя опыт миссионерской деятельности и изучая язык сибирских монголов [13]. Ученый-востоковед, профессор академии по кафедре миссионерских предметов, архиепископ Суздальский Гурий (Алексей Иванович Степанов; 1880–1938) пожертвовал музею ценные коллекции буддийских, монгольских, калмыцких и бурятских «идолов» и другие предметы домашнего быта монголов, калмыков и бурят [23].

Коллекцию из более чем ста предметов, привезенных из Монголии, преподнес в дар музею специалист по буддизму иеромонах Амфилохий (Алек-



сандр Яковлевич Скворцов; 1885–1937; впоследствии епископ Енисейский и Красноярский). В их числе были изображения буддийских богов и богинь на полотне, из терракоты, бронзы, дерева и папье-маше, ксилографические доски для печатания молитв, принадлежности шаманского культа, четки, китайские монеты и многое другое [9; 14; 15]. После возвращения в 1914 г. из двухлетней командировки в Монголию он, помимо научной и преподавательской деятельности, он принимал самое активное участие в судьбе музея, будучи помощником директора [8].

Во второй половине XIX – первых десятилетиях XX в. происходят существенные изменения в преподавании восточных языков и миссионерских востоковедческих предметов или курсов. Формируется и развивается система подготовки православных миссионеров, знающих восточные языки, историю язычества, ислама и буддизма. Казанские миссионеры-востоковеды духовной академии активно занимаются разнообразными вопросами идеологии и практики православной миссионерской деятельности в России, в частности, в Поволжье и Приуралье, Сибири, на Дальнем Востоке и Кавказе.

В завершение доклада позволю себе обратить внимание на неопубликованный фундаментальный труд архиепископа Гурия<sup>1</sup> «Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Том 2. Буряты». Этот труд сохранился в фондах Национального архива Республики Татарстан [24] и включает в основном 1001 машинописный лист.

Несомненно, его работа (в основном машинописный и отчасти набранный типографским способом текст) — это новый интересный источник, связанный с официальными задачами политико-культурной интеграции буддийского пространства Российской империи и «изучения живой буддийской религиозной традиции, получившей распространение в Центральной Азии» [3, с. 139]. Во многом он является оригинальным материалом, позволяющим осмыслить феномен буддизма в исследованиях российских православных миссионеров-ученых второй половины XIX – начала XX в.

Нам представляется, что данный труд имеет исключительное значение для изучения феномена миссионерской деятельности православной церкви среди монголоязычных народов, особенно бурят. В оценке автора: «Настоящее исследование является продолжением наших работ по истории распространения христианства среди монгольских племен и обнимает собою

---

<sup>1</sup> Гурий (Алексей Иванович Степанов, 1880–1937/38) — архиепископ Суздальский, православный миссионер и востоковед-буддолог. Автор различных буддологических работ, связанных с философско-теоретическими и практическими результатами его деятельности. В 1906 г. окончил Казанскую духовную академию. В 1908 г. в Казани он опубликовал свою диссертацию «Буддизм и христианство в их учении о спасении». Автор «Очерков по истории распространения христианства среди монгольских племен» (Т. 1. Казань, 1915) и других работ.

весь период миссионерской деятельности Православной Русской Церкви среди бурят — восточной ветви монгольского народа, проживающего в пределах России» [24, л. 1].

В целом в нем затрагиваются вопросы православного прозелитизма в политическом и этнокультурном буддийском пространстве Сибири через призму истории христианизации бурятского народа. В той или иной степени миссионерская деятельность Русской православной церкви среди бурят освещается с оценкой внутренних и внешних исторических факторов — формирования русского государства и его этнической и религиозной роли в противостоянии с буддизмом в его «ламаистской» форме и распространения христианской культуры в языческой и буддийской Сибири.

Работа архиепископа Гурия включает интересное введение, где дан исторический очерк жизни бурят; представлен насыщенный материал, посвященный различным миссиям (Даурская, Иркутская, Забайкальская и др.) и их святителям, начиная с Иннокентия (И. Кульчицкий) и последующим его преемникам; особое внимание уделено «внутреннему состоянию крещеных бурят», «правовому положению крещеных бурят», «школьному делу», «переводческому делу», «заботам о материальном благосостоянии»; разнообразные материалы посвящены «ольхонским бурятам», «идинским бурятам», «араларским бурятам», «кударинским бурятам», «баргузинским бурятам»; излагается краткая история различных миссионерских станций (Бохонский, Молькинский, Бильчирский, Аларский и др.); описываются «порядок крещения и назидания» и «враги миссии: ламство, шаманство, языческое начальство»; выделяется раздел «заключительный период в истории Иркутской духовной миссии»; приводится «список церквей Иркутской епархии за 1912 г.» и др.

Его труд заканчивается заключением, в котором представлены сравнительные выводы о распространении христианства «среди инородцев других епархий, как, например, среди калмыков в Астраханской епархии, среди вотяков Вятской епархии за первое десятилетие XIX-го ст., среди алтайцев Томской епархии...» [24, л. 934].

Заключая, архиепископ Гурий писал: «...Народные массы крещеных бурят обрекались на неизбежный долгий путь двоеверия с внутренним преобладанием языческого самосознания в доброй половине этого пути. Можно сказать, что проникновению христианским самосознанием здесь суждено было идти параллельно с обрусением бурят и усвоением ими уклада русской культурной жизни, поскольку этот уклад тесно связан с началами христианства» [24, л. 953].

В конце своего труда архиепископ Гурий дает пять приложений: «Краткий исторический очерк положения ламаизма в Забайкалье», «Положение миссии после Пр. Мелетия», «Суждения о положении противоламайской миссии Иркутского миссионерского съезда», «Меры, предложенные Казан-

ским и Иркутским съездами для улучшения миссионерского дела и усиления христианской проповеди среди ламаитов-калмыков и бурят».

В своих приложениях автор обращается к оценке деятельности А. Дорджиева: «Особенно пропаганда ламаизма успешно шла в Кырмэнском ведомстве — на родине Хамбо-ламы Агвана Дорджиева»; «...выдвигалась слава верхоленского уроженца — старшего Цанита-хамбо (первого министра Далай-ламы — Агвана Дорджиева»; «с переселением Далай-ламы из Тибета в Монголию, Агван Дорджиев каждую осень приезжал в Петербург и, прожив там зиму, весной возвращался в Монголию» и др. [24, л. 978–979].

Заккрытие Казанской духовной академии в 1919/1920 учебном году превратило традицию миссионерского монголоведения и буддологии в России.

### *Литература*

1. Валеев Р. М. Из истории казанского востоковедения середины-второй половины XIX в.: Гордий Семенович Саблуков — тюрколог и исламовед. — Казань: Казань, 1993. — 103 с.

2. Валеев Р. М. Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX в. – 20-е гг. XX в.). — Казань: Изд-во КГУ, 1998. — 380 с.

3. Ермакова Т. В. Исследования буддизма в России (конец XIX – начало XX в.) // Восток, 1995. — № 5. — С. 139–148.

4. Журавский А. В. Казанская духовная академия на переломе эпох. 1884–1921 гг.: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. — М., 1999. — 281 с.

5. Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Вып. I. — Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1891. — 380 с.

6. Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Вып. II. — Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1892. — 593 с.

7. Знаменский П. В. На память о Николае Ивановиче Ильминском: к двадцатипятилетию Братства Святителя Гурия. — Казань: Братство святителя Гурия, 1892. — 402 с.

8. Игумен Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 6. — Тверь: Булат, 2002. — 478 с.

9. Отчет о состоянии Казанской Духовной Академии за 1909–1913 гг. — Казань: [б. и.], 1913. — 427 с.

10. Пайнс Р. Россия при старом режиме. — М.: Независимая газета, 1993. — 421 с.

11. Православная богословская энциклопедия. Т. VIII. — СПб.: Тип. «Россия», 1907. — V, 866 с.

12. Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1885 г. — Казань: [б. и.], 1885. — 189 с.

13. Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1890 г. — Казань: Тип. Казан. Ун-та, 1891. — 367 с.

14. Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1907–1913 гг. — Казань: [б. и.], 1913. — 487 с.

15. Успенский В. Л. Поездка иеромонаха Амфилохия в Монголию в 1912–1914 гг. // Письменные памятники Востока, 2006. — № 1. — С. 137–144.

16. Хабибуллин М. З. Михаил Александрович Машанов — профессор Казанской духовной академии, миссионер и исламовед. — Казань: Алма-Лит, 2006. — 408 с.

17. Хабибуллин М. З., Кострюков М. А. Казанское востоковедение XIX – первой половины XX вв.: П. К. Жузе. — Казань: Яз, 2012. — 311 с.

18. Werth P. W. Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region, 1825–1881. — Ann-Arbor: University of Michigan, 1996. — 561 pp.

19. НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 463.

20. НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 827.

21. НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1324.

22. НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11095.

23. НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11358.

24. НАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 874.

## **Взаимодействия между голосом и жизненным началом Ветер: встреча философии Востока и науки Запада**

*В данной работе речь пойдет о взаимосвязи между жизненным началом Ветер, как это описывается в традиционной тибетской медицине (ТТМ), и анатомией голоса, фундаментальной дисциплиной в западной традиции работы над постановкой голоса. Здесь будут рассматриваться общие функции жизненного начала Ветер, пять коренных Ветров и их функции — в особенности, функции Восходящего Ветра, в которые входит формирование голоса и речи. Мы коснемся также путей движения Восходящего Ветра из его места обитания в грудной клетке по направлению вверх, и Поддерживающего Жизнь Ветра из головы, где он обитает, по направлению вниз. Поскольку местом их пересечения является область горла (месторасположение горловой чакры и гортани), речь пойдет о необходимости поддерживать равновесие Ветра и здоровье органов, находящихся в горле, для того, чтобы эффективно использовать голос. Будут затронуты положения, объединяющие эти энергетическую и физиологическую системы. В связи с этим будет затронут вопрос анатомии голоса, а также прогрессия образования голоса: осанка, снятие излишних мышечных и эмоциональных напряжений, дыхание как основа для образования голоса, фонация (голосо-образование), резонанс, артикуляция — все это во взаимосвязи с тем, как в тибетской медицине объясняется система жизненного начала Ветер.*

*Наконец, будет рассмотрено воздействие голоса и Ветра на эмоциональное здоровье человека, поскольку методы работы над этой сферой, принадлежащие обоим направлениям, зарекомендовали себя положительными результатами.*

**Ключевые слова:** традиционная тибетская медицина, жизненное начало Ветер, горловая чакра, голос, анатомия голоса, голосовое здоровье, эмоциональное здоровье.

В данной работе речь пойдет о взаимосвязи между жизненным началом Ветер, как это описывается в традиционной тибетской медицине (далее — ТТМ), и анатомией голоса, фундаментальной дисциплиной в западной традиции работы над постановкой голоса.<sup>1</sup> В чем мы находим эту взаимосвязь? И почему мы считаем полезным осмыслить ее?

Наша цель — наметить мостики между восточным и западным подходами к проблемам голоса, чтобы облегчить коммуникацию между этими двумя традициями и тем самым умножить возможности получения многосторонней помощи людьми, нуждающимися в работе с голосом. В западной традиции работу с голосом можно разделить на две крупных категории:

---

<sup>1</sup> Консультантом по медицинской терминологии является И. Г. Скиба, практикующий врач широкого лечебного профиля.

эстетическое развитие голоса и медицинская восстанавливающая терапия. Целевой группой первой категории являются люди вокальных и речевых профессий. Вторая категория занимается лечением голосовых патологий, а также восстановительной терапией после хирургических вмешательств. Что касается тибетской медицинской системы, в ходе нашего исследования мы не обнаружили специальных практик по развитию голоса как такового<sup>1</sup>. ТТМ воспринимает феномен голоса как проявление энергии Ветра на физическом уровне, поэтому внимание в ТТМ направлено, прежде всего, на работу с Ветром.

Итак, в компетентной помощи нуждаются люди с осипшим, с напряженным, сдавленным голосом, с узкими голосовыми вариациями (тембр, сила, высота); при голосовых травмах, дисфонии различной природы, при ложной фонастении (утомление голосового аппарата) и афонии (полная потеря голоса), возникающих зачастую по причине неграмотного или чрезмерного использования голоса, профессиональной голосовой перегрузки (певцы, актеры, учителя и проч.), но также и из-за эмоциональных травм<sup>2</sup>. Поскольку это очень объемная тема, мы остановим внимание на нарушениях, вызванных эмоциональными и мышечными напряжениями, на их причинах и средствах гармонизации, которые можно найти в ТТМ и западных техниках работы с голосом.

Согласно ТТМ и тибетскому буддизму, человеческое существование основано на «трех вратах» (Тело, Энергия и Ум). Из их абсолютного состояния (Пустота, Проявления и Непрерывность проявлений — подробнее см. [3]) рождаются пять элементов (Пространство, Воздух, Вода, Огонь, Земля), которые образуют три доши, формирующие организм (**Ветер** — Пространство и Воздух, **Желчь** — Пространство и Огонь, **Слизь** — Пространство, Вода и Земля), каждая из этих дош обладает пятью коренными ответвлениями. Коснемся вкратце этой системы и остановим внимание на Ветре и его коренных ответвлениях, имеющих отношение к голосу.

В каноне тибетской медицины «Джуд Ши» (XII в.) говорится: «Ветер осуществляет вдох и выдох, дает силу для движения и работы, перемещает силы тепла, дает ясность органам чувств и управляет всем телом. От желчи зависят чувство голода, жажда, питание, пищеварение, тепло, цвет, храбрость и ум. Слизь телу и душе дает крепость, насыляет сон, придает терпеливость, делает суставы прочными, а тело — мягким и жирным» [2, т. 1, с. 44]. В сравнении тибетской и западной анатомических систем обобщенно принято считать,

<sup>1</sup> С большой уверенностью мы предполагаем, что в традиции Ваджраяны существует множество текстов, посвященных голосу. Это может стать объектом отдельного исследования.

<sup>2</sup> Не только голосовые, но и речевые нарушения, такие как заикание, многословие, косноязычие и др. тоже могут быть рассмотрены в отношении связи голоса и Ветра.

что Ветер ближе всего к нервной системе, Желчь — к пищеварительной, а Слизь — к лимфатической. Однако, как видно даже из столь краткого описания функций дош, приведенного выше, тибетская классификация охватывает намного более широкие области функционирования организма. Так, в частности, энергия Ветра имеет непосредственное отношение к респираторной системе, к голосообразованию и речи. Мы можем убедиться в этом, если рассмотрим функции и месторасположение первых трех из пяти Коренных Ветров, согласно первичной классификации в анатомии тонкого тела (один из важнейших аспектов ТТМ), в параллели с западной анатомией и физиологией голосообразования, поскольку именно эти три Ветра имеют непосредственное отношение к голосообразованию и речи.

Так, Ветер Держатель Жизни, обитающий в темечке и «пробегающий вниз по горлу и груди» [2, т. 1, с. 44], отвечает за дыхание, за речь, за ясность восприятия органами чувств, поддерживает деятельность головного мозга, он управляет также всеми остальными Ветрами, а душе дает стойкость. Восходящий Ветер, находящийся в грудной клетке, «двигаясь по носу, языку и горлу» [2, т. 1, с. 44], обеспечивает речь, усиливает энергию тела, придает силу, поддерживает присутствие и осознанность, обеспечивает ясность памяти и остроту внимания. Всепроникающий Ветер, располагающийся в сердце, но проникающий во все части тела, пронизывает всю нервную систему и управляет большинством движений тела, а также отвечает за сжатие-разжатие, открывание-закрывание естественных отверстий и внутренних клапанов. Кроме того, сердце считается эмоциональным центром человека. Остальные два Коренных Ветра — это Ветер, Сопровождающий Огонь, обитающий в пищеварительном тракте, и Ветер, Очищающий Вниз (или Нисходящий), пребывающий в прямой кишке [1, с. 35–38; 2, т. 1, с. 44–45; 4, с. 27–28; 7].

Прослеживаются следующие сравнения со взглядом на процесс образования голоса, принятом в западной науке.

Ветер Держатель Жизни опирается на головной мозг и движется вниз. Из двигательной зоны коры головного мозга в многочисленные мышцы грудной клетки, брюшной полости и диафрагму поступают импульсы, стимулирующие процесс дыхания. Количество воздуха при вдохе, необходимое для речевого воспроизведения мысли, которая зарождается в мозге, также регулируется головным мозгом [9, с. 13–17]. Кроме того, из головного мозга (из медуллы стволовой области мозга) берет начало и блуждающий нерв (*nervus vagus*, черепной нерв X), самый длинный и обширный нерв в организме, обеспечивающий, в числе прочего, двигательную и чувствительную иннервацию глотки и внутренних мышц гортани [6, с. 12].

Восходящий Ветер опирается на легкие и движется вверх. Так, при выдохе воздух, двигаясь вверх по респираторному тракту, «вступает в контакт с голосовыми складками, создавая колебания» [9, с. 13].

Любопытно, что, при направленном навстречу друг другу движении Ветра Держателя Жизни и Восходящего Ветра местом пересечения, равноудаленным от их локализации, оказывается горло, где находится горловая чакра и соответствующий ей анатомически ларинкс (гортань) с голосовой щелью — центром образования голоса. Нелишним будет упомянуть, насколько важно поддерживать горло в здоровом состоянии и в тепле. Это поможет предотвращать дисбаланс Коренных Ветров, и, конечно, на физиологическом уровне, содержать «звуковой генератор» в рабочем состоянии.

Итак, колебания голосовых складок создают вибрацию. Вибрация прерывает выходящий поток воздуха, выпуская его порциями в вокальный тракт<sup>1</sup>. Эти порции приводят в движение воздух в загортанной, ротовой и носовой полостях, что формирует звук в верхних голосовых путях за счет резонирования этих полостей. Звуки речи (гласные и согласные) возникают за счет изменения формы резонаторов. Так образуются голос и речь.

Всепроникающий Ветер, в силу своей сжимающей-разжимающей и открывающей-закрывающей функции, управляет внутренними мышцами гортани, которые смыкают и размыкают голосовые складки, а также регулирует форму резонирующих полостей.

Что касается психической и мыслительной деятельности организма, которая, как известно и как будет более подробно проанализировано ниже, непосредственно влияет на голос и речь, ее также контролируют первые три Коренных Ветра. Соответственно, если они пребывают в гармонии, то у человека не будет эмоциональных напряжений, которые, как правило, вызывают мышечные напряжения и являются одной из основных причин многочисленных голосовых расстройств. Отоларинголог Иоланда Д. Хеман-Ака на основе проведенного ею научно-медицинского исследования приводит следующий довод: «Тревожное расстройство, страх, горе и другие эмоции вызывают напряжения во множестве мышц спины и брюшной полости, а также изменяют характер дыхания. Это изменение характера дыхания может воздействовать на способность контролировать голос, что в результате приводит к тихому, дрожащему или плохо проецируемому (*неполетному*. — Е. В.-Ф.) голосу» [8, с. 27]<sup>2</sup>.

Итак, отсутствие напряжений в уме и в теле — необходимое условие для свободного голоса. Это влияет не только на характер дыхания и на способность управлять мышцами гортани, но и на состояние стенок резонансных полостей, обеспечивающих качество акустического резонанса, а также на качество консонансного эффекта. Напомним, что акустический резонанс имеет место, когда между двумя резонирующими органами нет прямого контакта,

<sup>1</sup> Миоэластическая-аэродинамическая теория, эффект Бернулли. Подробнее см. [6, с. 17–19].

<sup>2</sup> Здесь и далее перевод автора.



резонатор (глотка, ротовая и носовая полости, трахея и бронхи<sup>1</sup>) принимает вибрации от их источника (здесь — голосовые складки) через воздушный проводник в вокальном тракте. Эффект консонанса, напротив, возникает в плотных тканях тела (костях, сухожилиях, мышцах и соединительных тканях) за счет передачи им вибраций при непосредственном соприкосновении прилежащих тканей с вибрирующим органом. Вибрации, чувствующиеся, таким образом, во всем теле, а не только в верхних резонаторах или в гортани, являются физически ощутимыми показателями свободного, насыщенного частотами, голоса. Кристин Линклейтеер, одна из ведущих западных специалистов по освобождению естественного голоса, данного человеку от природы, утверждает: «Напряжения убивают вибрации. Вибрации процветают и приумножаются в атмосфере расслабления» [9, с. 87].

Прежде всего, рассмотрим архитектуру формирования напряжений. Напряжения практически неизбежно зарождаются и укрепляются в процессе взросления, по мере того, как набирает силу вторичный импульс, контролирующий «цивилизованное» поведение в обществе, или же включаются защитные механизмы в случае опасности или какого бы то ни было фактора, вызывающего стресс (физический, психический или эмоциональный), постепенно вытесняя первичный импульс, регулирующий свободное дыхание и, соответственно, свободный голос. Если же чрезвычайно сильный или перманентно накапливающийся стресс не получает высвобождения, повсюду в теле создаются участки уплотненной, жесткой, сократившейся ткани, что можно сравнить с блоками энергетических каналов, препятствующими свободной циркуляции энергии Ветра. Важно помнить, что Ветер обладает природой вибрации, именно Ветер в буддизме связывается с понятием Звука, Энергии и Движения.

Итак, на физическом уровне, при возникновении таким образом напряжений и эмоциональных травм сокращению подвержены в основном разнообразные соединительные ткани, прежде всего, фасция. Согласно традиционному определению, принятому в классической анатомии, фасция — это соединяющие воедино все наше тело пласты ткани, которые обволакивают мышцы, внутренние органы и проч. Согласно же современному, расширенному, определению, все чаще применяемому в научно-исследовательских кругах по всему миру, фасция — это любые «состоящие из коллагеновых структур мягкие ткани тела, включая клетки, которые создают и поддерживают сеть экстра-клеточной матрицы (ЭКМ)» [10]. ЭКМ — это коллагеновая жидко-кристаллическая протеиновая структура,

<sup>1</sup> Существует десятилетиями не прекращающаяся дискуссия среди исследователей и вокальных педагогов, как в России, так и в странах Запада, относительно того, можно ли считать «подсвязочные» полости резонаторами. Хотя этот вопрос выходит за рамки нашей темы, мы считаем важным упомянуть о его неоднозначности.

состоящая из межклеточных элементов (гелей и волокон, являющихся не клетками, а производными клетки) и пронизывающая все ткани тела, за исключением полых областей организма. По определению д-ра Джеймса Ошмана, одного из крупнейших специалистов по накоплению и освобождению от напряжений и травм в теле, ЭКМ — это подвижная структура, «живая матрица» [5, с. 78]. Она непрерывно организуется в различные образования: в вязко-жидкие, обладающие высокой степенью проводимости информации, поступающей к клеткам из головного мозга, или же плотные, — в зависимости от того, как мы пользуемся своим телом и как управляем эмоциями<sup>1</sup>. Ошман указывает, что эта система функционирует, таким образом, как на механическом уровне, так и энергетически, поскольку «служит полупроводником, способным проводить, обрабатывать и хранить различного вида энергию и информацию, позволяет организму отлаживать свои регуляторные функции и поддерживать баланс и здоровье» [5, с. 78]. Согласно данным, полученным в ходе его исследований, ключевым звеном между функциями ЭКМ, связывающим воедино всю систему организма, является вибрация. Все это вновь указывает нам на сходство с системой энергетических каналов, движущейся по ним праны (система тонких Ветров), которая переносит тонкие элементы сознания (нейронные носители информации) в разные участки тела.

К похожим выводам о значимости вибрации и о единстве тела, энергии и ума приходят и адепты биохимической теории эмоций. Д-р К. Перт, нейро-исследователь, внесшая значительный вклад в изучение нейробиологических процессов возникновения и переживания эмоций, обнаружила, что нейропептиды, или нейротрансмиттеры, мигрирующие молекулы, которые ученый называет «молекулами эмоций», доставляют абсолютно ко всем клеткам организма, как мозга, так и тела, информацию относительно регуляции их внутренних процессов. Они передают эту информацию через опиатные рецепторы, находящимся на внешней поверхности каждой клетки. Согласно открытиям ученого, сама природа передачи информации носит вибрационный, энергетический характер. Из исследования Р. Касбертсон-Лэйн, британского специалиста по голосу, также следует, что «этот процесс одновременно является химическим и энергетическим / вибрационным по своей природе и поэтому нуждается в здоровых, вибрирующих, насыщенных влагой, энергетически-проводимых тканях, находящихся в контакте с “живой матрицей”, чтобы служить медиумом для информационного потока, который вызывает психологические изменения в организме, испытываемые

<sup>1</sup> Изучить этот вопрос подробнее можно, обратившись к биомеханическим теориям жизнедеятельности организма, в частности, к теории тенсеграции, или «напряженной целостности», взаимосвязи между несвязанными субъектами системы: [10].

нами в виде эмоций» [5, с. 81]. Если же по причине сильного эмоционального потрясения или непрерывного стресса эти соединительные ткани, как мы рассматривали выше, уплотнены, обезвожены, деформированы, то вибрационный контакт между нейропептидами и рецепторами делается невозможным и эмоция не может быть обработана системой в здоровом ключе. При последующем переживании эмоций (в особенности негативных) нейропептиды продолжают выделяться и выбрасываться в систему, но, не будучи надлежащим образом обработаны, застревают в плотных участках тканей и накапливаются в виде токсинов.

Касбертсон-Лэйн настаивает на том, что осознанное применение физических, а главное, дыхательных практик, в силу их вибрационной природы, способствует размягчению этих участков тканей, их воссоединению с сетью «живой матрицы», восстанавливает поток вибрирующей энергии, вследствие чего «молекулы эмоций» высвобождаются. «На этом этапе нейропептиды либо соединяются с новыми рецепторами и переживаются как эмоция (...), либо воспринимаются организмом как токсины и выводятся через дыхание (зачастую в виде вздоха или вздрагивания, но иногда и как смех или рыдания), слезы, кожу или выделительную систему» [5, с. 82]. Нелишним будет упомянуть, что в ТТМ те же симптомы описываются как выход «излишков» Ветра, показатель восстановления доши.

Итак, мы рассмотрели в общих чертах биомеханическую и биохимическую теории образования напряжений. Почему мы считаем необходимым обратиться к этим теориям в отношении вопроса Ветра и голоса? Эти открытия опровергают принятый до сих пор на западе картезианский подход к организму человека, противопоставляющий тело и ум. Более того, они научно доказывают не только фундаментальное философско-духовное положение буддийского учения о нераздельности тела, энергии и ума, но и подтверждают первостепенную роль энергии в гармонизации как ума, так и тела. Эти открытия дают также основание с большей степенью уверенности полагать, что понятие энергии Ветра и его взаимосвязи с дыханием и с голосом на основе природы вибрации — это не просто метафора, принятая в древней медицинской системе Востока, а материальная реальность. Здесь восточная философия и медицина встречаются с наукой.

Принимая во внимание факт, что, по словам К. Линклейтер, «заблокированные эмоции являются фундаментальным препятствием для свободного голоса» [9, с. 25], и то, что устранение напряжений является первоочередным этапом прогрессии по постановке голоса и коррекировке голосовых дисфункций, принятой в большинстве западных школ<sup>1</sup>, мы считаем, что

---

<sup>1</sup> Эта прогрессия состоит из следующих шагов: 1. Освобождение от напряжений; 2. Осанка; 3. Дыхание; 4. Фонация (включение голоса); 5. Освобождение вибраций в теле; 6. Резонанс; 7. Открытие голосового канала; 8. Артикуляция.

более глубокое понимание взаимосвязи между тонкой анатомией и нейрхимическими процессами образования и функционирования эмоций и эмоциональных травм, а также избавления от них может значительно обогатить методы освобождения от напряжений в уме и теле.

Учеными, разрабатывающими вышеприведенные теории, предлагаются методы снятия мышечных и эмоциональных напряжений, основанные на работе с телом и с дыханием.

Парадигмы работы с телом включают в себя нажимы на уплотненные участки мягких тканей, миофасциальный массаж, лечебно-восстановительные упражнения и др. Эффект нажима, по данным исследований, приводит к разжижению коллоидных уплотнений, что обеспечивает восстановление физиологических функций тканей и их связь с энерго-информационным потоком «живой матрицы» (ЭКМ). Данные механизмы научно обосновывают методы внешних процедур, назначаемых в ТТМ для гармонизации энергии Ветра и устранения блоков в тонких каналах, по которым движется Ветер.

Среди этих методов наиболее действенные: масляный массаж Ку-Нье; постукивание по энергетическим точкам палочками Юк-Чок<sup>1</sup>; прогревание энергетических точек масляными мешочками Хор-Ме, полынными сигарами Мокса, палочками благовоний, горячими камнями, солью; массаж точек и меридианов. Такая процедура, как вакуумные банки с кровопусканием, несмотря на то, что она, по канону Джуд Ши, прежде всего, предписывается для терапии Желчи, также оказывает умиротворяющее действие на Ветер, при соблюдении ряда условий<sup>2</sup>, согласно клиническому опыту автора данной работы.

В Джуд Ши рекомендуются также и клизмы с теплыми маслами и костно-мясными отварами со специями, показанными при лечении болезней Ветра, поскольку они обладают обширным релаксационным эффектом. Дело в том, что нижняя часть туловища — это месторасположение энергии Ветра в целом. Более детально же это объясняется тем, что пятый, Нисходящий Коренной Ветер, также обитающий в нижней части туловища, — это единственный Ветер, связанный напрямую с Ветром Держателем Жизни<sup>3</sup>, который, напомним, управляет всеми остальными Ветрами, отвечает за дыхание и, двигаясь вниз, влияет на состояние мышц шеи, горла, грудной

<sup>1</sup> Это древний, практически забытый, способ лечения, основным специалистом по которому является д-р Нида Ченагцанг, проведший всестороннее исследование и восстановивший этот метод.

<sup>2</sup> Поскольку данная процедура является сильнодействующей, ее следует применять с большой осторожностью, учитывая целый ряд показаний и противопоказаний, положение в теле защитной энергии Ла относительно лунного дня и прочие факторы. Не рекомендуется применять ее без устойчивого лечебного опыта.

<sup>3</sup> Из устных наставлений д-ра Ниды Ченагцанга в курсе четырехлетней программы по ТТМ в Москве 2006–2010 гг.

клетки и диафрагмы. Поэтому гармонизация Нисходящего Ветра является наиболее прямым способом воздействия на Ветер Держатель Жизни и, следовательно, на голос. Эта процедура легко доступна в домашних условиях. Кроме того, она настолько мягкая, что о ее противопоказаниях не имеется сведений. Из осторожности можно лишь предположить редкие формы индивидуальной непереносимости ингредиентов или травмы / заболевания анального отверстия / прямой кишки.

Итак, клизмы являются сильнодействующим средством по успокоению нервной системы в целом, восстановлению сна — одного из ключевых факторов вокальной эффективности, снятию мышечных напряжений, как функционального, так и патологического характера, в шее, в плечах и в голосовом канале (мышцы гортани, глотки, носоглотки, языка, челюсти). Подобные напряжения описываются в Джуд Ши терминами «косноязычие» («не слушается язык, ни поест, ни попить, речь затрудненная и медленная») и «слабость челюсти» («зубы ни сжать, ни разжать и не улыбнуться») [2, т. 1, с. 134].

Снятие напряжений в челюсти, шее и плечевом поясе — важнейший фактор для освобождения голоса. Мышцы челюсти теснейшим образом связаны со всеми мышцами, прямо или косвенно отвечающими за производство голоса и его качества (лингвальные, хайоидные, фарингальные, наружные и внутренние ларингальные). Мышцы шеи являются анатомической опорой гортани, поэтому любые напряжения в этой области будут неизбежно приводить к сдавленному, натянутому звучанию голоса. Кроме того, напряжения в шее и плечах напрямую отражаются и на характере дыхания — основы голоса, поскольку шея и плечевой пояс связаны с диафрагмой не только через комплексную серию мышц спины и фасцию, но и практически напрямую посредством трапецевидной мышцы. Напоминающая по форме треугольник, она основанием опирается на позвоночный столб во всю его длину от основания черепа до 12-го грудного позвонка, с которым соединяется также и диафрагма, а вершиной — на плечевые суставы, ключицу и лопатки. Этот факт указывает на необходимость поддерживать шею и плечевой пояс в сбалансированном состоянии.

Внешние процедуры ТТМ являются очень интересной темой, которая может стать еще одним мостиком, соединяющим западную науку и тибетскую медицину. В рамках же данной работы мы говорим о процедурах как о вспомогательной и профилактической терапии, поддерживающей Ветер в гармонии, снимающей напряжения, освобождающей дыхание и тем самым облегчающей процесс работы с голосом.

Парадигмы работы с дыханием составляют основное звено в западных методах развития голоса. Дыхательные методики разработаны настолько подробно, что, казалось бы, к ним нечего добавить. Однако, тибетская дыхательная йога в движении, Янтра Йога, наиболее распространенная

в учении Дзогчен, обладает подробнейшей системой асан и упражнений, специфически направленных на гармонизацию всех пяти Коренных Ветров по отдельности. Эта полноценная, логически и практически выверенная система включает в себя неразрывное сочетание работы с телом, движением и дыханием, чего не хватает в голосовых практиках западных школ. Кроме того, практикующими Янтра Йогу на регулярной основе замечено, что она обладает освобождающим и обогащающим эффектом в отношении качества голоса<sup>1</sup>.

Итак, энергия Ветра и голос настолько тесно взаимосвязаны, что условия, вызывающие нарушения Ветра, будут негативно отражаться на качестве и здоровье голоса. В своей сущности эти условия обладают теми же признаками (качествами), что и сам Ветер: жесткий (грубый), легкий, тонкий, холодный, твердый, подвижный [2, т. 1, с. 45], — и потому усиливают их, вызывая тем самым дисбаланс. Понимая внутреннюю природу этих признаков, можно с большей точностью избегать негативных для Ветра факторов и профилактически использовать позитивные факторы при выборе питания, образа жизни и внешних процедур. Вот лишь немногие примеры общих условий, при которых Ветер копится, набирает силу, приходит в движение и вызывает болезни: «горькое, “легкое”, “жесткое”, утомление от страсти, голод, недосыпание, труд тела и языка на голодный желудок, обильная потеря крови, сильная рвота и понос, охлаждение на ветру, потеря аппетита, плач, печаль, усиленная работа тела и языка, длительное употребление малопитательной пищи, сдерживание позывов или, наоборот, тужение» [2, т. 1, с. 132].

Каждое из этих условий может быть подробно прокомментировано с точки зрения вокальной анатомии и физиологии, однако, мы вернемся к этой теме в рамках отдельной работы.

В заключение отметим следующее. Западная наука о голосе ориентирована на то, чтобы помочь людям освободить тело и эмоции от напряжений и за счет этого путем длительных и регулярных физических, дыхательных и вокальных тренировок сформировать свободный, резонирующий во всем теле, хорошо слышимый для любой аудитории, полетный голос, а также поддерживать голосовой аппарат в здоровом состоянии независимо от нагрузки. Исследователи и специалисты по работе с голосом обнаружили также, что практики по освобождению голоса оказывают положительное воздействие на психологическое и физическое здоровье человека.

Любопытно, что тибетская философская школа, напротив, хотя и подчеркивает очевидные взаимосвязи голоса и энергии Ветра, но не уделяет

<sup>1</sup> Сведения получены из интервью с практикующими Янтра Йогу. В 2016 г. автором данной работы проводилось научное исследование на тему воздействия Янтра Йоги на качества голоса.

достаточного внимания голосу как инструменту речи (пения). В буддийских школах к голосу относятся как к энергии и воспринимают его как путь к достижению полной реализации. В ТТМ качество голоса рассматривается, скорее, как симптом заболеваний дош или же как инструмент лечения, в силу его целительных способностей. Так, для восстановления голосового потенциала в тибетской медицине будут использоваться средства гармонизации системы Ветра. Целительные же свойства голоса используются, например, в лечении мантрами. Эта тема представляет интерес для отдельного исследования, поскольку в последние годы в западной науке был накоплен корпус фактических данных, подтверждающих древние знания, практикующиеся в тибетской медицине и буддизме. Так, в числе прочего, японскими учеными были открыты особые пятнышки на голосовых складках, которые называются *macula flava*. Вследствие вибрации голосовых складок при голосообразовании *macula flava* порождает молекулы, служащие основой для образования коллагеновых структур, которые формируют слизистую оболочку голосовых складок, тем самым способствуя ее восстановлению от травм и обезвоживания. Это весьма сложный и отнюдь не однозначный процесс, вызывающий множество вопросов. Мы планируем в дальнейшем изучить этот механизм и его связь с целительными особенностями голоса и тем, как они применяются в духовно-медицинских практиках буддизма.

Методы гармонизации Ветра могут существенно обогатить голосовую практику, поскольку, как мы можем заключить, гармоничное или, напротив, разбалансированное состояние энергии Ветра и его коренных ответвлений будет соответствующе влиять как на эстетические характеристики голоса, так и на его здоровье.

Было бы интересно продолжить исследование темы голоса в тибетской медицине и буддизме. Хотя в тибетском буддизме голос рассматривается как базовый компонент человеческого существования и как метод достижения полной реализации, интересно выяснить, существуют ли тантры, посвященные голосу, которые дали бы нам сведения о методах, направленных на освобождение голоса, данного от природы.

### *Литература*

1. *Еше Донден*. Здоровье через баланс. — М.: ТОО «Путь к себе», 1996. — 192 с.
2. Чжуд-Ши (канон тибетской медицины): в 3-х кн. / пер. с тибет., предисл., примеч. и указатели Д. Б. Дашиева. — Улан-Удэ: Республиканская типография, 2003. — Кн. 1 (т. I, II, III). — 331 с.; 2004. — Кн. 2 (т. III). — 348 с.; кн. 3 (т. III, IV). — 298 с.
3. *Чогьял Намкай Норбу*. Драгоценный сосуд: наставления по основам Санти Маха Сангхи. — М.: Шанг-Шунг, 2004. — 351 с.

4. Чогьял Намкай Норбу. Рождение, жизнь и смерть согласно тибетской медицине и учению Дзогчен. — СПб: Шанг Шунг, 2011. — 176 с.
5. *Cuthbertson-Lane R.* Breath and the Science of Feeling // *Breath in Action. The Art of Breath in Vocal and Holistic Practice* / J. Boston, R. Cook (eds.) .— London; Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2009. — Pp. 71–87.
6. *Dworkin J. P., Meleca R. J.* Vocal Pathologies: Diagnosis, Treatment, and Case Studies. — San Diego: Singular Publishing Group, 1997. — 336 pp.
7. *Guarisco E., Phuntsog Wangmo.* Healing with Yantra Yoga. From Tibetan Medicine to Subtle Body. With Excerpts from Talks by Chögyal Namkhai Norbu. — Arcidosso: Shang Shung Publications, 2016. — 200 pp.
8. *Heman-Ackla Y. D.* The Science of Breath and the Voice // *Breath in Action. The Art of Breath in Vocal and Holistic Practice* / J. Boston, R. Cook (eds.) .— London; Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2009. — Pp. 21–33.
9. *Linklater K.* Freeing the Natural Voice: Imagery and Art in the Practice of Voice and Language. — London: Nick Hern Books, 2006. — 381 pp.
10. Fascia // *Anatomytrains*: [сайт]. URL: <https://www.anatomytrains.com/fascia/>, дата обращения: 20.12.2017.



## Открытие и атрибуция древней круглой Ваджрасаны в Махабодхи (Бодхгая)

*Сообщение посвящено истории открытия и атрибуции практически неизвестной в современном мире легендарной и незаслуженно забытой каменной плиты в виде мандалы с места достижения Буддой Шакьямуни Просветления под деревом Бодхи.*

**Ключевые слова:** круглая Ваджрасана, Алмазный трон, каменная плита, манда, Будда, Махабодхи, Бодхгая, Индия.

Ваджрасана, т. е. нерушимый трон, место под деревом Бодхи, где Будда достиг Просветления — самое известное и почитаемое место в комплексе Махабодхи в индийской Бодхгае. Ваджрасана во все времена почиталась особенно глубоко и искренне, однако восприятие Махабодхи как места паломничества пришло не сразу. Будда много путешествовал, и такие уголки, как Вайшали или Каушамби, практически сразу стали местами обитания монастырских общин — но только не Бодхгая. Это место, почитавшееся еще до прихода Будды, долгое время оставалось тихим и немногочисленным. Так, во время путешествия Ясы, посещавшего в 483 г. до н. э. крупные монастыри Северной Индии, надеясь обрести поддержку в своей критике монахов Вайшали [13, с. 23–33], Бодхгая не упоминается, что косвенно указывает на то, что на тот момент монастырь еще не был построен. Интерес к Бодхгае возник в 262 г. до н. э., когда дхармараджа<sup>1</sup> Ашока предпринял паломничество в Самбодхи и заменил традиционную охоту «путешествием к Дхарме», или паломничеством. Когда же супруга младшего брата Ашоки по имени Анула вместе с другими женщинами высказала желание уйти в монахини, правители Шри-Ланки пригласили дочь Ашоки монахиню Сангхамитту, которую попросили обратиться к отцу с просьбой привезти на Шри-Ланку росток дерева Бодхи. После долгих раздумий Ашока все же одобрил миссию. Спустившись вниз по Ганге, Сангхамитта в сопровождении одиннадцати монахинь и своей свиты прибыла в Тамралипти, а затем в Джамбуколу, где ее торжественно встретил Ашока. Во главе с Ашокой и Сангхамиттой миссия прибыла в Анурадхапуру, где росток дерева был посажен близ Махавихары [6, с. 20; 10, с. 35–71, 131–141]. Китаец Фа Сянь, прибывший в V в. н. э. в Анурадхапуру, упоминает дерево, выросшее из ростка Сангхамитты [11, с. 68]. Сюань Цзан приписывает акт восстановления ашокинского святилища некоему брахману, обустройство же цветущего пруда Буддакхара (или Буддапокхара) с южной стороны святилища связывается с младшим братом

<sup>1</sup> Дхарамараджа (санскр. dharmarāja) — царь Дхармы, или царь Учения Будды.

брахмана [1, с. 119; 5, с. 39]. Сооружение первоначального деревянного святилища, впоследствии столь масштабно расширенного до сегодняшних размеров, Сюань Цзан приписывает дхармарадже Ашоке. На фоне всех этих впечатляющих «подношений памятников» особое значение имеет именно Ваджрасана, которая является тем самым особым «сооружением», по словам А. Каннингема, которое отмечает место Просветления Будды [5, с. 3].

Ваджрасана, перед которой в комплексе Махабодхи простираются тысячи тысяч паломников, находится за двумя оградами, проход через которые закрыт. Квадратная каменная плита размером 143×238×13,5 см [2, с. 57] накрыта позолоченным шатром, подаренным в 1991 г. президентом Шри-Ланки Ранасингхом Премадасом и его супругой. Вокруг шатра, плотно завешенного шафранными полотнищами, возвышается аналогичная позолоченная ограда, подаренная президентом в это же время. Наконец, третья преграда, отделяющая паломников от святыни, — новая каменная ограда в духе перил Куранги, установленная в 1987 г. по заказу организационного комитета комплекса [2, с. 57]. Эти три препятствия делают таинственную Ваджрасану полностью недоступной для взоров паломников. Возможно, именно поэтому сам вопрос атрибуции Ваджрасаны до сих пор практически не возникал. Между тем легендарную Ваджрасану по праву можно считать величайшим артефактом в истории буддизма. Невозможность лицезреть святыню делает Ваджрасану предметом практически нереальным, мифическим и чуть ли не вымышленным. Априори создается такое впечатление, что укрытая шатрами плита есть единственная Ваджрасана, мысль о каких-то возможных вариантах просто не приходит в голову. Между тем в источниках прошлого мы можем найти упоминания о целых *трех* Ваджрасанах. Первая из них называется *внутренней* Ваджрасаной и являет собой место клада, обнаруженного А. Каннингемом. Ваджрасану, установленную под деревом Бодхи, принято называть *внешней* или *квадратной*. Наконец, третья — легендарная и самая древняя — имеет форму круга и наименее изучена.

Внешняя Ваджрасана под золотым шатром — *квадратная*, и, судя по замерам, о ней впервые упоминает китаец Фа Сянь. Паломник пишет, что на расстоянии четырех *ли* от древа Бодхи находится другое дерево, а под ним камень, на котором Будда сидел, вкушая поднесенное блюдо из риса и молока. Согласно одному из вариантов легенды, этот камень был подарен Будде Брахмой [9, с. 144]. Упоминаемый Фа Сянем камень имел 1,2 м в ширину и 0,6 м в высоту [12, с. 121]. По мнению А. Каннингема, это тот самый сохранившийся до нашего времени камень [4, с. 7]. Замеры Фа Сяня не совсем точны, но если замерять Ваджрасану от засыпанного ныне стилобата, а не от верхнего карниза, как обычно делают, размеры Фа Сяня примерно соответствуют современным, а именно 1,43×2,38×0,135 м.

Квадратная Ваджрасана, установленная сейчас под деревом Бодхи, представляет собой плиту, украшенную сверху сетчатой резьбой. По периметру Ваджрасаны тянется длинный фриз, передняя лента которого декорирована цветочным орнаментом, в то время как на боковых лентах попарно изображены гуси, между которыми растет пышный куст с остроконечными листьями. Гуси с фриза Ваджрасаны в данном случае помогают определить время создания этого памятника. Квадратную Ваджрасану принято относить к периоду Ашоки, однако манера резьбы и характерный мотив гусей позволяют датировать плиту не ранее II в. до н. э. Гуси с Ваджрасаны явно являются репликой излюбленного мотива времен Куранги и Нагадеви. Похожий орнамент мы встречаем на колонне с перил Куранги. Эта колонна не попала в музейные собрания, поскольку еще ранее была вмонтирована в портик храма Панчапандава. Использование декоративного мотива более позднего периода, четкая геометричная барельефная резьба вкупе с очень хорошей сохранностью Ваджрасаны позволяют сделать вывод, что попытка датировать плиту периодом Ашоки или даже ранее — явно несостоятельна. Квадратная Ваджрасана под деревом Бодхи, вероятно, создавалась в промежутке между II в. до н. э. и 409 г. н. э. По данным Фа Сяня, плита была установлена значительно дальше от того места, где она находится теперь. Вопрос в том, можно ли считать замеры Фа Сяня приблизительными, или же он лицезрел какую-то другую плиту? В этом случае временной интервал квадратной Ваджрасаны значительно расширяется и может доходить даже до X в. Одно совершенно очевидно — квадратная Ваджрасана была установлена не во времена Ашоки и тем более не во времена Будды.

Другое свидетельство связано с именем Сюань Цзана, который упоминает о ней как о *легендарной*, причем, по версии Р. Митры, паломник имеет в виду *круглую* Ваджрасану. В конце XIX в. археолог А. Каннингем указывал, что он искренне убежден в том, что Сюань Цзан в VII в. н. э. писал именно о *круглой* Ваджрасане, обнаруженной им при исследовании храма Вагишвари деви в 1861–1862 гг. во время первых раскопок в Махабодхи [4, с. 7]. Эта версия была поддержана Р. Митрой [9, с. 144], который описал круглую Ваджрасану в своей монографии «Буддагая». Согласно данным археолога, та была установлена внутри храма Вагишвари деви, вероятнее всего построенного во времена махантов, примерно в 50 м от храма Авалокитешвары Симханады. Небольшой и скромный по своему внутреннему убранству храм имеет две квадратные залы и посвящен богине речи Вагишвари, статуя которой первоначально была ошибочно атрибутирована как фигура вооруженного мужчины, что в целом объясняется изобразительной традицией раннеиндийского искусства, когда половые признаки божества были условными, и обывательский европейский взгляд мог легко ошибиться. Среди вариантов атрибуции есть,

однако, и интересное предположение в пользу изображения Ваджрапани, восседающего на троне<sup>1</sup>.

Круглая плита Ваджрасана из черно-зеленого хлорита 1,75 м в диаметре и толщиной в 15 см, украшенная сложным геометрическим орнаментом, впервые упоминается в качестве трона Будды в описании первой залы храма. К счастью, Р. Митра не только описал плиту, но и опубликовал ее прорисовки в 1878 г. Однако гипотеза атрибуции круглой плиты именно как Ваджрасаны, выдвинутая двумя выдающимися археологами — А. Каннингемом и Р. Митрой — вскоре была забыта. Годы борьбы за комплекс и сложная политическая ситуация окончательно стерли память о значении находки. Первоначальная Ваджрасана была перенесена на внешнее хранение за пределы храмовой ограды и размещена в небольшой цементной беседке. Секретарь Линга ринпоче Михаэль Мюллер отзывался об этой плите как о чудесной Калачакра-мандале, большинство же паломников даже не подозревало, что вне храмовой ограды за рядами сувенирных лотков и магазинов есть что-то еще.

Судя по рисунку Р. Митры, в 70-е гг. XIX в. плита еще была целой. Следовательно, V-образный разлом, вероятно, появился позднее, скорее всего, во время транспортировки плиты. Этот рисунок действительно является бесценным. Последние сто лет открытого хранения не пошли на пользу сохранности удивительного артефакта. Время, а также обычай расставлять подношения горящих свечей, воды и т. п. прямо на плите привели к тому, что к началу XXI в. изображение на плите стало с трудом различимым. И если бы не прорисовки уважаемого археолога, многие детали Ваджрасаны так и не были бы увидены потомками.

Р. Митра датирует Ваджрасану промежутком между II–XV вв., считая наиболее вероятным временем создания памятника VI–IX вв. [9, с. 144]. Версия Р. Митры представляется нам весьма спорной, поскольку круглая Ваджрасана явно гораздо старше квадратной. С нашей точки зрения, круглая Ваджрасана является первоначальной плитой, установленной, вероятно, во времена Ашоки, т. е. в III в. до н. э.

Считается, что круглая Ваджрасана была установлена на месте, где Будда достиг Просветления. Ваджрасана представляет собой круглую плиту 1,75 м в диаметре толщиной в 15 см. Поверхность плиты грубая и неровная, однако ее верхняя часть, изображающая мандалу, хорошо отполирована. По мнению Р. Митры, центральная часть сиденья намеренно вырезана в более низкой манере, в противном случае, как утверждает ученый, сидеть на такой

<sup>1</sup> Правая нога Ваджрапани подогнута, левая же свешивается с лотосового трона и покоится на втором лотосе. В правой руке божества — меч, левая держит стебель лотоса. Голову божества, вероятно, украшало изображение Будды, впоследствии утраченное. По бокам видны изображения маленьких ступ.

плите было бы неудобно. С нашей точки зрения, плита, как и остальная скульптура, устанавливалась уже после Просветления и, очевидно, никак не ранее правления Ашоки. Известно, что Будда достиг Просветления, восседая на подстилке из травы куша. Соответственно, плита с изображением мандалы была, несомненно, воздвигнута позднее и в память об этом сверхчеловеческом достижении. Вопрос о том, является ли Ваджрасана *буквально* трон, на котором Будда достиг Просветления, получает таким образом отрицательный ответ. Однако главный смысл Ваджрасаны, как нам кажется, вовсе не прямолинеен. Буддизм не теистическое учение, и божества, изображаемые на танках, не являются в прямом смысле богами или идолами. Любой буддийский идам представляет собой, прежде всего, медитативный образ, способствующий очищению тела, речи и ума практика. Квинтэссенция буддизма заключается в соединении бодхичитты с осознанием пустотности явлений и их взаимозависимого возникновения. Поэтому любой идам в буддизме является проявлением этих двух и, как следствие, имеет природу пустоты. То же относится к мандале и Ваджрасане, которые являют собой общее и конкретное места медитации. Место, где реализуется тантрическая практика, суть божественный дворец мандалы, внутри которого располагается нерушимый трон Ваджрасана. Однако оба эти объекта являются *медитативными образами*, и споры о принадлежности сидения Будде, как и о подлинности изображенной мандалы, подобны выдаиванию молока из вымени каменной коровы. Трон Ваджрасана — это *символ* могущества победоносного Шакьямуни, отсекающего корень страданий и реализовавшего парамиты даяния, нравственности, терпения, усердия, концентрации и медитации.

Некоторые ученые (Р. Митра и др.) рассматривают Ваджрасану как каменную подушку для медитации Шакьямуни, описывая ее как сложно орнаментированный объект, чья атрибуция весьма затруднительна [9, с. 143]. Это неудивительно, поскольку археологи прошлого столетия были либо англичанами, либо индусами, археологи же нынешнего века часто весьма компетентны в вопросах буддийской истории, однако имеют весьма общее представление о буддийской тантре. В этом контексте вопрос атрибуции круглой Ваджрасаны кажется нам весьма актуальным и мало разработанным.

Рассмотрим легендарную плиту с точки зрения буддийской тантры, чьи знания передаются из уст в уста и, как правило, являются тайными. Не касаясь глубинных вопросов тантры, попробуем проанализировать общую структуру изображения. Мандала с плиты Ваджрасана представляет собой круг, внутри которого изображен дворец с четырьмя входами по сторонам света. Рассматривая Ваджрасану, мы как бы смотрим на дворец сверху, с высоты птичьего полета. Дворец изображен не буквально, но в проекции. Отчетливо видны стены здания, образующие квадрат. Врата — единственное, что показано не в проекции, но фронтально, словно мы стоим

непосредственно перед ними. Четыре входа раскрываются вовне, словно гигантские лепестки лотоса. Дворец окружают многочисленные ограды, среди которых внешнее кольцо мудрости, ваджрная нерушимая ограда, лотосовый пояс и еще пять колец, обычно символизирующие ограды пяти элементов — пространства, воздуха, огня, воды и земли. Врата мандалы обычно изображаются с плоской крышей, увенчанной колесом Дхармы и т. п., однако на Ваджрасане врата показаны с острым наконечником на крыше, который является окончанием центральной спицы пятиконечной перекрещенной ваджры, лежащей в основании дворца. Гигантские ваджры выходят наружу сквозь лестницы, ведущие наверх к четырем вратам. Проекции наконечников этих четырех ваджр изображены над воротами Ваджрасаны. Порттики четырех врат поддерживают фигуры вставших на дыбы коней или других животных, очертания которых трудно различить. Возможно, все фигуры на четырех вратах разные. Например, в тибетской традиции принято изображать на востоке павлинов, на юге — коней, на западе — слонов и на севере — снежных львов. Внутри четырех входных проемов мандалы изображены малые шестилепестковые лотосы, предназначенные для медитативных идамов четырех сторон света. В центре Ваджрасаны изображен распустившийся цветок лотоса, образующий плоское сиденье. Лотосовый трон Ваджрасаны находится не просто в центре плиты, он находится в центре дворца мандалы, сооруженного из трех видов стен, хорошо различимых на резной плите: внешняя стена в виде ланцетовидного орнамента, средняя в виде орнамента из небольших ступ, а внутренняя напоминает жемчужник. За стенами внутри мандалы Истинного проникновения и Великого блаженства распускается огромный лотос, предназначенный для Победоносного Шакьямуни. Таково краткое описание смысла плиты Ваджрасаны.

Изначально обозначая место под деревом, впоследствии термин «Ваджрасана» закрепился и за храмом, построенным близ древа Бодхи (Ваджрасана Гандхакути), а затем и за всей местностью Урувела. Нередко Ваджрасану называют троном победы всех Будд (пали *Sabbabuddhanam jayapallankam*) или пупом земли (пали *Pathavinabhi*) [8, с. 233]. Согласно космической географии Сумеру, трон Ваджрасана находится в центре полукруглого материка Джамбудвипа, населенного людьми. Многочисленные санскритские, тибетские и палийские источники сообщают о Бодхимандале как о месте, где достигали Просветления Будды прошлого: Випашьин, Шикхин, Вишвабху, Кракуччанда, Канакамуни и Кашьяпа, три первых из которых традиционно относятся к предыдущей кальпе, а остальные, включая Шакьямуни, — к настоящей. Существуют упоминания о 28 Буддах еще более далекого прошлого. Буддисты верят, что, когда вселенная будет разрушена, Ваджрасана растворится последней; когда же вселенная возникнет вновь, это место проявится первым.

### *Литература*

1. *Beal S.* Buddhist Records on the Western Regions. — London: Trübner, 1884. — 68 pp.
2. *Bhatia S.* The Mahabodhi Temple. A World Heritage Site. — Varanasi: Pilgrims Publishing, 2007. — 94 pp.
3. The Buddhacarita or Life of Buddha by Aśvaghōṣa. Part 1 / E. B. Cowell (ed. and tr.). — Oxford: Clarendon, 1893–1894. — 204 pp. (The Sacred Books of the East, XLIX).
4. *Cunningham A.* Archaeological Survey of India. Annual Reports (ASIAR). Vol. 1. — Simla: Government Central Press, 1862–1865. — XI, 358 pp.
5. *Cunningham A.* Stupa of Bharhut. — London: W. H. Allen & Co., 1879. — 219 pp.
6. *Dhammika S.* Navel of the Earth: The History and Significance of Bodhi Gaya. — Singapore: Buddha Dhamma Mandala Society, 1996. — 134 pp.
7. *Geiger W.* The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon. — Colombo: Ceylon Govt. Information Dept., 1950. — 323 pp.
8. The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births. Vol. 4 / W. H. D. Rouse (tr.), E. B. Cowell (ed.). — Cambridge: Cambridge University Press, 1901. — 233 pp.
9. *Mitra R.* Buddha Gaya. The Great Buddhist Temple, the Hermitage of Sakya Muni. — New Delhi: Aditya Prakashan, 2005. — 258, LI pp.
10. *Paranavitana S.* Mahāyānism in Ceylon // Ceylon Journal of Science, 1928. — Vol. 2, part 1, sect. G: December. — Pp. 35–71.
11. The Travels of Fa-hsien (399–414 A. D.): Or Record of the Buddhistic Kingdoms / H. A. Giles (tr.). — Cambridge: Cambridge University Press, 1923. — 96 pp.
12. Travels of Fah-Hian and Sung-Yun, Buddhist Pilgrims, from China to India (400 A. D. and 518 A. D.) / S. Beal (tr.). — New York: A. M. Kelley, 1969. — 208 pp.
13. The Vinaya Piṭakam: The Suttavibhanga, second part (End of the Mahāvibhanga; bhikkhunīvibhanga). Vol. 4 / H. Oldenberg (ed.). — London-Edinburgh: Williams and Norgate, 1882. — 386 pp.

## **Бичээч цорж Агваандоржийн намтарт холбогдох зарим мэдээ**

### **(Некоторые сведения, связанные с биографией Агваандоржа, литератора и главы монастырских церемоний)**

*В статье приводится ряд интересных обстоятельств, связанных с биографией и деятельностью известного монгольского литератора, одного из образованных людей Монголии Агваандоржа, занимавшего пост главы монастырских церемоний. Автор сравнивает сведения об Агваандорже, содержащиеся в различных источниках XVIII–XIX вв., с информацией в книге «Последовательные краткие жизнеописания учителей Страны снегов», изданной в 1996 г. на тибетском языке в Китае. Эта информация занимает несколько страниц. Автор приходит к выводу, что именно она вызывает наибольшее доверие и может считаться предельно верной.*

**Ключевые слова:** литератор, Агваандорж, Агваанцэрэн, литераторы Их хүрээ, биографии монгольских лам.

Энэхүү өгүүлэлдээ бид БНХАУ-ын Хөхнуурын хэвлэлийн хорооноос 1996 онд хэвлэсэн «Gangs can mkhas dbang rim byon gyi rnam thar mdor bsdsu» нэрт номын 485–488 дугаар талд буй бичээч цорж Агваандоржийн товч намтар дахь зарим мэдээнд ажиглалт хийв.

Ажиглаваас дараах хэдэн зүйлийг тодруулах шаардлага бичээч цорж Агваандоржийн намтар судлалд тулгамдсан асуудал болж байна. Үүнд:

1. Бичээч цоржийн нэрийн олон зүйлийг тодруулан тэмдэглэх.
2. Бичээч цоржийн мэндэлсэн болон таалал болсон хугацааг тодруулах.
3. Бичээч цоржийн зохиол бүтээлийн судалгааг эрчимжүүлэх эдгээр болно.

Бичээч цоржийн нэрийн тухай дээрх товч намтарт «цорж Агваандорж нэртийн Лавран дашичилийн гарчиг болон гадаадад хэвлэгдсэн гарчигт цорж Агваанцэрэн хэмээсэн байх боловч, түүний бүрэн зохиолын төгсгөлийн үгэнд Агваандорж гэж байх тул, энд түүний алдарыг Агваандорж хэмээн бичлээ» [8, х. 488] гэжээ. Энд өгүүлэн буй монголын бичгийн мэргэдийн нэг бичээч цорж Агваандорж нь «Да хүрээ цорж», «Хүрээний цорж», «Агваанцэрэн», «Агваандорж», «Агваан» гэж байдагтай үндсэндээ таарч байна. Харин ут товч намтрын гарчигт «Zhabs drung chos rje» гэсэн нь бусад судлаачдын бүтээлд тэмдэглэгдээгүй байна. Түвд хэлний «Zhabs drung» нь монгол хэлнээ «Хутагт, хувилгаан» гэх мэт утгатай юм. Үүнийг бид «Хувилгаан цорж» гэж оноох саналтай байна. Магадгүй тэрээр урт насны авшиг хүртсэн, ид шидийг олсон нэгэн байсан ч байж болох юм.



Түүний намтар, зохиол бүтээлийг өнгөрсөн зууны 60-аад оноос эхлэн дараах эрдэмтэд судалсан байна. Үүнд:

1. Ш. Иштавхай [9],
2. Академич Ц. Дамдинсүрэн [4, х. 19],
3. Номч мэргэн хамба, гавж С. Гомбожав [3],
4. Ш. Бира, О. Сүхбаатар, Х. Гаадан [5],
5. Доктор Л. Хүрэлбаатар,
6. Доктор, проф, гавж Ш. Сонинбаяр [1],
7. Доктор, проф, гавж Т. Булган,
8. Судлаач Р. Бямбаа [2, х. 51],
9. Түүхийн ухааны доктор Л. Чулуунбаатар-ын [7] судалгааг дурдаж болно.

Гэвч, өнөө хэр нь түүний намтар судлал, зохиолын судалгаанд хүлээгдэж буй болон тодруулаагүй мэдээ баримт байсаар байна.

Түүнийг аль нутаг хошууны хүн болох талаар гавж, доктор, проф Ш. Сонинбаяр *«Бичээч цорж Агваандорж нь Хэнтий аймгийн Баянмөнх сумийн “Хэрээн хөхөл” нутгийн хүн юм»* [1] гэж мэдээлсэн байна. Бидэнд буй товч намтарт энэ тухай тодорхой мэдээ байхгүй байна.

Дараа нь дээрх товч намтарт тэмдэглэснээр *«...халх жэвзүндамба Лувсанданбийжанцанд ном айлтгаж, амсахын орны ёсыг үзүүлснээс жишвэл нийтийн тооллын XVIII зууны эхэн төдийд лагшин мэндэлсэн мөн»* [8, х. 486] гэжээ. Энэ талаар тухайлбал, С. Гомбожав *«Агваандорж, Их хүрээний цорж. XVIII зууны үеийн хүмүүн. Зохиол нь арван дөрвөн боть, судар, тарнийн тайлбар ба утга зохиолын онол зэрэг. Их хүрээнд бүрэн бартай»* [6, х. 33] гэх мэт судлаачид ихэнхдээ түүнийг XVIII зууны үеийн хүн гэжээ. *«Халх жэвзүндамба Лувсанданбийжанцан»* нь монголын анхдугаар богд, Өндөр гэгээн Занабазар мөн. *«Ном айлтгаж, амсахын орны ёсыг үзүүлснээс»* гэдэг нь бичээч цорж нь нэгдүгээрт багадаа Өндөр гэгээнд шавь орж байсан, хоёрдугаарт он удаан жилээр ном заалгаж чадаагүй гэсэн утга тус тус агуулагдаж байна.

Товч намтарт түүний нас барсан талаар *«арван гуравдугаар жарны ус хулгана (1792) жил нас барсан юм болов уу»* гэснээс дараах таамаглалыг бид дэвшүүлж байна. *«Тэрээр нас сүүдэр 80 илүү насалсан...»* [8, х. 486] болов уу гэх мэдээнд үндэслэн, түүнийг 81 сүүдэртэй таалал болсон гэж үзвэл, 1711 онд тэрээр мэндэлсэн болно. Энэ нь Өндөр гэгээнийг таалал болохоос 12 жилийн өмнө, түүнийг 76 нас сүүдэртэй байх үе таарна. Мөн бичээч цорж Агваандорж нь 5 настайдаа анх ном сонссон гэж үзвэл, Өндөр гэгээнийг 81 нас сүүдэртэй байхад шавь орж, ном сонссон болж таарна. Энэ мэт таамаглал дэвшүүлэхийн учир нь түүний мэндэлсэн оны тухай харилцан адилгүй хэд хэдэн мэдээ байна. Судлаач Р. Бямбаа 2004 онд хэвлүүлсэн *«Монголчуудын төвд хэлээр туурвисан монгол хэлэнд орчуулсан ном зүйн бүртгэл»* (II боть, УБ, 2004)-дээ бичээч цорж Агваандоржийн барын зургийг хэвлүүлсний

доод талд ташуу хаалтад, бичээч цоржийн мэндэлсэн болон таалал болсон оныг 1785–1849 гэжээ. Судлаач Р. Бямбаа ямар сурвалжид үндэслэн, түүний мэндэлсэн оныг ийнхүү тогтоосон нь сонирхолтой байна.

Товч намтарт буй нэгэн мэдээг энд сийрүүлэн тэмдэглэе. Тэнд хэзээ таалал болсон он хугацаа тодорхойгүй болохыг дурдаад *«бүрэн зохиолын ХА боть (КНА)-ийн 11 дэх ном болох “Ялгуулсан хийгээд Ялгуулсаны хөвгүүд дор мөрийн эрдмийн олсон ёсны үүднээс магтсан хорин бүлэгт” зохиолыг туурвиснаас 60 жил болох цагт, сэрэмжит жилд зарлигийг бард бүтнээр гаргасан»* [8, х. 487] гэж мэдээлсэн байна. Улмаар эмхэтгэгч «сэрэмжит» гэсэн нь алдаа болохыг тэмдэглээд, XIV жарны Сэрэмжгүй хэмээх усан үхэр жил зохиолыг бүрэн бард гаргасан гэж үзжээ. Тэр нь нийтийн тооллын 1853 он болно. Үүнээс 60 жилийг хасвал, 1793 он болно. Товч намтарт буй дээрх мэдээнд үндэслэвэл, 1793 онд буюу бидний таамаглаж байгаагаар бол 82 настайдаа уг номыг зохиосон болж таарна. Хэрэв судлаач Р. Бямбаагийн тэмдэглэснээр бол энэхүү номыг тэрээр 8 настайдаа туурвисан болно.

Мөн Ж. Ерөөлт, Л. Чулуунбаатар нарын зэрэг ихэнх судлаачид түүнийг XVIII–XIX зууны үеийн хүн гэж тэмдэглэсэн байна. Энэ тухай товч намтарт *«арван гуравдугаар жарны усан хулгана жил нас барсан»* болов уу гэж тэмдэглэсэн байна. Тэр усан хулгана нь нийтийн тооллын 1792 он болно. Үүнд үндэслэвэл, тэрээр XIX зуунд амьдарч байгаагүй болно. Хэрэв, судлаач Р. Бямбаагийн тэмдэглэснээр тэрээр 1849 онд таалал болсон бол халхын гурван дүрийн биш, зургаадугаар дүрийн богд Жэвзүндамбыг монголд залрахын урд жил таалал болсон болно. Бас эндээс товч намтарт *«...гурван богдын үеийг дамжсан нь харагдаж байна...»* гэж юунд үндэслэн бичив гэдэг асуулт гарч таарна. Энэ мэтээр ажиглавал, товч намтар болон зарим судлаачдын барин тавин тодорхой тэмдэглэсэн зарим мэдээ баримтад шууд итгэх боломжгүй, нарийн сайн нягтлан үзэх зайлшгүй шаардлага бий болж байгаа юм. Тухайлбал дээрх товч намтарт *«түүний санваар айлтгасан орон хийгээд номын гол багш Агваанхайдав, Агваанлодой тэргүүтэн мөн»* гэх мэдээний мөрөөр, түүний мэндэлсэн оныг мөшгих боломжтой юм. Түүний гол багш нь хэмээсэн Агваанхайдав нь бичгийн мэргэдийн дунд «Жидорын хамба лам» гэж алдаршсан нэгэн мөн. Эндээс үзэхэд, Агваанхайдав гэх мэт эдүгээ намтар нь тодорхой түүхэн хүмүүстэй зэрэгцүүлэн судлахаас, бичээч цорж Агваандоржийн намтарт холбогдох мэдээг тодруулах бүрэн боломжтой юм.

Энэхүү өгүүллээ бичээч цоржийн зохиол бүтээлд холбогдох зарим мэдээгээр төгсгөө. Ер нь ихэнх судлаачид түүнийг 14 боть зохиолтой гэж үзсэн байна. Харин судлаач Р. Бямбаагийн сүүл үеийн судалгаанаас үзэхэд, бичээч цоржийн зохиол бүтээлийн судалгаанд ахиц гарч, түүний бүрэн зохиолд ороогүй 35 зохиолыг тэмдэглэсэн байна. Судлаач Р. Бямбаагийн тэмдэглэснээр бичээч цоржийн бүрэн зохиолд бүртгэлтэй 352 ном байдаг бөгөөд одоогоор нийт 387 ширхэг ном болсон байна. Хэдийгээр бичээч цорж Агваандоржийн намтар тодорхойгүй боловч, түүний зохиол бүтээлийн

судалгааг нарийвчлан хийх боломжтой бөгөөд эл төрлийн судалгаагаар түүний намтарт холбогдох бусад шинэ шинэ мэдээ баримт гарч ирэх бүрэн боломжтой гэж бид үзэж байна.

Дүгнэлт:

1) Бичээч цорж Агваандоржийн намтар судлалыг XVIII–XIX зууны бичгийн мэргэдийн намтар, Их хүрээний түүхтэй зэрэгцүүлэн судалж, тодруулах боломжтой.

2) Бичээч цорж Агваандоржийн зохиол бүтээлийг бүртгэн мэдээлэх биш, дараагийн шат буюу тухайн судлагдахууны гол аньс утгын төвшинд судлах нь зүйтэй байна.

3) Бичээч цорж Агваандоржийн намтарт холбогдох БНХАУ-ын Хөхнуурын хэвлэлийн хорооноос 1996 онд хэвлэсэн «Gangs can mkhas dbang rim byon gyi rnam thar mdor bsdu» нэрт номын мэдээг нягтлан үзэж, шинжлэх, үнэлгээ дүгнэлт өгөх нь зүйтэй байна.

## Ном зүй

1. «Билгийн мэлмий» сонин, 2007 оны, IX сар, 6-р нүүр.
2. Бямбаа Р. Буддын «Учир шалтгааны ухаан» буюу «Шалгадаг ухаан» // Лавайн эгшиг, № 1. — Улаанбаатар, 2000.
3. Гомбожав С. Монголчуудын Түвд хэлээр зохиосон зохиолын зүйл. — Уланбаатар: Соёмбо Принтинг, 2005. — 60 х.
4. Дамдинсүрэн Ц. Дандины «Зохист аялгууны толь» ба түүний тайлбаруудын тухай товч мэдээ // Монголын уран зохиолын харилцаа холбооны асуудалд (Өгүүллийн эмхтгэл). — Улаанбаатар, 1987. — Х. 6–21.
5. Дандины Зохист аялгууны толь. — Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэх Үйлдвэр, 1982. — 195 х. (Corpus Scriptorum Mongolorum, vol. 20).
6. Олон улсын эрдэмтний анхдугаар их хурал = The First International Congress of Mongolists. Боть 1 / эмхэтгэгч Бира Ш., Пүрэвжав Э. — Улаанбаатар: Бемби сан, 2009. — 476 х.
7. Чулуунбаатар Л. Сэцэн хан аймгийн Гүндгаварлан хийдийн түүхэн тойм. — Улаанбаатар, 2010.
8. Gangs can mkhas dbang rim byon gyi rnam thar mdor bsdu (Цастын мэргэдийн эрхт дараалал ын товч хураангуй намтар). I дэвтэр / эмхэтгэгч Миняггомбо. — Хөх нуурын хэвлэлийн хороо, 1996.
9. bKa'-rtsom gnang-pa'i khal-kha'i bla-ma rnams-kyi mtshan-tho bzhu-gs-so (Ном зохиолоо туурвисан халхын лам нарын бүртгэл оршвой). — Улаанбаатар, 1958.

## Биографии первых переводчиков буддийских сочинений на китайский язык (II–V вв.)<sup>1</sup>

*Каждый исследователь исторической грамматики разговорного китайского языка любой эпохи должен определить для себя наиболее репрезентативные письменные источники. Для указанного периода такими источниками являются наиболее ранние переводы буддийских текстов, поскольку они были созданы в результате деятельности высокообразованных переводчиков, прекрасно знавших свой предмет и досконально изучивших китайский язык.*

**Ключевые слова:** переводы, буддийские тексты, школы переводчиков, адекватность передачи, репрезентативный источник.

В своих исследованиях мне приходилось неоднократно говорить об особой роли буддийских текстов-источников в истории развития китайского языка, если точнее, для формирования его исторической грамматики. В первую очередь, это касалось самого раннего периода — обычно я определяю его временем III–V вв. н. э., но временные рамки этого процесса в данном случае вполне можно сдвинуть несколько вглубь времени, поскольку наиболее достоверная дата проникновения буддизма в Китай — это I в. н. э.

Так, в памятнике, относящемся к концу династии Хань, — *Ли хо лунь* (理惑論 — «Трактат, разрешающий сомнительные вопросы»), автором которого был Му-цзы (牟子), уже встречается слово 浮圖 *futu* — наиболее ранняя транскрипция санскритского «Buddha», т. е. Будда.

В этом же трактате изложена легенда о том, как император Мин-ди (明帝) увидел во сне святого, или необыкновенного человека (神人) с золотым лицом, который летал по дворцу. Император созвал сановников для истолкования сна, и один из сановников — мудрец Фу И (傅毅) — объяснил, что, по слухам, в государстве Тянь Чжу (天竺), т. е. в Индии, есть человек, который «обрел путь», зовут его Будда. О нем говорят, будто он витает в пустоте, а тело его светится, как солнце. Видимо, он и явился императору во сне. Получается, что эта легенда рассказывает о Будде, как о современнике. Выслушав своих сановников, император Мин-ди отправил на Запад посольство во главе с Чжан Цянем (張騫), которое должно было привезти в Китай священные книги. Это происходило в годы Юн-пин (永平) правления императора Мин-ди, т. е. в период с 58 по 75 гг. н. э.

<sup>1</sup> Статья выполняется при финансовой поддержке РГНФ, проект 15-04-00048. При подготовке предлагаемого материала использованы сведения, почерпнутые из книги Тан Юн-туна: [1].

Оставляя в стороне другие легенды и варианты легенд, не имея возможности определить, что в них соответствует действительности, а что нет, мы можем, тем не менее, заключить, что знакомство Китая с буддизмом пришлось именно на рубеж нашей эры.

Первоначально буддийских монахов не очень отличали от магов и волшебников, и только к середине II в., ко времени правления императора Хуань-ди (桓帝), положение изменилось.

К концу II в. н. э. в Китае сложились собственные течения, или школы, переводчиков буддийских текстов. Крупнейшими представителями этих течений были Ань Ши-гао (安世高) и Чжи Чань (支讖).

Ань Ши-гао — выходец из Парфии (Аньси). (Как известно, с 250 г. до н. э. по 227 г. на территории Парфии существовало Парфянское царство.) На название местности указывает и фамилия переводчика.

Здесь следует пояснить, что фамилии и имена буддийских монахов строились по определенной схеме: вместо фамилии обычно брался первый слог китайской транскрипции названия того государства, выходцем из которого был данный монах. Далее шло имя: оно могло быть либо в транскрипции, либо, если оно было значимо, переводилось на китайский язык, как, например, у Ань Ши-гао ('Высокий для своего века') и Чжи Чаня ('Искусный в предсказаниях').

Около 148 г. Ань Ши-гао прибыл в Лоян и принялся за переводы на китайский язык буддийской литературы, и за период со 148 по 171 г. Ши-гао перевел свыше 30 сутр. По свидетельствам современников, это был весьма эрудированный человек: он изучил языки тех государств, что лежали на его пути из Парфии в Китай, а также — что весьма важно — овладел китайским языком в такой мере, что, зная буддийские тексты, он мог излагать их общий смысл. Излагал Ань Ши-гао по пунктам, а записывали за ним его ученики и последователи — это были уже настоящие китайцы. Так создавалась и складывалась переводческая традиция.

Современником Ши-гао был другой очень известный переводчик — уже упоминавшийся Чжи Чань (полное имя которого Чжилоуцзячань 支婁迦讖); он был родом из Бактрии (историческая область на сопредельных территориях современных Узбекистана, Таджикистана и Афганистана между горной цепью Гиндукуш на юге и Ферганской долиной на севере). Переводами Чжи Чань начал заниматься в конце II в. в Лояне.

Известен и ряд имен китайцев, принадлежавших к этой школе переводчиков: Мэн Юань-ши (孟元世), Чжан Лянь (張蓮), Го Чжи (郭稚) и др. Они-то, вероятно, и давали окончательную китайскую версию перевода.

На этом раннем этапе развития буддизм в Китае теснейшим образом связывался с даосизмом и даосской магией и воспринимался в качестве одной из областей оккультных наук.

И только в последние десятилетия династии Хань, приблизительно со 150 г. н. э., буддизм приобретает самостоятельное значение как философское учение и постепенно становится массовым явлением. Центром распространения буддизма стал район Лояна. В эпоху Троецарствия (222–280) к северному району распространения буддизма с центром в Лояне прибавился южный район с центром в городе Цзяньгэ (ныне Нанкин), столице царства У.

Наиболее известные переводчики этого времени: Чжи Цянь (支謙) — на севере и Кан Сэн-хуэй (康僧會) — на юге.

Чжи Цянь (он также фигурирует под именем Чжи Юэ 支越 — ‘Превосходящий’, ‘Превышающий’, и Чжи Гун-мин 支共明) — по происхождению бактриец. Его отец Чжи Фа-ду (支法度 — ‘Устанавливающий внутренний закон’) приехал из Бактрии в Китай в конце II в. н. э. Он обратился в буддизм несколько сот человек, за что был пожалован придворным чином и зачислен в телохранители государя. Чжи Цянь родился в Китае, учиться начал с шести лет, а в тринадцать лет он уже читал на иностранных языках — всего он изучил шесть иностранных языков. В последние годы династии Хань Чжи Цянь переехал на юг. Чжи Цянь сам выполнил ряд переводов; кроме того, он вносил поправки в переводы Чжи Чаня, о котором шла речь выше, а также писал оригинальные произведения на китайском языке — настолько он им овладел. В 229 г., когда Чжи Цянь еще был мирянином, правитель царства У, услышав о его таланте, присвоил ему титул «боши» (博士) — высшая ученая степень, «доктор наук», и назначил наставником наследного принца. Умер Чжи Цянь 60-ти лет от роду.

Из переводов, принадлежащих Чжи Цяню, следует отметить произведения из цикла о жизни Будды (например, *Фо шо цзю сэ лу цзин* 佛說九色鹿經 — «Будда излагает сутру о девятицветном олене»). До нас дошли очень немногие из его переводов.

Кан Сэн-хуэй (康僧會) — по происхождению согдиец, но предки его переселились из Согда (область между современными Узбекистаном и Таджикистаном) в Индию. Кан Сэн-хуэй было всего десять лет, когда он лишился родителей. Когда же он стал шраманом, Кан учился у последователей Ань Ши-гао. Кан Сэн-хуэй являл собой образец совершенно «окитаившегося» чужеземца. Блестяще владея китайским языком и стилем, он являл собой пример носителя двух культур — китайской и индийской. Существует подозрение, что сутра *Лю ду цзи цзин* (六度集經 — «Сутра собрания шести способов переправы *pāramitā* на другой берег»), которую считают переведенной Кан Сэн-хуэем, могла быть просто им самим и составлена. Все переводы Кан Сэн-хуэя отличает прекрасный китайский язык. Умер Кан Сэн-хуэй в 280 г.

В период династии Цзинь (265–419) наиболее значительной фигурой среди переводчиков был Чжу Фа-ху (竺法護 — ‘Охранитель закона’). Родители его, родом из Бактрии, жили в Дуньхуанском уезде. Восьми лет

Фа-ху ушел от мира, наставником у него был шраман-индус, отсюда и фамилия Чжу (竺 — 'Индия'), которую взял себе Фа-ху. Обладая прекрасной памятью, Фа-ху заучил наизусть много сутр. В поисках сутры *Фан дэн цзин* (方等經 — «Сутра об истинных и равных») он прошел 36 стран и, по свидетельствам современников, изучил языки этих стран. С большой коллекцией книг Фа-ху вернулся в Китай и переселился из Дуньхуана в Чанъань. По разным сведениям, он перевел от 150 до 210 произведений. Как и другие переводчики этого времени, Фа-ху переводил устно, а записывали его ученики. Переводы, выполненные Фа-ху, ближе к северной традиции, так как сам он был с севера и связан был с Лояном и Чанъанью.

В период Цзинь было осуществлено много переводов, появились новые школы переводчиков. В числе создателей новых школ были такие крупные фигуры, как Ши Хуэй-юань (釋慧遠) и Ши Дао-ань (釋道安).

Учеником и последователем Дао-аня был известный переводчик цзиньского периода Чжу Фо-нянь (竺佛念 — 'Будду вспоминающий'); который перевел, в частности, сутру *Чу яо цзин* (出曜經 — «Avadāna о достопамятных деяниях»). Годы его жизни 312–385. Он родился в Лянчжоу (涼州), с детства любил путешествовать, отличался большой наблюдательностью. Переводческая деятельность Фо-няня в основном проходила в Чанъани.

Переводчиком, снискавшим огромную известность и славу, был Кумараджива (鳩摩羅什), индус по национальности. Он родился в 343 (или 344?) г. в царстве Куча (или Кушанское царство — древнее государство на территории современной Средней Азии). Точных сведений о времени проникновения буддизма в Куча нет, но несомненно, что во время Западной Цзинь (265–317) влияние буддизма там было уже очень сильным. Предки Кумарадживы занимали в царстве Куча высокие посты. Отец его, человек весьма обширных знаний, был государственным наставником. Сам же Кумараджива в семь лет постригся в монахи, а девяти лет вышел победителем из состязания в споре, в котором участвовали самые знаменитые наставники. Впоследствии Кумараджива посетил государство Кашгар и пробыл там год. За это время он значительно пополнил запас своих знаний и, в частности, тщательно ознакомился с принципами построения жанра «вопросов и ответов» (問答) — очень распространенной формой буддийских произведений. Здесь же, в Кашгаре, Кумараджива изучил грамматику санскрита. После этого он в течение года жил в государстве Вэньсу (溫宿 — земли в нынешнем Синьцзян-Уйгурском автономном районе). Имя известного проповедника и переводчика гремело повсюду.

По свидетельствам современников, посещавших в это время царство Куча, буддизм был там в расцвете, а имя шрамана Кумарадживы окружено было славой.

В 401 г. Кумараджива приехал в Чанъань. Здесь и прошли последние годы его жизни. Умер он в возрасте 70 лет в 413 г. и был похоронен в храме Дасы (大寺).

Кумараджива перевел много произведений. При этом качество его переводов было гораздо выше, чем у его предшественников. Современники писали о том, как выглядел процесс перевода у Кумарадживы: он смотрел в текст оригинала и говорил по-китайски, причем самые глубокие мысли он излагал вполне доступным языком.

Кумарадживе принадлежат переводы таких известных сутр, как *Фа хуа цзин* (法華經 — «Лотосовая сутра», санскр. *Saddharma Puṇḍarīka sūtra*), *Цзинь ган цзин* (金剛經 — «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра»), *Вэймо цзин* (維摩經 — «Сутра о Вималакирти») и другие.

Во второй половине V в. широкой славой пользовались известные шраманы-переводчики своего времени Тань Яо (曇曜) и Цзицее (吉伽夜, санскр. Keṇaśa) — они переводили совместно.

Очень скудны сведения о переводчике *Бай юй цзин* (百喻經 — «Сутры ста притч») Гунавриддхи (求那比地) — он был выходцем из Центральной Азии, учеником Сангхасены (僧伽斯那). В 479 г. он прибыл в Нанкин, где в течение 492–495 гг. занимался переводами. Гунавриддхи перевел три сочинения, из которых сохранилось два: *Фо шо Сюйда цзин* (佛說須達經 — «Будда излагает сутру для Судаты») и *Бай юй цзин*, или «Сутра ста притч»; перевод последней был выполнен в 492 г. Умер Гунавриддхи в 502 г.

Мой рассказ о переводчиках, разыскания каких бы то ни было деталей, порой, к сожалению, весьма скудных, их биографий, не просто рассказ для рассказа. Изложенное выше было важно для меня, поскольку на выполненных этими людьми текстах переводов я основывала свою концепцию изучения позднего древнекитайского (или раннего среднекитайского) языка. Поэтому мне необходимо было понять, насколько тексты переводов действительно отразили язык времени и могут быть материалом для решения стоявшей передо мной проблемы.

Ответ на свой вопрос я получила, изучив биографии переводчиков: да, тексты переводов, выполненные людьми образованными, весьма эрудированными, досконально изучившими китайский язык, достаточно полно и адекватно отразили основные характеристики языка того времени, так что с полным правом их можно и должно рассматривать как материал — источник для исследования истории китайского языка указанного периода.

## Литература

1. Тан Юн-тун 湯用彤. Хань, Вэй, Лян Цзинь, Нань бэй чао фоцзяо ши 漢魏兩晉南北朝佛教史 (История буддизма в период Хань, Вэй, Западной и Восточной Цзинь, Южных и Северных династий). — Шанхай 上海: Шанхай жэньмин чубаньшэ, 2015. — 623 с.



## Буддийское восприятие мира в краткостиших монгольских народов

В данной статье анализируются поэтические тексты малых размеров в структурно-семантическом аспекте. Поэзии монгольских народов близки такие мотивы, как буддийское состояние покоя, совершенствование мысли и духа. Путь нравственного совершенствования — основной путь буддийской культуры — был главенствующим во всей восточной и дальневосточной поэзии. В итоге исследования необходимо констатировать, что в поэтике краткостиших монгольских народов буддийские философские идеи о состоянии мира и души использованы как в оригинальном виде, так и с авторскими нововведениями на ассоциативном уровне.

**Ключевые слова:** монгольская и бурятская поэзия, японские хайку, Л. Дашням, Б. Дугаров.

В современном поэтическом мире монгольских народов роль буддийского влияния на художественное мышление определяется как знаковое для осознания ментального творческого «я». Идея онтологического восприятия согласно буддийской концепции мира имеет решающее значение в современной поэзии монгольских народов. Буддийское восприятие мира сегодня рассматривается как феномен собственной культуры монгольских народов и исследуется в структурно-функциональном, культурно-семантическом и историко-генетическом аспектах. Необходимо особо подчеркнуть, что в творчестве поэтов, пишущих на родном языке, естественно присутствующие на интуитивном уровне укоренившиеся буддийские темы и мотивы почти не выделяются из общих древних традиционных архетипических художественных образов. В данной статье предпринята попытка анализа поэтического текста малых размеров в переводе на русский язык в структурно-семантическом аспекте. Как известно, этнокультурное сознание и язык неотделимы, и каждый перевод, даже подстрочная передача мысли, есть один из видов интерпретации текста-оригинала.

Название книги трехстиший монгольского ученого и писателя Л. Дашняма «Берестяная тетрадь» (*Үйсэн дэвтэр*) вызывает аллюзии с древними берестяными рукописями, например, «Письма золотого дворца на бересте» (*Алтан ордоны үйсэн дээр бичиг*). Структурно, композиционно и графически книга продумана в едином стиле: 1001 краткостишие выстроено по алфавиту от «а» до «я» с особыми орфографическими знаками. Как бесконечны, многообразны и витиеваты сказки «Тысячи и одной ночи», так и короткие стихи Дашняма охватывают множество идей и размышлений, собранных за долгие годы. Их можно читать и с начала, и с конца, словно ходя по кругу, — смысл не меняется. В японских хайку разворачивается

одна заданная тема, а в трехстишиях Дашняма тему определяет начальное слово, которое, повторяясь в разных вариациях, образно и символически раскрывает идею автора. В «малое пространство» стиха лаконично вмещается вселенная поэта и философа.

Мгновенье, пойманное в знаменитом хайку Басё, подспудно становится притягательной силой для всех, кто пишет в стиле трехстиший. Л. Дашням в предисловии к своей книге анализирует особенности японского хайку и подражаний ему в мировой литературе. Естественно, обращаясь к короткому жанру, состоящему из трех строк, поэт соотносит свои стихи с японским хайку. Автор «Берестяной книги» соблюдает трехстрочную структуру, но 17-сложных стихотворений (размер, обязательный для хайку) среди его текстов немного. Как считает поэт, японские хайку — это целый мир со своими законами. Внешние формы и художественные образы хайку можно использовать, но японское мышление с особым видением пространства, времени, предмета, пейзажа, настроения не повторить. По верному замечанию А. Мещерякова, японская культура — это культура детали, а не целого [3, с. 251]. Трехстишия Дашняма, естественно, близки к хайку в композиционном и художественно-образном плане, но это иной мир со своим монгольским менталитетом, обусловленным огромным степным пространством.

Особенность японского короткого текста — недосказанность, полутона и намеков — в поэзии Дашняма имеет свои нюансы. Совмещение несовместимого в японской поэзии подчиняется внутренним законам, связанным со структурой и четко принятыми символами, отработанными веками утонченного художественного мышления. У монгольского поэта необычность ассоциативного ряда имеет свои логические, подтекстовые связи, которые не сразу расшифруешь. Стихи Дашняма зачастую выглядят как внутренние, сиюминутные размышления. Иногда трудно постичь его конечную идею, а, возможно, и сам он не знает ответа на свои вопросы — он размышляет, не ставя цели обязательно поставить все точки над *i*, ибо мир можно познать бесконечно.

Созерцательность мышления, буддийская философия восприятия мира создают неповторимый характер восточных трехстиший: *Мяндас зөөлөн бороо / Миний сэтгэлийг хааш нь дуудна вэ? / Мянган жил ийм л байсан гэж уу?* — 'Мягкий, как шелковые нити, дождь / Куда зовет мою душу? / Неужели так и было тысячелетиями?' [6, с. 99]. От этих строк в душу нисходит необыкновенный покой — приходит понимание, что все вечно и непреходяще. Образ дождя, снега, тихо нисходящего с небес на землю, во всей мировой поэзии ассоциируется с состоянием грусти, покоем какого-то вселенского масштаба. Необходимо заметить удивительно точное сравнение дождя с тянущимися шелковыми нитями. Как и в японской поэзии, здесь чувствуется «за внешней простотой и свободой самовыражения, за

кажущейся сиюминутностью их выражения доведенный до совершенства профессионализм» [4, с. 9].

Краткостишиха как на монгольском, так и бурятском языке имеют содержательные особенности, обусловленные укоренившимся буддийским философским восприятием мира. Свои миниатюры бурятский поэт Д.-Д. Очиров назвал «Две капли» (*Хоёр дуһалнууд*), «Три капли» (*Гурбан дуһалнууд*), «Четыре капли» (*Дүрбэн дуһалнууд*). Пейзажная тема с оттенком тихого понимания и восприятия всего существующего характерны для миниатюр поэта: *Шэниисэ таряанай орооһод / Шэнги адлиханууд / Наартай намжаа үдэрнүүд / Намарай эхээр тогтохо* — ‘Похожие / На ровные зерна пшеницы / Мягкие светлые дни / Стоят в начале осени’ [7, с. 124]. Восточное мышление интуитивно, и неразрывная связь внутреннего мира с внешним открывает идеальную структуру мира.

Для сравнения приведем четверостишие Н. Ленхобоевой-Артугаевой, представляющее собой пейзажную зарисовку как сиюминутный импульс души: *Углөөгуур шүүдэр нойрмоглон, / Үүр сайхыг хүлээнэ. / Нээлгээтэй сонхоор харабишалан, / Наранай элиэ шагаана* — ‘Ранним утром роса в дреме / Ждет рассвета. / В раскрытое окно из-под ладони / Луч солнца заглядывает’ [2, с. 93]. Образы «дремлющей росы в предутренний час» и «луча, заглядывающего из-под ладони» придают эмоционально-экспрессивную тональность лаконичному рисунку мгновения жизни природы.

В современной поэзии монгольских народов буддийская ориентация, внутренняя религиозность поэта зачастую не только обозначена тематически, но и внедрена в ткань произведений как генетический код. В связи с этим стоит обратить внимание на такое явление, как состояние души поэта. Так, например, в поэзии Н. Ленхобоевой-Артугаевой вопрос пребывания в равновесии с миром и самим собой — философский. Она, по буддийской концепции, приемлет добро и зло в этом мире с благословением: «Ночь и день, тьма и свет — / в этом мире все для равновесия. / После ночи приходит рассвет, / После счастья — полоса невезения» [2, с. 31]. Здесь нет демонстрации буддийских принципов, это ее естественно-природный уровень бытия. Краткостишиха Очирова и Ленхобоевой-Артугаевой на ментальном уровне подспудно открывают особенность задумчивого, созерцательного единения с миром природы, характерные для буддийской философии.

Л. Дашнямү удалось не быть монотонным в таком большом объеме малого жанра. И этого он достиг разнообразием стиля (разговорный, диалоговый, монологический), композиции, интонации (шутливая, задумчивая, грустная, насмешливая). Все это дополняется выбором соответствующих грамматических форм: *Мартжээ / Мартсан хүмүүс намайг ч мартаж / Би ч бас өөрийгөө мартаж, мартагдаж!* — ‘Забыл / Забывшие люди и меня забыли / Я и сам себя забыл и позабылся!’ [6, с. 93]. Полушутливый тон, тихая добрая улыбка, характерное для монголов подтрунивание над со-

бой и друзьями диктуют разные формы обращений и констатаций в его коротких текстах.

Портретная зарисовка мгновения жизни в теплом шутилом тоне открывает еще одну черту характера автора книги. Надо заметить, что поэт к жизни относится с буддийским всепрощением и теплым пониманием: *Гэрийнхээ хаяанд гараа базлан суугаа / Онигор нүдэн энэ өглөө / Гэв гэнэт санаа алдах нь юув!..* — ‘У стены своей юрты, прижимая руки к груди, / Сидевшие узкие глаза в это утро / Внезапно к чему-то вздохнули!’ [6, с. 59]. В небольшой сцене создается целая эмоциональная картина: в беспокойстве сжимая руки и воздевая глаза к небесам, героиня в безмолвии выражает все свои скрытые эмоции. Мельком увиденная сцена явно вызывает в душе автора такое же безмолвное сопереживание и сочувствие.

В буддийском мировоззрении материальное и духовное, психическое и физическое взаимообусловлены. Безмолвие, один из аспектов небытия, несет в художественной системе краткостиший Б. Дугарова глубокую смысловую нагрузку: тишина дает возможность вслушаться в себя и в мир, приблизиться к его тайнам: «Лежать на зеленой траве. / Глядеть в небеса»; «Есть счастье такое — / жить на окраине мира» [1, с. 226, 228]. У Дугарова понятие «небытие» имеет суггестивный характер, наблюдается синтез европейской отрешенности от бытия с буддийской полнотой пустоты. «Безмолвная звездная жуть», связанная с безжизненной, предельной пустотой, тесно переплетается в его поэзии с образом печали, где печаль не состояние разлада, а гармония с миром: «О лани / моих сокровенных печалей! / Вам хорошо ли со мною / на солнечных склонах / гор моей Азии?» [1, с. 216].

В рассуждениях героя семантика пустоты от образа отсутствия, печали переходит к образу порождения, возникновения, что очень близко концепции пустоты в поэзии Серебряного века. Поэтам Серебряного века буддийская концепция пустоты не была чужда. В. Соловьев в статье «Буддистское настроение в поэзии» устанавливает существенный параллелизм предсимволистской эстетики и буддийских представлений о «мнимости» земного мира и о ничто [5, с. 162]. Лирический герой чутким сердцем слушает тишину и безмолвие, и уход в себя сопряжен с открытием сокровенных душевных глубин: «Июньский полдень. Синева. / В душе печаль» [1, с. 230]. Восточное мышление во всем лелеет гармонию — путь ненарушения природы вещей. Человеку нужно время для размышлений, для рассматривания мира. Подобное состояние души близко принципу «бесстрастия», также буддийского происхождения.

В итоге необходимо констатировать, что в поэтике краткостиший монгольских народов буддийские философские идеи о состоянии мира и души использованы как в оригинальном виде, так и с авторскими нововведениями на ассоциативном уровне. В литературе восточных народов, куда входит и поэзия монгольских народов, художественно-эстетические идеалы обуслов-

лены типически сходным буддийским настроением и мироощущением. Поэзии монгольских народов близки такие мотивы, как буддийское состояние покоя, совершенствование мысли и духа. Путь нравственного совершенствования — основной путь буддийской культуры — был главенствующим во всей восточной и дальневосточной поэзии. Идея нравственной жизни в поэзии монгольских народов, вобравшей дидактические традиции буддийской литературы, и сегодня остается актуальной.

### *Литература*

1. Дугаров Б. С. Звезда кочевника. — Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1994. — 256 с.
2. Ленхобоева-Артугаева Н. Т. Весенние звезды. — Улан-Удэ: ИЦ «Восток», 2015. — 120 с.
3. Меццержаков А. Взгляд на пространство и пространство взгляда // Иностран. лит. — 1983. — № 5. — С. 251–255.
4. Соколова-Делюсина Т. Л. Предисловие // Бусон Ёса. Стихи и проза / пер. с япон., предисл. и коммент. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. — СПб.: Гиперион, 1998. — С. 5–18.
5. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. — СПб.: Академический проект, 1999. — 512 с.
6. Дашням Л. Үйсэн дэвтэр (Берестяная тетрадь). — Улаанбаатар: «АД-МОН» компанид хэвлэл, 2012. — 230 х.
7. Очиров Д.-Д. Э. Буряад-монгол угсаатамнай, сэрэг монгол утхамнай (Бурят-монгольский народ, наши монгольские корни). — Улаан-Удэ, 2010. — 276 х.

## **Буддийская скульптура школы Долоннор в собрании Челябинского государственного музея изобразительных искусств**

*В докладе представлены сведения об истоках формирования буддийской коллекции Челябинского государственного музея изобразительных искусств, приводится стилистический анализ экспонатов.*

**Ключевые слова:** буддийская металлическая скульптура, школа Долоннора, коллекционирование, экспертиза металлической скульптуры, Урал, Челябинск.

Буддийская металлическая скульптура входит в состав нескольких уральских музейных собраний: Историко-этнографического музея г. Ирбита, Свердловского областного краеведческого музея (СОКМ), Екатеринбургского музея изобразительных искусств (ЕМИИ), Челябинского государственного музея изобразительных искусств (ЧГМИИ) и ряда частных коллекций. История их формирования различна, однако по составу и времени создания эти коллекции вполне сопоставимы с восточными коллекциями небольших специализированных музеев Европы и бывшего СССР, таких как музей им. Варвары и Богдана Ханенко в Киеве, Королевский музей искусства и истории в Брюсселе, Музей Чернуски в Париже, Музей Напрstek в Праге и многие другие. Их отличие от сибирских коллекций и коллекций Санкт-Петербурга и Москвы связано с тем фактом, что Урал, как и названные европейские города, не имел тесных связей с буддийскими регионами, поэтому в основе будущих музейных собраний лежали небольшие частные коллекции, формировавшиеся благодаря интересу к Востоку образованных и знатных представителей общества конца XIX в. За редким исключением, в состав этих коллекций чаще всего входят скульптуры из Китая XVIII–XIX вв., в меньшем количестве — из Тибета и совсем редко — из Монголии и Непала. Отличительными чертами процесса собирательства и попадания буддийских вещей на Урал можно назвать деятельность знаменитой Ирбитской ярмарки (завершающая точка «чайного пути» из Китая в Россию) и исследовательскую и просветительскую деятельность Уральского общества любителей естествознания (УОЛЕ), существовавшего в Екатеринбурге с 1870 по 1929 г. Следующий этап попадания буддийской бронзы на Урал был связан с Великой Отечественной войной и послевоенным периодом. Это время имеет прямое отношение к буддийской скульптуре, хранящейся ныне в Челябинском государственном музее изобразительных искусств. В этот период на уральские заводы на переплавку с востока (предположительно из Бурятии и Монголии) пришло несколько эшелонов металлической пластики (подробнее см. [2]), и поэтому частные

дары буддийской скульптуры в послевоенный период, а затем в 1990-х и начале 2000-х гг. (в то время, когда вновь проявился интерес к коллекционированию и сменилось поколение обладателей этих вещей), в коллекциях уральских музеев не редкость. Предположительно, на основе этой «второй волны» — эшелонной скульптуры, впоследствии поступившей в музей из самых разных источников, и была сформирована коллекция Челябинского государственного музея изобразительных искусств, а также ряд частных коллекций Челябинска и Екатеринбурга.

В Челябинском музее всего 11 скульптур, однако они заслуживают внимания, прежде всего, потому, что 7 из них, достаточно крупные (около 40 см), принадлежат к одной художественной традиции — школе Долоннора (Внутренняя Монголия). Обращает на себя внимание тот факт, что в фондах Свердловского Областного Краеведческого Музея также имеются большие скульптуры из Долоннора — это изображения Будды Бхайшаджьягуру (высота 1 м) и скульптура архата Пиндолы (высота 90 см). Обе скульптуры СОКМ деформированы, равно как и скульптура Белой Тары, которая первой появилась в коллекции Челябинского музея в 1973 г., что еще раз подтверждает способ их транспортировки, которая происходила, вероятно, навалом. Главный хранитель ЧГМИИ Сергей Михайлович Шабалин отмечает, что, хотя в книге приема стоит: «дар жителя Челябинска», эту скульптуру принесли мальчишки. Он сам как очевидец констатирует, что в юности, в послевоенное время, бывал на складах металлолома и видел горы самоваров и православных крестов, которые свозили на переплавку (возможно, наряду с буддийской скульптурой) в пункты Вторчермета.

К школе Долоннора в собрании Челябинского государственного музея изобразительных искусств принадлежат изображения Белой Тары (XVIII – нач. XIX в., высота без пьедестала 41,5 см, инв. № КП 3070, ДПИ 456), Манджушри Арапачана (XIX в., высота 38,5 см, инв. № С 340, КП 11471), Ваджрасаттвы (XIX в., высота 37 см, инв. № С 343, КП 11482), оленя (XVIII в, высота от верхней точки до основания пьедестала 31,5 см, высота пьедестала 6,5 см, инв. № КП 10641, ДПИ 2972), Цзонкапы (XVIII в, высота 38 см, инв. № КП 4279, ДПИ 962/1), Цзонкапы (нач. XX в., высота 36 см, инв. № КП 11237, С 339, инв. № тканного облачения КП 11235, ДПИ 3005). Изображение Амитаюса (XIX в., высота 41 см, инв. № С 324, КП 11481) стилистически также принадлежит данной школе, однако эта скульптура была сделана предположительно в Польше. Все скульптуры выполнены в смешанной технике выколотки из металлического листа и отливки (в основном руки и ноги божеств и Учителей, реже — головы). Эта техника является одним из самых ярких отличительных признаков мастерских Долоннора.

Поселение Долоннор, располагающееся в провинции Чахар во Внутренней Монголии, стало широко известным после того, как в 1691 г. Дзанабазар, первый Богдо Геген Урги, а также знаменитый буддийский скульптор,

встретился там с императором Китая Канси в числе большой делегации ханов, джасаков и нойонов Халхи<sup>1</sup>. В результате этой встречи три аймака Халхи вошли в состав Цинской империи, а в Долонноре и окрестностях под императорским патронажем было построено значительное количество монастырей. Поселение достаточно быстро превратилось в средоточие буддизма в южной Монголии, а затем Долоннор стал первым по значимости административным центром Внутренней Монголии, поддерживаемым имперским двором династии Цин. В своей монографии «Храмы и монастыри Внутренней Монголии» Изабель Шарли отмечает восемь больших храмов в Чахаре, два наиболее известных храма Долоннора — Коке сумэ и Ши́ра сумэ [11, с. 275]. Монастырь Коке был построен императором Канси в 1711 г. В 1731 г. императором Юнчжэном для Чжанчжа (Жангкья) Хутухты Нгоэнга Лозэнга Чедена был построен меньший монастырь Ши́ра. Ранее Чжанчжа Хутухта контролировал редактирование и ксилографию монгольского Ганджура в Долонноре с 1717 по 1720 г. согласно указаниям императора Канси. Во второй половине XVIII в. эффективная стратегия цинских императоров по совмещению политических и религиозных интересов в приграничных с Монголией районах была усилена внуком императора Канси, четвертым императором династии Цяньлуном (1735–1795). Долоннор превратился в крупный издательский центр буддийских текстов, особенно для Монголии и Маньчжурии, а в соседнем городе были основаны специальные литейные мастерские для создания буддийской скульптуры и металлических изделий для растущих монастырей. Здесь жили живописцы, создатели тханок и знамен и других необходимых частей декоративного убранства храмов. Произведения искусства из долоннорских мастерских широко экспортировалось в Ургу (Улан-Батор) и Амдо [13].

Как отмечают исследователи, во времена Цяньлуна (1735–1795) особое влияние на развитие монастырей, мастерских при них и, соответственно, на создание буддийских изображений оказал Ролпи Дорже (1717–1786) — второй пекинский Чжанчжа Хутухта<sup>2</sup>. Чжанчжа Ролпи Дорже контролировал проектирование крупнейших храмов — среди них Юнхэгун в Пекине и храмы в Чэндэ (Джехол). Будучи сам художником, специалистом в буддийской иконографии, он, несомненно, руководил и художественным оформлением этих храмов [13]. Как известно, мать Цяньлуна была буддисткой, и на ее дни рождения император не раз заказывал тысячи

<sup>1</sup> Дзанабадзар с 1688 по 1700 г. проживал в Пекине и имел большое влияние на императора Канси. Подробнее см. [9; 10, с. 158].

<sup>2</sup> Ролпи Дорже был учителем Цяньлуна и дал ему посвящение в тантру Чакрасамвары; в 1766–1767 гг. Чжанчжа Хутухта давал указания по выбору места и деталям строительства посвященного Чакрасамваре храма Пулэсы в Жэхэ, которое было предпринято Цяньлуном [10, с. 163].



скульптур, особенно Амитаюса. Большинство из них были созданы непосредственно в императорских мастерских (Цзобаньчу) в Пекине. Однако Т. Бартоломью предполагает, что Долоннор, будучи областью, известной своим бронзовым производством, а также основной резиденцией Чжанчжа Хутухт, логически также мог выполнять подобные заказы [13]. Отметим, что Ролпи Дорже, наравне с другими буддийскими иерархами, также лично преподносил изображения императору. Кроме того, он был инициатором и автором издания «Древа собрания трехсот изображений». Этот бесценный сборник по буддийской иконографии был издан в России под редакцией С. Ф. Ольденбурга в 1903 г. в серии «Bibliotheca Buddhica» (V) под названием «Сборник изображений 300 бурханов по альбому Азиатского музея» и переиздан в 1997 г. под редакцией Г. А. Монтлевича [3]<sup>1</sup>. Ролпи Дорже также является автором текста «Гирлянда драгоценностей» — краткой истории Сандалового Будды с описанием пользы обхода этой святыни, переведенной с тибетского на русский А. Кутявичусом<sup>2</sup>. Таким образом, расцвет Долоннора как художественного центра был далеко не случаен. Вдохновленный импульсом Дзанабадзара, напитанный неустанной работой Чжанчжа Ролпи Дорже, укрепленный связями с Чэндэ и Утайшанем, Долоннор почти на два столетия стал одним из самых крупных центров по созданию буддийских изображений.

Почти все исследователи-искусствоведы считают, что первое упоминание о скульптурах, производившихся в Долонноре, содержится в трудах А. М. Позднеева. Но, как отмечает Е. Д. Огнева, еще раньше (в 1830–1831 гг.) о Долонноре писал известный монголовед О. М. Ковалевский [7]. Что касается идентификации стиля скульптурных изображений из Долоннора, то она очень разнится в отечественных и зарубежных исследованиях.

В начале XX в. японский ученый и фотограф Хэнми Байэй посетил Долоннор и запечатлел его главные монастыри. Бронзовые скульптуры, которые он сфотографировал в Шира сумэ, стали для многих европейских исследователей в дальнейшем своего рода эталонными изображениями этой школы. Что касается первого попадания долоннорских скульптур в западно-европейские коллекции, то в 1930 г. шведский исследователь и географ Свен

<sup>1</sup> Как пишет Г. А. Монтлевич в предисловии ко второму изданию упомянутого «Сборника...», Ролпи Дорже по происхождению был монголом. Он являлся инициатором, издателем и главным редактором тибетско-монгольского терминологического словаря «Источник мудрецов», ценность которого до сих пор остается несравненной. В 1968 г. в Улан-Удэ вышел в свет первый выпуск этого словаря, содержащий разделы «Парамита» и «Мадхьямика» [6]. Чжанчжа Ролпи Дорже составил также пятиязычный тибетско-китайско-монголо-санскритско-уйгурский словарь.

<sup>2</sup> Этот текст был впервые опубликован и специально переведен для исследования А. А. Терентьева: [8].

Гедин приобрел комплект из шести больших статуй, включая известную и часто публикуемую статую Ваджрапани, в одном из опустевших храмов Чахара во Внутренней Монголии. Согласно сведениям официального сайта Музея этнографии в Стокгольме, Гедин был в данном храме годом ранее, застал храм оставленным владельцами, а территорию наводненной китайскими поселенцами. Интерьер храма был разорен, за исключением больших статуй, а сам храм должен был, вероятно, быть демонтирован китайцами. Гедин вошел в контакт с монгольскими владельцами и год спустя заключил сделку и приобрел статуи. Как пишет Изабель Шарли, в конце 1930-х гг. население Долоннора составляло двадцать-тридцать тысяч человек — в основном монахи, купцы, рабочие и чиновники. Литейные мастерские были еще активны в конце XIX – начале XX в., но монастыри начали приходить в упадок и были окончательно разрушены японской армией в 1945 г.

Четыре из шести статуй, привезенных Свеном Гедином и хранящиеся ныне в Музее этнографии в Стокгольме, были опубликованы М. Ри и Р. Турманом [12]. Это статуи Чже Цонкапы, Манджушри, Авалокитешвары Шадакшари и Ваджрапани [11].

С 1990-х гг. начали появляться публикации, так или иначе связанные с долоннорской школой — прежде всего, это статьи и каталоги выставок Т. Т. Бартоломью, книга М. Ри и Р. Турмана «A Shrine for Tibet», в которой описана коллекция Элис С. Кэндэлл, содержащая несколько великолепных произведений долоннорской школы XVIII в., и уже отмеченная историко-культурная монография И. Шарли, посвященная описанию храмов и монастырей Внутренней Монголии.

Однако нужно отметить, что для отечественных исследователей атрибуция долоннорской скульптуры никогда не представляла особой сложности в силу того, что в коллекции Санкт-Петербурга она попала раньше, чем в Европу. Еще в 1900 г. знаменитая буддийская коллекция князя Э. Э. Ухтомского была описана А. Грюнведем и получила золотую медаль на Всемирной выставке в Париже. Как отмечает Ю. И. Елихина, эта коллекция, а также коллекция П. К. Козлова, ставшая основой для монгольского собрания Эрмитажа, включала в себя и ряд долоннорских статуй [5]. В 1910 г. в Санкт-Петербург прибыла скульптура из мастерских Пекина и Долоннора, заказанная Агваном Доржиевым для строительства буддийского храма в Санкт-Петербурге [1, с. 18]. Значительное количество скульптур в это время бытовало в храмах Бурятии.

В 1980-х гг. скульптура из мастерских Внутренней Монголии была атрибутирована Ю. И. Елихиной и представлена на экспозиции Эрмитажа. С 1990-х гг. специфика долоннорской школы в технологическом и стилевом отношении описана в ряде ее публикаций — в том числе скульптура этого стиля, находившаяся в домашних покоях последнего русского императора Николая II и входившая в число даров дому Романовых [4].

Что касается региональных коллекций России, то практически в каждой коллекции буддийской скульптуры есть в наличии долоннорская пластика (чаще всего небольших размеров). Это объясняется, прежде всего, широким бытованием скульптур, произведенных либо в Долонноре, либо «под Долоннор» в мастерских Урги (Улан-Батора) или Бурятии, или даже Европы (Польши и Германии) в XIX в.

Таким образом, учитывая распространение долоннорской скульптуры в столичных и региональных музеях России, нам думается, что одной из наиболее актуальных тем для дальнейших исследований является изучение взаимовлияний долоннорской скульптуры и подражавших ей мастерских в XIX – начале XX в. Кроме искусствоведческого стилистического анализа, в данном случае может помочь изучение состава металла, используемого для изготовления скульптур (отливки и выколотки).

### *Литература*

1. Андреев А. И. Из истории петербургского буддийского храма // *Orient*. Вып. 1: Буддизм и Россия. Посвящается 250-летию буддизма в России. — СПб.: Утпала, 1992. — С. 6–37.
2. Деменова В. В. Истоки формирования коллекций буддийского искусства на Урале (Ирбит, Екатеринбург, Челябинск) // *Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство*. Шестые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир». Материалы конференции. Улан-Удэ – Нарын-Ацагат, 13–16 июля 2014 г. — СПб.: Гиперион, 2015. — С. 302–309.
3. Джанжа Ролби Доржи. Древо собрания Трехсот изображений. — СПб.: Изд-во «Алга-Фонд», 1997. — 136 с.
4. Елихина Ю. И. Буддийские дары дому Романовых из Галереи Драгоценностей // *Ювелирное искусство и материальная культура*. — СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2006. — С. 14–20.
5. Елихина Ю. И. Монгольские коллекции Государственного Эрмитажа // *Mongolica-IX*. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. — С. 117–122.
6. Источник мудрецов: Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. Парамита и Мадхьямика / подгот. текста, пер. и примеч. Р. Е. Пубаева, Б. Д. Дандарона; отв. ред. Б. В. Семичов. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. — 167 с.
7. Огнева Е. Д. Долоннор в прошлом и настоящем (танка Калачакры из Кока-сумэ) // *Китаєзнавчі дослідження. Збірник наукових праць*. — Київ: Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, Українська асоціація китаєзнавців, 2015. — № 1–2. — С. 87–95.
8. Терентьев А. А. Сандаловый Будда раджи Удаяны. — СПб.: Нартанг, 2010. — 110 с.

9. Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине. — СПб: ООО Студия НП-Принт, 2011. — 368 с.

10. Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644–1911) в культурно-историческом контексте эпохи: Дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.03. — СПб., 2004. — 356 с.

11. Charleux I. Temples et monastères de Mongolie-Interieure. — Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques & Institut National d'Histoire de l'Art, 2006. — 373 pp.

12. Rhie M. M., Thurman R. A. F. Wisdom and Compassion. The Sacred Art of Tibet. — New York: Harry N. Abrams Inc., 1991. — 406 pp.

13. Bartholomew T. T. An Introduction to the Art of Mongolia: [сайт]. URL: [www.asianart.com/mongolia/introduct.html](http://www.asianart.com/mongolia/introduct.html), дата обращения: 22.12.2017.

## Эпос «Хан Харангуй»: традиция и буддийская интерпретация

*В статье рассматриваются особенности буддийской интерпретации сюжета и образов ведущих персонажей в монгольском эпосе «Хан Харангуй» — прежде всего, главного героя, который наделяется чертами «рыцаря буддийской церкви». Данный феномен, согласно анализу и выводу автора, связан с периодом распространения буддизма на территории Монголии и стремлением духовенства увязать произведения устной традиции с буддийским пантеоном взамен шаманских божеств, играющих значительную роль в эпической традиции монгольских народов.*

**Ключевые слова:** эпос, герой, буддийские божества, пантеон, мифология, шаманизм.

«Хан Харангуй» — замечательный памятник эпического творчества монгольских народов. Его письменная версия, составленная безымянным автором, была впервые обнаружена Г. Д. Санжеевым в 1928 г. у окинских бурят, куда она попала из соседней Монголии, как сообщает об этом ученый [8, с. 21]. После публикации Г. Д. Санжеевым окинской рукописи «Хан Харангуй» в 1937 г. с переводом ее на русский язык и соответствующей вводной статьей данное произведение заняло достойное место в ряду наиболее популярных эпических творений монголов.

Сохраняя многие характерные черты монголо-бурятской эпической традиции, «Хан Харангуй» имеет отличительную особенность в трактовке образа одноименного героя, который, согласно формулировке Г. Д. Санжеева, выступает в эпосе как «рыцарь буддийской церкви» [8, с. 15, 28]. Примечательно, что само начало эпоса с его традиционным указанием на мифическое время первотворения заменено зачином в буддийском духе: «Давно это было, в последний период будды Дипанкары, в одно из прекрасных времен будды Шигемуни».

О герое же говорится, что «с самого рождения своего не упустил он свою державу и религию» (имеется в виду буддийскую. — Б. Д.). Его «портретная» характеристика изобилует буддийской символикой: «На темени у него было благословение Дзонхавы, на челе — величие Махакалы, у горла — (величие) Хоншим-бодисатвы, на его двух плечах утвердилась сила двадцати одной Дара-эхе, в груди у него утвердилась мощь тринадцати драконов, на пояснице — сила царей драконов».

Как видим, вышеприведенный фрагмент насыщен именами Будд и бодхисаттв как образами-символами буддийской мифологии, свидетельствующими о хорошей конфессиональной осведомленности автора текста. Не случайно первым упоминается Дипанкара, с которого начинается хроноло-

гическая последовательность в пантеоне Будд, завершающаяся Шакьямуни (монг. Шигемуни) — Буддой настоящего времени [4, с. 191–192], известном среди монгольских племен как Бурхан-багши (Будда-учитель). Также показательно упоминание имени Дзонхавы (Цзонкапы) — основателя секты гелукпа в тибетском буддизме, считавшегося в результате мифологизации воплощением Манджушри — бодхисаттвы мудрости и знания [2, с. 36].

Наиболее выразительно характеризует Хан Харангуя в качестве апологета буддизма сравнение его с Махакалой (санскр. ‘Великий черный’), относящимся к разряду чойджинов — грозных божеств, хранителей буддийского учения. В монгольской иконографии он изображался много-руким, темно-синего цвета, имеющим устрашающий облик. Считалось, что гневная ипостась божества способствовала его особой репутации как антропоморфного божественного символа в пантеоне буддийской мифологии. Вполне закономерно, что Хан Харангуй использует изображение Махагалы (Махакалы) для освящения обряда побратимства с богатырем Хиргис Сайн Буйдэром, владыкой северо-восточной стороны, считавшейся неблагополучной, обиталищем злых духов и демонов, согласно латеральным представлениям шаманской мифологии. Помимо того, Хан Харангуй освящает своего собрата изображением Вачирпани, что также имеет глубокую символику в контексте монгольской буддийской мифологии. Пожалуй, ни один из докшитов — гневных божеств и охранителей буддизма — не имеет столь развернутой семантико-функциональной характеристики в мифологии северного буддизма, как Вачирпани. В ряде космогонических и антропогонических сюжетов он предстает в числе главных действующих персонажей.

Следует сказать, что в описании могущества Хан Харангуя «участвуют» и драконы (монг. лу), которые в центральноазиатском буддизме контаминировали с индийскими нагами — змееподобными полубожествами. Последние нередко выступают в священных текстах как горячие приверженцы учения Будды. В характеристике Хан Харангуя их мощь и сила подчеркивается символикой сакрального числа 13 и указанием на их статус как царей драконов, что соотносится с известным индобуддийским персонажем Нагараджей (санскр. ‘Царь змей’).

Из всех вышеназванных абстрактно-религиозных и антропоморфизированных мифологических лиц, обозначенных в портретной характеристике героя монгольского эпоса, особую роль в развитии сюжета и его идеологической направленности играют два персонажа — бодхисаттва Хоншим и 21 Дара эхэ, или 21 Тара, представляющие обобщенный образ богинь-спасительниц в буддийской мифологии. Из них особенно популярны Зеленая Тара и Белая Тара, выступающие в милостивых ипостасях, остальные — в гневных. Что касается бодхисаттвы Хоншима, то он более известен в народной мифологии под монголизированным именем Арья-Бала, соответствующим

одному из центральных фигур в буддийском пантеоне — Авалокитешваре, олицетворению сострадания.

В эпосе бодхисаттва Хоншим появляется как божество-покровитель в одном из финальных эпизодов, когда требуется помощь для оживления Хан Харангуя, его младшего брата Уладай Мэргэна и побратима Хиргис Сайн Буйдэра, превращенных соответственно в девяностоголового черного мангуса, каменное изваяние и желтого вепря «неким безобразным существом без волос», прибывшим с неба. Родившийся в их отсутствие племянник Хан Харангуя интересуется судьбой трех исчезнувших богатырей, на что его мать и тетя советуют младенцу-витязю отправиться к бодхисаттве Хоншиму, живущему на расстоянии девяноста девяти лет пути внутри «блестящей белой скалы, высшейся до неба». Нужно трижды обойти эту скалу и трижды поклониться, после чего откроются врата, ведущие к многочисленному собранию-богослужению бодхисаттвы Хоншима и двадцати одной Дара эхэ. Следует попросить у первого из них волшебный золотой силком, красный животворный шарик-рилбу и золотую тарелочку. Мальчик, оседлав своего красночалого коня, «скачет повыше земли и пониже синего серебряного неба», достигает указанного места и в точности исполняет все, что ему было наказано.

С полученными от бодхисаттвы Хоншима тремя волшебными предметами-святынями и под покровительством двадцати одной Дара эхэ младенец возвращается в свое кочевье, где воздвигает кумирню и устраивает шумное собрание-богослужение. Бодхисаттва Хоншим, свыше сопровождавший мальчика, объясняет ему назначение трех буддийских святынь, которые должны вернуть к жизни трех «заколдованных» богатырей. Для этого необходимо над каждым из них красным животворным шариком-рилбу произвести знамение, благословить золотым силком и трижды ударить золотыми тарелочками, что мальчик и делает.

Ожившие Хан Харангуй и его сподвижники принимают свой прежний вид и благодарят мальчика и его божественных покровителей. Сказание завершается описанием счастливой семейной жизни героев в обществе их прекрасных жен и сыновей — наследников богатырской славы. В конце звучит сакраментальная, религиозно-магическая формула: «Манг-га-ла. Ом-ма-ни бад-ме хум!»

Как видно из вышеизложенного, поэма о Хан Харангуе не является типичным образцом устного монгольского эпоса в том плане, что в нем явно чувствуется определенная обработка сюжета и мотивация поступков героев в буддийском духе. Сама былина с ее буддийскими мотивами и символами отражает период распространения буддизма на территории Монголии и стремление ламства «подчинить своему господству все проявления народной жизни», в том числе такой «важный конденсатор народной мысли, как фольклор вообще и героический эпос в частности» [8, с. 14]. Приспособле-

ние произведений устной традиции к интересам и настроениям буддийского духовенства отчетливо прослеживается на примере эпосеи «Хан Харангуй».

Примечательно, что ламская «корректировка» осуществляется на уровне пантеона шаманских божеств, играющих значительную роль в героическом эпосе монгольских народов. Как видно по тексту рассматриваемого нами эпоса, шаманские тэнгрии — покровители героя полностью заменены буддийскими божествами, а в роли основного гения-хранителя выступает бодхисаттва Хоншим. Об этом же пишет Б. Я. Владимирцов в отношении подобного рода тенденции, наметившейся в ойратском эпосе: «Вместе с падением шаманства и распространением ламаизма, — отмечает ученый, — началось забвение и искажение героических эпосей», сопровождавшееся вытеснением персонажей шаманского пантеона «духами и святыми ламаизма», в том числе самим Буддой, принимавшим «ойратский облик» [3, с. 41–42]. Ср. западномонгольский эпос «Ирин-Сайн-Гунын-Настай-Мекеле» в записи Г. Н. Потанина, где лик героя освящен изображениями Махагала, Очирвани и Шахджи-мани [7, с. 430, 450]. См. также об индо-тибетских элементах в теонимии персонажного ряда, фигурирующей в хорчинском «Сказании о кальпе» [1, с. 222–223].

Не осталось в стороне от этой общей тенденции, проявившейся в монгольской традиции, и такое популярное сказание, как «Гэсэр». Образ героя увязывается с рядом персонажей буддийского пантеона. По сходству функций или по описанию внешнего облика Гэсэр соотносится с такими буддийскими божествами, как Пехар, Вайшравана, Кубера, Бисман тэнгри. Особенно тесное сближение наблюдается с Джамсараном, воплощением которого, по мнению Ц. Дамдинсурэна, иногда считается Гэсэр [5, с. 43]. Хорошо известны переделки, предпринятые ламством по отношению к монгольской Гэсэриаде «с целью примирения ее с буддийским учением» (пролог в пекинской версии, редакция текста заинской версии) [6, с. 8].

Как уже упоминалось выше, поэма о Хан Харангуе, в отличие от традиционных эпических произведений, в известной степени вещь авторская. Это обстоятельство было отмечено Г. Д. Санжеевым, чему он уделил особое внимание. По мнению ученого, «Хан Харангуй» представляет собой литературное произведение анонимного автора, монгола-буддиста, использовавшего для своего сочинения устный эпос во всем его многообразии. Ему пришлось творчески подойти к компоновке различных фольклорных сюжетов и мотивов, отчего его творение является своего рода имитацией устного эпоса, но с буддийским направлением.

Поэтому образ Хан Харангуя — это авторское измышление, или, как подчеркивает Г. Д. Санжеев, «образ единичный в эпосе у монголов, фальсифицированный ламством» [8, с. 28–29]. При этом Хан Харангуй в ипостаси «рыцаря буддийской церкви» противопоставляется Эрхим Хара — сыну неба, представителю шаманских тэнгриев, выступающему в эпическом



контексте основным соперником героя. Эта идеологическая направленность образа Хан Харангуя подчеркивается в самом начале эпического повествования, где сообщается, что богатырь был рожден таким могучим, что мог состязаться с тэнгриями (*tengri nerer tasultsan türügsen*) [8, с. 81].

Действительно, согласно сюжету, старые тэнгристские божества оказываются бессильными перед новоявленным героем, которому помогают новые, более могущественные боги, привнесенные изошренной буддийской традицией в сакральный мир монгольских кочевников. Таким образом, посредством эпического сюжета происходит искусная дискредитация теологических образов-символов прежней шаманистской мифологии с заменой их на божества буддийского пантеона.

Следует отметить, что инфильтрация буддийских понятий на уровне высшей мифологии сопровождается умелым вкраплением в ткань эпического повествования буддийской лексики индо-тибетского происхождения — например, многожды употребляются слова и выражения «благословенная религия», «субурган», «хадак», «сандал», «рилбу» и т. п. Главная героиня, жена Хан Харангуя, подчеркнуто именуется «дагини Толи Гоа», где первая часть имени происходит от санскр. *dakini* (в буддийском пантеоне — особые мифологические персонажи, небесные девы). Примером завуалированной пропаганды буддийских ценностей могут служить золотые Ганджур и Данджур, подаренные в день свадьбы Хан Харангую и его жене Толи Гоа их родителями по просьбе новобрачных. Грузенные на десять тысяч белых верблюдов, эти буддийские святыни сопровождают героев во время их перекочевок, тем самым создавая определенный духовный фон сюжетному действию.

Также примером авторской корректировки является неожиданная вставка в эпизоде, связанном с пребыванием Хан Харангуя на охоте. Герой, объезжая охотничьи угодья и «убивая из изюбрей самого жирного, из соболей самого черного», попутно воздвигает своим волшебством субурган из стекла, высящийся до небес, посреди горно-таежного пространства. Подобного рода инновации в общих местах фольклорного текста характеризуют их сочинителя как ревностного буддиста, одержимого идеей использовать традиционный героический эпос для внедрения в сознание монгольских араотов буддийских постулатов на профанном и сакральном уровнях.

Теперь пора задаться вопросом: каким образом и почему текст поэмы о Хан Харангую мог оказаться у окинских бурят и насколько он «прижился» у них? Как пишет Г. Д. Санжеев, анонимный автор «Хан Харангуя», по всей вероятности, ставил себе целью создать нечто в противовес традиционной устной словесности, в результате чего у него получился своего рода «памфлет против шаманистической мифологии». С другой стороны, «Хан Харангуй» в полной мере отвечает нормам эпического жанра, сложившегося у монгольских народов, и нисколько не противоречит фольклорным «вкусам» знатоков героического эпоса.

Эти два важных обстоятельства в совокупности побудили, по мнению Г. Д. Санжеева, бурятского ламу Дагва из Оки, ездившего в конце XIX в. в качестве паломника к буддийским святыням восточной Халхи или южной Монголии, привезти переписанную им лично рукопись «Хан Харангуй» на свою родину [8, с. 6, 21–22]. По возвращении домой текст эпопеи был размножен им в 2–3 экземплярах среди окинских грамотеев и получил широкое распространение по всей Оке. Более того, местные рапсоды-сказители слово в слово рассказывали его, хотя и не были грамотными людьми [8, с. 6–7]. Данный факт, сообщенный Г. Д. Санжеевым, свидетельствует и об устной форме бытования поэмы о Хан Харангуйе среди окинских бурят. Также из вышесказанного следует, что расчет ламы Дагва на успех привезенной им рукописи у его земляков оказался верным.

По всей вероятности, лама Дагва был не только хорошим грамотеем и переписчиком (он занимался копированием книг, что составляло его побочный заработок), но и знатоком родного фольклора. Без этого знания он вряд ли бы оценил художественные достоинства «Хан Харангуя», каковые, при их буддийской окрашенности, сподвигли его тщательно переписать весь эпический текст. Разумеется, переписчик, будучи буддийским монахом, руководствовался своими религиозными чувствами, находя в поэме «Хан Харангуй» созвучие своим «ламским умонастроениям».

Таким образом, на примере эпоса «Хан Харангуй» наглядно прослеживается отношение ламства к традиционному фольклору как важному средству внедрения религиозных регламентаций и символики буддизма в сознание монгольских аратов. При этом, несмотря на очевидный буддийский колорит в халха-монгольских эпических произведениях, говорить о «ламском героическом эпосе» как таковом не приходится, так как сама традиционная основа монгольского эпоса оказалась устойчивой и не подверженной буддийским инновациям. Но последних на поверхностном уровне оказалось достаточно для того, чтобы герои эпоса в народном представлении казались «рыцарями буддийской церкви» [8, с. 15]. В этом плане таковым является Хан Харангуй — герой одноименной эпической поэмы, интересной как образец авторской интерпретации традиционного текста в буддийском духе.

### *Литература*

1. Дугаров Б. С. Бурятская Гэсэриада: небесный пролог и мир эпических божеств. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. — 298 с.
2. Жуковская Н. Л. Ламаистская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. — М.: Советская энциклопедия, 1982. — С. 36.
3. Монголо-ойратский героический эпос / пер., вступ. ст. и примеч. Б. Я. Владимирцова. — Пг.: Гос. изд-во, 1923. — 254 с.

4. Мяль Л. Э. Буддийская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. — М.: Советская энциклопедия, 1980. — С. 190–195.
5. Неклюдов С. Ю. Образ Гэсэра в фольклорно-мифологических традициях Центральной Азии и Южной Сибири // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока: материалы Всесоюзной конференции фольклористов / ред. Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. — Якутск: Якутский филиал СО АН СССР, 1978. — С. 40–44.
6. Понте Н. Н. Об отношении бурят-монгольского Гэсэра к монгольской книжной версии // Записки ГИЯЛИ. Вып. 5–6. — Улан-Удэ, 1941. — С. 7–19.
7. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. — СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1883. — 1052 с.
8. Санжеев Г. Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. — 170 с.

## Некоторые бурятские тангка из коллекции Государственного Эрмитажа

*Статья посвящена бурятской живописи и некоторым тангка из коллекции Государственного Эрмитажа. Автор кратко выделяет основные периоды развития живописной традиции и описывает некоторые наиболее интересные тангка из собрания Эрмитажа.*

**Ключевые слова:** бурятская живопись, буддизм, иконография.

Коллекция тибетской буддийской живописи Государственного Эрмитажа насчитывает около тысячи экспонатов, включая миниатюру. В собрании представлены и произведения бурятской живописи. Среди коллекционеров необходимо упомянуть имена Э. Э. Ухтомского (1861–1921) и востоковеда Б. И. Панкратова (1892–1979). Они имели весьма обширные связи среди бурят, которые специально для них приобретали произведения бурятских художников. Некоторые тангка были написаны специально для Б. И. Панкратова и могут быть датированы серединой XX в.

Первые буддийские монастыри Бурятии, дацаны, располагались в юртах, лишь позднее они стали деревянными. Сартульский дацан был основан в 1707 г., а следующий, Цонгольский — в 1730 г. К концу XVIII в. насчитывалось уже тринадцать монастырей, а к началу XX в. в Бурятии их число доходило до сорока семи. Дацаны служили центрами образования и культуры, монахи переписывали и печатали книги, изготавливали скульптуру, писали тангка. Художники проходили обучение в Тибете, Монголии, Непале и Китае. В середине 1930-х гг. дацаны были закрыты и разграблены, некоторые разрушены. В 1949 г. по разрешению И. В. Сталина открыли два дацана — Иволгинский и Агинский.

Бурятская живопись в целом сложилась под влиянием тибетского искусства, которое было интернациональным и получило распространение во всех странах, где исповедовали тибетский буддизм. Наибольшее распространение получил тибетский стиль «новый менри». Конечно, определенное влияние на бурятское изобразительное искусство оказали также традиции монгольской и китайской живописи. Вероятно, первые произведения бурятских художников можно датировать серединой XVIII в. [9]. Можно предположить, что к этому времени буддизм в Бурятии уже получил достаточно широкое распространение. Бурятские художники не копировали тибетские тангка, а привносили свое восприятие и создавали работы в своем, бурятском стиле, хотя по их работам становится понятно, что мастера знали основные стили стран, где получил распространение тибетский буддизм.

Исследований, посвященных бурятской живописи, существует не так уж много. Некоторые авторы издавали коллекции музеев, не рассматривая отдельные стили и не разделяя китайскую, монгольскую и собственно бурятскую живопись. Первой публикацией на эту тему была «Старобурятская живопись» Л. Н. Гумилева (1975 г.) [6]. К. М. Герасимова рассматривала иконографию некоторых божеств и тексты, посвященные им [3]. Затем были изданы два альбома Ц.-Б. Бадмажапова: «Буддийская живопись Бурятии» (1995 г.) [2] и «Иконография Ваджраяны» (2003 г.) [10]. В Англии, в галерее Спинк, в 1996 г. вышел небольшой каталог «Искусство Бурятии. Буддийские иконы из южной Сибири» [11].

Наиболее серьезным научным трудом на сегодняшний день является кандидатская диссертация А. Ж. Бальжуровой «Бурятская буддийская иконопись конца XVIII – первой четверти XX вв.» [1]. Автору удалось на примере коллекции Национального музея Республики Бурятия выделить некоторые школы и перечислить по стилистическим признакам имена нескольких бурятских художников. Иногда в рамках одной школы мастера применяли разные стили. Так, например, в живописных приемах оронгойской школы художники следовали и лавранскому стилю, и монгольской традиции.

Из-за анонимности работ имена их создателей остаются неизвестными. На данном этапе тангка из коллекции Эрмитажа можно только разделить только по временным признакам и лишь некоторые по стилям. Часть тангка датируются XVIII в., некоторые относятся к XIX в., и больше всего произведений — к концу XIX – началу XX в. Подобную классификацию приводит и А. Ш. Гомбоева, объединив первую группу тангка концом XVIII – началом XIX в. [5].

Иконография наиболее интересных образов достаточно традиционна: на них представлены Будда Шакьямуни, Цзонхава, мандала Будды Амитаюса, разные формы Авалокитешвары, Ямантака, Хаягрива, Ваджрасадху (одинокый и с праджней), Губилха, Далха, Белый старец, Харити (Бахапутрапратисара), Белая Тара, Манджушри, Миларепа и другие. Божества на тангка изображены как одиночными, так и со свитой.

Особенно необычен в данном случае образ Белого Старца. В коллекции представлены его образы конца XVIII в., как живописные, так и ксилографические. Его образ с двумя спутниками создан под влиянием иконографии китайского божества Ту-ди [3, с. 159–163; 8, с. 401].

В коллекции имеется живописный образ Белого Старца на дощечке, покрытой лаком. Вероятно, он стоял на домашнем алтаре. Обычно на досках писали православные иконы.

По стилистическим признакам в качестве наиболее раннего произведения можно отметить тангка с изображением мандалы Амитаюса (инв. № У-326, коллекция Э. Э. Ухтомского). Она достаточно близка к танг-

ка из Кунсткамеры [9, с. 260–261]. К таким признакам относятся светлые краски, разноцветные кучевые облака, окружающие Будду Амитабху и мандалу, «пятна» на фоне земли и гор, обозначающие мелкие камни. И если облака являются неотъемлемой частью китайской живописной традиции, то камни встречаются только в Бурятии, хотя, вероятно, они изначально обозначали кустики травы, которые встречается на многих тангка XVIII в. Кучевые разноцветные облака имеют внутри два характерных завитка, напоминающих древний традиционный роговой орнамент, называемый по-монгольски «эбэр».

Вероятно, к середине или к третьей четверти XVIII в. можно отнести и тангка с изображением восьмирукого и одиннадцатиликого Авалокитешвары (инв. № У-1534, размер живописи 35×48 см, обрамления 49×66 см). У бодхисаттвы весьма обширная свита из бодхисаттв, учителей, Белой и Зеленой Тары, Хаягривы и Ваджрапани. Прямо над ним сверху помещен Манджушри, которого окружают с двух сторон Акшобхья, Амогхасиддхи, Амитабха и Ратнасамбхава, показанные в виде бодхисаттв. Ниже находятся два ламы, у одного из них на голове надета бурятская шапка. Особенно интересны лотосы, произрастающие у престола бодхисаттвы милосердия. Обычно их не пишут на образах. На фоне травы изображены лилии-саранки оранжевого и сиреневого цвета, которые встречаются в природе Забайкалья. Яркий синий цвет мандорлы, неба и других деталей тангка также характерен для бурятской живописи XVIII в. Краска изготовлена на основе лазурита — этот оттенок не имеет ничего общего с синей синтетической краской, производившейся уже в 20–30-х гг. XIX в. в Европе. Обрамление выполнено из грубой однотонной темно-синей хлопчатобумажной ткани редкого полотняного переплетения со счетом нитей по основе 14 и по утку 14 на 1 см. Из точно такой же ткани изготовлен и сам холст.

Как правило, свобода творчества буддийских художников могла проявляться только в некоторых элементах пейзажа, а в целом мастер обязан был следовать канону. Иконография божеств не должна была нарушаться, т. к. тангка писали для медитации и визуализации определенного образа.

Для всех произведений XVIII в. характерна сравнительно неяркая цветовая гамма, часто с преобладанием сине-голубого цвета, использование минеральных красок. Композиция выстроена достаточно симметрично. Тангка бывают и многофигурные, и с изображением единственного персонажа. У бурятских образов по сравнению с монгольскими оставлено сравнительно много небесного пространства, божества свиты часто «парят» в воздухе. Форма облаков бывает самой разнообразной: округлой и овальной с многочисленными завитками, подтреугольной, линейной, вытянутой во всю длину холста с небольшими овалами. На некоторых тангка облака вообще отсутствуют. Иногда на бурятских образах можно увидеть сопки, поросшие соснами [12, с. 34]. Водоемы имеют также специфическую фор-

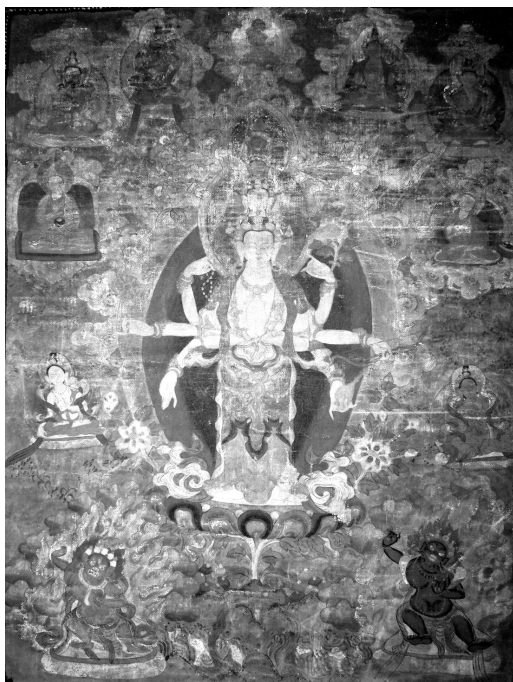


Рис. 1. Танга с изображением Авалокитешвары со свитой. Бурятия, XVIII в. Минеральные краски, холст. Государственный Эрмитаж, инв. № У-1534

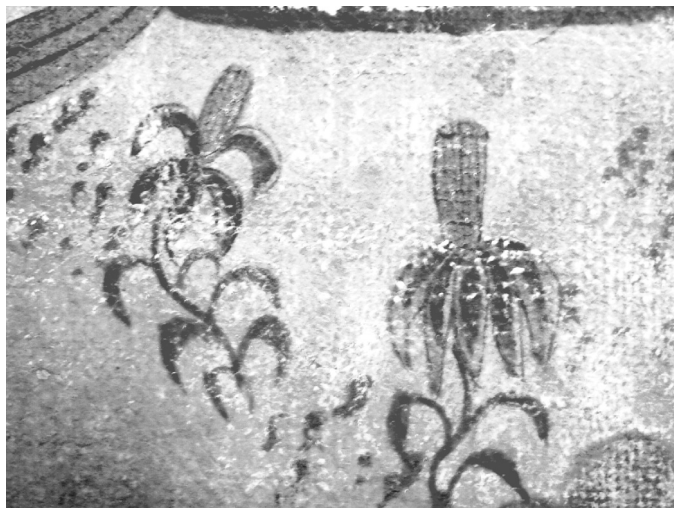


Рис. 2. Фрагмент этой же танга с изображением лилии-саранки

му, волны прописаны белым цветом. Часто перед божеством изображены подношения «пяти органам чувств». В целом бурятская живопись XVIII в. характеризуется определенным, хорошо узнаваемым, стилем.

В XIX в. бурятские художники подражают китайским стилям, особенно утайшаньскому. В самой Монголии мастера следовали стилям первого Ундур-гэгэна Дзанабадзара (1635–1723) и ургинскому стилю, получившему широкое распространение с середины XIX в. К. М. Герасимова писала: «...копирование эталонного искусства... сковывало творческую инициативу художника» [4, с. 247].

В конце XIX – начале XX в. получает распространение лавранский стиль. Живопись отличается тонкой проработкой деталей, яркостью и обилием золота. В целом в этом стиле присутствуют характерные особенности тибетского стиля «новый менри». Здесь присутствуют и радужная мандорла, и преобладание сине-зеленого фона, яркие цвета, лотосы, снежные и скалистые горы с водопадами, водоемы — часто лотос, на котором восседает божество, произрастает прямо из озера, а также изображения животных и птиц.

В это же время художники используют золотую и серебряную краски. По этой блеклой с коричневатым оттенком позолоте также легко определить бурятские тангка. Подобные тангка опубликованы Ц.-Б. Бадмажаповым, А. В. Зориным и др. [10, с. 102, 140, 244 и след.].

Кроме дешевой золотой краски, для храмовых тангка художники использовали и качественную яркую позолоту.

Порой о месте написания тангка можно судить по надписи на обороте, как в случае с тангка с изображением Авалокитешвары в форме Кхасарпана (инв. № У-103). На ней написано по-тибетски: «Анинский дацан» [7, с. 173–189, рис. 23].

В середине XX в. бурятские художники повторяли сюжеты старых мастеров, копировали иконографические черты, но использовали другие краски. Ярким примером может служить образ Миларепа (инв. № КО-1610) из собрания Б. И. Панкратова. На ней Миларепа представлен в традиционной иконографии, но образ написан на сером фоне и небо тоже серого цвета. На первом плане изображен охотник, кланяющийся отшельнику, рядом с ним изображена собачка. Если бы в тибетской живописи существовал стиль модерн, то это произведение можно было бы отнести именно к этому стилю. Необычными являются подчеркнута острые вершины гор, банановые деревья, серо-зеленая фигура Миларепа, неестественный наклон тела — все эти особенности делают эту тангка особенно интересной. Наличие ее в коллекции Государственного Эрмитажа, в которой практически не представлены буддийские произведения XX в., свидетельствует о существовании непрерывной буддийской традиции живописного искусства в Бурятии.



Таким образом, можно отметить, что бурятская живопись, хотя и основана на тибетской традиции, тем не менее, хорошо узнаваема и легко определяема.

### *Литература*

1. Бальжурова А. Ж. Бурятская буддийская иконопись конца XVIII – первой четверти XX вв. (по материалам фонда Национального музея Республики Бурятия). Дис. ... канд. ист. наук: 24.00.01. — Улан-Удэ, 2015. — 206 с.
2. Буддийская живопись Бурятии. Из фондов Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова / вступ. ст., примеч. и коммент. Ц.-Б. Бадмажапова. — Улан-Удэ: Нютаг, 1995. — 211 с.
3. Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. — Новосибирск: Наука, 1983. — 236 с.
4. Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. — 341 с.
5. Гомбоева А. III. Буддийская танга Бурятии (к вопросу о периодизации, терминологии, иконописных школах) // Музей истории Бурятии им. М. Н. Хангалова: сб. ст. — Улан-Удэ, 1999. — Вып. 2. — С. 34–40.
6. Гумилев Л. Н. Старобурятская живопись: исторические сюжеты в иконографии Агинского дацана. — М.: Искусство. 1975. — 110 с.
7. Елихина Ю. И. Иконография бодхисаттвы Авалокитешвары в искусстве буддизма // Тибетология в Санкт-Петербурге: сб. ст. — Вып. 1. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. — С. 173–191.
8. Елихина Ю. И., Самосюк К. Ф. Обитель милосердия. Искусство тибетского буддизма: Каталог выставки. — СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015. — 512 с.
9. Иванов Д. В. Буддийские коллекции Кунсткамеры XVIII века // Восточная Азия: Вещи. История коллекций. Тексты / Сб. МАЭ. — Т. LV. — СПб., 2009. — С. 254–276.
10. Иконография Ваджраяны. Альбом / [авт.-сост. Ц.-Б. Бадмажапов]. — М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003. — 624 с.
11. Art of Buriatia: Buddhist Icons from Southern Siberia / D. Ashencaen; Spink & Son. — London: Spink, 1996. — 48 pp.
12. Ashencaen D., Leonov G. The Mirror of Mind. Art of Vajrayana Buddhism. — London: Spink, 1995. — 107 pp.

## Фотограф А. Э. Боярский и научно-торговая экспедиция в Китай в 1874–1875 гг.

*В статье представлен краткий обзор целей, задач и итогов организованной российским правительством в 1874–1875 гг. научно-торговой экспедиции в Китай. Особое внимание уделено деятельности заместителя руководителя экспедиции, талантливого фотографа Адольфа Эразмовича Боярского. В ходе экспедиции А. Э. Боярским было сделано более двухсот уникальных фотографий, представляющих виды Монголии и Китая, этнографические типы, индивидуальные и групповые портреты. Фотографические снимки А. Э. Боярского явились первым фотоотчетом путешествия по Монголии и Китаю. За коллекцию фотографий, сделанных в путешествии по малоисследованным местам Центральной Азии, А. Э. Боярский был награжден серебряной медалью Императорского Русского Географического общества.*

**Ключевые слова:** А. Э. Боярский, научно-торговая экспедиция в Китай в 1874–1875 гг., российско-монгольские отношения, виды Монголии и Китая, фотографические портреты, фотографии в научных экспедициях.

В 1874–1875 гг. Генеральным штабом, Министерством иностранных дел и Министерством финансов Российской империи была организована научно-торговая экспедиция в Китай с целью исследования малоизвестных областей Центрального и Северо-Западного Китая и поиска новых торговых путей. В состав экспедиции, возглавляемой капитаном Генерального штаба Ю. А. Сосновским, входили военный топограф поручик З. Л. Матусовский, военный врач П. Я. Пясецкий, исполнявший обязанности заместителя руководителя фотограф А. Э. Боярский, переводчик И. С. Андреевский, китаец Сюй и казаки Сибирского войска И. Степанов, Н. Смокотнин, А. Павлов [4].

Путешествие длилось 19 месяцев: с марта 1874 г. по октябрь 1875 г.

Экспедиция отправилась в путь из Санкт-Петербурга традиционным для поездок в Китай маршрутом: через Сибирь до Кяхты, затем через Монголию до Урги, далее до Пекина. Оттуда исследователи планировали попасть в сердце империи Цин и исследовать центральный Китай. Обратный путь в Россию предполагал следование неизведанным ранее путем через северо-запад страны, куда иностранцы практически не допускались [3]. Таким образом, экспедиция впервые собиралась пересечь Центральную Азию в новом направлении через города Ханькоу, Ланьчжоу, Аньси, Хами, Гучэн и достичь Зайсанского поста. Путь из Ханькоу до Зайсана составил 4000 верст [6].

У каждого члена экспедиции был определенный круг обязанностей. Ю. А. Сосновский, помимо общего руководства экспедицией и изучения торговых возможностей нового пути из Китая в Россию, занимался из-

мерениями высот и расстояний. З. Л. Матусовский вел топографическую съемку местности, П. Я. Пясецкий являлся экспедиционным доктором, а А. Э. Боярский должен был вести при помощи фотографического аппарата видовую и этнографическую съемку.

Применение фотографии в научных целях, в частности в географических и этнографических экспедициях, проводившихся Императорской Академией наук и Императорским Русским географическим обществом, началось практически сразу же после изобретения дагерротипа в 1839 г. Так, уже первый русский фотограф А. Ф. Греков в 1840 г., помимо портретной съемки, занимался и фотографированием ландшафтов. В том же году фотография была применена и в путешествии. Известный путешественник Г. С. Карелин в своем следовании к китайским границам использовал для фиксации видов дагерротипный аппарат. В качестве фотографа-путешественника начинал свою карьеру и будущий известный светописец С. Л. Левицкий, принявший участие в 1843 г. в научной экспедиции под руководством Ю. Ф. Фрицше на Северный Кавказ [1, с. 40–41].

В начале 1850-х гг. на смену дагерротипии пришел более прогрессивный способ фотографирования. Стекланную пластинку покрывали жидким очувствлённым к свету коллодионным составом. С проявленной стеклнной пластинки затем печатали необходимое количество позитивных изображений на бумаге. Новый способ больше отвечал запросам науки, к тому же был доступнее и дешевле [7, с. 10]. Труд фотографов в 50–60-е гг. XIX в. оценивался наравне с исследованиями путешественников. Однако результаты фотографирования из-за технического несовершенства и сложности процесса не всегда удовлетворяли ученых. Ландшафты приходилось снимать общим планом, издалека, часто изображаемое получалось нечетким, схематичным.

После проведения Всероссийской этнографической выставки 1867 г. в Москве особенно популярными стали два жанра фотографии — видовой и этнографический. Они часто сочетались, дополняя друг друга в альбомах и сериях. Не только этнография, но и географическая наука стала часто использовать фотографию при проведении экспедиционных исследований, рассматривая ее в качестве точного метода фиксации.

В связи с этим для участия в учено-торговой экспедиции в Китай 1874–1875 гг. было решено привлечь и профессионального фотографа. Вначале на эту должность был приглашен фотограф М., но из-за болезни вынужден был отказаться [9, с. 7]. Тогда Ю. А. Сосновский предложил принять участие в экспедиции в качестве фотографа Адольфу Эразмовичу Боярскому.

Адольф Николай Эразмович Боярский — неслужащий дворянин, годы жизни которого неизвестны и творческая биография к настоящему времени не написана. Его имя и деятельность стали известны именно благодаря экспедиции 1874–1875 гг. в Китай, послужившей для него началом карьеры

фотографа. В экспедиции он по совместительству выполнял и роль заместителя начальника, Ю. А. Сосновского, с которым, видимо, и в последующие годы сохранял хорошие отношения.

Фотографу для организации съемок необходимо было дорогостоящее и многочисленное фотографическое оборудование, приобретение которого бюджетом экспедиции предусмотрено не было. В Тюмени, где экспедиция останавливалась на несколько дней, местное купечество помогло с тарой для громоздкого и тяжелого, но, тем не менее, хрупкого, фотографического инструментария. Там были изготовлены «до пятнадцати ящиков превосходной работы, со всевозможными удобствами и приспособлениями». Помощь тюменского купечества было трудно переоценить, так как, по мнению П. Я. Пясецкого, «если бы фотографические принадлежности мы повезли в петербургских ящиках, упаковки Ширла, от всего остались бы только щепки да толченное стекло» [9, с. 9–10].

На протяжении всего путешествия А. Э. Боярский вел фотосъемку видов природы, городов, улиц, храмов, кумирен, садов, дворов, жилищ, этнографических типов, быта монгольского и китайского народов, в то время как П. Я. Пясецкий осуществлял зарисовки зачастую тех же самых объектов.

Так, 14 июля 1875 г., находясь на пути к Урге, переправившись через Ирëгол, Боярский пытался фотографировать группу монголов с лошадьми, но никак не мог добиться полной неподвижности фотографируемых. Фотограф открыл камеру, приготовил стекло и считал моменты действия света, что составляло около 30 секунд, в это время кто-нибудь из позирующих вставал и шел посмотреть в объектив. Таким образом группу приходилось усаживать несколько раз. В результате хороших снимков не получилось. Пясецкий утешал Боярского тем, что уж от «карандаша и красок монголы не отвертятся» [9, с. 35].

24 июля 1874 г. экспедиция отъехала 18 верст от Урги, и на станции, которая представляла собой несколько юрт кочующих монголов, Боярский развернул фотографию, а Пясецкий набросал несколько типов монголов и монголоков [9, с. 57].

2 августа 1874 г. на пикете Толи состоялась встреча с хутухтой, который оказался образованным, простым в обращении и любезным человеком. Боярский сделал фотографический портрет хутухты в парадной одежде, а Пясецкий написал акварельный портрет гэгэна, которым был совершенно очарован [9, с. 81–86]. К сожалению, и фотографический, и акварельный портреты хутухты отсутствуют как в альбоме Боярского, так и среди рисунков Пясецкого. Также, к сожалению, хутухта не разрешил сделать фото лам в храме из-за большого суеверия последних, хотя сам не видел в этом греха [9, с. 86].

9 августа 1874 г. у озера Цаган-Нор также была «открыта фотография». Боярский сделал несколько портретов монголов племени цахаров, которые,

по наблюдениям Пясецкого, «отличаются от обитателей Халхи... как лицом, так особенно костюмом, а женщины еще и прической» [9, с. 99].

На следующий день, 10 августа 1874 г., Боярский и Пясецкий фотографировали и зарисовывали виды, что по времени получалось примерно одинаково, так как Боярскому необходимо было довольно много времени на то, чтобы «достать свои аппараты, установить их и снять виды» [9, с. 104].

Обратный путь в Россию через северо-западный Китай также предоставил фотографу много интересных видов, которые воплотились в фотографиях, сделанных на маршруте от Ханькоу до Зайсана. Здесь творческие пути фотографа А. Э. Боярского и художника П. Я. Пясецкого снова пересеклись. Оба они фиксировали встречавшиеся им города, станции, колодцы, места ночевки экспедиции. Так, в течение полутора месяцев, с 3 сентября по 14 октября 1875 г., экспедиция прошла через такие пункты, как Баркуль, Гучэн, Хармали, Зайсан. Боярский и Пясецкий по пути следования создали фотографические снимки и акварельные рисунки видов пройденных местностей и портреты чиновников.

Фотографа той эпохи, особенно в путешествиях и экспедициях, когда приходилось совершать переходы по 50–70 верст в день по сложному ландшафту, постоянно преследовали трудности: бились стекла, бутылки, чашки, ломалась техника, ящики. Время от времени фотографическое оборудование и расходные материалы приходилось покупать в Китае, о чем свидетельствуют как экспедиционные счета, так и расходные книги экспедиции, которые велись переводчиком Андреевским и казаком Павловым. Так, например, в Ханькоу 11 января 1875 г. для фотографии Боярского были куплены фарфоровые чашки, ящики для сушки фотографических стекол, фотографическая ванна и ящики, бумага и уксус на сумму более 13 серебряных лан. Отдельно были куплены 50 стекол стоимостью 2 доллара [13, л. 75]. В апреле-мае 1875 г. также приобретались чашки, стаканы для фотографии, бумага, книги, медная проволока общей стоимостью 25 060 чохов [12, л. 21 об., 22, 28 об., 29 об., 31, 38].

Периодически случались трудности пострашнее мелких поломок техники. Так, 30 марта 1875 г., не доходя 300 ли до Хань-Чжун-фу, лодка, на которой плыли Ю. А. Сосновский, И. С. Андреевский и А. Э. Боярский, на одном из порогов оказалась «разбита в щепы». Часть экспедиционного оборудования удалось спасти, но Сосновский не был уверен, что после постигшего их крушения более 300 весьма любопытных негативов, сделанных Боярским в Китае, удастся поправить [13, л. 133, 141 об.].

Несмотря на объективные трудности, А. Э. Боярскому удалось сделать 154 фотографии видов, культовых сооружений, хозяйственных и коммерческих построек, войск, должностных лиц, улиц, городов, жилищ, этнографических типов, быта и обычаев китайского народа.

Фотографии объединены в альбом по хронологическому принципу, который начинается с видов и типов Монголии [11]. Альбом имеет кожаный переплет. Фотографии на альбуминной бумаге, черно-белые, не раскрашенные, довольно большого формата (13,9×19 см). Было создано несколько таких альбомов, которые хранятся в отечественных и зарубежных архивах и библиотеках, в частности в архиве Русского Географического общества и в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки.

За альбом по представлению вице-председателя Императорского Русского Географического общества П. П. Семенова-Тянь-Шанского в 1876 г. Боярский был награжден серебряной медалью «за составленные прекрасные коллекции видов и типов Китая в местностях до последнего времени не известных» [8, с. 140].

25 марта 1876 г. «вещи и картины» осматривала супруга Александра II императрица Мария Александровна [15, л. 1]. Возможно, что императрице показали и фотографические снимки Э. А. Боярского.

10 ноября 1876 г. альбом с экспедиционными фотографиями был поднесен председателю Императорского Русского Географического общества великому князю Константину Николаевичу [14, л. 1].

Таким образом, благодаря своей деятельности экспедиционного фотографа А. Э. Боярский стал знаменитым, что открывало для него большие перспективы для развития таланта фотографа. Ю. А. Сосновский в донесении начальнику Генерального Штаба графу Ф. Л. Гейдену просил о награждении Боярского единовременной выдачей в сумме 1000 рублей и правом изображения на вывеске государственного герба, так как фотограф намеревался поднести свой альбом государю императору Александру II и наследнику цесаревичу Александру Александровичу [13, л. 27 об.]. Пока неизвестно, удалось ли Боярскому сделать эти подношения, на основании которых он, вероятно, и рассчитывал получить звание фотографа Императорского Двора, что давало право изображения государственного герба на вывеске фотографического заведения. Можно предположить, что Э. А. Боярский намеревался открыть фотографическое ателье в Москве, для чего ему и нужны были деньги, что объясняет и просьбу Сосновского о денежной награде Боярскому.

5 июля 1876 г. А. Э. Боярский подал прошение московскому генерал-губернатору В. А. Долгорукову: «Предполагаю открыть фотографическое заведение в Москве, Тверской части 5-го квартала, в доме Шаблыкина, в том самом помещении, где находится фотография г-на Павлова; имею честь просить Ваше сиятельство разрешить мне открыть фотографическое заведение в означенном доме и выдать установленное свидетельство. Жительство: Мясницкой части 3-го квартала, в доме Скрыбина». Свидетельство № 1063 было получено 12 августа 1876 г. (цит. по: [10, с. 68]).

В своем московском ателье А. Э. Боярский проработал около четырех лет. В начале 1880 г. он выехал из Москвы. Возможно, что причиной отъезда

послужило впоследствии не подтвердившееся обвинение фотографа в политической неблагонадежности.

В 1878 г. А. Э. Боярский принимал участие во Всемирной выставке в Париже, где его фотографические работы были удостоены почетного отзыва. Фотографических портретов московского ателье А. Э. Боярского, как индивидуальных, так и групповых, сохранилось довольно много.

В 1880–1890-е гг. Боярский продолжил заниматься фотографией и открыл фотографические заведения сначала в Таганроге, затем в Ростове-на-Дону [10, с. 68].

Вероятно, научно-торговая экспедиция в Китай 1874–1875 гг. явилась главным событием в жизни А. Э. Боярского, так как к теме экспедиции он обращался и много лет спустя. Так, через четверть века, в 1901 г., им было опубликовано «Объяснение к фотографическим снимкам Китая» [2], а через 36 лет, 11 февраля 1911 г., он выступил перед кадетами Петровского Полтавского кадетского корпуса с лекцией о путешествии по Китаю, которая «иллюстрировалась световыми картинами» [5, с. 14].

Необходимо отметить, что снимки, сделанные А. Э. Боярским в 1874–1875 гг., являются одними из первых фотографических изображений местностей и этнографических типов Монголии и Китая и не утратили научного и художественного значения до сих пор.

### *Литература*

1. Бархатова Е. В. Русская светопись. Первый век фотоискусства. 1839–1914. — СПб.: Лики России, 2009. — 399 с.
2. Боярский А. Э. Объяснение к фотографическим снимкам Китая. — Севастополь: Тип. Н. А. Ковалева, 1901. — 78 с.
3. Каприелов К. А. Забытая экспедиция // Восточная коллекция. — М., 2001. — № 4 (7). — С. 97–107.
4. Курныкина Г. И. Из истории учено-торговой экспедиции 1874–1875 гг. (или «Наглядное знакомство с Китаем») // Центральная Азия и Сибирь. Первые научные чтения памяти Е. М. Залкинда: материалы конференции. — Барнаул: АзБука, 2003. — С. 149–161.
5. Материалы к истории Петровского Полтавского кадетского корпуса с 1 октября 1906 г. по 1 октября 1907 г. Год четвертый / собр. А. Д. Ромашкевич. Полтава: Электрич. типо-лит. И. А. Дохмана, 1907. — 139 с.
6. Матусовский З. Л. Краткий топографический очерк пути, пройденного русской экспедицией по Китаю в 1875 году от г. Хань-Коу до Зайсанского поста. — [СПб.]: Тип. Имп. Акад. наук, [1879]. — 26 с.
7. Морозов С. А. Русские путешественники-фотографы / под ред. чл.-корр. АН СССР Д. И. Щербакова. — М.: Географиз, 1953. — 184 с.

**8.** Отчет Императорского Русского Географического Общества за 1876 год / сост. В. И. Срезневский. — СПб.: Тип. В. Безобразова и Комп., 1877. — 197 с.

**9.** *Пясецкий П. Я.* Путешествие по Китаю в 1874–1875 гг. (через Сибирь, Монголию, Восточный, Средний и Северо-западный Китай): Из дневника члена экспедиции П. Я. Пясецкого. Т. 1. — СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1880. — 560 с.

**10.** *Шипова Т. Н.* Фотографы Москвы — на память будущему, 1839–1930: альбом-справочник. — М.: Изд-во об-ния «Мосгорархив», 2001. — 367 с.

**11.** АРГО. Ф. 112. Оп. 1. Д. 835.

**12.** ОР ГБЛ. Ф. 286. К. 2. Д. 24.

**13.** ОР ГБЛ. Ф. 286. К. 3. Д. 31.

**14.** ОР ГБЛ. Ф. 286. К. 5. Д. 45.

**15.** ОР ГБЛ. Ф. 286. К. 6. Д. 15.



## «Гимн шести украшениям» Рэдава Шонну Лодроя: по калмыцкой рукописи XVIII в.<sup>1</sup>

*Статья посвящена хранящемуся в ИВР РАН калмыцкому списку гимна выдающегося тибетского ученого Рэдава Шонну Лодроя шести знаменитым индийским учителям, сыгравшим особую роль в создании буддийской философской традиции: Нагарджуне, Арьядеве, Асанге, Васубандху, Дигнаге и Дхармакирти. Статья содержит всесторонний анализ рукописи, относящейся к XVIII в., транслитерацию текста и его перевод.*

**Ключевые слова:** тибетская литература, буддийские гимны, калмыцкие рукописи, Рэдава Шонну Лодрой, «шесть украшений».


В ходе инвентаризации Тибетского фонда ИВР РАН в 2014–2015 гг. было выявлено довольно большое количество рукописей на тибетском языке, поступивших в Библиотеку Санкт-Петербургской академии наук во второй половине XVIII в. из Калмыкии. После ухода большей части калмыков из Поволжья в Джунгарию в 1771 г. ими были оставлены некоторые культовые объекты с заложенными в них текстами, в том числе на тибетском языке, и часть этих текстов оказалась в Санкт-Петербурге; возможно, были и другие пути поступления. В 1818 г. рукописи были переданы в новообразованный Азиатский музей (ныне ИВР РАН), где вплоть до недавнего времени они находились среди разрозненных материалов Тибетского фонда.

Одна из связок разрозненных листов, получившая при инвентаризации шифр Tib.970 и содержащая преимущественно тибетоязычные рукописи калмыцкого происхождения, стала объектом отдельного изучения и реставрации в рамках проекта, поддержанного РФФИ (2016–2017 гг.). Результаты этой работы могут иметь значение для установления особенностей рукописной культуры у калмыков — народа, чье письменное наследие во многом было утрачено в ходе драматических событий XX в. (Гражданская война, гонения на религию довоенного времени, депортация). Важным аспектом такой реконструкции является уточнение состава текстов, которые имели хождение у калмыков, помимо наиболее популярных буддийских сочинений. В этом смысле большое значение имеет идентификация текстов, не относящихся к тибетскому буддийскому канону или сборникам типа «Сунгдуй» и «Доманг». Благодаря поисковой системе BDRC в связке Tib.970 были идентифицированы около двадцати текстов, принадлежащих известным тибетским авторам или

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Опыт комплексного изучения фрагментов тибетских буддийских текстов на русской бумаге XVIII в. в собрании ИВР РАН», проект № 16-06-00382.

входящим в постканонические сборники садхан. Данная статья вводит в научный оборот одну такую рукопись (Tib.970, No.86; инв. 14313) — целую, но не имеющую ни титульного листа, ни заглавия, ни колофона. Однако поиск в базе данных BDRC позволил установить, что автором текста является не кто иной, как Рэдава Шонну Лодрой<sup>1</sup> (Red mda' ba gzhon nu blo gros; 1349–1412), считающийся учителем знаменитого Чже Цонкапы (Rje tsong kha pa; 1357–1419).

Рассматриваемая рукопись типа потхи состоит из 2 листов маленького формата (17,9/18,1×6,5/7,1 см), текст (черная тушь) имеется на всех 4 страницах: на обеих сторонах л. 1 — 6 строк, на лицевой стороне л. 2 — 5 строк, при этом вторая половина последней строки оставлена пустой, на оборотной стороне л. 2 — одна строка, пространство под ней пустое. Пространство для текста занимает большую часть первых трех страниц, рамка отсутствует, только на л. 2b видна разметка для строк<sup>2</sup>. Лицевые стороны обоих листов начинаются со стандартного тибетского эквивалента знака *свасти* (одинарного на л. 1, двойного на л. 2), слева от него находится обозначение номера листа тибетскими цифрами 1 и 2 соответственно. Л. 2b также начинается с двойного свасти, за которым следует выделительный знак <sup>3</sup>. Использование знаков свасти довольно необычно для оборотных сторон листов и может указывать на то, что данный фрагмент не принадлежит основному тексту рукописи, тем более что он, во-первых, отсутствует в доступном ксилографическом издании (см. далее), во-вторых, не окончен, представляя собой первые два стиха посвящения заслуг. В то же время посвящение заслуг всегда находится в конце текста, так что есть вероятность, что фрагмент все-таки относился к основному тексту, но по каким-то причинам был выделен специальными знаками и при этом не дописан до конца.

Бумага — российского (или европейского) производства. Филигрانی отсутствуют, но сравнение со многими другими листами из Калмыкии, имеющими таковые, позволяет быть уверенным, что это бумага не восточная, а европейская, притом изготовленная способом ручного отлива, характерным для времени до начала XIX в.

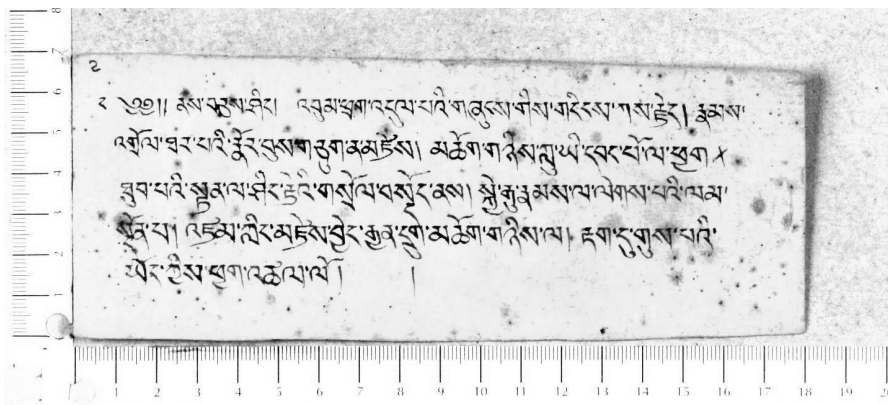
Почерк также представляется довольно типичным для калмыцких рукописей, но эта тема требует дополнительного обстоятельного рассмотрения. Отметим, однако, следующие две особенности: 1) «усредненное» или прямо ошибочное написание буквы *ta*<sup>4</sup> отдельно или в сочетании с надписной *sa*

<sup>1</sup> Вариант написания — Рэндава Шонну Лодой.

<sup>2</sup> Размеры пространства для текста: л. 1a — 16×5,5; 1b — 16,5×5,5; 2a — 15,5×5; 2b — 15,5×5,5 см (этот обмер включает расчерченное, но пустое пространство). Разметка строк может быть не видна на других страницах из-за внешних воздействий, включая следы биологического повреждения (неактивного).

<sup>3</sup> Отсутствует в тибетской таблице символов Юникода. В транслитерации передан символом Ω.

<sup>4</sup> То есть загиб нижнего элемента находится в своего рода полупозиции, так что можно прочесть и *ta*, и *da*, или прямо написано *da* вместо *ta*.



Л. 2а: особо см. написание слогов *rjed* (стк. 1), *mdzes* (стк. 2), *stan*, *rte'i* (должно быть *rta'i*), *bstod* (стк. 3), *ston*, *'dzam*, *mdzes*, *rtag* (стк. 4)

(в слогах *tog*, *stong*, *ston*, *bstod*, *rtag*), при этом в некоторых случаях, наоборот, нижний элемент буквы *ta* необычно далеко, «манерно» загнут влево; 2) очень своеобразное написание букв *dza* и *ja* — от нижней черты у них справа отходит лишняя черта с дальним загибом влево, столь же «манерная», как отмеченный выше элемент в некоторых написаниях буквы *ta*.

Перейдем теперь к содержанию рукописи. Автор представленного в ней текста, Рэдава Шонну Лодрой, — одна из важнейших фигур в истории тибетского буддизма<sup>1</sup>. Хотя он принадлежал школе сакья, но сыграл немалую роль в становлении новой тибетской школы — гэлук. Достаточно сказать, что он был первым и важнейшим наставником Гьелцапа и Кэдрупа, прославившихся затем как два главнейших ученика ее основателя Чже Цонкапы. Более того, сам Чже Цонкапа считал Рэдаву своим учителем, хотя их отношения не исчерпываются такой характеристикой: они оба были друг другу учителем и учеником одновременно. Вместе с Чже Цонкапой они вернули учение мадхьямака-прасангикиков на место основной философской доктрины в рамках тибетского буддизма. С именем Рэдавы связано установление той формы монастырского обучения, которая столь прославилась впоследствии крупнейшие монастыри гэлук — Дрэпунг, Сэра, Лавран и т. д. Он также известен как самый принципиальный критик учения школы чжонанг, с представителями которой не раз вступал в диспут. Наряду с углубленными занятиями буддийскими философскими текстами, Рэдава отнюдь не пренебрегал и практической стороной учения, много лет своей жизни проводя в уединенных медитациях. В этом аспекте он немало почерпнул у другой важнейшей школы Тибета — кагью. По-видимому, его неортодоксальность

<sup>1</sup> Подробные сведения о жизни этого тибетского учителя см. в специальной монографии К. Ролофф: [3].

поставила Рэдаву в маргинальное положение в рамках школы сакья, несмотря на большой авторитет, которым он обладал в Центральном и Западном Тибете. В более поздние века, однако, его известность несколько потускнела. По мнению К. Ролофф, издавшей перевод *намтара* данного автора, это было связано с желанием последующих поколений деятелей школы гэлук скрыть «сакьяское» влияние на их коренного учителя — Чже Цонкапу [3, с. 2]. Достаточно красноречивым является тот факт, что до нас не дошло ксилографическое (?) издание сумбума Рэдавы в двенадцати томах [3, с. 267]. Лишь в недавнее время неполное собрание сочинений в четырех томах было издано в Непале на базе рукописной копии. На сайте BDRC сообщается также о современном восьмитомном издании, но оно пока остается недоступным [6].

Разумеется, имя Рэдавы не было и не могло быть забыто. Некоторые его сочинения были известны и за пределами Тибета, в Монголии и Бурятии — по крайней мере, в Тибетском фонде ИБР РАН имеются соответствующие ксилографы<sup>1</sup>. Поэтому, наверное, не стоит удивляться тому, что среди калмыцких рукописей обнаружился принадлежащий ему текст.

Благодаря поисковой системе BDRC, это сочинение удалось обнаружить в четвертом томе сумбума Рэдавы, где оно имеет заглавие «Гимн шести ученым — украшениям Джамбудвины» (*'Dzam gling mkhas pa'i rgyan drug la bstod pa*), в колофоне дано краткое название — «Гимн шести украшениям» (*Rgyan drug la bstod pa*). Из колофона же мы узнаем имя заказчика текста — основного светского покровителя Рэдавы в Нгари (Западном Тибете), правителя княжества Мангьюл-Гунгтанг (*Mang yul gung thang*) по имени Тригьел Сонам-дэ (*Khri rgyal bsod nams lde*; 1371–1404) [3, с. 255]. Поскольку он умер в 1404 г. в довольно молодом возрасте, можно предположить, что гимн был написан в самом конце XIV или в самом начале XV в.<sup>2</sup>

Шестью украшениями Джамбудвины в тибетском буддизме называются великие индийские философы-буддисты: Нагарджуна, Арьядева, Асанга, Васубандху, Дигнага и Дхармакирти. Тексты и иконы, посвященные этой группе буддийских учителей, добавляют к ним во главу еще Будду Шакьямуни. Согласно Я. Вестерхоффу, они представляют собой основные направления философской мысли в рамках буддийского учения: Будда — абхидхарму, Нагарджуна и его главный ученик Арьядева — мадхьямаку, Асанга и Васубандху — йогачару, Дигнага и Дхармакирти — праманаваду [4, с. 129]. Часть сочинений, принадлежащих им, используются как т. н.

<sup>1</sup> Например, его известный комментарий к «Письму другу» Нагарджуны: *Rje btsun red mda' bas mdzad pa'i bshes pa'i springs yig gi' grel pa don gsal bzhugs so* (Бурятия, 69 лл.; Tib.1909). Имеется перевод этого сочинения на английский язык [2].

<sup>2</sup> Тригьел Сонам-дэ вошел в историю также благодаря своей внучке, Чойкы Дронме (1422–1455), основавшей знаменитую линию женских перерождений — Дордже Пакмо монастыря Самдинг. Подробнее об этой семье см. [1, с. 33–39].

«основные тексты» (*gzhung*) в системе тибетского монастырского образования, оформление которой, как было сказано, является во многом заслугой Рэдавы Шонну Лодроя. Вполне логично поэтому, что ему принадлежит гимн этой группе учителей, хотя, конечно, само выделение такой группы появилось задолго до него<sup>1</sup>.

Гимн в издании сумбума состоит из восьми строф: первые семь строф представляют собой восхваление Будде и каждому из «шести украшений», последняя строфа — общее выражение почтения всей группе. В рукописном варианте между седьмой и восьмой строфой добавлена еще одна строфа, в которой выражается почтение Нагешваре — Владыке нагов (*Klu'i dbang ro*). Под этим именем нередко выступает Нагарджуна, но, во-первых, Нагарджуне и так посвящена строфа 2, во-вторых, содержание дополнительной строфы несет отчетливо мифологически-змеиную символику и указывает, скорее, на Будду Нагешварараджу. Последний, конечно, не входит в группу «шести украшений», и строфа, совершенно очевидно, является интерполяцией, которая предположительно была обусловлена путаницей с многозначным именем «Нагешвара». Колофон в рукописи отсутствует, но в ней есть начало строфы с посвящением заслуг, которой нет в варианте сумбума. Скорее всего, и этот фрагмент возник в рукописи по ошибке.

Стилистически текст, написанный девятисложным размером правильными четверостишиями, выглядит довольно стандартно. Каждая строфа заканчивается типичнейшим маркером индо-тибетской гимнографии — выражением *phyag 'tshal lo* (= санскр. *namas*, «поклон»), которое прилагается к развернутому определению восхваляемой персоны. Правда, в строфах 2–7 выражение почтения немного расширено за счет добавления к имени каждого учителя почтительного слова *zhabs* («стопы»), то есть получается °*zhabs la phyag 'tshal lo* («поклон стопам [такого-то]»), причем указанное слово может трактоваться и как часть имени.

Определения объектов восхваления схематично индивидуализированы. Рассмотрим, например, строфы 1 и 7. В первой, посвященной Будде, даны три характеристики его как достигшего пробуждения: он милосерден ко всем живым существам, прошел путь накопления знаний и благих заслуг в течение трех неизмеримых кальп, прославился во всей вселенной. Как видим, здесь нет ничего, что указывало бы на известные эпизоды из жизни Будды Шакьямуни, и, тем не менее, указанные характеристики выделяют его на фоне остальных объектов восхваления, которые описываются в самых превосходных тонах (о Нагарджуне даже сказано, что он обрел «высший уровень»), но все же как земные учителя, не как будды. В частности, в стро-

<sup>1</sup> Не совсем ясно, когда именно сформировалась эта концепция. Самое раннее ее упоминание я нашел в тексте Ченга Дракпа Чжунгнэ (1175–1255), известного иерарха школы дригунг-кагью [5, л. 119b1].

фе 7, посвященной великому буддийскому логике Дхармакирти, подчеркивается его способность разить противников «дхармовой» аргументацией, указывается на то, что он прославился во всем мире, и сам он уподобляется солнцу речи, побеждающему мрак ложных слов. В этом описании обыгрывается и значение его имени — Слава Дхармы (=Дхармакирти). В других строфах такой прием не применяется.

Текст не отличается ни особо изощренной образностью, ни чрезмерной простотой. Почти в каждой строфе есть элементы, обращающие на себя внимание. Например, можно отметить характеристики Васубандху, чья голова, исполненная знания философских текстов, была «украшением плеч», или Дигнаги, который «играл/наслаждался» мощью своего ума. Очевидно, что автор хорошо владел техникой тибетской книжной поэзии (ньен-нгах) и следовал стилю канонических образцов буддийской гимнографии, представленных в Тэнгьюре.

Ниже представлен текст рукописи и перевод гимна на русский язык. Поскольку в рукописи содержится большое количество ошибок или опечаток, рядом в скобках приводятся правильные варианты. В сносках даны существенные разночтения в сравнении с вариантом сумбума (С). Транслитерация основана на системе Т. Уайли с некоторыми добавлениями<sup>1</sup>. Однотипные концовки строф в рукописи сокращаются стандартным для тибетской традиции образом: вместо повтора ставится крестообразный знак, он отражен в транслитерации заглавным Х.

## Текст

Е. 1<sup>2</sup>

[Recto] 1

(1) @| mkha' nyam 'gro la mkhyen brtses<sup>3</sup> rab dgongs nas| grangs med gsum  
du chogs (=tshogs) gnyis rab (2) rdzogs te| sdong (=stong) gsum mi brjed (=mjed)  
zhing gi dpal gyur pa| drin (=dren) chog (=mchog) shā+kyā'i dog (=shā+kyā'i  
tog) la phyag 'tshal lo| shes (3) rab chen po (=pos) de nyid legs tog (=rtogs) nas<sup>4</sup>|  
rtsom (=brtson) pa chen po (=pos) go phang (=phang) chog (=mchog) bsnyis

<sup>1</sup> Я хотел бы особо отметить, что при транслитерации сочетаний слогов, где намеренно пропущен знак *цэк*, я использую знак «плюс» (+) не так, как это принято в наиболее распространенной в мире системе транслитерации, при которой + ставится между буквами, написанными необычным образом в верхнем и нижнем регистрах, например *pad+ma* или *shāk+ya*. Я считаю, что + правильнее использовать как знак отсутствия *цэк*, т. е. *pa+dma*, *shā+kyā* и т. д. Кроме того, я использую стандартную индологическую диакритику для передачи долготы гласных и т. д. в словах индийского происхождения вместо заглавных букв.

<sup>2</sup> С: 'dzam gling mkhas pa'i rgyan drug la bstod pa| |na mo lo ke shwa ra ya.

<sup>3</sup> С: thugs rjes.

<sup>4</sup> С: shing.

pa (=brnyes pas)| stan (=bstan) pa 'di la sdom (=ston) pa gnyis (4) par grags<sup>1</sup>|  
 'phags chogs (=mchog) klu sgrub zhabs la phyag 'tshal lo| de sras thu ba (=bo)  
 d<ga>ge legs dpal yon can| log (5) smras (=smra) tshar bcod (=bcad) skal stan  
 (=ldan) rjes su 'dzin<sup>2</sup>| thar 'dod rnams la thar pa'i lam ston pa| <?> ā+rya de wa'i<sup>3</sup>  
 (6) zhabs la phyagX khyen (=mkhyen) pa'i dkyil 'khor legs shad (=bshad) 'od  
 sdong (=stong) can| rab 'byams shes bya'i khā (=mkha') la rab phags (=phags)

[Verso]

(1) shing<sup>4</sup>| bde gshegs gsung rab nyen (=nyin) mor byed pa'i dpal| 'phags pa  
 thogs med zhabs laX dgu bcu go dgu 'bum (2) 'bum (лишний слог) sde'i zhugs  
 (=gzhung) rnams kyis| gang gis (=gi) blo 'gros (=gros) mgul par rab brgyan cing<sup>5</sup>|  
 'dzam kling (=gling) 'di na kun <chen> (3) khyen (=mkhyen) gnyis par grags| mkhas  
 mchog dbyig gnyen zhabsX phul du 'byung pa'i blo gros sdobs (=stobs) kyis btsun<sup>6</sup>|  
 (4) rmad du byung pa'i yon tan khur gyis rjed (=brjid)| log smras (=smra) ngam  
 (=dam) bu'i tshal rab<sup>7</sup> 'dzom (=joms) mdzad pa'i| phyogs kyis klang (=glang) poX (5)  
 chos kyis rigs pa'i (=pas) chos min pham mdzad cing<sup>8</sup>| grags pa'i sgra chen 'jig rten  
 gsum na<sup>9</sup> grags| smra ngan (6) mun 'joms smra pa'i (=ba'i) nyi ma chog (=mchog)|  
 chos kyis grags pa'i zhabs laX tshul khrims rgya mtsho'i dbus na

F. 2

[Recto] 2

(1) @#|| nas (=gnas) bcas shing| 'bum phrag 'dul pa'i (=ba'i) gzhungs  
 (=gzhung?) gis gdings (=gdengs) kas rjed (=brjod?)| rnams (=rnam) (2) 'grol  
 (=grol) thar pa'i rnor (=nor) bus gcug (=gtsug) na mdzes| mchog gnyis klu yi  
 dbang po la phyagX<sup>10</sup> (3) thub pa'i stan (=bstan) la shing rte'i (=rta'i) gsrol (=srol)  
 bsod<sup>11</sup> nas| skye rgu rnams la legs pa'i lam (4) sdon (=ston) po (=pa)| 'dzam kling  
 (=gling) mdzes byed rgyan drug mchog gnyis la<sup>12</sup>| rtag du (=tu) gus pa'i (5) yod  
 (=yid) kyis phyag 'tshal lo|\_\_|

<sup>1</sup> C: gyur.

<sup>2</sup> C: rjes bzung nas.

<sup>3</sup> C: a+rya de ba'i.

<sup>4</sup> C: nas.

<sup>5</sup> C: mgul ba legs brgyan te.

<sup>6</sup> C: rtsen. Перевод дан по этому прочтению; вариант рукописи маловероятен, хотя и возможен.

<sup>7</sup> C: rnams.

<sup>8</sup> C: nas.

<sup>9</sup> C: du.

<sup>10</sup> C: интерполяция, начинающаяся словами «tshul khrims rgya mtsho'i dbus na...», отсутствует.

<sup>11</sup> C: gtod.

<sup>12</sup> C: 'dzam gling mdzes byed 'dzam gling rgyan drug la.

[Verso]

(1) @#|| Ω ||dge ba 'di yis myur du bdag | sangs rgyas kun kyis (=gyis) kun dag ni|<sup>1</sup>

*Подстрочный перевод*

[Рэдава Шонну Лодрой

Гимн шести ученым — украшениям Джамбудвипы

Намо Локешварая<sup>2</sup>!]

(1) С мудростью и состраданием простирая мысль к мирским существам,  
[чьё число бесконечно], подобно небу,

За три неизмеримых [кальпы] доведя до совершенства два накопления,  
Ставшему Славой поля тройной тысячи мириадов миров,  
Наилучшему из ведущих, Венцу Шакьев поклон!

(2) С помощью великой мудрости Таттву постигшему,  
С помощью великого усердия высший уровень обретшему,  
Вторым Учителем этого Учения ставшему —  
Стопам Святого Высшего Нагарджуны поклон!

(3) Его главному [духовному] сыну, исполненному великолепия благих  
качеств,

Отсекавшему ложные взгляды, бравшемуся [руководить] счастливыми  
И их, желавших спастись, учившему пути к спасению, —  
Стопам Арьядевы поклон!

(4) Обладателю диска Знания с тысячей лучей наставлений,  
Доросшего до всей шири неба познаний,  
Славе светила речей Сугаты —  
Стопам Святого Асанги поклон!

(5) Украсившему шею головой, исполненной [знанием]  
Основных текстов — корпуса из ста тысяч по девяносто девять,  
В этой Джамбудвипе прославившемуся как Второй Всезнающий,  
Высшему ученому — стопам Васубандху поклон!

<sup>1</sup> С: два этих стиха неоконченного посвящения заслуг отсутствуют, но имеется колофон: rgyan drug la bstod pa 'di ni bsod nams kyi dpal gyis mngon par mtho ba'i khri rgyal bsod nams bdes bskul nas| dge slong gzhon nu blo gros kyis sbyar ba'o|| ||dge'o||.

<sup>2</sup> Санскр. Поклон Владыке мира (Локешваре, т. е. Авалокитешваре)!



(6) Силой превосходного разума наслаждавшемуся,  
Сиявшему убором чудесных достоинств,  
Победителю болотных зарослей ложных взглядов —  
Стопам Дигнаги поклон!

(7) Доводами [истинной] Дхармы побеждавшему противников Дхармы,  
В трех мирах прославившемуся громом славы (=кирти),  
Лучшему солнцу речи, победителю мрака дурных слов —  
Стопам Дхармакирти поклон!

[ (Int.) Пребывающему посреди моря нравственности,  
Сияющему [змеиным] капюшоном сотни тысяч основных текстов по  
винае,

Украшившему венец [свой] драгоценным камнем спасения с полным  
освобождением [от сансары],  
Второму высшему — Нагешваре поклон!]

(8) Проложившим путь для колесницы в Учение Муни,  
Учившим благому пути все множество рожденных,  
Придававшим красоту Джамбудвипе, шести украшениям Джамбудви-  
пы —  
Всегда с преданностью в уме [совершаю] поклон!

Пусть благодаря этой благой [заслуге] я быстро  
Всеми буддами буду очищен...<sup>1</sup>

[Этот «Гимн Шести Украшениям» по призыву Тригьел Сонам-дэ, возвы-  
шенному благодаря величию заслуг, составлен монахом Шонну Лодроем.  
На благо!]

### *Версифицированный перевод*

Кланяюсь вершине рода Шакьев,  
Славе поля всех миров вселенной,  
На существ глядящему с любовью,  
Совершенному в обоих накоплениях!

Кланяюсь Нагарджуне Святому,  
Суть постигшему умом премудрым,

<sup>1</sup> Строфа посвящения заслуг не дописана до конца в рукописи и, кроме того, отсутствует в доступной версии сумбума, поэтому не может быть завершена.

Высь снискавшему трудом усердным,  
Ставшему вторым светилом Дхармы!

Кланяюсь его благому «сыну» —  
Арьядеве, полному достоинств,  
Пресекателю неверных взглядов,  
Ведшему счастливых ко спасенью!  
Кланяюсь великому Асанге,  
Ширь небес объявшему Учению,  
Полному лучами наставлений,  
Славы Речи сугат воплощенью!

Кланяюсь ачарье Васубандху,  
Что Вторым Всезнающим был назван,  
Чья глава — как тела украшение —  
Сотни тысяч текстов разумела!

Кланяюсь Дигнаге, превосходством  
Мысли наслаждавшемуся в споре,  
Тину ложных взглядов очищая,  
Яркому убранством чудных качеств!

Кланяюсь Светилу Дхармакирти,  
Тьму пронзавшему дурных речений,  
Доводами бывшему враждебных  
Дхарме, венчанному громкой славой!

Кланяюсь всегда благочестиво  
Украшениям, чуду Джамбудвипы,  
Шестерым наставникам рожденных,  
Проложившим путь к Учению Муни!

*Интерполяция:*

Кланяюсь Нагешваре — второму  
Высшему, что в праведности море  
Возвышает капюшон винаи  
И венец спасенья драгоценный!

### Литература

1. *Diemberger H.* When a Woman Becomes a Religious Dynasty: the Samding Dorje Phagmo of Tibet. — New York: Columbia University Press, 2007. — 416 pp.
2. *Nāgārjuna's Letter: Nāgārjuna's "Letter to a Friend" with a Commentary by the Venerable Rendawa, Zhön-nu Lo-drö / Geshe Lobsang Tharchin, A. B. Engle (tr.)* — Dharamsala: Library of Tibetans Works and Archives, 1979. — 163 pp.
3. *Roloff C.* Red mda' ba. Buddhist Yogi-Scholar of the Fourteenth Century. The Forgotten Reviver of Madhyamaka Philosophy in Tibet. — Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2010. — 477 pp.
4. *Westerhoff J.* Metaphysical Issues in Indian Buddhist Thought // A Companion to Buddhist Philosophy / Ed. by S. M. Emmanuel. — UK: Wiley-Blackwell, 2013. — Pp. 129–150.
5. *Gags pa 'byung gnas. Gsung 'bum.* — Delhi: Drikung Kagyu Publications, 2002. — Л. 183a–190a (с. 365–379) // Buddhist Digital Resource Center: [сайт]. URL: <https://www.tbrc.org/#!/rid=W23785> (дата обращения: 22.01.2017).
6. *Gzhon nu blo gros. Gsung 'bum.* 8 vols. [имеется только библиографическая информация, копии томов отсутствуют]. — Sa skya'i dpe rnying bsdu sgrig khang, 2009 // Buddhist Digital Resource Center: [сайт]. URL: <https://www.tbrc.org/#!/rid=W4CZ57142> (дата обращения: 22.01.2017).

## Тибетские источники: некоторые итоги и перспективы изучения

*При изучении тибетских медицинских текстов выявлены большие массивы медицинской, ботанико-фармакогностической, географической, лингвистической и этнологической информации, обоснована ее достоверность и возможность использования для экспериментальных исследований с целью разработки и внедрения в практическую медицину тибетских лекарственных препаратов. Изучение этого массива информации важно для понимания путей и закономерностей трансформации знаний и истории культуры народов центрально-азиатского региона в целом.*

**Ключевые слова:** тибетские медицинские источники, типы и достоверность информации, трансформация знаний.

В настоящее время на русский язык с тибетского переведены все основные медицинские сочинения и представилась возможность изучить их содержание, классифицировать имеющуюся в тибетских медицинских сочинениях информацию по значимости в соответствии с разделами современной медицины и фармакогнозии, провести выборку и анализ информации о болезнях, средствах и методах их лечения.

Установлены такие типы информации, содержащиеся в этих источниках: естественнонаучная информация (в том числе медицинская, ботанико-фармакогностическая, географическая, минералогическая и др.), лингвистическая, этнологическая, в пределах которой можно рассматривать мифы, материальную культуру, обряды и т. д.<sup>1</sup>

Информация по медицине (описание болезней, их классификация средства и методы лечения) представлена в таких источниках, как «Чжуд-ши», «Вайдурья-онбо». Медицинская информация — это подробные описания симптомов и симптомокомплексов болезней, которые в ряде случаев дают возможность расшифровать тибетские названия болезней, проанализировать целесообразность лечебных мероприятий и на основании этого анализа определить направление экспериментальных исследований тибетских препаратов.

В тибетских медицинских сочинениях при описании патологических состояний (цвет кожных покровов, характер и локализация болей, особенности пульса и т. д.) и схем лечения есть ценные для клинициста сведения, позволяющие построить алгоритм расшифровки тибетского

---

<sup>1</sup> В настоящей статье мы анализируем только материалы, касающиеся естественнонаучной информации. Все, что касается лингвистики, этнологии и др., должно быть рассмотрено соответствующими специалистами.

названия «болезни», дать адекватное толкование медицинских терминов и выражений. Например, тибетские названия патологических состояний *грангс* и *рлунг* желудка, которые сопровождаются такими симптомами, как ощущение переполнения желудка, отрыжка, боли после еды, когда пища, не созревая, выходит в виде поноса, каловые массы напоминают *замбу*, больной не переносит холода, на ладонях и ступнях формируется «налет», предложено понимать как гастрит с пониженной секрецией. Вздутие и «пустое» распирающее, вызывающее отрыжку, схваткообразные боли и тошноту или урчание или понос — гастрит, осложненный панкреатитом. Синдром обострения язвенной болезни описан в источниках под тибетским названием *снийонг бу* и сопровождается болями, «уходящими в сознание». Временами больной забывает о болях, а если ничто от них не отвлекает, то боли ощущаются. Нарушение функции кишечника описано как «вздымающееся вздутие и сильные колики, которые то усиливаются, то стихают».

Состояние, когда пища не переваривается, нет аппетита, присутствуют боли и жжение в пищеводе, из-за похудения на животе видна сеть сосудов; если сразу же после еды возникает рвота, и в конце концов печень распадается и отхаркивается в виде дымчатой мокроты, названо по тибетски *дуг-тхабс*, что, вероятно, соответствует современным представлениям о циррозе [2].

При изучении тибетских схем лечения оказалось возможным сформулировать направления экспериментальных исследований и получить результаты, подтверждающие информацию источников:

«Гранат-4» (гранат, перец длинный, корица, кардамон) назначается при патологии, связанной с нарушением перевариваемости пищи, вызванной снижением секреторной активности желудка, что при хроническом течении и появлении осложнений со стороны других органов системы пищеварения приводит к предраковому состоянию.

«Три врага Слизи» или «Три друга» оказывают более выраженный, чем у витамина U, язваоживляющий, спазмолитический и мембраностабилизирующий эффект, ведет к более эффективной, чем у препаратов сравнения (витамин U и кварцетин) коррекции синдромов отраженной патологии, оказывая влияние на ход метаболических процессов внутренних органов. «Гранат-4» в сочетании с «Тремя врагами Слизи» оказывает благоприятное влияние на ЦНС и параметры состава периферической крови; отмечается значительное уменьшение лейкопении, вызванной циклофосфаном, сохранение уровня тромбоцитов и эритроцитов, увеличение объема мочи без существенного изменения ее состава; препарат проявляет радиопротекторную активность, оказывает более выраженное защитное действие как по выживаемости, так и по длительности жизни мышей в сравнении с эталонным радиопротектором (батиол) [3].

Отвар «Трех плодов» изменяет реологию крови, снижает вязкость цельной крови, ускоряет кровоток, повышает детоксирующую способность печени, рекомендован перед кровопусканием [11].

Таким образом, экспериментально подтверждена достоверность информации тибетских медицинских сочинений о лечебном действии многокомпонентных тибетских препаратов. Это дает основание считать тибетские препараты перспективными для изучения современными методами с целью внедрения их в современную медицину.

Ботанико-фармакогностическая информация — информация по лекарствоведению (краткие сведения о вкусах и свойствах лекарственного сырья из растений, животных и веществ неорганической природы: классификации и рецептура) содержится в сочинении «Чжуд-ши». В «Вайдурья-онбо», «Шел пхренге», «Дзейцхар мигчжан» представлены классификации, подробные описания морфологии растений, минералов, сырья животного происхождения, а также отличительных признаков основного сырья и заменителей, вкуса, свойств, мест обитания и районов произрастания. Рецепты различных лекарств приведены в «Большом агинском жоре» («Кунпан дудзи») [9], вопросы технологии рассмотрены в сочинении «Кунсал-нанзод» [6], иллюстрации — в «Атласе ...» [5], в тексте сочинения «Дзейцхар мигчжан» и в «Дри мед Шел пхренге»<sup>1</sup>.

В тибетских сочинениях дана подробная характеристика производящих растений и их лечебных свойств. Например:

Растение **сверция чирата** (*tig ta*) имеет шесть названий и здесь проходит под одним.

У индийской сверции чирата *rgya tig* стебель может быть темно-зеленым или желто-зеленым.

Внутри стебель полый.

Листья на стебле растут пучками и смотрят вперед-назад, влево-вправо.

Цветки желтые, хорошими считаются растения с широко раскрытыми цветками.

Лечебное действие:

Сверция чирата бесследно излечивает жар желчи (рис. 1).

<sup>1</sup> Рисунки этого источника — точная копия рисунков сочинения «Дзейцхар Мигчжан».



Рис. 1. Сверция чирата

Далее приведены сведения еще о четырех видах *тиг-ты*.

**Камнеломка зонтичковая** (*sum cu tig ta*) имеет одно название.

О ней в «Дун пе»: растет на лугах.

Листья у нее плоские, мелкие, в форме острия мотыги.

Цветки бело-желтые, похожие на цветки лотоса, плотные, покрытые бело-желтым пушком.

Листья зеленые в форме мотыги, цветки желтые, мелкие напоминают букет лотосов, цветоножка зеленая. Излечивает с равным успехом жар печени и жар желчного пузыря (рис. 2).

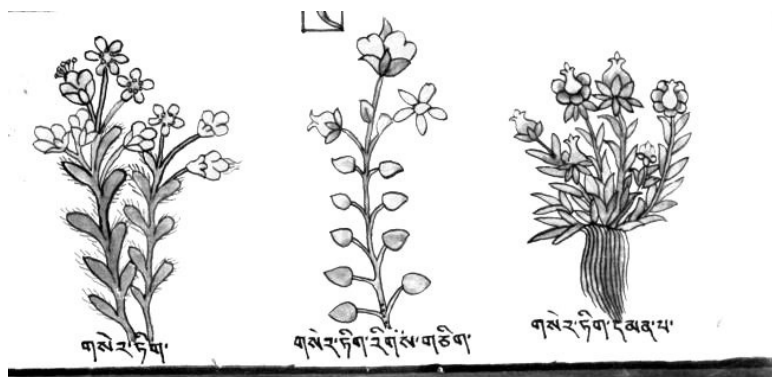


Рис. 2. Камнеломка зонтичковая и ее заменитель

**Сверция муссофи** (*zangs tig*) имеет два названия, здесь одно. О ней в «Дун пе»:

Этот вид сверции растет в сухих местах.

У молодого растения листья белесые,

у взрослого они приобретают красноватый оттенок.

Растение сильно ветвится.

Высота его от пяди до длины указательного пальца.

Цветки красные, светлые,

горькие на вкус.

Лечит болезни *римс* и жар, вызванный Желчью.

Это растение с невысоким стеблем, листья у него зеленые, цветки светло-красные. Вкус не очень горек (рис. 3).



Рис. 3. Сверция муссофи



Рис. 4. Генцианопсис  
бородатый

**Генцианопсис** (*lcag tig*) имеет два названия, здесь дано одно.

Генцианопсис растет из корня.

Листья у него мелкие.

Цветки мелкие, голубые, созревая, темнеют.

Вкус горький, лечит раны и жар *римс*.

Листья и стебли у генцианопсиса, как у вышеописанного [т. е. сверции муссофи].

Мелкие синие цветы, очень горькие на вкус.

Это и есть настоящая *тиг-та*.

Этот вид гораздо лучше, чем вид, который описывается ниже [т. е. камнеломка] (рис. 4).

**Камнеломка** (*gser tig*)

В «Дун пе» о ней сказано:

Камнеломка *сер-тиг* растет на лугу, выбирая тенистые места.

Листья у нее желтовато-зеленые, в форме мотыги.

Цветок желтовато-синий с красными крапинками.

Взрослое [растение] небольшое и растет прямо, высотой с пядь или с указательный палец.



Вкус горький, лечит Желчь в крови и болезни *римс*.

Эта *сер-тиг* [досл. 'золотая *тиг-та*'] и отличающаяся от нее окраской цветка *нгул-тиг* [досл. 'серебряная *тиг-та*'] имеют одинаковое действие с вышеописанными индийскими видами сверции и лечат жар желчного пузыря [7, с. 201–204].

Эти описания, дополненные рисунками Атласа и эквивалентами названий на разных языках, дают полное представление о ботанико-морфологических особенностях растений, позволяют практически во всех случаях установить научные названия лекарственного сырья и провести исследования по правомерности замены.

Проблема заменителей лекарственного сырья в тибетской медицине существовала всегда. Уже при жизни Санчжай Чжамсо был опыт замены импортного сырья локальными растительными видами. В донаучный период критериями правомерности замены считались соответствие вкуса, внешнее сходство и эмпирический опыт. На современном этапе этими критериями служит химический состав и наличие у лекарственного сырья, описанного в трактатах, заявленной биологической активности.

Например, *Costus speciosus* заменяли *Saussurea costus* и *Echinops latifolius*, которые, как и подлинное сырье, обладают противовоспалительным, анти-микробным и спазмолитическим действием, поэтому замена костуса этими растениями правомерна.

В другом случае *Crocus sativus* заменяли растениями *Carthamus tinctorius*, *Tagetes spp.* и *Calendula officinalis*. Выраженная биологическая активность крокуса — противовоспалительная, желчегонная и регенераторная — обнаружена только у одного из заменителей — видов рода *Tagetes spp.*<sup>1</sup>

В эксперименте также установлена правомерность замены красного сандала, костуса прекрасного [4], доказана правомерность замены тибетских видов *чжи лче* видами из флоры Забайкалья — горечавкой крупнолистной и горечавкой лежачей [10]. Эти примеры демонстрируют необходимость изучения правомерности замены, поскольку при неправильном использовании лекарственного сырья в многокомпонентных составах мы не получим должного лечебного эффекта.

В тибетских медицинских сочинениях часто указываются места добычи тех или иных минералов, места произрастания растений или районы, откуда поступало сырье. Этот тип информации мы определили как «географическую». Например, сказано, что в Тибете в качестве сырья для лекарств были известны русские серебряные монеты и монгольское серебро [7, с. 59–60], «бирюза имеется в Индии. Есть она также в глубине озера Мадо. В седьмой

<sup>1</sup> Материалы по правомерности замены представлены в. н. с. лаборатории МБИ ИОЭБ СО РАН д. фарм. н. Д. Н. Оленниковым.

лунный месяц во время сезона дождей воды озера и воды рек, текущих по Снежным горам Тибета, разливаются и благодаря этому некоторая толика бирюзы попадает в Снежные горы. Иногда привозят бирюзу из Китая и Шаншунга» [7, с. 40–41]. Корне-клубни борца красного привозят из Индии, Лхо-мон и Цза-ри [7, с. 257]. Общий список географических терминов и мест, связанных с мифологией, достаточно обширен. Определение современных эквивалентов этим названиям позволит судить о географических познаниях средневековых ученых Тибета.

В тибетских трактатах сказано, что лечебные свойства растений зависят от многих факторов: от места произрастания (в горах или в долинах), от времени сбора (стадии вегетации), от того, как сушили собранное сырье. Все эти различия подтверждаются современными научными данными. Таким образом, основные требования к сбору и сушке лекарственного сырья, изложенные в тибетских источниках, соответствуют требованиям, принятым в настоящее время в научной медицине.

Массив лингвистической информации представлен названиями лекарственного сырья и его частей (цветков, плодов и т. п.) на разных языках (санскрите, китайском, пхром, миньягском и др.) названиями болезней, местностей, перевалов, гор и т. п. Эта информация практически не изучена. Многозначность отдельных терминов, обилие образных сравнений при описании облика растений свидетельствует о неразработанности специальной терминологии. Например, термином *'bras-bu* обозначены плоды самых разных растений: и семя бобовых, и односемянный, нераскрывающийся, сухой, ребристый плод миробалана, и яйцевидно-шаровидный нераспадающийся вислоплодник, твердый с извилистыми и с прямыми ребрышками плод кориандра, и многокостянка малины, и цинародий шиповника. Установление научных названий сырья и выявление многочисленных заимствований лекарственного сырья из медицины разных народов возможно при изучении названий сырья на разных языках, которые приведены в сочинении «Шел пхренг». Например, тибетское *шинг мнгар* буквально на русском языке обозначает 'сладкое дерево'. Его синонимы с санскритского и греческого на русский переводятся так же — 'сладкий'. Среди многочисленных синонимов, перечисленных в «Шел пхренге» [7, с. 233], солодка имеет название на языке пхром — *gli-tsi-don*, тайное тибетское — *ri-tsi*. Очевидно, фрагменты этих названий созвучны с латинским *Glycyrrhiza*. Есть сообщения о целом ряде фонетических заимствований в тибетских названиях растений из санскрита [8] и арабского языка [1]. Изучение лингвистического материала даст возможность осмыслить степень влияния на тибетскую медицинскую систему культуры и достижений медицины других стран, находившихся в разные исторические отрезки времени в культурном контакте с Тибетом.

Этнологический материал в тибетских медицинских трактатах достаточно разнообразен и также ждет своего исследователя. Тексты «Вайдурья-он-

бо» и иллюстрации Атласа сохранили для нас огромный пласт материальной и духовной культуры: здесь и разные типы построек, одежды, посуды, причесок, медицинских и хозяйственных инструментов, сведения о пище, изложение мифов, описание суеверий, обычаев, обрядов и т. п. Фрагменты мифов встречаются практически во всех медицинских сочинениях.

Таким образом, при изучении тибетских медицинских текстов мы выявили различные типы информации и пришли к заключению, что медицинская и ботанико-фармакогностическая информация достоверна и может быть использована для экспериментальных исследований с целью разработки и внедрения в практическую медицину тибетских лекарственных препаратов. Совершенно не исследована этнологическая, лингвистическая и географическая информация. Изучение этого массива информации важно для изучения путей и закономерностей трансформации знаний и истории культуры народов центрально-азиатского региона в целом.

### *Литература*

1. Акобиришоева А. А., Кузнецова Н. А. Этномедицина Рушанского района Таджикистана (Дикорастущие лекарственные растения Рушанского района) // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. — 2014. — С. 218–227.
2. Асеева Т. А., Кузнецова Н. А., Михневич Л. В., Корнопольцева Т. В., Чехирова Г. В. Болезни органов пищеварения: симптоматика и лечение (по материалам тибетских медицинских сочинений XII–XVII вв.). — Новосибирск: Наука, 2016. — 188 с.
3. Асеева Т. А., Дашиев Д. Б., Кудрин А. Н., Толмачева Е. Л., Федотовских Н. Н., Хапкин И. С. Лекарствоведение в тибетской медицине. — Новосибирск: Наука, 1989. — 192 с.
4. Асеева Т. А., Чехирова Г. В., Дашинамжилов Ж. Б., Бураева Л. Б., Леднева И. П., Хамаев Б. И. О возможности альтернативного использования некоторых видов растений в тибетской медицине // Растительные ресурсы. — 2005. — Т. 41, вып. 3. — С. 139–154.
5. Атлас тибетской медицины. Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века / пер. текста Т. А. Асеевой, Н. Д. Болсохоевой, Т. Г. Бухашеевой, Д. Б. Дашиева. — М.: Галарт, 1994. — 592 с.
6. Данзин Пунцог. Кунсал-Нанзод: Тибетский медицинский трактат по приготовлению лекарственных эликсиров. В 2 ч. / пер. с тибетского Д. Б. Дашиева. Улан-Удэ: Ассоциация литераторов Бурятии, 1991. — Ч. I. — 64 с; ч. II. — 47 с.
7. Данзин Пунцог. Шел пхренг (Ожерелье чистого хрусталя): фармакогнозия тибетской медицины / пер. с тибетского и примеч. Д. Б. Дашиева; отв. ред. и сост. Т. А. Асеева. — М.: Вост. лит., 2017. — 494 с. (Библиотека тибетской медицины).

8. Кузнецова Н. А. Артефакты древних культур в тибетских медицинских сочинениях // Вестник БГУ. — 2012. — № 2. — С. 32–36.

9. *Сумати Праджня*. Кунпан дудзи (Полезный для всех экстракт амриты): Большой рецептурный справочник Агинского дацана / пер. с тибетского, предисл., примеч., указ. Д. Б. Дашиева. — М.: Вост. лит., 2008. — 214 с.

10. Танхаева Л. М., Асеева Т. А., Николаева Г. Г., Ратникова Г. В. Виды сем. *Gentianaceae*, используемые в тибетской медицине, и перспективы их изучения // Растительные ресурсы. — 1989. — Т. 25, вып. 3. — С. 321–330.

11. Цзинь Хуа, Дугар, Жуй Туяа. Воздействие на кровоток отвара из трех плодов, принимаемого перед кровопусканием // Развитие традиционной медицины в России: опыт, научные исследования, перспективы: материалы научно-практической конференции с международным участием. 20–21 августа 2010 г. — Улан-Удэ: Издательство РЦМП, 2010. — С. 417–422.

## **Взаимодействие буддийской общины калмыков и Российского государства во второй половине 20-х – 50-е гг. XIX в.<sup>1</sup>**

*В статье рассмотрено взаимодействие буддийской общины калмыков и Российской империи в европейской части России во второй половине 20-х – 50-е гг. XIX в. В указанный период бюрократизация, военизация и системный контроль над внутренней политикой империи затронули и управление иноверческими общинами. Буддийское духовенство активно интегрировалось в систему регионального административного аппарата. В рассматриваемый период был принят комплекс документов, регулирующих жизнь сангхи приволжских, уральских и донских калмыков.*

**Ключевые слова:** сангха, империя, государственное регулирование, легитимация, русификация, клерикальная элита.

Правление Николая I — время, характеризующееся усилением контроля правительства над всеми сферами жизни российского общества. В этот период значительной регламентации подверглась и религиозная сфера. На протяжении всего правления Николая I шел активный процесс государственной нормотворческой деятельности в сфере религиозной жизни. Православная церковь стала одним из инструментов сохранения социально-политической стабильности в империи, был разработан и принят устав духовной цензуры, ужесточен контроль над «иноверческими» религиозными общинами. Ориентация на бюрократизацию государственного аппарата, регламентация положения национальных окраин, распространение «системы попечительства» сузили политику веротерпимости в отношении инославных конфессий, предопределили ограничения и в отношении буддийской общины приволжских калмыков.

Одной из форм контроля правительства над социально-экономической ситуацией в Калмыцкой степи в 20–50-е гг. XIX в. стали проверки, инспирированные Сенатом. В частности, проверка Ф. И. Энгеля была вызвана обострением ситуации в калмыцких улусах, столкновениями между отдельными группировками светской элиты, усилением политической активности буддийского духовенства калмыков.

В августе 1827 г. сенатор получил распоряжение императора о начале проверки Калмыцкой степи Астраханской губернии в соответствии с инструкциями 1819–1820 гг. [6, с. 109–110]. Основной задачей ревизии сенатора

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ «Аккультурация нерусских: имперские проекты и повседневная практика (на примере астраханских калмыков)» № 15-31-01007.

Ф. И. Энгеля было изучение социально-политической ситуации в калмыцких улусах Астраханской губернии, анализ работы региональных властей и их взаимодействия с калмыцкой аристократией. Рескрипт предписывал обсудить с калмыцкой светской и клерикальной элитой законодательство 1825 г., выяснить его слабые стороны и необходимость разработки нового законопроекта [15, л. 89].

Сенатская ревизия начала работу в Астраханской губернии в сентябре 1827 г. Сенатор Ф. И. Энгель исследовал документацию комиссии калмыцких дел, обратив внимание на необходимость систематизации документооборота [15, л. 118 об.]. Важнейшей задачей проверки Ф. И. Энгеля было изучение роли буддийского духовенства в социально-политической и социально-экономической жизни региона, установление причин значительной численности калмыцкой монашеской общины. В соответствии с задачами ревизии, сенатор за время своего посещения Калмыцкой степи собирал информацию о внутренней структуре, социально-экономической жизни калмыцких монастырей, системе взаимодействия духовенства и населения калмыцких улусов, роли монашеской общины в жизни общества [11, л. 5, 47].

Несмотря на противодействие значительной части светской элиты, относительно численности духовенства улусов Ф. И. Энгель пришел к выводу о тесном взаимодействии светской и клерикальной элиты Калмыцкой степи, о значительной поддержке буддийских монастырей со стороны владельцев улусов. По мнению сенатора, буддийская община являлась одним из важнейших социально-политических институтов Калмыцкой степи, регламентация деятельности которого была в интересах Российского государства. Одним из предложений сенатора по результатам проверки Калмыцкой степи было формирование буддийского духовного совета, или консистории, при калмыцком первосвященнике. Этот совещательный орган, подконтрольный правительству, было необходимо создать для осуществления пророссийской политики в буддийской общине Калмыцкой степи [11, л. 245 об.].

По мнению Ф. И. Энгеля, законодательство 1825 г. не отвечало социально-политической ситуации в Калмыцкой степи, активизировало противоречия в калмыцком обществе, разрушало систему межсословного взаимодействия [18, л. 285]. Важным результатом ревизии стала активизация поддержки государством калмыков, принявших православие. Ревизия сенатора Ф. И. Энгеля определила, что основная часть крещеных калмыков испытывала экономические трудности и бедствовала, что было отмечено в докладе Николаю I [4, с. 88].

Выводы сенатской ревизии Ф. Э. Энгеля, а также предложения и обращения от чиновничества, калмыцкой светской элиты и буддийского духовенства вызвали необходимость разработки и принятия нового законодательства — «Положения об управлении калмыцким народом», утвержденного в ноябре 1834 г. императором [16, л. 286].

Законодательство 1834 г. сформировало особую социально-политическую систему взаимодействия в калмыцких улусах, в историографии вопроса получившую название «системы попечительского абсолютизма» [5, с. 244]. Законодательство 1834 г. учреждало новый региональный политический орган власти — Управление калмыцким народом, была сформирована новая административная система Калмыцкой степи Астраханской губернии, легитимизировалась устоявшаяся социально-политическая структура калмыцкого общества [7, Отд-ние 2, Прибавление к IX-му т., с. 19].

«Попечительский абсолютизм», реализуемый в Калмыцкой степи по законодательству 1834 г., влиял и на формирование государственной системы управления буддийской монашеской общиной калмыков. Законодательство закрепляло роль буддийской идеологии и носителей буддизма в социально-политической жизни калмыцких улусов, определяло структуру буддийской общины, предписывало участие буддийского духовенства в политической жизни Калмыцкой степи, официально вводило присягу в соответствии с обрядностью калмыцкой буддийской традиции [7, Отд-ние 2, Прибавление к IX-му т., с. 21].

В законодательстве 1834 г. уделено значительное внимание буддийскому духовенству Калмыцкой степи. Седьмая глава Положения непосредственно посвящена буддийскому духовенству и буддийской общине калмыков. По законодательству 1834 г. одним из региональных органов власти становилось «Ламайское духовное правление», сформированное в соответствии с предложениями сенатора Ф. И. Энгеля. Новый клерикальный совещательный орган создавался как подразделение Совета калмыцкого управления [7, Отд-ние 2, Прибавление к IX-му т., с. 19].

В состав правления входил калмыцкий первосвященник и четыре настоятеля крупнейших буддийских монастырей Калмыцкой степи. Состав правления избирался на три года из представителей клерикальной элиты калмыцких улусов, представляемых владельцами и управляющими лицами [1, т. 1, с. 493]. Глава буддийской монашеской общины, в соответствии с законодательством 1834 г., являлся должностным лицом региональной бюрократической системы. Первосвященник последовательно утверждался астраханским губернатором, министром внутренних дел и императором [7, Отд-ние 2, Прибавление к IX-му т., с. 20].

По законодательству 1834 г. Ламайское духовное правление было обязано заниматься разбором брачно-семейных тяжб в соответствии с нормами обычного права, контролировать жизнь буддийских монастырей в соответствии с рекомендациями региональных светских властей [7, Отд-ние 2, Прибавление к IX-му т., с. 27].

Несмотря на то, что в системе региональных властей появился орган власти, имевший в своем составе буддийское духовенство, буддийская община контролировалась и региональными светскими властями. Вынесенные

Ламайским духовным правлением распоряжения исполнялись только после принятия их Советом калмыцкого народа. Кроме чиновников Ламайского духовного правления и Совета калмыцкого народа, надзор за буддийскими монастырями осуществляли улусные попечители, главный попечитель калмыцкого народа и астраханский губернатор. Улусные попечители и главный попечитель контролировали повседневную жизнь и деятельность всего буддийского духовенства Калмыцкой степи. Астраханский военный губернатор утверждал все принятые положения региональных органов власти, давал санкцию на возведение в сан или лишение сана буддийских священнослужителей [7, Отд-ние 2, Прибавление к IX-му т., с. 23].

В соответствии с законодательством 1834 г., исходя из подробных инструкций, направленных Министерством внутренних дел, астраханский военный губернатор И. С. Тимирязев в 1836 г. приступил к формированию нового регионального органа власти Калмыцкой степи — Ламайского духовного правления. Губернатор в мае 1836 г. направил обращение к светской аристократии и духовенству калмыков, в котором запрашивал имена претендентов на пост ламы и на должности членов Ламайского духовного правления.

На пост ламы владельцами улусов было выдвинуто несколько кандидатов. Ряд владельцев во главе с князем Тюменем предложили избрать ламой представителя торгоутского духовенства Джамбо-багшу Габунг Намкиева. Лама имел значительный авторитет в среде прихожан и духовенства своего улуса, являлся признанным специалистом в буддийской обрядности и философии [17, л. 4 об.]. Несмотря на поддержку ламы Намкиева группой светских владельцев, существовали и другие претенденты на пост калмыцкого первосвященника. Торгоутские и багацохуровские владельцы предложили на пост ламы калмыцкого народа Сама-багшу [17, л. 4 об.]. В сложившейся ситуации астраханский военный губернатор И. С. Тимирязев поддержал наиболее авторитетную и многочисленную часть калмыцких владельцев, предложивших кандидатуру Джамбо-багши. В соответствии с законодательством 1834 г. астраханский военный губернатор представил кандидатуру ламы министру внутренних дел Д. Н. Блудову, и после утверждения кандидатуры ламы Намкиева министром этот лама был назначен на пост указом Николая I [17, л. 6].

После выбора и утверждения ламы губернатор И. С. Тимирязев начал работу по организации работы Ламайского духовного правления в соответствии с законодательством 1834 г. Губернатор направил соответствующее обращение светской и клерикальной элите Калмыцкой степи, в котором предложил наметить кандидатов в новый орган региональной власти [17, л. 15–15 об.].

При формировании Ламайского духовного правления губернские власти также предоставили калмыцкой аристократии возможность самостоятельно определиться с претендентами на руководящие должности. В октябре



1836 г. в Астрахани состоялись выборы, на которых был сформирован новый клерикальный орган власти. В ходе закрытого голосования, проходившего в присутствии российских чиновников, аристократия и духовенство Калмыцкой степи выбрали членов Ламайского духовного правления от Хошеутовского, Малодербетовского, Харахусовского и Багацохуровского улусов. В состав правления вошли гелюрги Цюрюм Доржи, Цюрюм Дензен, Гелик и Лушур-багши [12, л. 1–1 об.].

Первое заседание нового органа власти Калмыцкой степи — Ламайского духовного правления — прошло под председательством ламы Намкиева в Астрахани 28 октября 1836 г. [12, л. 7]. Отметим, что новый для калмыцкой буддийской традиции клерикальный орган проработал до октября 1848 г.

Наличие механизма регулирования жизни буддийской общины в виде бюрократического аппарата Ламайского духовного правления позволило региональным властям реализовать одну из главных целей политики регламентации внутренней жизни Калмыцкой степи — осуществить контроль за внутрисословным распределением финансовых потоков. По предписанию астраханского военного губернатора И. С. Тимирязева в январе 1837 г. Ламайское духовное управление начало сбор сведений о пожертвованиях буддийским монастырям и духовенству. В обязанности казначеев калмыцких буддийских монастырей вменялось ведение оформленных по требованиям российской бюрократической системы того времени приходно-расходных книг с ежегодной отчетностью. С января 1837 г. предписание И. С. Тимирязева о предоставлении ежегодной финансовой и статистической отчетности стало обязательным для исполнения во всех буддийских монастырях Калмыцкой степи [13, л. 5].

Анализ реализации Положения 1834 г. в 40-е гг. XIX в. стал основой для разработки нового законодательства, которое, по мнению правительства, могло интенсифицировать систему управления калмыцким народом. Министерство государственных имуществ совместно с Министерством внутренних дел и властями Астраханской губернии создало «Положение об управлении калмыцким народом», которое было утверждено Николаем I 23 апреля 1847 г.

Законодательство 1847 г. включило калмыцкие улусы Астраханской губернии в сформированную систему регионального управления в рамках доктрины «государственной опеки». По новому Положению, контроль над Калмыцкой степью Астраханской губернии переходил из ведения Министерства внутренних дел в ведение Министерства государственных имуществ, а региональное управление калмыцкими улусами вверялось региональным ведомствам Министерства государственных имуществ. Именно управляющему Астраханской палатой государственных имуществ (Главному попечителю), подчинявшемуся астраханскому военному губернатору, была передана вся полнота власти над улусами Калмыцкой степи.

Законодательство 1847 г. упразднило Совет калмыцкого управления. Новым органом региональной власти при Астраханской палате государственных имуществ стало Отделение по делам калмыцкого народа [8, Отд-ние 1, с. 358].

Буддийская традиция и буддийское духовенство калмыков, по новому Положению 1847 г., сохранили особый правовой статус в калмыцком обществе и в российском законодательстве. Духовное сословие определялось законодательством 1847 г. как привилегированное сословие в социально-политической иерархии калмыцкого народа. Калмыцкие первосвященники, так же как и светская элита Калмыцкой степи, могли быть подсудны только при наличии разрешения со стороны Сената [8, Отд-ние 1, с. 351]. Российское законодательство признавало буддизм в качестве религии приволжских калмыков. Население Калмыцкой степи имело право свободно исповедовать буддизм на основании первого параграфа второй главы Положения 1847 г. [8, Отд-ние 1, с. 350].

По законодательству 1847 г., вносились коррективы в управление буддийской общиной Калмыцкой степи. Контроль над буддийскими монастырями был поделен между Астраханской палатой государственных имуществ и калмыцким первосвященником. Светские власти решали вопросы, связанные со штатом буддийских монастырей, вели статистику, обеспечивали выполнение законодательных актов, защищавших право исповедания буддизма приволжскими калмыками, контролировали исполнение законодательства священнослужителями [8, Отд-ние 1, с. 367].

Лама калмыцкого народа по законодательству 1837 г. имел привилегированный статус как в рамках калмыцкой буддийской традиции, так и в региональной иерархии власти. Являясь калмыцким первосвященником, лама был в подчинении у главного попечителя калмыцкого народа [8, Отд-ние 1, с. 357]. Законодательство 1837 г. прекращало действие Ламайского духовного правления, которое не смогло выполнить задачи, поставленные перед ним российским правительством. Вместе с тем, российские власти сохранили элементы выборности в процедуре определения главы буддийской общины калмыков. Кандидатура калмыцкого первосвященника представлялась светскими владельцами калмыцких улусов астраханскому губернатору, который, после выбора определенного претендента, представлял его министру внутренних дел. Утверждал кандидатуру ламы император [8, Отд-ние 1, с. 364].

Законодательство 1847 г. ставило перед ламой калмыцкого народа следующие задачи: контроль над монастырскими хозяйствами Калмыцкой степи, отслеживание соответствия кадровой политики монастырей российскому законодательству, регулирование брачно-семейных вопросов в калмыцких улусах [8, Отд-ние 1, с. 365].

Участие в жизни буддийской традиции Калмыцкой степи светских (Астраханская палата государственных имуществ) и духовных властей (лама)

являлось уникальным примером в конфессиональной политике Российской империи XIX – начала XX в. [2, с. 100].

Безусловно, законодательство 1847 г. вводило системный контроль государства над калмыцкими буддистами, но, вместе с тем, оно легитимировало буддийскую идеологию, сохраняло представительство буддийского духовенства и во властных структурах, и в церемониальной стороне российско-калмыцкого взаимодействия (буддийская присяга в национальном суде Зарго) [2, с. 362].

Введение этого законодательства в Калмыцкой степи открыло новый этап ограничительной политики в отношении буддийской традиции калмыков, определив штат и число монастырей, а также сформировало условия для нового этапа миссионерской деятельности Русской православной церкви в калмыцких улусах [1, т. 3, с. 235].

Законодательство 1847 г. явилось последним крупным юридическим документом в истории ограничительной политики Российского государства в отношении буддийской традиции приволжских калмыков в XIX – начале XX в. Взаимодействие региональных и центральных властей с буддийской общиной калмыков в этот период строилось на основании положений законодательства 1847 г. Отметим, что буддийское духовенство калмыков негативно восприняло новый виток ограничительной политики и на протяжении XIX – начала XX в. пыталось оспорить его необходимость.

Интеграция клерикальной элиты Калмыцкой степи в российскую региональную систему управления реализовывалась на протяжении всего рассматриваемого периода. Безусловно, важнейшим этапом было создание Ламайского духовного правления и включение калмыцкого первосвященника в региональную бюрократическую систему. Калмыцкие хурулы активно контролировались региональными властями. Астраханская палата государственных имуществ проверяла сдачу настоятелями буддийских монастырей ежегодных финансовых и статистических отчетов, несмотря на сопротивление духовенства, традиционно независимого от светских властей. Главной задачей конфессиональной политики правительства в отношении калмыцкой буддийской общины было сокращение числа монашествующих. В связи с этим кадровая политика хурулов находилась под особым контролем региональных властей с начала XIX в.

Отметим, что система взаимодействия государства и буддийского духовенства в рассматриваемый период была схожей и в регионах компактного проживания калмыков за пределами Калмыцкой степи Астраханской губернии. Характерными чертами конфессиональной политики был жесткий контроль над монастырскими комплексами, регламентация деятельности духовенства и его сокращение.

В Войске Донском буддийское духовенство существовало в Калмыцком округе, несмотря на активное противодействие региональных властей.

Отметим, что общая тенденция к сокращению буддийских монастырей и духовенства в результате санкций правительства наблюдалась и в Войске Донском. Вместе с тем источники свидетельствуют, что за 14 лет (1820–1834 гг.) буддийское духовенство у донских калмыков сократилось незначительно (с 253 до 205 человек) [10, с. 128].

Правительство осуществило ряд реформ Войска Донского, что не могло не отразиться и на буддийской общине донских калмыков в 30-е гг. XIX в. Законодательство 1835 г. учреждало в Калмыцком округе Войска Донского Калмыцкое правление, в состав которого вошли представители светской и клерикальной элиты донских калмыков [7, Отд-ние 1, с. 591]. Отметим, что, несмотря на принятие нового законодательства и систематизацию контроля над буддийским духовенством донских калмыков, его численность в 30–40-е гг. XIX в. даже незначительно увеличилась (с 258 до 264 человек к 1836 г.) [3, с. 16].

Правительство последовательно добивалось сокращения числа буддийских монастырей и духовенства в Войске Донском, не прибегая к репрессивным методам, действуя осторожно, но системно. В июле 1849 г. Военное министерство ограничило количество буддийских монастырей донских калмыков, определив штат одного монастырского комплекса в 12 монахов [3, с. 19].

Отметим, что у донских калмыков сокращение штатов монастырей осуществлялось так же, как и в Калмыцкой степи Астраханской губернии. Правительство стремилось уменьшить число монахов естественным путем — ограничивая прием новых священнослужителей в штат хурулов, противодействуя функционированию системы монастырских школ [3, с. 19]. В результате подобной политики в Калмыцком округе Войска Донского число буддийских священнослужителей во второй половине XIX в. сократилось практически в два раза [9, с. 57–58].

Аналогичная политика осуществлялась в рассматриваемый период и в Уральском казачьем войске. Несмотря на небольшой размер монашеской общины у уральских калмыков, региональные власти стремились ещё более сократить штат буддийских монастырей. Отметим, что уже во второй половине XIX в. в штате 10 буддийских монастырей уральских калмыков был 21 монах [1, т. 1, с. 676]. Сравнительный анализ показывает незначительную численность буддийской общины в Войске Донском и в Уральском казачьем войске. Для сравнения — в штате 8 монастырей одного только Хошеутовского улуса Калмыцкой степи Астраханской губернии было 177 монахов [14, л. 189].

Отметим, что 20–50-е гг. XIX в. являлись важнейшим периодом в жизни буддийской общины калмыков и в ее взаимодействии с государственным аппаратом Российской империи. В период правления Николая I государство методом проб и ошибок выстроило систему взаимодействия с калмыцкой

буддийской традицией. Несмотря на то, что основой политики государства была «теория официальной народности», в отношении буддийской общины калмыков не принималось значительных ограничительных мер, реформирование осуществлялось поэтапно, без обострения социально-политической ситуации в калмыцких улусах, в рамках сложившейся политики веротерпимости. Бюрократизация, военизация и системный контроль над внутренней политикой империи затронули и управление иноверческими общинами. Правительство с конца XVIII в. осуществляло политику по регламентации деятельности буддийской общины калмыков, видя в ней социально-политического соперника, противника ассимиляции и русификации калмыков, вырабатывало механизмы ограничительной политики, которые были реализованы правительством Николая I.

### *Литература*

1. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. / ред. К. Н. Максимов, Н. Г. Очирова и др. — Элиста: ГУ «Изд. дом “Терел”», 2009. — Т. 1. — 848 с.; т. 2. — 840 с.; т. 3. — 752 с.
2. Лукьянов С. А. Роль Департамента Духовных дел Иностранных Исповеданий МВД Российской Империи в реализации государственной вероисповедной политики (1832–1917). — М.: Спутник, 2009. — 356 с.
3. Максимов К. Н. Административные реформы на Дону и образование Калмыцкого округа в составе Войска Донского // Вестн. Калмыцкого ин-та гуманитарных исследований РАН. — 2014. — № 3. — С. 12–22.
4. Орлова К. В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. — М.: Вост. лит., 2006. — 207 с.
5. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период / ред. Н. В. Устюгов, И. Я. Златкин, Е. Н. Кущева и др. — М.: Наука, 1967. — 479 с.
6. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое: с 1649 по 12 декабря 1825 года. Т. 37: 1820–1821. — СПб.: Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е. И. В. Канцелярии, 1830. — 988 с.
7. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: [с 12.12.1825 по 28.02.1881]. Т. 10: 1835: [В 2-х отд-ниях]. — СПб.: Тип. II Отд-ния собств. Е. И. В. канцелярии, 1836. — [2], 1269, [1], 388, 33, [1], 71, [19], 54, [2] с.
8. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: [с 12.12.1825 по 28.02.1881]. Т. 22: 1847: [В 2-х отд-ниях]. — СПб.: Тип. II Отд-ния собств. Е. И. В. канцелярии, 1848. — [2], 950, [2], 284, 31, [1], 42, [8] с.
9. Труды Донского войскового статистического комитета. Вып. 2. — Новочеркасск: Областная войска Донского типография, 1874. — 364 с.
10. Шовунов К. П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII–XIX вв.). — Элиста: Калм. ин-т обществ. наук, 1992. — 317, [2] с.
11. НАРК. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 16.

12. НАРК. Ф. И-42. Оп. 1. Д. 1.
13. НАРК. Ф. И-42. Оп. 1. Д. 7.
14. НАРК. Ф. И-42. Оп. 1. Д. 37.
15. РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33.
16. РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 111.
17. РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1221.
18. РГИА. Ф. 1291. Оп. 85. Д. 22.

## **Эволюция религиозного синкретизма у баргузинских бурят в середине XVIII – начале XXI в.: предпосылки, основные этапы, результаты<sup>1</sup>**

*Статья посвящена исследованию эволюции религиозных верований и выявлению основных этапов формирования религиозного синкретизма у баргузинских бурят. Возрастание интереса современных ученых к изучению традиций и верований различных этнических групп объясняется стремлением воссоздать наиболее полную целостную картину истории и генезиса этноса. На основании анализа литературы и источниковых материалов по теме исследования выявляются четыре основных этапа развития религиозного синкретизма с середины XVIII до начала XXI в.*

**Ключевые слова:** религиозный синкретизм, буддизм, шаманизм, религиозные верования и культы, этнография, народы Сибири.

Взаимодействие различных религий на территории Республики Бурятия недостаточно изучено в связи с комплексностью проблемы и затруднением выявления элементов одной религии в другой при помощи какого-то одного метода. Поэтому для исследователей особенно важным является использование основных методов не только истории и этнологии, но и политологии и социологии. Междисциплинарный подход позволит нам выявить влияние общественно-политических и социокультурных факторов на формирование традиционного мировоззрения бурят. Анализ взаимодействия различных верований также легче проводить на примере конкретной этнической группы бурят. В связи с этим рассмотрим эволюцию религиозного синкретизма на примере баргузинских бурят, у которых она наиболее ярко представлена в связи с рядом причин, перечисленных ниже. Цель статьи — показать в максимально обобщенном виде основные этапы взаимодействия шаманизма, буддизма и православия у бурят, проживающих в Баргузинской долине, в период с середины XVIII до начала XXI в.

Баргузинские буряты сравнительно поздно восприняли буддизм, так как начали переселяться из Предбайкалья в Баргузинскую долину только во второй половине XVIII в. В результате взаимодействия буддизма с автохтонными обрядами баргузинских бурят, начавшегося в XIX в., к концу XX в. возникла сложная система религиозного синкретизма, в которой более архаичные верования и культы подверглись значительной адаптации к развитой мировой религии, подчиняясь ее целям и задачам и, тем самым, существенно меняя свои функции.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда № 14-50-00036.

Эволюция религиозных верований и культов является сложным процессом, особенно в условиях сосуществования и взаимодействия на одной территории различных религиозных и культурных традиций, а также трансформации общественно-политического строя. Одним из наиболее характерных и малоисследованных феноменов религиозной жизни населения России является религиозный синкретизм. Религиозный синкретизм баргузинских бурят как предмет данного исследования — это комплексный процесс взаимовлияния в Баргузинской долине Республики Бурятия различных типов религий и культов, в результате которого возникла особая система обрядов и верований, соединившая в себе элементы более развитой религии — буддизма — с сакральными символами предыдущих религиозных традиций — тэнгрианства и шаманизма. Основная проблема, на рассмотрение которой направлено данное исследование, — это определение наиболее важных этапов формирования религиозного синкретизма баргузинских бурят.

Баргузинская долина является уникальной территорией для подобного исследования, так как на протяжении четырех веков здесь проживают и тесно контактируют сразу несколько этносов — русские, буряты и эвенки. Также в разные исторические периоды в Баргузинскую долину ссылались поляки, евреи и татары. Некоторые из вышеперечисленных народов по сей день сохраняют свои культурные традиции, национальный язык и обряды (татары). Многочисленные социально-политические события, происходившие в данной местности, сыграли важную роль в формировании ценностей и мировоззрения баргузинских бурят. Актуальность темы связана с необходимостью перехода научных изысканий от общего к частному, от исследования народности — к изучению этнических групп. Возрастание интереса современных ученых к изучению традиций и верований различных этнических групп объясняется стремлением пополнить картину истории и генезиса этноса. Дело в том, что чаще всего объектом историко-религиоведческого изучения становятся отдельные религиозные традиции бурят — тэнгрианские, шаманистские, буддийские. Подобных работ явно недостаточно для характеристики эволюции традиционной религиозной духовности бурят как элемента истории и культуры Бурятии, а также для понимания той взаимосвязи, которая существует между общественно-политической и духовной жизнью бурят.

Взаимодействие баргузинских бурят, русских и эвенков в хозяйственной сфере рассматривались в работах А. С. Шубина [11], В. И. Шункова [12], Е. М. Залкинда [5], М. М. Шмулевича [10], В. В. Беликова [2] и О. В. Бураевой [3]. Изучению духовной жизни баргузинских бурят посвящена работа Б. Ц. Гомбоева [4], в которой выявлены и классифицированы основные культовые объекты Курумканского и Баргузинского районов. Ранее схожей тематикой занимались Г. Р. Галданова (полевые материалы по Баргузин-



скому и Курумканскому районам) и С. Д. Сыртыпова [9]. Данные работы носят в большей степени историко-этнографический характер. В отличие от перечисленных выше работ, взаимодействие духовной и политической составляющих национальной культуры в Бурятии впервые становится объектом исследования в работах Б. В. Базарова. В монографии «Общественно-политическая жизнь 1920–1950-х годов и развитие литературы и искусства Бурятии» показана взаимосвязь между эволюцией духовных и культурных сфер и развитием политической жизни в Бурятии в первой половине XX в. [1]. Несмотря на то, что традиционные верования и религиозный синкретизм в Республике Бурятия всегда являлись объектом особого интереса ученых, проблема исторической эволюции и формирования локальной специфики религиозного синкретизма у бурят не решена. Мало изучены религиозно-культурные взаимосвязи народов, проживающих в Бурятии, в ракурсе исторических и современных реалий. Остаются неисследованными особенности религиозного синкретизма, в частности, у баргузинских бурят в период конца XX в., в эпоху возрождения национальной культуры.

На основании анализа основных исторических событий, происходивших в Баргузинской долине с середины XVIII до конца XX в., можно предположить, что первым этапом, во время которого происходит формирование религиозного синкретизма у баргузинских бурят, является период миграции бурят на территорию Баргузинской долины из Предбайкалья (с XVIII до начала XIX в.). К тому времени был уже создан Баргузинский острог, впоследствии одно из наиболее известных мест ссылки политических заключенных. До прихода русских и бурят основным населением Баргузина являлись эвенки. Таким образом, баргузинские буряты соседствовали с эвенками и русскими с момента переселения. Шаманистские верования эвенков и бурят тесно переплелись в процессе знакомства бурят с сакральными местами тунгусов, переосмысления и интерпретации местных культов.

Вторым этапом является XIX в., период, когда в связи с приходом в регион буддизма начинается его масштабное влияние на локальные культы и верования. Православие и соседство с русскими также оказали глубокое воздействие на формирование религиозного синкретизма у баргузинских бурят. Например, прослеживаются черты православных святых у бурят в изображениях и трактовках буддийских богов и шаманистских объектов поклонения, существуют заимствования архитектуры православных церквей в элементах декоративного оформления дацанов, имело место обращение бурят в православие, использование русских имен у бурят и т. д. общественно-политические и социокультурные события также сыграли значительную роль в эволюции традиционных верований баргузинских бурят. Политические заключенные занимались образованием местного населения и оказывали влияние на культурную и общественную жизнь баргузинских бурят и на воспитание многих деятелей общественно-политической и куль-

турной жизни Бурятии. Одним из наиболее известных политиков являлся лидер революционного и национального бурят-монгольского движения Э.-Д. Р. Ринчино, который в отрочестве входил в число учеников, посещавших нелегальный образовательный кружок политических ссыльных — социал-демократов А. И. Архангельского и С. Д. Майера [8].

Третий период связан с установлением в Баргузине социалистической системы. В годы существования СССР традиционные верования и буддизм были запрещены, тем не менее, по материалам полевых исследований, даже в этот период проводились религиозные обряды, но втайне и в узком кругу доверенных лиц. Поэтому религиозный синкретизм, предположительно, приобрел особенные и не изученные до сих пор исследованиями специфические формы в это время, которое длилось до 1990-х гг.

Четвертый этап, который начался в конце 1990-х гг. и продолжается до настоящего времени, характеризуется усилением влияния буддизма на локальные традиционные верования в контексте нового политического курса региональных и республиканских органов власти. Этот период можно назвать временем возрождения традиционных верований и религий и усиления влияния буддизма. Так, например, в 2005 г. неподалеку от Баргузинского дацана был открыт лик богини Янжимы, который стал местом паломничества для многих буддистов Бурятии и других стран. Также в Курумканском и Баргузинском районах за последние двадцать лет было сооружено большое количество субурганов — буддийских ступ, что является характерным признаком развития буддизма в регионе. На собранные от земляков и жителей района деньги была построена ступа «Хонхо-субурган» в честь жителя с. Аргада, ламы аграмбы Гомбо Заяевича Занданова, неподалеку от реки Аргады. Помимо этого, многие издревне сакральные для баргузинцев места приобретают буддийское значение. Так, в Курумканском и Баргузинском районах находятся два дацана — Курумканский и Баргузинский. У каждого дацана филиалы в Курумкане, Аргаде и Баянголе. Количество построенных субурганов: 1 — в Баянголе, 1 — в Элэсуне, на родине Соодой-ламы, 2 — на Бархане, 2 — в Курумканском дацане, 1 — в Улюне, 2 — в Курумкане, 3 — в Аргаде, 1 — в Улюнхане, 1 — в Угнасае [7]. Переход к буддизму является переломным моментом в истории баргузинских бурят, т. к. символизирует отход от традиционной веры — шаманизма, который играл важную роль в сохранении и укреплении родовой общины. Приобщение к буддизму стало одним из аспектов ускорения процесса распада традиционного общинно-родового строя и этнической общности в целом и, в то же время, одним из ключевых факторов развития национального самосознания. Эволюция религиозных верований у баргузинских бурят, в первую очередь, связана с изменением традиционного мировоззрения под влиянием перехода от архаичных шаманистских верований к мировой идеологии буддизма, что также сопровождается процессами глобализации [6].

Таким образом, в работе выделены четыре основных этапа, которые характеризуют эволюцию религиозных верований и традиций у баргузинских бурят. Однако данная модель является схематической и требует более пристального и детального анализа. На примере кратко обрисованной исторической картины можно уже предположить комплексный характер религиозного синкретизма у населения Баргузинской долины и наличие в традиционном мировоззрении баргузинских бурят разнотипных религиозных верований, очень несходных и даже противоречивых по своей мировоззренческой сути, сотериологическим характеристикам и ценностному содержанию, но, тем не менее, парадоксальным образом уживающихся и активно взаимодействующих. В настоящее время особенно важно предпринять историко-ареальное исследование динамики взаимодействия традиционных верований и культов, что позволит разработать принципы системного историко-культурологического анализа различных форм религии. Необходимо выявить, в какой степени общественно-политические и социокультурные события способствовали развитию и формированию особой структуры религиозного синкретизма у баргузинских бурят и его содержательной специфики. Кроме того, локальный исторический анализ даст возможность сравнить особенности становления религиозного синкретизма у различных этнических групп бурят и монголов с учетом политических и культурных событий, происходивших в общероссийском и общемонгольском пространстве.

### *Литература*

1. Базаров Б. В. Общественно-политическая жизнь 1920–1950-х годов и развитие литературы и искусства Бурятии. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. — 193 с.
2. Беликов В. В. Эвенки Бурятии. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1994. — 175 с.
3. Бураева О. В. Хозяйственные и этнокультурные связи русских, бурят и эвенков в XVII – середине XIX в. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. — 206 с.
4. Гомбоев Б. Ц. Культовые места Баргузинской долины. — М.; Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. — 287 с.
5. Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. — 318 с.
6. Лыгденова В. В. К вопросу о культе кузнецов у баргузинских и курумканских бурят // Вестн. Томского гос. ун-та. История. — Томск, 2013. — № 2 (22). — С. 62–66.
7. Поклонились святым местам и ламам прошлого. Интервью с О. Намжиловым // Огни Курумкана, 2012. — № 45 (6137). — С. 2.

8. *Ринчино Э.-Д.* Документы, статьи, письма. — Улан-Удэ: Минпечати Республики Бурятия, 1994. — 236 с.

9. *Сыртыпова С. Д., Петунова Н. А., Именохоев Н. В.* Культовые объекты Баргузинской долины // Санжеевские чтения – 5. Сб. ст., посвященный столетию со дня рождения проф. Г. Д. Санжеева. Ч. 1. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. — С. 211–214.

10. *Шмулевич М. М.* Землепользование русских крестьян Западного Забайкалья в первой половине XIX в. // Исследования и материалы по истории Бурятии. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. — С. 126–139.

11. *Шубин А. С.* Краткий очерк этнической истории эвенков Забайкалья (XVII–XX вв.). — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1973. — 108 с.

12. *Шунков В. И.* Очерки по истории земледелия Сибири (XVII век). — М.: Изд-во АН СССР, 1956. — 432 с.

## **Историческая память: заповедные и достопримечательные места, связанные с именем Агвана Доржиева**

*Статья посвящена процессу формирования памятных и заповедных мест, связанных с именем Агвана Доржиева — одного из видных деятелей бурятского народа рубежа XIX–XX вв., в контексте исторической памяти народа. В статье рассматриваются в исторической динамике деятельность научной общественности, религиозных и государственных структур в возрождении и восстановлении в культурном пространстве имени этого выдающегося деятеля рубежа двух веков.*

**Ключевые слова:** Агван Доржиев, история, память, лама, забвение, родина, село, школа, землячество, фонд, дацан, буддизм.

«Лама, ученый, дипломат, просветитель, учитель Далай-ламы XIII и его представитель в России, настоятель Санкт-Петербургского дацана — все это написано об одном человеке, Агване Доржиеве. Он — одна из ключевых фигур в истории российского буддизма XX века. Его особо чтут в Бурятии как Ламу, Учителя-просветителя, внесшего свой бесценный вклад в развитие буддизма в Республике. Высокообразованный ученый, он проявил себя и как лингвист — реформатор монгольского вертикального письма, приспособленного к бурятскому языку. Он был составителем бурятского письма вагиндра, точно передававшего транскрипцию русских слов, которое активно использовалось в 1905–1910 гг.» [8].

Процесс формирования в современном культурно-историческом пространстве Бурятии заповедных и достопримечательных мест, связанных с именем Агвана Доржиева — религиозного и общественного деятеля бурятского народа конца XIX – начала XX в., представляет несомненный интерес для исследования вопросов исторической памяти народа, его религиозных и этнических групп.

Интерес к памяти этого человека в данном случае связан с процессом изменения общественно-политического строя в стране в 1990-х гг., когда в общественной жизни наблюдался своего рода «возрожденческий дух», и многие начали задумываться о том, «кто мы» и каким людям мы обязаны, какие святыни имеются у народа. Одним из таких примеров является процесс возрождения в исторической памяти определенной части населения — земляков, верующих буддистов — имени «Гүшэг багши», как называли при жизни Агвана Доржиева, имя и дела которого предавались забвению в советский период истории страны.

В данном процессе имеется ряд позитивных моментов — консолидация наиболее активной части населения по земляческо-территориальному

принципу, создание всевозможных фондов с целью аккумуляции финансовых средств для осуществления практических мер по сохранению исторической памяти, связанной с именем Агвана Доржиева. Данный процесс по праву можно назвать одним из проявлений национально-культурного, религиозного единения бурятского народа на территории России.

Память — это непрерывный ход мыслей, и она сохраняется только в сознании той группы, которая ее поддерживает. Забвение событий и фигур вызвано не антипатией, отвращением или безразличием, а исчезновением тех групп, которые хранили память о них. Другими словами, историческая память «конечна», она «умирает» с естественным уходом тех групп, которые являлись ее непосредственными или ближайшими носителями. «У каждой из этих групп, — пишет М. Хальбвакс, — своя история. В ней можно различить фигуры и события. Но поражает нас то, что в памяти, тем не менее, на передний план выступают сходства. Рассматривая свое прошлое, группа чувствует, что она осталась той же, и осознает свою самотождественность во временном измерении... Но группа, живущая прежде всего для самой себя, стремится увековечить те чувства и образы, которые составляют материю ее мысли» [14].

В начале 1990-х годов ситуация в культурном пространстве, связанном с именем Агвана Доржиева, была такой: имелся небольшой субурган на месте его рождения, и еще сохранялись разрушенные стены и перестроенные здания знаменитого Шулутского дацана. Практически все местные жители помнили об Агване Доржиеве. Ц. Цыбикова, уроженка с. Хара-Шибирь, рассказывала, что из одного только их села вышли многие ученые ламы: это, в первую очередь, уважаемый всеми «Гушэг багша» Агван Доржиев, а также Дэмбэрэлэй-ламхай, Мохосын лама, Базарай лама, Паапайн Ендон, Намсарайн Содбо габжа, Мунхын Бато габжи, Пунцэг Дамба (Намсарайн), Цырен-Базарай Ендон, Раднын Ендон, Цыренэй Тогмид, Шагдарай Санга, Цэбэгэй Тудеп, Цэрэнэй Ендон, Банзарай Дымчик, Улаан-Базар, Аюшин Даржа, Мухордойн Гуро-Базар, Мунхын Жамьян, Рэгдэлэй Зан-Дара, Содном, Эрдэнийн Даши-Рабдан и другие<sup>1</sup>.

Воплощение в реальность дела восстановления исторической памяти, связанной с именем Агвана Доржиева, прежде всего, относится к научным исследованиям. Появляются труды, посвященные жизни и деятельности этого религиозного и общественного деятеля. К работам «первой волны» на постсоветском пространстве можно отнести исследования Р. Е. Пубаева [13], Б. В. Базарова [3; 4], Г.-Н. З. Заятуева [6], Ц. П. Ванчиковой (Пурбуе-

<sup>1</sup> Цыпилма Сандаковна Цыбикова, 1911 г. рождения, уроженка с. Хара-Шибирь, выпускница дацанской школы, основанной Агваном Доржиевым, по памяти назвала автору статьи в 1990 г. имена этих лам из Хара-Шибирь и рассказала, что дважды на хурахлах в Шулутском дацане в 1920-х гг. видела Агвана Доржиева.

вой) [12], Г. С. Митыповой [7; 11], А. И. Андреева [1; 2], А. В. Дамдинова и Ш. Б. Чимитдоржиева [5], Э. Д. Дагбаева [7], Я. В. Василькова и М. Ю. Сорокиной [9] и др.

Научные труды этих исследователей явились своеобразным ориентиром для практических дел по формированию объектов историко-культурного наследия на родине Агвана Доржиева и в местах, связанных с деятельностью этого человека — одного из видных буддийских иерархов России двадцатого столетия.

Одним из примеров практической деятельности в данном процессе сохранения исторической памяти можно назвать работу Фонда Агвана Доржиева, созданного по инициативе землячеств в 1992 г. для увековечения памяти цанид-хамбо Агвана Доржиева. Землячеством было организовано обращение к правительственным структурам Бурятии. На основании письма от жителей с. Ацагат в Совет министров Бурятской АССР В. Б. Саганову от 26.08.1990 за № 0853786 был организован фонд Агвана Доржиева, президентом которого был избран Б. Базаров, к. т. н., зав. каф. Восточно-Сибирского технологического института, уроженец с. Эрхирик.

Привлечение государственных структур — для придания статуса деятельности Фонда, научных кругов — для разработки идеологии вопроса, производственно-промышленных мощностей региона — для получения доступа к материальным ресурсам и вовлечения нарождающегося бизнеса и предпринимателей в финансирование общественных мероприятий, средств массовой информации различного уровня — для рекламы и представления обществу процесса религиозно-культурной идентификации народа, — всё это и было практическим проявлением реализации исторической памяти.

Первым и весьма весомым, я бы сказала, видимым результатом возвращения исторической памяти стало сооружение субурганов в селах Заиграевского района на пожертвования верующих и жителей Бурятии. Спонсорами выступили АО «Бурятзолото», Улан-Удэнский авиационный завод, «Бурятэнерго», предприятия и учреждения Заиграевского района. Субурганы и ступы, построенные в первые годы возрождения традиций буддизма, являются своего рода маркерами этого процесса. Это субурганы в с. Хара-Шибирь — на родине Агвана Доржиева, в Дабаты — на родине гомон-хамбо Агван-Нима Цыдыпдоржиева, ученика Агвана Доржиева, в Шэнэ-Буса — на родине дулва-хамбо Тубдэн-Нима Чойбзонова, ученика Агвана Доржиева.

Следующим результатом можно назвать строительство дацана возле с. Ацагат: 2 июля 1990 г. в селе прошел сельский сход, на который были приглашены жители близлежащих сел Ацагат, Хотогор, Шолоты, Хара-Шибирь, Добо-Енхор и Ангир. Присутствовало 102 человека. На сходе ознакомили всех с вопросами, которые должны были решить сообща. Первый вопрос был о строительстве дацана не на старом месте, а на новом, в с. Ацагат

Заиграевского района, у подножия горы Тамхитын Дабаан. Сами ацагатцы считают началом возрождения дацана визит Далай-ламы 17 июля 1991 г., когда он освятил место будущего строительства и благословил народ на благое дело. С тех пор было сделано многое: возведено основное здание Цогчен-дуган, где 6 ноября 1992 г. была проведена первая служба.

Своего рода знаменем строительства было имя Агвана Доржиева. Всевозможные марафоны, собрания по сбору средств шли под именем уважаемого земляка. Люди жертвовали деньги, домашний скот, стройматериалы — в целом, Ацагатский дацан «Гандан Даржалинг» был построен на пожертвования прихожан. В его строительстве принимали участие администрация района, предприятия, организации, трудовые коллективы сел Заиграевского района. Первым настоятелем (шэрэтуем) дацана стал Туван-Доржи Цымпилов, затем Баир Цындыжапов, и управляющим делами — Тарба Доржиев.

Особое значение для возвращения исторической памяти имеет мемориальный музей Агвана Доржиева. Музей был открыт в 1999 г. в составе комплекса при новом Ацагатском дацане на горе Тамхитын Дабаан у с. Ацагат, куда с территории бывшей школы тибетской медицины в местности Ацагатский аршан (Нарин-Ацагат) был перевезен дом Агвана Доржиева.

Дом Агвана Доржиева — пятистенный, деревянный, рубленный «в обло», крытый тесом, был реконструирован, и в нем была создана экспозиция, по которой можно ознакомиться с историей распространения буддизма среди бурят и традиционным бытом лам конца XIX – начала XX в.

Внутренняя экспозиционная площадь музея составляет около 30 кв. м и состоит из одного экспозиционного зала, где представлены культовые и этнографические предметы, фотографии, документы. При построении экспозиции организаторы сумели удачно сочетать интерьер, характерный для жилища бурята-ламы, и традиционную внутреннюю структуру бурятского жилища конца XIX – начала XX в. Большинство предметов ранее не экспонировалось — это личные вещи ламы, сохраненные родственниками и земляками.

В музее собраны уникальные фотографии, документы и личные вещи Агвана Доржиева, а также представлен его скульптурный портрет, выполненный из воска, в полном ламском одеянии, с четками в руках, за чтением мантр. Он был изготовлен в знаменитой мастерской Монгольского национального музея, специализирующейся на создании изображений знаменитых деятелей буддизма.

В предметном ряде выделяются туфли Цзонхавы, обувь «гутал» Далай-ламы XIII, облачение буддийского монаха «орхимжо», головные уборы «шасар малгай» и «банша», ритуальный посох «баяг» гелонга Шагдара Намнанай — первого учителя Агвана Доржиева, походные шахматы Чойнзона Иролтуева и др. Большинство экспонируемых предметов принадлежали выдающимся религиозным деятелям — Далай-ламам, Ринпоче-перерож-



денцам, и были собраны в свое время Агваном Доржиевым как бесценные реликвии буддизма. Безусловно, эти предметы имеют для современных паломников-буддистов глубокий религиозный смысл.

Дом-музей Агвана Доржиева имеет все признаки, характерные для мемориальных музеев: коллекция вещественных памятников, коллекции документальных и изобразительных материалов. Ядро экспозиции составляют предметы мемориального происхождения. Эмоциональный потенциал дома-музея необыкновенно велик.

Немногим позднее был создан и музей на родине Агвана Доржиева. Музей муниципального образования «Первомайское» «Тоонто Агвана Доржиева», расположенный в с. Хара-Шибирь Заиграевского района Республики Бурятия, открылся для посетителей 1 июля 2007 г.

Музей был создан при содействии гранта Министерства культуры Республики Бурятия в области поддержки и развития социально-культурной сферы сельской местности Республики Бурятия на 2007 г. по проекту «Музеефикация исторического поселения Хара-Шибирь “Тоонто Агвана Доржиева”» (научный руководитель — Г. С. Митыпова, заведующая музеем — Х. Ч. Цыдыпдоржиева).

Музей представлен бурятской усадьбой, характерной для начала XX в., когда в этом селе родился и жил видный религиозный и общественный деятель бурятского народа Агван Доржиев. В музее рассказывается о его детских годах, о его окружении, о земляках. Воссоздана атмосфера жизни бурятского села конца XIX – начала XX в., подобраны исторические записи, воспоминания местных жителей о достопочтенном земляке, исторические фотографии, предметы быта. В коллекции музея, например, есть запись «Родословная жителей села Хара-Шибирь», рукопись Цыденжапа Сультимовича Сультимова, запись и расшифровка личного архива Догдона Ринчиновича Цынгуева, родословные, воспоминания, стихи и дневниковые записи. Представляют интерес записи Сульtima Дондукова о поездке в Ялту, Санкт-Петербург, Англию, Тибет вместе с Агваном Доржиевым. Есть в музее видеозапись рассказа о жизни села в начале XX в., предоставленная Санжижаповой Самажап, Жаргалай эжы, 1924 г. рождения, а также сведения об улусах Бом, Нарин-Шибирь, Шанда, Буршутхан, Хара-Шибирь, Хошомоһон, материалы об истории Шулутского дацана в рукописи и фотографиях и сведения о Хара-Шибирской дацанской школе, открытой Агваном Доржиевым. Земляки Агвана Доржиева передали в музей уникальные фотографии из семейных архивов — так, Цырен-Ханда Цыбикова, уроженка с. Арбижил, 1923 г. рождения, предоставила фотографию Шулутского дацана начала XX в. и фотографию Санкт-Петербургского дацана. Собраны предметы, характерные для жизни и быта бурят — например, у Владимира Цыренова из с. Нарин было приобретено ярмо для вола, деревянное, ручной работы,

из березы, конца XIX в., а Б. М. Цыдыпов из с. Барун-Хасурта подарил стол дубовый круглый начала XX в., ручной работы. Обувь охотника «шархи» из оленьего камуса (1920-е гг.) была привезена из села Додогол от Г.-Х. Норбоевой (1925 г. рождения). Интересен сундучок железный, ручной работы, кованый, обитый железными пластинами, XIX в. Чингис Ванданов, который сегодня живет в п. Хоринск, подарил музею много предметов. Житель Бичурского района Владимир Эрдынеев передал в дар шахматную доску с фигурками, ручной работы, фигурки со штырями для крепления, датируется первой половиной XX в. Из с. Амгалантуй в музей поступили предметы, характерные для быта начала XX в., изделия Петровского завода — лампа керосиновая, кувшин чугунный, чугунок и др. Заведующая музеем Ханда Черниновна Цыдыпдоржиева неутомимо собирает для музея экспонаты. Интересны тематические подборки и фольклорные записи по теме «Праздники и игрища бурят», «Сведения по топонимике» и др.

Это не классический музей в нашем понимании: любой турист может приехать и переночевать в усадьбе, попить чай, насладиться степным ландшафтом, взглянуть на горы, отправиться в поход к хара-шибирским столбам, не уступающим красноярским столбам, известным всем, кто занимается спортивным туризмом, поклониться местам, где родился и вырос Агван Доржиев, увидеть субурган и «тоонто» великого земляка.

Особое значение имеет деятельность Буддийской традиционной Сангхи России по возрождению исторического Шулутского дацана. На современном этапе в деятельности Буддийской традиционной Сангхи России и Бандидо Хамбо-ламы Д. Аюшеева воплощаются лучшие традиции института хамбо-лам российского буддизма. Так, им было принято решение о восстановлении исторического дацанского комплекса в местности Шулуты — единственного дацана, посещенного цесаревичем Николаем (будущим императором Николаем II) во время его знаменитого путешествия из Японии по Сибири и Дальнему Востоку. История Шулутского дацана — это история бурятского народа, где, как в зеркале, отразились все непростые страницы его истории в Российском государстве.

Возрождаются не только руины разрушенных храмов, но и имена иерархов буддизма, Хамбо-лам, строятся субурганы в память о достойных сыновьях бурятского народа. Праздники «Эрын гурбан наадан» и другие спортивные состязания посвящаются памяти исторических событий — признания Российским государством буддизма и его бытования в Восточной Сибири в имперский период. Хамбо-лама Д. Аюшеев активно участвует в делах государственно-народного устройства в качестве члена Общественной палаты РФ, в законодательных собраниях. Все это в комплексе говорит о том, что традиции иерархов буддизма — Дамба Даржа Заяева, Чойнзон Доржи Иролтуева, Даши Доржи Итыгилова и других — имеют

свое продолжение. Есть надежда, что историки современности еще скажут о современных процессах обращения к традиции бурятского буддизма, выработанной веками.

Следующим этапом в деле возрождения Шулутского дацана можно считать увековечение имен Хамбо лам, вышедших из стен Шулутского дацана, которое было предпринято Буддийской традиционной Сангхой России во главе с Бандидо Хамбо-ламой Д. Аюшеевым:

— субурган в честь Бандидо Хамбо-ламы Чойнзона Иролтуева в местности Хотогор аршан (2009 г.);

— субурган в честь Бандидо Хамбо-ламы Чойдора Мархаева у подножия горы Тамхитын Дабан (2010 г.);

— субурган в честь Бандидо Хамбо-ламы Гуро-Дармы Цыремпилова недалеко от сел Хара-Шибирь и Новая Курба (2010 г.)

В современной научной литературе и в обыденной жизни название этого дацана — «Шулутский» — встречается редко, хотя его первоначальное наименование, да и топонимика местности, позволяет нам оперировать двойным названием. К востоку от города Улан-Удэ, столицы Республики Бурятия, есть три долины, разделенные сопками, — это современное село Ацагат с дацаном, построенным на новом месте, на горе Тамхитын Дабаан, в 1992 г., где заново отстроены здания дацана, субурганы, а часть деревянных строений перевезена из знаменитой школы тибетской медицины, из Нарин-Ацагата с целебным аршаном.

В контексте восстановления исторической памяти имеет значение сохранение территории и строений, где была школа тибетской медицины, созданная по инициативе Агвана Доржиева еще в 1913 г. Известный в мире «Атлас тибетской медицины» являлся наглядным учебным пособием для обучения эмчи-лам на территории данной школы. Этот учебно-методический атлас был создан преподавателями школы, обучавшими искусству врачевания. В атласе сочетались знания тибетской, европейской медицины и анатомии, а также народных способов излечения лекарственными травами. Здания школы сейчас используются под летний лагерь для детей, многие постройки утрачены, дома наиболее известных лам перевезены в комплекс нового Ацагатского дацана. Кроме того, требуется тщательный анализ планировки и застройки, который должен быть проведен архитекторами, специалистами по ландшафту этого уникального поселения, построенного с учетом рельефа местности, в традиционной манере «гороо» — круга, когда ни один дом не закрывал собой обзор из другого дома. На первый взгляд довольно хаотично поставленные дома находились в гармонии с природой и с традиционными понятиями бурят о жизнеустройстве как в степи, так и в таежной местности.

Одним из первых шагов по практическому сохранению этой местности можно считать то, что в 2009 г. по инициативе Бандидо Хамбо-ламы Д. Аюшее-

ева и при поддержке жителей был сооружен субурган в память о Хамбо-ламе Ч.-Д. Иролтуеве, соратнике Агвана Доржиева.

Позитивное, эволюционное становление этноконфессиональной идентичности в разных уголках планеты повсеместно нарушается революционным и хаотическим импульсом модернизации, олицетворяющей собой динамический лейтмотив глобализационных процессов. Религиозная идентичность — это один из возможных способов духовного соотнесения себя с окружающими людьми (на индивидуальном уровне) и самоопределения целого общества в его соотношении с окружающими социумами (на макросоциальном уровне). Это всегда способ осознания миром «своей» духовной ориентации в соотнесенности с «иным» контекстом духовности. История религий мира красноречиво демонстрирует возможность и даже плодотворность взаимопроникновения высоких образцов религиозной духовности [10].

Таким образом, за последние десятилетия проводятся научные исследования, историко-библиографические изыскания, восстанавливаются разрушенные здания дацанов, основываются музеи, сооружаются целые комплексы ступ по всей территории этнической Бурятии. Комплексы, созданные на родине Агвана Доржиева, на территориях, связанных с его именем, являются уникальными памятниками мемориального характера, вписавшимися в культурный ландшафт региона, и представляют собой достоверное подтверждение сохранения исторической памяти народа.

### *Литература*

1. Андреев А. И. Буддийская святыня Петрограда. — Улан-Удэ: ЭкоАрт, 1992. — 126 с.
2. Андреев А. И. Храм Будды в Северной столице. — СПб.: Нартанг, 2004. — 224 с.
3. Базаров Б. В. Неизвестное из истории панмонголизма. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. — 67 с.
4. Базаров Б. В. Общественно-политическая жизнь 1920–1950-х годов и развитие литературы и искусства Бурятии. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. — 193 с.
5. Дамдинов А. В., Чимитдоржиев Ш. Б. Агван Доржиев — выдающийся религиозный и общественно-политический деятель. — Улан-Удэ: Бэлиг, 2010. — 76 с.
6. Заятуев Г. -Н. 3. Цанид-Хамбо Агван Доржиев (1853–1938 гг.). — Улан-Удэ: [б. и.], 1991. — 46 с.
7. Исторический портрет Шулутского (Ацагатского) дацана в контексте религиозной политики России XIX в. – нач. XXI в. / [И. А. Арзуманов,

Э. Д. Дагбаев, С. Г. Жамбалова, Ц. Б. Очирова; науч. ред. Г. С. Митыпова]. — Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2012. — 165 с.

8. Леонтьева Е. В. Путеводитель по буддизму: иллюстрированная энциклопедия. М.: Эксмо, 2012. — 253 с.

9. Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991) / изд. подг. Я. В. Васильков, М. Ю. Сорокина. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. — 496 с.

10. Ляушева С. А., Нагой А. А. Религиозная идентичность в современной культуре // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. — 2009. Вып. 1. — С. 221–225.

11. Митыпова Г. С. Ацагатский дацан. 1825–1937. История, события и люди. — Улан-Удэ: [б. и.], 1995. — 62 с.

12. «Предание о кругосветном путешествии», или повествование о жизни Агвана Доржиева / пер. на бурят. яз. Х. Ж. Гармаевой; пер. на рус. яз. Ц. П. Пурбуевой, Д. И. Бураева. — Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1994. — 121 с.

13. Пубаев Р. Е. Агван Доржиев // Национально-освободительное движение бурятского народа: тезисы и материалы докладов и сообщений. — Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1989. — С. 94–98.

14. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2–3. — С. 8–27.

## Откуда пошли шаманы и ламы: фольклорные повествования о происхождении религии у монгольских народов

*В статье на материале записей конца XIX – начала XX в. рассматриваются особенности этиологических рассказов о происхождении религии у монголов и бурят. Автор делает вывод о том, что данные повествования у монгольских народов носят черты как исторического, так и фольклорного сознания.*

**Ключевые слова:** текстология фольклора, народная этиология, монголы, буряты.

Помимо хорошо изученных сказок и эпоса монголов, бурят и калмыков, исследователи отмечают наличие у этих народов обширного класса произведений так называемой «несказочной» прозы. Под данным термином скрывается значительное количество нарративов, обладающих признаками различных жанров устного народного творчества. Основным принцип, по которому их принято выделять в большую группу, был описан Е. М. Мелетинским (1918–2005): «главное различие здесь идет по линии сакральность — несакральность» [4, с. 262]. Значимую роль в корпусе несказочной прозы у всех этнических групп, входящих в ареал распространения сказочных сюжетов, описываемых системой Аарне (далее — АТУ) [18] играют так называемые этиологические рассказы [12, с. 6]. Монгольские народы здесь не являются исключением.

Под этиологическими рассказами принято понимать повествования, объясняющие происхождение мира, человека, природных объектов и культурных реалий, историю возникновения обычаев, предписаний и социальных институтов [12, с. 6].

В отличие от русской фольклористики [12, с. 5], в монгольской науке предпринимались попытки создания свода этиологических рассказов. Для них был разработан специальный термин «домо-г-үлгэр» (буквально ‘легенды-сказки’) [15, с. 14–17]; сами монголы предложили трактовать этот термин как вариант русскоязычного понятия «миф» [15, с. 17]. Это представляется мне неверным, так как данные нарративы обладают признаками волшебных, животных и сатирических сказок. Всего в упомянутой работе было опубликовано 20 текстов описываемого типа, которые позволяют выделить четыре основные тематические группы этиологических сюжетов, представленные в монгольском фольклоре:

- сюжеты о метком стрелке, превращающемся в грызуна из-за неудачи;
- космогонические сюжеты о появлении созвездий;

- сюжеты о противостоянии защитника людей — ласточки с насекомым-вредителем;
- сюжеты о раздате бурханом<sup>1</sup> различных признаков животным.

Из приведенного списка можно сделать предварительный вывод о тесной связи этиологических представлений монгольских народов с животным эпосом. Это подтверждает и калмыцкий материал, исследователи которого редко отделяют подобные рассказы от сказок о животных [9].

Основываясь на имеющихся научных публикациях фольклорных произведений монголов, бурят и калмыков, можно составить представление относительно общих особенностей бытования монгольских этиологических рассказов.

Во-первых, они широко распространены по всей зоне проживания монгольских народов, а именно — в Калмыкии, Бурятии и иных регионах компактного проживания бурят в Российской Федерации, Монголии и во всех регионах компактного проживания монголов и ойратов в Китайской Народной Республике.

Во-вторых, для них характерна устойчивость основных сюжетных групп. Общими для монгольских народов являются рассказы о противостоянии ласточки и шмеля / комара, истории о потере верблюдом рогов и др.

В-третьих, этиологические мотивы бытуют как в виде отдельных рассказов, так и в составе произведений других фольклорных жанров, например, волшебной или богатырской сказки [8].

Последняя особенность усложняет их выделение из общего корпуса фольклорных нарративов монгольских народов. Но это не единственная трудность, с которой сталкиваются исследователи при изучении монгольской народной этиологии. Сложности в работе с этим типом текстов начинаются уже на уровне выделения источников.

Часть этиологических рассказов оказалась по неясным мне причинам незамеченной исследователями среди текстов произведений монгольского фольклора, опубликованных на русском языке во второй половине XIX – начале XX в. В знаменитом каталоге сказочных сюжетов монгольских народов, составленном Л. Лёринцем [17], не учтен ни один из четырех монгольских этиологических текстов, изданных известным русским путешественником Г. Н. Потаниным (1835–1920) в 1881 г. [5]. Лишь один из упомянутых рассказов относится к описанному Лёринцем сюжетному типу «Ласточка и шмель», а остальные представляют неизвестные сюжеты. Аналогично обстоит дело и с этиологическими рассказами, приведенными Потаниным в изданиях 1883 г. [6] и 1893 г. [7]. Также в рассматриваемом каталоге не учтены 15 халха-монгольских и торгутских этиологических нарративов, опубликованных А. П. Беннингсеном (1882–1946) в 1912 г. [1].

<sup>1</sup> Бурхан (монг. *Бурхан*, 'Будда', 'божество') — здесь: божество-демиург.

Еще одна часть этиологических рассказов и сюжетов оказалась незамеченной фольклористами потому, что они оказались включенными в качестве источников в тексты этнографического характера. Например, это произошло с тремя вариантами повествования на сюжет АТУ/СУС<sup>1</sup>981 «Благодарность спасенного старика» [12, с. 443–445], три бурятских варианта которого были опубликованы М. Н. Хангаловым (1858–1918) в 1888 г. [3, с. 29–32] в его работе об облавной охоте у балаганских бурят<sup>2</sup>.

Третья группа неизвестных на данный момент монголоведам-фольклористам этиологических рассказов содержится среди материалов различных архивов. Так, например, халхасский вариант рассказа на указанный выше сюжет АТУ/СУС 981 приведен в отчете руководителя Гобийской партии Ученого Комитета МНР<sup>3</sup> В. А. Казакевича (1896–1937) о его поездке, совершенной в 1924 г. Всего в отчете присутствуют пересказы 13 фольклорных текстов, из которых 6 — этиологические рассказы. Этот документ хранится в архиве Института истории и археологии АН Монголии (Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив) и до недавнего времени не был широко известен.

Наличие описанных выше трех групп источников для реконструкции состояния народной этиологической традиции у монголов, бурят и калмыков [16] во второй половине XIX – первой четверти XX в. позволяет значительно расширить приведенный в начале статьи список основных сюжетных типов. Поточковый характер записи этиологических рассказов, который можно наблюдать в материалах В. А. Казакевича и М. Н. Хангалова, дает основание выдвинуть предположение о широком их распространении в монгольском мире. Будучи относимы современной фольклористикой к «несказочной» прозе, они бытовали параллельно с другими жанрами повествовательного фольклора и самими носителями далеко не всегда выделялись из корпуса сказок. Об этом косвенно свидетельствует помещение монгольскими исследователями текстов типа «домо-г-үлгэр» в академические издания сказок (см. [14; 15]).

Среди этиологических сюжетов, представленных в упомянутых выше трех группах источников, можно выделить особую тематическую группу текстов — это рассказы о происхождении религии у того или иного народа. Интересно, что во многих случаях ядром данных повествований является сюжет АТУ/СУС981 «Благодарность спасенного старика».

<sup>1</sup> СУС — Сравнительный указатель сюжетов [11].

<sup>2</sup> Балаганские (или унгинские) буряты — этнотерриториальная группа в составе бурятского народа, проживающая в долинах р. Унги и ее притоков, а также на западном берегу р. Ангары на территории Иркутской области РФ.

<sup>3</sup> Ученый комитет МНР — с 1921 г. учреждение правительства МНР, занимавшееся организацией научных исследований в стране и преобразованное в 1961 г. в Академию наук МНР. Подробнее см. [13].



Наиболее ранней из известных мне фиксаций рассказа об установлении традиционного религиозного порядка у монгольских народов является история, приведенная в статье бурятского ученого и просветителя М. Н. Хангалова, в которой была предпринята попытка описать и объяснить обычай обрядовой охоты за росомахами *зэгэтэ-аба*. В этой статье упомянут обычай *ухэ унгулхэ*, который заключался в том, что старика, достигшего преклонного возраста (около 70 лет), необходимо было убить предусмотренным традицией способом [3, с. 11]. Появление подобной традиции исследователь приписывал суровым условиям кочевого образа жизни, который буряты вели в прошлом. Ввиду отсутствия транспорта старики затрудняли передвижение всей группы, что и требовало их убийства [3, с. 11–12]. Это описание было выполнено в 1888 г., и в качестве вспомогательного материала для нее исследователь привел три легенды, две из которых подтверждают, а третья отрицает наличие данного обряда у бурят [3, с. 29–32].

Все рассказы обладают единой повествовательной структурой:

*Трудная задача, невыполнение которой может грозить неминуемой смертью — Соккрытие юношей своего отца от исполнения обычая ухэ унгулхэ — Совет спасенного старика — Решение трудной задачи — Диалог правителя и юноши с объяснением появления у последнего особого знания — Отмена обычая.*

В них присутствует взаимодействие трех персонажей:

*Правитель, устанавливающий трудную задачу; Юноша, прячущий отца от смерти и Отец, обладающий знанием, которое помогает решить трудную задачу.*

Схожая повествовательная структура, отсылка к глубокой древности в начале каждого повествования, а также жанровая характеристика текста как «легенды», данная самим публикатором, позволили мне выдвинуть предположение о принадлежности всех трех историй к «несказочной» прозе, которое в дальнейшем подтвердилось. То, что тексты приведены на русском языке, отсутствуют данные об информантах, времени и месте записи, затрудняет, но не отменяет их использования в качестве источника по истории бытования сюжета АТУ/СУС981 у бурят.

Этот сюжет широко известен в Европе, Азии и Африке. Только у славян имеется более 250 его записей [12, с. 443]. В каталогах международных и восточнославянских сказочных сюжетов он имеет шифры АТУ980 «Неблагодарный сын» / СУС980 А «Дедушка (бабушка) и внучек» и АТУ981 «Мудрость спрятанного старика спасает королевство» / СУС981 «Почему перестали убивать стариков» [12, с. 443–445].

Использованные М. Н. Хангаловым сюжеты относятся к типу АТУ981 / СУС981, в котором спрятанный от смерти старик помогает сыну решить трудные задачи, как правило, когда стране грозит голод [12, с. 444]. Споры о том, отражал ли данный сюжет реально существовавшую практику ри-

туального убийства стариков, или же это художественный вымысел, идут среди этнографов до сих пор.

Вторая и третья бурятские легенды из рассматриваемой публикации основаны на мотиве решения трудной задачи с отражающимся в воде золотым предметом и мало чем отличаются от широко известных во всем мире историй на данный сюжет. Но первый текст, наиболее яркий и развернутый, привлекает особое внимание.

Ниже я приведу его краткое содержание:

*Девять сыновей Западного Хата<sup>1</sup>, живущие на небе, и обитающий на земле правитель Эсэгэ Малан<sup>2</sup> соревнуются в строительстве. Первые пытаются построить чугунный мост, второй — дворец Бэжин-суглан. Противоборствующие стороны никак не могут закончить начатое. Эсэгэ Малану не удается завершить крышу. Каждый день он призывает по одному подданному, чтобы тот оценил его работу. Подданный указывает на недоделку, крыша сама разрушается, и Эсэгэ Малан казнит подданного. Приходит очередь юноши, прячущего отца от обряда ухэ унгулхэ, оценивать работу Эсэгэ Малана. Юноша по совету отца говорит, что работа готова, и она волшебным образом заканчивается. Юноша объясняет все правителю, тот отменяет обычай, мотивируя это тем, что старики и старухи дают молодым людям добрые и полезные советы. В результате выигранного спора правитель отправляется на небо, а сыновья Западного Хата — на землю [3, с. 29–31].*

Как видно из изложения, сюжет об отмене обычая убивать стариков является ядровым в этиологическом рассказе, повествующем установление мифологического пантеона у западных бурят. Дальнейшее знакомство с источниками показало, что это не единственный случай, когда сюжет АТУ/СУС981 становится основой повествования о происхождении религии у монгольских народов.

В упомянутом выше отчете о поездке советского монголоведа В. А. Казакевича в пустыню Гоби в середине 1924 г. [19, л. 3] есть датированная 6 сентября 1924 г. запись русскоязычного пересказа монгольского «предания» [19, л. 63], повествующего о появлении стены в местности под названием Йихе-хонгордже<sup>3</sup>. Ее первую половину я считаю уместным процитировать полностью:

<sup>1</sup> Девять сыновей Западного Хата — мифологические покровители бурят.

<sup>2</sup> Эсэгэ Малан тэнгри (бур. *Эсэгэ Малаан тэнгри*, 'Отец мудрый небожитель') — божество бурятского пантеона, старейшина западных небесных божеств-тэнгриев. В мифах изображается добрым, мирным, выражающим волю Вечного Синего Неба и определяющим судьбу людей [2, с. 355].

<sup>3</sup> Здесь и далее монгольские термины, приведенные в источниках, даны в их авторском написании.

«В те древние времена, когда не было религии жил в Халхе<sup>1</sup> Батор-хара-дзянджин. Один раз, на охоте, он упал с коня и произнес слова: “Бурхан”<sup>2</sup>, “Далай-лама”<sup>3</sup>, “Банчен-богдо”<sup>4</sup> и “Гурбан-эрдэни”<sup>5</sup>, сам не понимая их смысла. Удивившись этим чудным словам, он просил своих приближенных разъяснить ему их смысл, но приближенные сами не знали его и не могли ответить. Так прошло несколько дней. Однажды является к князю молодой юноша из его свиты и вызывается объяснить таинственные слова затосковавшему владыке. Дело в том, что в то время существовал жестокий обычай убивать родителей по достижении ими преклонного возраста. Когда наступал этот срок, дети запихивали в рот родителей жирный бараний курдюк посредством бедренной кости овцы и этим душили их. Но молодой приближенный настолько любил своего отца, что тайно от всех вырыл глубокую яму, где и скрыл старика, принося ему пищу по ночам. Отец то и объяснил ему таинственные слова, о чем молодой человек сообщил Батор-хара-дзянджину. Последний, недолго думая собрался в Тибет, где ходил по всем монастырям и поклонялся всем великим ламам. В обратный путь он взял с собой одного живого бурхана, Джэбзун-дамба-гэгэна и одну статую Будды, для распространения религии в Халхе» [19, л. 63–64].

В данном халхасском рассказе, как и в приведенном выше бурятском, отсутствует объяснение того, откуда старики обладают знанием, необходимым для решения стоящей перед их спасителем трудной задачи. Но существует еще один рассказ, в котором мотив АТУ/СУС981 трансформируется под влиянием исторического контекста. В опубликованной А. П. Беннингсеном легенде «Торжество желтой веры» [1, с. 136–139] этот сюжет вплетен в канву исторического противостояния школ *кармана* и *гэлугпа* в Тибете во второй половине XV – XVI в. К внутритибетской борьбе за власть между кланом Рипун (который поддерживала школа *кармана* — «черные шапки») и кланом Пагмоду (покровительствовавшим *гэлугпа* — «желтые шапки»), активно привлекались монгольские аристократы. В итоге борьба закончилась победой *гэлугпа*, когда в 1578 г. главе этой школы Соднам Чжамцо (1543–1588) южномонгольским правителем Алтан-ханом тумэтским (1507–1582) впервые был пожалован титул Далай-лама [10, с. 24–26]. Вот краткий пересказ этой легенды:

<sup>1</sup> Халха — историческое название области Монголии, расположенной к северу от пустыни Гоби.

<sup>2</sup> Бурхан — здесь: Будда.

<sup>3</sup> Далай-лама — первый по рангу священнослужитель в школе Гелуг тибетского буддизма. С XVII в. до 1959 г. — правитель Тибета.

<sup>4</sup> Панчен-богдо — второй по рангу священнослужитель в школе Гелуг тибетского буддизма.

<sup>5</sup> Гурбан-эрдэни (монг. ‘три драгоценности’) — для буддистов: Будда, учение и монашеская община.

*Представители красной веры<sup>1</sup> решают уничтожить всех представителей школы желтой веры (школы гэлугпа), которыми оказываются главным образом монголы. Выживают всего два монгола: старик, которого спасает его ученик, и мальчик, которого спасает учитель-тибетец. По завершении резни мальчик бежит в Монголию, где встречается Дугур-батора и рассказывает ему об избиении монголов в Тибете. Батор сразу же отправляется в Тибет, где убивает всех, кто не знает монгольского языка, не знает молитвы «Мыгзым» и не чтит Богдо-гэгэна. Далай-лама начинает посылать людей по жребию убить Дугур-батора, но все они терпят поражение. Подходит очередь ученика, спрятавшего своего учителя-монгола. Перед выступлением ученик заходит к учителю, и тот объясняет ему, как правильно приветствовать монгола. Дугур-батор остается доволен приветствием и следует в монастырь, в котором скрыт старик-монгол. В это время старик-монгол обучает всех обитателей монастыря, включая Далай-ламу, необходимым приветствиям и молитве. А по прибытии Дугур-батора Далай-лама выворачивает свою красную шапку желтой подкладкой вверх, и так в Тибете устанавливается господство школы гэлугпа.*

Несмотря на то, что данный рассказ был записан от «ламы-тангута» по имени Юндунг [1, с. 139], от которого А. П. Беннингсен записал множество легенд, связанных с религией в Монголии, содержание повествования четко позволяет отнести его к монгольским этиологическим рассказам.

В последнем рассказе интересна перекличка с реальными историческими событиями, которая менее заметна в легенде, пересказанной В. А. Казакевичем, и отсутствует в истории, опубликованной М. Н. Хангаловым. Тем не менее, можно предположить, что отсылка к реальным историческим событиям свойственна монгольским рассказам об установлении религии, поскольку она присутствует и в двух других текстах на эту тему, опубликованных А. П. Беннингсеном.

В «Сказании о Джабсын-Дамба-хутухте» [1, с. 16], записанном на реке Завхан от безымянного халха-монгола [1, с. 17], рассказывается о том, как за 180 лет до исполнения рассказа в Монголии жил «святой лама Джабсын-Дамба», который научил монголов верить в «истинного Бога». Когда у его служанки убегает мальчик, то святой создает из теста его двойника, но родной сын служанки возвращается, что порождает слух о порочной связи ламы со служанкой. Китайский (маньчжурский) император решает наказать его за это, для чего посылает свое войско. Но лама избегает встречи с войском путем чудесных превращений, а затем и вовсе побеждает его, создав людей из камыша, которые затем стали русскими. После этих со-

<sup>1</sup> Вероятно, речь идет о представителях школы кармапа («черные шапки») — основного противника школы гэлугпа во второй половине XV – первой половине XVI в.

бытий император не пытается более наказать святого, а русские становятся защитниками монголов от китайцев.

Данное повествование интересно тем, как в нем сочетаются представления о реальных исторических событиях, отраженные в традиционной монгольской историографии, с элементами фольклорного сознания. В рассматриваемом нарративе речь идет о характерной для волшебной сказки цепи чудесных превращений, благодаря которым герой спасается от преследования антагониста.

Можно предположить, что смешение исторических и фольклорных представлений свойственно только этиологическим рассказам о появлении буддизма в Монголии. Но записанный А. П. Беннингсеном от халха-монгола по имени Дунсрун [1, с. 119] рассказ под названием «О происхождении бо (шаманы)» [1, с. 117–119] показывает, что и повествования о появлении шаманов могут быть включены в контекст народного видения истории. Ниже я приведу краткое содержание этой легенды:

*Всемогущий шаман Даин-Дарихэ проигрывает в карты Далай-ламе. Из-за возникшего долга наступает спор о том, кто из них сильнее, перерастающий в состязание по спасению живых существ от смерти. В нем побеждает Даин-Дарихэ. Далай-лама направляет его в Монголию. Там шаман попадает на свадьбу дочери Чингис-хана, которую в итоге похищает. Чингис-хан бросается за ним в погоню, шаман последовательно создает несколько караулов, затем перескакивает через горы, но правитель настигает его. Тогда шаман превращает себя и похищенную девушку в камень. Чингис-хан пытается казнить шамана в каменном обличье, но у него ничего не выходит. Шаман просит Чингис-хана помиловать его, а взамен обещает использовать все свои волшебные силы для помощи монголам и становится родоначальником шаманов-бо.*

В данном этиологическом рассказе о происхождении религии у монголов, как и в двух других, включенных в сборник, подготовленный А. П. Беннингсеном, можно наблюдать смешение реальных исторических персонажей с фольклорными представлениями.

Пять рассмотренных в статье повествований, записывавшихся от разных монгольских народов (балаганских бурят, халха-монголов и «ламы-тангута») с середины 1870 до середины 1920-х гг., позволяют сделать предварительные выводы об особенностях, присущих этиологическим рассказам о происхождении религии у монголов и бурят.

Во-первых, ядром подобных нарративов является распространенный сказочный мотив чудесного спасения от гибели. И сюжет АТУ/СУС981, и избавление от преследования путем волшебных превращений подпадают под это определение.

Во-вторых, в данных рассказах упоминание реальных исторических персонажей и ситуаций не носит системно-исторического характера, нарушается хронологический принцип.

В-третьих, рассказы о происхождении религии могут иметь как сказочный зачин, так и отсылать к реальному историческому времени. Это ставит под сомнение возможность проводить строгое деление текстов данного жанра по описанному Е. М. Мелетинским принципу «сакральность — несакральность» [4, с. 262].

В целом можно предположить, что рассказы о происхождении религии у монгольских народов носят черты и исторического, и фольклорного сознания. С одной стороны, это позволяет значительно расширить существующие ныне представления об этиологических рассказах монголов, бурят и калмыков и их значении в культурах данных народов, с другой же, требует от последующих исследователей крайне пристального внимания ко всем аспектам бытования этого жанра: тексте, условиях записи и особенно личности информанта.

### *Литература*

1. Беннингсен А. П. Легенды и сказки Центральной Азии. — СПб.: [Тип. А. С. Суворина], 1912. — 168 с.
2. Буряты / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. — М.: Наука, 2004. — 633 с. (Народы и культуры).
3. Козьмин А. В. Герой, убивающий змея, — сюжет локального и мирового фольклора // Победитель змея. 15 сказок в записи А. И. Никифорова. — М.: ОГИ, 2009. — С. 7–18.
4. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Вост. лит., 2006. — 407 с.
5. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2. — СПб.: Тип. В. Безобразова и Комп., 1881. — 181, 87 с.
6. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4 (Материалы этнографические). — СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1883. — 1026 с.
7. Потанин Г. Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Путешествие Г. Н. Потанина. 1884–1886. Т. 2. — СПб.: Имп. Рус. геогр. о-во, 1893. — 482 с.
8. Пропп В. Я. Морфология сказки. — Л.: Academia, 1928. — 152 с.
9. Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки / сост., предисл., перевод, вступ. ст., коммент. Басанговой Т. Г. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. — 239 с.
10. Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI – начало XX в. — Новосибирск: Наука, 1988. — 104 с.
11. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг и др. — Л.: Наука, 1979. — 437 с.
12. У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой и О. И. Кабаковой. — М.: Форум; Неолит, 2015. — 528 с.

13. Юсупова Т. И. Монгольская комиссия Академии наук. История создания и деятельности. 1925–1953. — СПб.: Нестор-История, 2006. — 280 с.
14. Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг (Лучшие образцы устного народного творчества монголов) / М. Гаадамба, Д. Цэрэнсодном эмхтгэв. — Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэл, 1967. — 263 х.
15. Монгол ардын үлгэр (Монгольские народные сказки) / Д. Цэрэнсодном эмхтгэв. — Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1982. — 343 х.
16. Birtalan A. Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19<sup>th</sup> Century. Philological Studies on the Basis of Gabor Balint of Szentkatolna's Kalmyk Texts. — Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences & Kalmyk Institute of Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences, 2011. — 380 pp. (Keleti Tanulmányok = Oriental Studies, 15).
17. Lörincz L. Mongolishe Märchentypen. — Budapest: Akadémiai kiadó, 1979. — 428 ss.
18. Uther H.-J. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Parts I–III. — Helsinki: Academia Scientiarum Fennica / Suomalainen Tiedeakatemia. — 1440 pp.
19. Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив. Х-7. Д-3. ХН-1в.

## Вклад буддизма в развитие наук о Человеке

*В статье описывается опыт взаимодействия буддизма с такими научными областями, как психотерапия, эволюционная психология, нейробиология, квантовая физика. Раскрываются некоторые принципы буддизма, важные для развития современной науки о Человеке: принцип открытости новому, принцип постоянного изменения, принцип активной личной позиции, принцип многомерного объемного взгляда на явления окружающего мира, принцип преодоления дуалистического взгляда на мир.*

**Ключевые слова:** буддизм, сознание, науки о человеке, эволюционная психология.

Несмотря на успехи наук, столь активно развивавшихся в XX в., до сих пор остается открытым вопрос о том, что есть Человек, каков его потенциал и пока не раскрытые возможности. Исторически наука и религия подходили к этой проблеме с различных сторон (теоретической и практической; научно-доказательной и интуитивной; эмпирически-рациональной и мистической и т. д.), нередко отрицая и умаляя заслуги друг друга.

Между тем, в различных областях науки имеется большое количество наработок о природе человека, а мировые религии представляют собой сокровищницу опыта, связанного с изучением способностей и возможностей человека.

Буддизм — одна из самых открытых к диалогу с наукой религий. С 1987 г. по инициативе Далай-ламы XIV (и с его непосредственным участием) под эгидой вновь образованного института «Ум и жизнь» стали проходить конференции, приглашающие к диалогу известных научных деятелей и монахов. Создавая институт, его основатели — А. Энгл, Ф. Варела и Далай-лама XIV — рассматривали науку и буддизм как разные методологии, имеющие одну цель: исследование природы и реальности, применение знания, нацеленного на улучшение качества жизни человека. Они сошлись во мнении, что наука применяет технологии и научные методы, тогда как буддизм фокусирует внимание на нервной системе человека, совершенствует ее медитацией, серьезными ментальными и эмоциональными тренировками. Основные темы конференций были связаны с вопросами психологии, квантовой физики, нейробиологии [19].

Далай-лама XIV подчеркивал: «С моей точки зрения, науку и буддизм объединяют стремление к истине и постижению реальности. Позаимствовав у науки знания о тех аспектах действительности, где она, возможно, достигла большей глубины постижения, буддизм, на мой взгляд, обогатит свое мировоззрение» [17].



Кратко опишем научные области, заинтересовавшиеся идеями буддизма.

**Для психологов** буддизм оказался привлекательным как целостная философия жизни. В середине XX в. произошла интеграция психологии и буддизма.

Так, философией буддизма интересовался З. Фрейд, Э. Фромм (написавший книгу «Дзэн-буддизм и психоанализ» [8], в которой сделал попытку сопоставления наиболее интересных философских систем Востока и Запада), К. Г. Юнг (написавший комментарии к тибетской «Книге великого освобождения», иначе называемой тибетской «Книгой мертвых» [10]), Ф. Александер и многие другие. Во многом это произошло благодаря Д. Т. Судзуки, оказавшему влияние на целую плеяду психологов-гуманистов.

Джо ди Фео в работе «Дзэн-психоанализ» [6] подчеркивает, что цели психоанализа и дзэн-буддизма схожи: облегчить человеку страдания и вернуть ему, насколько это возможно, психическое здоровье, помогая обрести счастье в этой жизни. Как психоанализ, так и дзэн-буддизм работают с умом, исследуя его до самых сокровенных глубин.

Таким образом, в начале XX в. между психоанализом и дзэн-буддизмом установились отношения постоянного диалога, послужившие их взаимному теоретическому и практическому обогащению. К середине прошлого столетия этот интерес вышел за рамки классического психоанализа и стал интересен различным направлениям психотерапии в целом.

Нельзя не сказать и о внимании к буддизму **эволюционной психологии**. В своем авторском курсе Роберт Райт соотносит эволюционные процессы с положениями буддизма [11].

Так, в буддизме говорится о природе страдания и неудовлетворенности: удовольствие скоротечно; оно очень быстро оставляет человека, заставляя все время искать источник удовлетворения своих желаний. В эволюционной психологии неудовлетворенность описывается как движущий фактор эволюции.

С точки зрения буддизма, воспринимаемый мир иллюзорен. Иллюзией является горе и радость, падение и успех. Естественному процессу развития человека также «все равно», счастлив он или нет. Ведь счастье недолговечно, делает человека удовлетворенным лишь на время. Истинным же критерием является выживание. Р. Райт подчеркивает, что именно несчастье заставляет трудиться и найти способ максимального внутреннего преобразования и изменения среды вокруг.

Как уже было сказано, в рамках деятельности института «Ум и жизнь» много лет буддийские монахи сотрудничают с **нейробиологами**<sup>1</sup> в области

<sup>1</sup> Нейробиология — наука, изучающая устройство, функционирование, развитие, генетику, биохимию, физиологию и патологию нервной системы. Изучение поведения является также разделом нейробиологии.

изучения тех изменений в деятельности мозга, которые может произвести медитация. Так, Р. Дэвидсон, нейробиолог Висконсинского университета, опубликовал результаты томографических исследований мозга медитирующих лам. Он обнаружил, что во время медитации повышается активность тех областей мозга, которые, по научным данным, связаны с ощущением счастья. Он также открыл, что чем дольше человек занимается медитативными практиками, тем ощутимее повышение активности этих областей [16].

Отметим, что **практика медитации** (от латинского «размышление») — умственное действие, цель которой — приведение психики человека в состояние углубленности и сосредоточенности; нередко оно сопровождается телесной расслабленностью, отсутствием эмоциональных проявлений, отрешенностью от внешних объектов [15].

Как это будет делаться (*технология*) зависит от того, какое направление выбрал практикующий; методы медитации многообразны. Но *цель* всегда состоит в стремлении человека жестко отстроить свою логику и процессы мышления.

Необходимо, однако, подчеркнуть принципиальное различие западной версии медитации от восточного подхода: чаще всего смысл западного варианта состоит в расслаблении тела, а буддийского — в «гимнастике для ума и кузнице духа».

На дискуссии в Институте философии РАН по теме «**Сознание в буддизме и в квантовой физике**» 13 ноября 2010 г. говорилось о том, что наиболее глубокой общей идеей современной физики и буддизма является понимание ложности обыденных представлений о внутренней самодостаточности явлений и их независимости друг от друга, понимание того, что все можно рассматривать только с точки зрения взаимообусловленности — не только в гносеологическом, но и в онтологическом плане [18].

В буддизме говорится о двух уровнях реальности: *профанически-обыденная* «реальность» явлений, иллюзорная в том смысле, что все явления и события представляются нам действительно существующими именно так, как мы их воспринимаем в силу кармической обусловленности нашего сознания, как бы «объективно независимыми» и от друга, и от нашего сознания; и *парамартха* — действительная, «высшая» реальность, в которой явления и события не существуют по отдельности, «пусты» от независимого самобытия и существуют только в тотальной взаимообусловленности.

Проблема состоит в том, что восприятие реальности на низшем или высшем уровне определяется уровнем нашего сознания: именно для перехода на более высокие уровни постижения и осуществляется тренировка сознания в буддизме.

Эксперименты квантовой физики показывают, что реальность есть проекция ума. В отсутствие сознания реальность существует лишь как бесконечный набор вероятностей; картина единственной классической

реальности — это лишь иллюзия, возникающая в сознании наблюдателя. Таким образом, физики столкнулись с тем, о чем буддисты говорят уже более двух тысяч лет. Реальность не существует без ума, определяющего ее.

Именно поэтому в последнее время особое место занимают исследования квантовой концепции сознания, которая указывает на то, что в сознательном состоянии мы видим только одну классическую картину мира и не способны видеть одновременно две. А на самом деле существует не только две, а огромное количество картин, и они лишь в совокупности описывают квантовый мир полностью. Понятно, что из такой «базы данных», которая состоит из огромного количества классических картин, информации можно получить гораздо больше. А когда мы видим только одну картину, то есть остаемся в сознательном состоянии, этой информации просто нет [14].

Итак, буддизм активно сотрудничает с различными науками о Человеке. Раскроем далее некоторые принципы буддизма, которые, с нашей точки зрения, важны для современной науки:

**1. Принцип открытости новому.** Это одна из отличительных черт и самых важных позиций буддизма. Изначально он создавался как религия и философия для всех и для каждого, с идеей о том, что освобождение может быть реализовано любым человеком независимо от его национально-этнической принадлежности и социального статуса.

Во многом, однако, этот подход — личная заслуга Далай-ламы XIV. В материалах конференции института «Ум и жизнь» впервые описывается научная биография Его Святейшества. В частности, указывается, что в бытность в Дхарамсале в годы юности он сделал для себя ряд важных открытий. Изучая карты, наблюдая небо в телескоп, он пришел к выводу о несостоятельности традиционной буддийской космологии. Так, он самостоятельно пришел к выводу, что его учителя были неправы, когда утверждали, что Солнце и Луна находятся примерно на одинаковом расстоянии от Земли и что они примерно одинакового размера. Неверным также было суждение о том, что Земля плоская, и что Луна светит собственным светом так же, как и Солнце [1].

Из этих открытий отроческой поры родился принцип, которому Далай-лама неукоснительно следует: если наука докажет несостоятельность тех или иных положений буддизма, буддизму придется их пересмотреть.

**2. Принцип постоянного изменения.** Во всех буддийских источниках прослеживается идея текучести, движения, которые происходят на всех уровнях. На внутреннем уровне — это *поток сознания*.

На внешнем уровне — действия, поступков, жизни в целом — чаще всего применяется *метафора Пути*. Подобно тому, как путник преодолевает пространство физически, человек постоянно изменяется и проходит

Путь — длиною больше, чем жизнь. При этом постоянно подчеркивается, что Путь есть движение, остановить которое невозможно.

Д. Т. Судзуки, говоря о пятидесяти двух ступенях духовного развития, отмечает, что одна из них, под названием «остановка» (*бонно*), характеризуется тем, что человек, сосредоточив внимание на чем-то одном, вынужден задержаться, остановиться и не способен свободно продвигаться дальше [3].

Однако в буддизме считается, что человек находится в безначальном потоке сознания [12]. Если все же он пытается его затормозить и приковывает свое внимание к чему-либо одному — возникает остановка. И, даже руководствуясь благими намерениями, он оказывается в области иллюзии, грозящей уходом от реальности. Это подобно тому, как в искусстве фехтования остановка во время поединка может стать причиной утраты мастерства, победы партнера или даже смерти.

Именно поэтому столь необходимо развивать искусство бытия в потоке сознания и доверие изменчивости Пути и осознавать, что даже в остановке движение продолжается.

**3. Принцип активной личной позиции вне зависимости от авторитетов.** Тема открытости и постоянного изменения связана с идеей активного самопоиска. Речь идет о том, что при всем уважении к авторитетам, ничего нельзя принимать на веру. Только личное исследование является критерием того, должен соглашаться человек с каким-то положением или нет. Широко известны слова Будды, который указывал, что принимать его учение необходимо только посредством собственного опыта: «Не принимайте мое учение просто из веры или из уважения ко мне. Подобно тому, как купец на базаре при покупке золота проверяет его: нагревает, плавит, режет, — чтобы убедиться в его подлинности, так же проверяйте и мое учение, и только убедившись в его истинности, принимайте его!» [5, с. 204].

Таким образом, в буддизме определяется лишь общая стратегия — но каждый человек свой путь совершает сам.

**4. Принцип многомерного объемного взгляда** на явления окружающего мира связан с учением о трех телах Будды (трикая) — триединой сущности, или трех способах бытия Будды [7].

Реализация Пути бодхисаттвы, когда человек встает на духовный путь труда ради блага других, происходит посредством обретения «формного тела» Будды (рупакайя) — разработки тел *нирманакайя* и *самбхогакайя*. Одновременно, по мере обретения прозрения и мудрости, разворачиваются проявления «бесформного аспекта» бытия Будды (арупакайя) — *дхармакайи*. Именно реализация этих аспектов является основной целью, основным стремлением практикующего.

Несомненно, для представителей иных религиозных направлений идеи о телах могут показаться недостаточно четкими и понятными. В этом есть своя правда: физический и чувственный опыт нередко бывает непросто передать словом. И, тем не менее, для некоторых адептов целью является реализация трех способов бытия Будды, то есть одновременное переживание не только видимого, физического, но и иных тел.

Представления о Теле в буддизме можно охарактеризовать как синтез-телесность; речь идет об одновременном существовании нескольких тел, из которых лишь одно — физическое — является видимым; остальные присутствуют на иных уровнях, доступные восприятию, однако, только при специальной работе с ними.

Эта идея о разработке тел напрямую соотносится с обсуждавшейся выше квантовой концепцией сознания, утверждающей существование многомерного объемного взгляда на реальность.

**5. Принцип преодоления дуалистического взгляда на мир.** На протяжении тысячелетий буддизм изучал *сознание*. В отличие от наиболее популярной и обыденной точки зрения на сознание, представляющей его как некое единое целое, наполненное мыслями подобно резервуару, в буддизме мысль, сознание, ум, осознание, восприятие, познание и мышление являются синонимами. Общепринятым определением сознания в буддизме является осознание или, более полно, ясность и осознание. Какая бы мысль ни возникла, она всегда обладает качеством ясности, т. е. ясного присутствия своего непосредственного объекта. В тантрическом буддизме сознание описывается либо как ясный свет или ясносветность, чем подчеркивается аспект ясности, либо как осознание или самоосознающее изначальное сознание, чем подчеркивается аспект осознания [2].

В школах буддизма выделяют шесть классов сознания, которые соответствуют шести категориям чувственных объектов восприятия (взгляда, звука, запаха, вкуса, соприкосновения, ума), а также производные сознания, количество которых насчитывает 50, 100 и более состояний.

Почему разработка сознания столь важна?

Работа по совершенствованию сознания помогает преодолеть дуалистический, оценочный взгляд на мир, понять, что нет «ни плохого, ни хорошего»; «ни правильного, ни неправильного». Это способность найти в пространстве своего внутреннего мира иерархически более высокую позицию, способную синтезировать, объединить различные точки зрения, которые на более низкой позиции могли представляться конфликтными и взаимоисключающими — но при увеличении масштаба оказалось, что им всем можно найти место.

С другой стороны, несмотря на то, что развитие сознания (самосознания) помогает преодолеть дуалистический и привычно оценочный взгляд на мир, сознание, обладая качеством ясности, позволяет различить то, что

правильно и неправильно для каждого конкретного человека, с учетом его индивидуального опыта, особенностей и накоплений.

Будда наставлял своих учеников: «Общайтесь с правильными людьми»; «Читайте правильные книги» и т. д. Очевидно, что критерия «правильности» для всех не существует. Однако каждому человеку необходимо правильно различить: какие конкретно люди и книги будут способствовать совершенствованию, а какие — тормозить его в развитии. Он должен сделать правильный, то есть сознательный выбор.

Очевидно, что каждый обладает таким сознанием, к которому он готов на данный момент времени. Развитие сознания помогает преодолеть антиномический, фрагментарный взгляд на мир, расширить взгляд на реальность и многопланово увидеть мир.

Примечательно, что один из способов формирования сознания — это коаны, как поиск нестандартного, парадоксального, нелинейного решения проблемы или ответа на вопрос<sup>1</sup>.

Максимально высокое сознание, сознание Будды — это состояние предельной глубины и максимального масштаба.

**6. Принцип шуньяты.** Шуньята (санскр. 'пустота') — центральное понятие буддизма. В Тибете шуньята означает «пустоту» в смысле «ясной» или «абсолютной открытости». Ее нельзя описать словами или понять разумом. В ней не на что опереться ни внутри, ни снаружи: она полностью лишена дуальности, не занимая никакой позиции. Поэтому все прошлое, настоящее и будущее становится единым. Пространство, время, материя становятся неразделимы [4].

Квантовая физика могла бы сказать, что это есть не что иное, как точка перехода на следующий иерархический уровень существования системы, в котором предыдущий системный уровень компактифицируется, количество переходит в качество — и происходит квантовый скачок, в котором шуньята становится точкой перехода в другую мерность, и, соответственно, в иную реальность. Можно предположить, что это тот принцип, который науке еще предстоит разработать.

Современный мир находится на этапе переосмысления знаний о потенциале Человека. Принципы и подходы буддизма, формировавшиеся веками, могут помочь науке выйти на новый уровень его осознания.

В заключение хотелось бы привести слова Далай Ламы: «Я не ставлю себе целью пропаганду буддизма. Но мы и в самом деле в ответе за поиск нового подхода, более целостного взгляда на происходящее, который дал бы поколению XXI века шанс построить более мирное, более счастливое общество» [13].

<sup>1</sup> Пример коана: «Наставник Уцзу говорил: “Когда вы встречаете на дороге человека, прозревшего истину, вы не можете обратиться к нему со словами, и вы не можете ответить ему молчанием. Что вам делать?”» [9].

### Литература

1. Гоулман Д. Деструктивные эмоции. Как с ними справиться? Научный диалог с Далай-Ламой / пер. с англ. О. Г. Беложеев. — Минск: Попурри, 2005. — 672 с.
2. Козлов В. В. Психология буддизма. — М.: Институт консультирования и системных решений, 2011. — 187 с.
3. Судзуки Д. Т. Дзэн-буддизм в японской культуре. — СПб.: Триада, 2004. — 272 с.
4. Тартанг Тулку Ринпоче, Чогьям Трунгпа. Донести учение живым. Медитация в действии. — М.: ТОО «Информавто», 1994. — 175 с.
5. Терентьев А. А. Буддизм // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М.: Академический проект, 2008. — С. 203–212.
6. Тик Нат Хан, Джо ди Фео, У Ба Кхин. Чудо осознанности. Дзэн-психоанализ. В этой жизни. — [Б. м.]: Нирвана, 2005. — 320 с.
7. Тралег Кьябгон. Сущность буддизма. — Н. Новгород: Деком, 2007. — 192 с.
8. Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзэн-буддизм и психоанализ. — М.: Айрис-Пресс, 2004. — 304 с.
9. Юань Мэй. Новые [записи] Ци Се (Синь Ци Се), или О чем не говорил Конфуций (Цзы бу юй) / пер. с кит., предисл., коммент. и прил. О. Л. Фишман. — М.: Гл. ред. вост. лит., 1977. — 504 с. (Памятники письменности Востока, LV).
10. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий. — М.: Моск. философ. фонд; Медиум, 1994. — 253 с.
11. Буддизм и современная психология Роберта Райта: [сайт]. URL: <https://www.youtube.com/channel/UCcuYQgbwFwxm2covOaVdA6w>, дата обращения: 17.05.2016.
12. Далай-лама о природе потока сознания // Его Святейшество Далай-лама XIV: [сайт]. URL: <http://dalailama.ru/messages/59-dalai-lama.html>, дата обращения: 01.01.2018.
13. Далай-лама XIV принял участие в 30-й конференции института «Ум и жизнь» // Буддизм в Калмыкии: [сайт]. URL: <http://khurul.ru/2015/12/dalaj-lama-xiv-prinyal-uchastie-v-30-j-konferencii-instituta-um-i-zhizn/>, дата обращения: 01.01.2018.
14. Квантовая физика и сознание человека / [интервью с М. Б. Менским, д. ф-м. н., проф., г. н. с. Физического ин-та им. Лебедева РАН] // Глобосфера: [сайт]. URL: <http://www.globosfera.info/2012/09/03/kvantovaya-fizika-i-soznanie-cheloveka/>, дата обращения: 17.05.2016.
15. Медитация // Академик. Словари и энциклопедии на Академике: [сайт]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/es/медитация>, дата обращения: 01.01.2018.

**16.** «Наука на перепутье»: доклад Его Святейшества Далай-ламы на ежегодной конференции Общества нейробиологов 12 ноября 2005 в Вашингтоне // Сохраним Тибет! : [сайт]. URL: [http://savetibet.ru/2005/12/13/science\\_crossroads.html](http://savetibet.ru/2005/12/13/science_crossroads.html), дата обращения: 17.05.2016.

**17.** «Наша вера в науку»: статья Е. С. Далай-ламы XIV в New York Times // Буддизм в Украине: [сайт]. URL: <http://www.ningma.org.ua/index.php/stati-i-intervyu/51-17/617-l-r-xiv-new-york-times>, дата обращения: 17.05.2016.

**18.** Сознание в буддизме и в квантовой физике — дискуссия в Институте философии РАН // Сохраним Тибет! : [сайт]. URL: [http://savetibet.ru/2010/11/13/buddhism\\_and\\_physics.html](http://savetibet.ru/2010/11/13/buddhism_and_physics.html), дата обращения: 17.05.2016.

**19.** Mind & Life Institute: [сайт]. URL: <https://www.mindandlife.org/>, дата обращения: 01.01.2018.



## Иконография Будды Амиабхи в Тибете

В докладе рассмотрена взаимосвязь буддийской живописи тангка с текстами для визуализации божеств — садханами (санскр. *sādhana*), на примере тангка Сукхавати — Чистой земли Будды Амиабхи XIX в. из Восточного Тибета традиции Намчо (тиб. *gnam chos*).

**Ключевые слова:** Тибет, буддийское искусство, садхана, терма.

В своем докладе я хотела бы рассмотреть вопрос взаимосвязи между произведениями буддийской живописи — тангка с текстами для визуализации божеств — садханами. В качестве примера будет использована тангка Чистой земли божества долголетия Будды Амиабхи (XIX в., Восточный Тибет).

Существует ряд сложных систем практик для достижения долголетия с использованием погружения в медитацию, совершения различных ритуалов и чтения определенных мантр. В тантрическом буддизме существуют особые практики, связанные с божествами долголетия. Например, практикующий тантру может выбрать божество долголетия в качестве идама, или божества для медитаций. После этого практикующий может осуществлять визуализацию этого божества, читая особую мантру и применяя йогическую технику дыхания [1, с. 110].

В тибетском буддизме есть три основных божества долголетия — Уш-нишавиджая, Будда Амиаюс и Белая Тара. Будда Амиаюс представляет собой одну из форм Будды Амиабхи; по данным японского ученого Накамура Хадзимэ, имя «Амиабха» (тиб. *'od dpag med* — ‘Безграничный свет’) появилось в письменных источниках раньше имени «Амиаюс», но, тем не менее, с течением времени Амиаюса начали рассматривать как сравнительно самостоятельное божество [2, с. 201].

Будда Амиабха является одним из Дхьяни Будд, каждому из которых соответствует определенный цвет, направление света и семья. Цвет Амиабхи — красный, направление — запад, и он относится к семье Лотоса. В иконографии его изображают сидящим на лotosовом троне с павлинами, в позе медитации, в руке он держит патру, ладони сложены в дхьяна-мудре (санскр. *dhyāna mudrā* — ‘мудра медитации’), иногда он держит в руках лотос. Считается, что у многих божеств буддийского пантеона есть свои Чистые Земли — например, Будда Амиабха обитает в Чистой Земле Сукхавати (санскр. *Sukhāvātī*).

В соответствии с легендарной биографией Амиабхи, представленной в «Сукхавативьюха сутре» (санскр. *Sukhāvatīvyūha sūtra*), он был правителем, который после принятия буддизма отрекся от престола, стал монахом и взял

себе имя Дхармакара (санскр. *Dharmakara*). Он достиг состояния Будды и создал Западную Чистую Землю Сукхавати.

Изучаемое изображение нарисовано минеральными пигментами на холсте, датировано XIX в., район происхождения — Восточный Тибет, в данный момент оно хранится в коллекции Тибетского дома в Нью-Йорке. Тангка была создана художником традиции Намчо (тиб. *gnam chos* — ‘Небесные учения’), на ней изображен Будда Амиабха в Чистой Земле Сукхавати, линия преемственности — Карма (Кагью) (*Karma (Kagyü)*) [4].

Хотя тема Будды Амиабхи в Чистой Земле Сукхавати является распространенной в буддийской культуре, изучаемая тангка отличается от других работ этого типа из-за своих визуальных характеристик, а именно — уникального изображения тантрических форм божеств. Они включают в себя красного четырехрукого Авалокитешвару, Хаягриву, Ваджраварахи, а также различные группы Будд — Будды трех времен, Будды пяти семейств, шесть Будд из шести миров и Будды десяти направлений.

Самые ранние тексты, в которых есть упоминания о Сукхавати, были найдены в Дунхуане. Эти тексты представляли собой описание тибетских похоронных обрядов VIII–IX вв. В каноническую литературу, связанную с Чистой Землей Амиабхи, входят три основные сутры — Большая и Малая «Сукхавативьюха сутры», а также «Амитаюрдхьяна» (санскр. *Amitāyurdhyāna*), или «Амитаюрбуддханусмрити сутра» (санскр. *Amitāyurbuddhānusmṛti sūtra*).

Среди вышеуказанных сочинений хотелось бы отметить особый класс литературы — терма (тиб. *gter ma* — ‘скрытые сокровища’) — тантрические тексты, характерные для школы Ньингма<sup>1</sup>. Считается, что эти учения в древние времена были спрятаны Гуру Падмасамбхавой, чтобы позднее быть заново открытыми «тертонами» (тиб. *gter ston* — ‘открывателями сокровищ’). Тертоны считались перерождениями двадцати пяти учеников Падмасамбхавы. Они находили тексты учений в различных местах — в деревьях, воде, земле, горах, камнях, небесах и разуме.

Одним из тертонов был Мингьюр Дордже (1645–1667). Открытые им терма составляют цикл учений Намчо — ‘Небесные учения’ линии преемственности монастыря Пальюл (тиб. *dpal yul*) школы Ньингма (находится на западе провинции Сычуань, КНР).

На протяжении жизни у Мингьюра Дордже были многочисленные видения различных божеств и великих учителей прошлого — Падмасамбхавы, Будды Амиабхи, Будды Амитаюса, Махакалы, Белой Тары, бодхисаттвы Авалокитешвары и т. д. Так, в одном из его видений ему явился Падмасамбхава и привел его в Сукхавати, где он встретил Будду Амиабху. Также однажды в детстве, после того, как во сне он увидел Будду Амиабху и

<sup>1</sup> Ньингма (тиб. (bKa') rNying-ma) — одна из четырёх школ тибетского буддизма.

Падмасамбхаву, он вспомнил свое прошлое перерождение в качестве ламы Ванджаг Гьяцо.

Считается, что цикл тайных сокровищ Намчо был получен Мингьюром Дордже от Амиабхи в различных формах, например, в садханах или ритуалах расширения возможностей.

Практики садхан (тиб. *sgrub thabs* — ‘средство достижения’) — это духовная практика, которая является характерной чертой тантрических<sup>1</sup> практик, а также традиции Намчо. Для того, чтобы ее правильно реализовать, практикующий сначала должен получить посвящение. Затем, во время самой практики визуализации определенного божества, практикующий читает соответствующий текст, а также иногда дополнительно использует тангка.

Садхана состоит из следующих этапов:

- предварительная часть — принятие Прибежища и осуществление бодхичитты (пробужденного сознания);

- основная часть, в которую входят визуализация божества и чтение мантры;

- заключительная часть с пожеланиями блага всем живым существам.

Мы поставили задачу найти садхану, которая бы соотносилась с изучаемой тангка и максимально подробно бы ее описывала. Для поиска текста в основном был использован онлайн-ресурс тибетских текстов — Tibetan Buddhist Resource Center [3]. Изучив коллекцию Намчо, опубликованную в 1983 г., мы установили, что, хотя там и встречаются нужные тексты, описание божеств в них дано недостаточно подробно. Мы смогли найти более детальное описание в собрании *Rin chen gter mdzod*, которое представляет собой собрание терма из разных традиций. Текст называется «Садхана Сукхавати — литургический текст из цикла глубоких сокровищ ума, переданных устно, Небесная Дхарма» (тиб. *gnam chos thugs kyi gter kha snyan brgyud zab mo'i skor las bde chen zhing gi sgrub thabs 'don cha*). Объем этого произведения — 10 листов, и, по сравнению с другими текстами, он более подробно описывает Будду Амиабху и его свиту.

Изучаемая садхана не является частью практики долголетия, а больше является медитативной практикой и практикой посвящения. Являясь инструкцией по совершению эзотерического ритуала, садханы могут содержать важную информацию по иконографии, если текст предоставляет достаточно подробное описание божества. Таким образом, в некоторых случаях художник может использовать садхану в работе над тангка.

Также тангка можно использовать в ходе визуализации. Так, в намтаре Мингьюра Дордже сказано, что во время своего трехлетнего затворничества

<sup>1</sup> В буддизме тантра — составная часть школ Ваджраяны; это практика достижения окончательного результата («плода») — состояния Будды. В тантре активно используется сложная символика, идамы, медитации и т. д.

ства он использовал тангка Амитаюса во время своих практик, что затем помогало ему увидеть это божество.

В тексте садханы содержится следующее описание божеств: «Напротив меня (находится) защитник Амитабха на лунном троне, тело красного цвета. У него одно лицо, сидит в позе медитации. В руках у него — патра, и он облачен в монашеское одеяние»; «справа находится белый Авалокитешвара — с одним лицом, четырьмя руками, со сложенными ладонями; в левой и правой руках держит четки и лотос. Слева находится могущественный Ваджрапани. У него одно лицо, две руки, тело синего цвета. В руках он держит ваджру и колокольчик. Что касается основания, он стоит на лунном и лotosовом троне».

На тангка изображены две формы Ваджрапани. Первая — больше, это мирная форма. В традиции Ваджраяны данное божество обычно изображается в гневной форме. На тангка он находится внизу, символизирует всю силу Будд. Гневное выражение лица с выпученными глазами и агрессивная поза являются характерными для изображения Ваджрапани.

Рядом с Авалокитешварой находится Красный Локешвара (Lokeshvara), который также не был описан в тексте. Данное божество является одной из тантрических форм бодхисаттвы Авалокитешвары.

Что касается функций садханы, то мы рассмотрели возможные способы их использования практикующими и художниками. В некоторой степени изученная садхана соответствует изображению на тангка, предоставляя общее описание основных фигур. В тексте отсутствует описание многочисленных персонажей в их свите, но, если использовать текст с соответствующей тангка, это может служить средством осуществления визуализации.

Дидактическая функция тибетского искусства является весьма значительной: оно служит распространению буддизма путем передачи сложных метафизических понятий в виде изображений. Тибетские тангка сочетают в себе простоту композиции с глубокой символикой; эти изображения одинаково важны для высоких лам и простых мирян, служа в качестве духовного инструмента для первых и объекта поклонения для последних.

### ***Перевод садханы на английский язык***

gnam chos thugs kyi gter snyan brgyud zab mo'i skor las bde chen zhing gi  
sgrub thabs 'don cha bzhus so/

From 'The Cycle of profound orally transmitted Mind Treasure of Sky Dharma': Liturgical text of the Sukhāvati sādhana

20 As for Amitābha sādhana, there are no mandala and tormas offerings. *Na mo*. I take refuge in the three jewels and the three roots, which are objects of refuge. I generate a mindset of supreme enlightenment so that all living beings

[could] attain enlightenment. 21 May clouds of offerings that miraculously manifest and fill earth and heaven be pure in the space of primordial purity together with medicine [offerings], blood offerings and [offerings in form of] goddesses. There is me as a white great being me on top of the water-born flower. In front of me there is a protector Amitābha sitting on the lunar throne, 22 red in colour. He has one face, two arms, [sitting in] a meditational posture on a throne. He holds a begging bowl and wears a monastic gown. He is sitting in a cross-legged posture, to the right [of him] there is white Avalokiteśvara [with] one face, four arms, palms joined; he holds a rosary and a lotus in his right and left hands. In the way of the foundation, he is standing on a lotus and a moon. To the left there is Vajrapāṇi who has a great power — with one face, two arms, and blue in colour. In his right and left hands he is holding a vajra and a bell. As for the basis, he is standing on a lotus and a moon. He is surrounded by innumerable Buddhas, bodhisattvas, śrāvakas and arhats. 23 I invite Amitābha from Sukhāvātī by the three places which are the three greatest ones and by emanating light which comes forth from three syllables. *Hum*. I invite all the assembly of deities without exception to this place, and ask [them] to send down a great blessing. May an excellent empowerment be bestowed on me! I request to remove interruptions of my life and a wrong guidance. I ask an assembly of deities of Amitābha to sit on various lotus and moon thrones. *Hum*. *Hum*. Turning a wheel of Dharma in Sukhāvātī, you [Amitābha] look with continual compassion at all sentient beings. 24 I pay homage to Amitābha who is in a meditation state and who made a vow to protect all sentient beings. *om a mi dhe va hria/ badzra sa ma ya dza/ dza/ hum bam ho/ tishtha lhan/ a ti pu ho/* With the light from a *hri* syllable of a heart, after having invited Five Buddha families, I perform an empowerment ritual, [and they become an adornment of a head] with Amitāyus. *Hum*. I make an ablution of Amitābha's body with fragrant water. Although a deity does not have impurities, I am performing auspicious gestures [in order to purify my] non-virtues and defilements. *Om sarba ta thā ga ta a bhi she ka te sa ma ya shria ye hum*. I am wiping the very Amitābha's body with fragrant white soft [cotton]. Although the body does not have impurities, I am performing auspicious gestures [in order to] be free from suffering. 25 I dress the body of the victorious one in these saffron colored beautiful clothes. Although the body cannot get cold, I am performing auspicious gestures [in order to] amplify the radiance. I offer these excellent precious adornments to the bodies of two Bodhisattvas. Although their bodies do not have adornments, I am performing auspicious gestures for a great splendor. I offer this drinking water with eight qualities to the Buddhas and bodhisattvas to drink. Although they cannot have thirst, I am performing auspicious gestures [in order to] be free from suffering. 26 I visualize even my ordinary body as yellow water for feet. I will make an offering to [his] feet. *Hum*. In order to delight the divine eyes, when I offer beautiful flowers, I visualize even my ordinary body as a white [goddess] Puṣpe. I will make an offering to a vision. *Hum*. In order to delight a

precious nose of Amitābha, I offer incenses with a sweet smell; I visualize even my ordinary body as a blue [goddess] Dhupe. I will give offering to the nose. 27 *Hum*. In order to delight and make offering to hands of Amitābha, when I offer bright butter lamps, I visualize even my ordinary body as a red [goddess] Dhīpam. I will make offering to arms. *Hum*. In order to increase the radiance of Amitābha's body, when I offer fragrant perfume, I visualize even my ordinary body as a green [goddess] Gandhe. I will make offerings to the body. *Hum*. In order to unfold the beauty of Amitābha, when I give food offerings with excellent taste, I visualize even my ordinary body as a yellow [goddess] Nai vidya. I will make offering to the tongue. *Hum*. In order to please Amitābha's great ears, when I give food offerings to ears with music, I visualize 28 even my ordinary body as a yellow [goddess] Shapta. I will make offering to ears. In order to delight the very body of Amitāyus, when I offer this consort adorned with jewels, I visualize even my ordinary body as a beautiful consort. I will make offering to the body. *om bazhra argham/ pādyaṃ pushpe dhu pe ā lo ke gandhe nai wi dya shapta mu dra ā hum/ hum/ hum/* I give offering to gods with the eight greatest auspicious symbols, [such as] the main king, white mustard, etc. 29 *mangga lam artha siddhi hum/ hum/* I offer to deities those eight auspicious substances, such as superior king, vase, etc. May the assembly of sentient beings [get] perfection in duality! *mangga lam kumbha hum/ hum/* I make offerings to deities with the main earthly goods and pleasures: seven jewels, main king, precious stones, etc. As for me, may I perfect the two accumulations! *om ma ni ratna hum/ hum/* I make offerings to gods with the greatest mountain Sumeru, four continents and subcontinents. May the two accumulations be fully completed. 30 *Om ratna mandala hum/ hum/* When I offer amrita to the protector Amitāyus, I visualize even my ordinary body as a goddess Amrita. When I give offerings to you, Amitāyus, I ask to give with compassion to me and to others ordinary and supreme siddhi. When I give tormā offering to my protector Amitābha, I visualize even my ordinary body as a goddess of sense pleasures [Kāmaguna]. When I offer it you, Amitābha, I ask to bestow with compassion on me and others ordinary and supreme siddhi. 31 As I offer blood to my protector Amitābha, I visualize even my ordinary body as a goddess of offerings. When I give offerings to you, Amitābha, I ask to give with compassion to me and to others ordinary and supreme siddhi. *om badzhra a mri ta ba ling ta rakta kha ram khā hi/* Vajrakaya is the highest body, (even) lord Brahma and Indra, cannot compare with it. I pray and prostrate to dharmakāya which possesses a body [as vast as] a sky. Vajra speech is the highest speech, voice of a dragon thunder cannot be compared with it, and in terms of euphony [even] a goddess of singing [cannot] match. I salute and prostrate to sambhogakāya that observes with compassion. *Hum*. Vajra mind is 32 a supreme mind; it continually looks for the benefit of living beings. I salute and praise the benevolent nirmanakāya, which [even] Brahma and Indra [cannot] compare. *Om*. I atone whatever wrong things I have done because of my ignorance against Amitābha's

wish. *Vajrasattva hum*. I atone for the samayas I have broken. I salute and prostrate to your enlightened body. I acknowledge the vows of speech. I salute and prostrate to your speech. *Hum*. I atone for the samayas of mind I have broken. 33 *E ma ho*. I pray to the marvelous Buddha Amitābha, the great compassionate Vajrapāṇi etc., I ask all the Buddhas, bodhisattvas and Amitābha to grant me a mind of one-pointed focus. Please grant me supreme siddhi. Please bless me that I may achieve Amitābha's state. The root mantra is *om a mi dhe va hrī*. You can also say 'hrī' [instead]. As for the prayer of longevity invocation, it is as follows: *Hum*. As for Bhagavan Amitābha, he has one face, two arms, a red body, with two hands joined in the mudra of equanimity and he holds a begging bowl. 34 The legs are in meditation posture. There are five swift goddesses of nirmāṇakāya who hold life vases and wave arrows with scarf. They collect essence of the elements and dissolve [it into] an alms bowl. The alms bowl is full of nectar of life; after that [visualize] that you dissolve in it. *Hum*. When an arrow with scarf swings in the eastern direction, from the essences of wind gathered, there shimmers a light of a green rainbow. In its centre there is a goddess of air — with one face, two arms, holds a green arrow with scarf and a vase, she dances, moving here and there; she [is surrounded by] green shining and is in a dance posture. When she swings an arrow with a scarf in the southern direction, after all the fire essence gathers, there will appear the light of a red rainbow. In the centre there will be a goddess 35 with one face, two arms, holding a vase and a red arrow with a scarf, she dances, moving here and there; she is [standing] in a dance posture in a blazing red light. When she swings the arrow with scarf in the western direction, and after the essence of iron is gathered, there will burn a light of rainbow and white colours. In the centre of it there will be a goddess of iron. As for her, she has one face, two arms, holds a white coloured arrow with scarf. She holds a vase; she dances, moving here and there in the shining light of white colour. When she swings the arrow with scarf in the western direction, and after the essence of water is gathered, a blue rainbow light comes forth, and in its centre [there appears] a water goddess — as for her, she has one face, two arms, holds a blue arrow with scarf and a vase 36 and dances, moving here and there; she dances in the shining light of blue colour. When she swings an arrow with scarf upwards, and all the earth essence is gathered, there shines a light of a yellow rainbow. In the centre there is an earth goddess with one face, two arms, holding a vase and a yellow arrow with scarf, she dances, moving here and there; she is in a dance posture in a yellow blazing light. Light of the five splendour elements are unified by five goddesses of four and above directions. May life energy become firm. May the five goddesses of four and above directions unite the five elements and support my life. When the goddesses of four and top directions collect the five elements, may it increase 37 my life essence. When the goddesses of four and top directions unify the light of five elements, please increase my own radiance! *E ma ho*. I prostrate and praise with a devout mind to the Enlightened One, Amitābha, Avalokiteśvara,

Vajrapāṇi, innumerable Buddhas and bodhisattvas. I make a prayer for [attaining] siddhis of long life. First, as for a long version of the root mantra, [it is as follows]: *om ā/ hum a mi dhe wa ā yuh siddhi hum/ om bhrum swā hā/ bhrum/* secondly, you can repeat it as many times as you wish. 38 After that, Bhagavan is in front of me, dissolving into light [and the light] dissolves in me. [The colour] of my own body is like sky colours of the rainbow. Things that appear in the form of Bhagavan emerge into emptiness. *E ma ho*. Marvellous Buddha Amitābha, Avalokiteśvara on the right and bodhisattva Vajrapāṇi on the left of him are surrounded by innumerable Buddhas and bodhisattvas. As soon as I die, let my future births be interrupted and let me see the face of Amitābha in that pure land called Sukhāvātī, the land of immeasurable wonders, joy and happiness.

### *Литература*

1. Holler D. The Ritual of Freeing Lives // Religion and Secular Culture in Tibet. Tibetan Studies II. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the 9<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden, 2000 / H. Blezer, A. McKay, C. Ramble (eds). — Leiden; Boston: Brill, 2002. — 470 pp.
2. Nakamura, Hajime. Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. — 423 pp.
3. Buddhist Digital Resource Center: [сайт]. URL: <https://www.tbrc.org/#!footer/about/newhome>, дата обращения: 02.01.2018.
4. Iconography Main Page // Himalayan Art Resources: [сайт]. URL: <http://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=2144>, дата обращения: 13.02.2013.



## Роль сакрального в дзэн-буддийской сотериологии

*Статья посвящена анализу сакрального и его роли в решении сотериологических задач в дзэнских практиках. Подготовка ко встрече с сакральным и само переживание сакрального представляет собой своеобразное средство для достижения духовного просветления.*

**Ключевые слова:** сакральное, переживание сакрального, сотериология, дзэн-буддийские искусства, иерофания, духовные практики.

Школа японского буддизма Дзэн, продолжая и совершенствуя традицию китайской буддийской школы Чань, делает акцент на практической стороне буддизма, а именно — на сотериологии (учении о спасении). Чань-буддисты практиковали медитацию в движении, во время которой возможно было осуществлять любой вид деятельности — основным условием было оставаться как бы не заинтересованным в результате. В основу чаньских, а затем и дзэнских, практик легли занятия живописью, каллиграфией, стрельбой из лука, фехтованием и т. п. Занятия подобными видами деятельности в школах Чань и Дзэн ориентированы, прежде всего, на процесс, а не на достижение конкретного результата. Акцент делается на решении сотериологических задач, а не на создании произведений искусства или достижении победы в поединке. Отметим, что в японском языке занятие, к примеру, каллиграфией (*сёдо*) или боевыми искусствами (*бусидо*) обозначается не словом «искусство» (*дзюцу*), а словом «Путь» (*до*).

Сотериология является важной частью любого философско-религиозного учения, она дает наставления и предписания о том, что нужно сделать сейчас, чтобы избавиться от страданий и страхов, вызванных осознанием конечности жизни, ее изменчивости и нестабильности.

Школа Чань, а затем и Дзэн, сделали акцент на Четвертой благородной истине буддизма, которая предлагает для преодоления страдания следовать «Благородному восьмеричному пути». Суть состоит в том, чтобы отказаться всех привязанностей и постепенно преодолеть жажду бытия, перейти от сансары в нирвану и обрести тем самым спасение. Но человек привязан к сансаре, а источником всех привязанностей и желаний, согласно буддизму, является чувство собственного «Я». Освобождение от «Я», т. е. личного, индивидуального, означает отказ от желаний и, как следствие, — от страданий, вызванных неудовлетворением этих желаний. В буддизме «Я» представляется как цепь непрерывно изменяющихся мгновенных состояний. Личность — иллюзорный продукт ментального конструирования, а имя служит лишь для обозначения соединенных в определенном порядке групп психофизических элементов. Отсюда идея об иллюзорности человеческого

бытия. Привязанность к жизни есть результат неведения, допускающего мысль о реальности «Я». Согласно буддийской теории, мир состоит из дхарм, он существует благодаря человеческому «Я», но само «Я» иллюзорно, соответственно, нет ни одной вещи, которая бы обладала абсолютной реальностью. Буддизм Махаяны провозглашает тождество нирваны и сансары, которые рассматриваются как различные уровни психического состояния индивида. Эту идею и взяли в качестве основы патриархи школы Чань. Их основные принципы: сансара и нирвана тождественны, истинная природа Будды изначально присуща каждому; истина передается от сердца к сердцу, без опоры на вербальные средства; спасения возможно достичь в настоящей жизни.

Изначально в данной школе была поставлена задача разработать такую практику, которая бы помогла адепту преодолеть индивидуальное и стать при этом чем-то большим, чем он являлся до этого. Д. Т. Судзуки отмечает, что «индивид становится совершенным, когда теряет свою индивидуальность в той всеобщности, к которой принадлежит» [3, с. 322].

Сакральное в чань/дзэн-буддийских практиках является не только целью, но и своеобразным средством решения сотериологических задач. Адепт через практику стремится перейти от профанного состояния к сакральному, от сансары к нирване. Сакральное указывает на всеобщее, безличностное. Индивид, желая слиться с сакральным, должен отказаться от всего эгоистичного: личных желаний, привязанностей. Сакральное беспредельно, истина, которую человек открывает, — непостижима. Когда М. Элиаде говорит, что сакральное познаваемо благодаря иерофании [4], это означает, что у нас есть возможность испытать воздействие этого феномена. Особым образом взаимодействуя с предметом, адепт постепенно готовит себя к встрече с сакральным; постоянно осуществляя практику, он учится произвольно входить в состояние переживания сакрального — что и означает реализацию сотериологии в определенном смысле.

В. Г. Богомяков в своей работе «Сокровенное как принцип бытия» определяет четыре основные ситуации встречи с сокровенным [1, с. 71]. Сакральное переживание можно представить как частный случай переживания сокровенного.

Первая ситуация связана с коллективными переживаниями, которые как бы резонируют, усиливают переживания индивида — каждый ощущает себя причастным к большому целому. Сакральное проявляется здесь во всем своем величии, отождествляется с Истиной, Великой тайной, любое прикосновение к нему ошеломляет, вызывает сильные переживания.

Для второй характерна встреча индивида с сакральным наедине, как с чем-то сокровенным, его переживание недоступно для взора других людей. Степень и интенсивность переживания зависит от самого человека, а не от общего настроения коллектива. Он обращен на самого себя.

Третий способ — вечно ускользающие моменты откровения чуда, на смену которым приходит пребывание в профанном мире. У индивида постоянно возникает внутренняя потребность вернуться к сакральному, пережить его и закрепить это состояние.

И четвертое — предмет трепетной заботы. То, что является сокровенным, оказывается тщательно охраняемым, не подвергается какой-либо критике или неуважительному отношению. Сакральное для адепта есть самое ценное.

Сакральное актуализируется в человеке через его переживания, но осознается как воспринимаемое извне: от других людей, предметов. Но состояние переживания сакрального не передается вербальным путем, оно актуализируется через индивидуальный опыт. Д. Т. Судзуки отмечает, что достижение просветления происходит не через интеллект, а через упражнение духовной силы. Одними рассуждениями невозможно достичь истины. Все, к чему стремится человек, на самом деле находится внутри него. Это сила, благодаря которой оказывается возможно «пробуждение» посредством медитативной практики. Согласно Дзэн, «нет лучшего объяснения, чем реальный опыт, только опыт необходим, чтобы стать Буддой» [3, с. 292].

Дзэнские сакральные практики совершаются по одному алгоритму, но, в зависимости от того, какое действие лежит в их основе, они обретают свою специфику. Сакральные практики представляют собой довольно сложные системы, которые включают в себя, с одной стороны, видимые действия, т. е. ритуализированные манипуляции с предметами, а с другой — внутреннюю работу с сознанием, переживание сакрального. Внешние действия создают базу для внутренней работы, а также дают представление о внутреннем состоянии участника практики. Каждый этап внешнего действия соответствует определенному этапу внутренней работы — так постепенно и поэтапно реализуется сотериология.

Общую структуру сакральных практик можно описать следующим образом. Первый этап: индивид манипулирует особым образом с пока еще профанными предметами. Это уровень подготовки, с одной стороны, «инструментов», а с другой — собственного сознания. Ритуализированные действия представляют собой набор движений с определенным ритмом дыхания. Второй этап: концентрация на совершаемых действиях, которые способствуют введению сознания в иное состояние. Индивидуальная инициатива адепта отступает на дальний план, сознание освобождается, очищается от лишних мыслей. Провоцируется проявление, иерофания сакрального в предметах действия; возникновение и поддержание сакральной среды дает импульс к специфическим переживаниям, которые осознаются исходящими извне, а действия, совершаемые участником, воспринимаются происходящими сами собой.

Весьма важным фактором при создании сакрального пространства (иеротопическом творчестве) является участие зрителя в «пространственном

образе»<sup>1</sup>. Зритель предстает как составная часть образа наряду с изображениями, световыми эффектами, запахами, жестами и звуками. Более того, он активно участвует в создании пространственного образа, прилагая свой уникальный духовный опыт и знания. Адепт, наблюдая за просветленным мастером, перенимает его духовный опыт на невербальном уровне, тем самым реализуя постулат дзэн о том, что истина не может быть передана вербальными средствами.

В собственно японской практике дзэн — чайном действе, которое представляет собой синтез искусств, прослеживаются все способы переживания сакрального: от индивидуального до коллективного. Известно, что чань-буддисты подвергали высмеиванию собственные идеи и обряды. Достаточно вспомнить знаменитое изображение «Шестого патриарха Чань Хуэй-нэна, рвущего сутры» Лян Кая. Но это не есть отрицание сакрального само по себе, а протест против привязанности к предметам профанного мира. Ценным оказывается приобщение к сакральному, его активное переживание, а не сам ритуал поклонения объектам.

В японском чайном действе прослеживается весьма трепетное и почтительное отношение ко всем предметам. Видимый объект позволяет участнику практики первоначально целенаправленно вызвать и объективировать определенные переживания, а дальнейшая его задача — научиться актуализировать их в своей повседневной жизни, не привязывая к конкретному объекту.

Таким образом, чань/дзэн-буддийские практики направлены на подготовку сознания индивида к встрече с сакральным и постепенный переход его от профанного состояния к сакральному. Когда переживание сакрального, как переживание вечного, незыблемого, всеобщего переносится в повседневную жизнь адепта, то происходит осознание тождества сансары и нирваны — происходит реализация сотериологии.

### *Литература*

1. Богомяков В. Г. Сокровенное как принцип бытия. — Екатеринбург: Банк культурной информации, 1999. — 196 с.
2. Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. — М.: Феория; Дизайн. Информация. Картография; Троица, 2009. — 352 с.
3. Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. Ч. 3 / пер. с англ. С. Бурмистров. — СПб.: Наука, 2005. — 472 с.
4. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.

<sup>1</sup> Термин введен А. М. Лидовым: [2].

## «Буддийский космос» в многонациональном регионе (на примере Астраханской области)<sup>1</sup>

*Несколько столетий существования буддизма на территории Нижнего Поволжья, конкретно — в Астраханском регионе, сформировали многоплановое «буддийское пространство», органично вписавшееся в реалии поликультурной и полиэтничной окраины Российского государства. В первую очередь, его актуализация связана с астраханскими калмыками. В докладе раскрываются планы и компоненты этого пространства, особое внимание уделяется его современному состоянию, рассматривается возрождение буддийских традиций и их влияние на социокультурную жизнь населения г. Астрахани и Астраханской области в целом. Сопровождением доклада является документальный фильм, снятый автором при содействии Астраханской государственной телерадиокомпании «Лотос» в 2016 г.*

**Ключевые слова:** буддизм, астраханские калмыки, буддийские символы, хурулы, сакральное пространство, скотоводство, торговля, репрезентация образов буддистов-калмыков, калмыки в казачьем войске, буддийские общины Астрахани, День рождения Будды.

Несколько столетий существования буддизма на территории Нижнего Поволжья, конкретно — в Астраханском регионе, сформировали многоплановое «буддийское пространство», органично вписавшееся в реалии поликультурной и полиэтничной окраины Российского государства [16]. В первую очередь, его актуализация связана с астраханскими калмыками. Их аккультурация в социально-политическое поле региона выглядит эталоном процессов аккультурации нерусских народов в единое поле доминирующей культуры государства. Процессы эти привели к тому, что «новый» народ не просто прижился на новом месте, но и стал активно изменять и обогащать его.

Все значимые маркеры процесса аккультурации калмыков были так или иначе окрашены в буддийские тона, поскольку любой род деятельности калмыцкого населения в пределах Астраханской губернии, затем — области, был в той или иной степени сопряжен с буддийской традицией, с отправлением культа ламаистским духовенством, с так называемым «народным» буддизмом, сочетавшим ортодоксальные догмы с языческими суевериями. Именно через буддийские символы и смыслы калмыцкое присутствие на Нижней Волге актуализировалось в XIX–XX столетиях, и особенно — в начале XXI в. Само существование калмыцко-буддийского космоса — как в прошлом, так и в настоящие дни — имеет черты «изнаночного существования»: он диффузорен в общем культурном пространстве Астраханского

---

<sup>1</sup> Выполнено при поддержке гранта РГНФ № 15-31-01007.

края, пронизан и «прослоен» пластами других этнокультурных реальностей, отнюдь не сливаясь с ними.

Один из значимых показателей влияния калмыцкого населения на развитие изучаемого региона — это вклад в формирование его этнической карты в XVII–XVIII вв. Еще В. М. Бакунин определил время правления хана Аюки как период, когда калмыки активно вмешивались в этнические процессы Северного Прикаспия, перекраивая его геополитическую структуру, инициируя локальные миграции [2]. С. Г. Гмелин указал, что «Джисанская и Джамбулайская татарская орды были приведены в российское подданство... калмыками...» [5, с. 200]. Как отмечает современная исследовательница Л. Б. Четырова, империя нуждалась в лояльных подданных и верных защитниках своих границ. За сто лет пребывания калмыков в качестве российских подданных были найдены подходящие средства для трансформации «чужого» в «своего». Избранная стратегия аккультурации включала в себя христианизацию и переход калмыков к оседлому образу жизни [20, с. 113]. При этом подавления, запрещения или профанации буддийского культа в среде калмыков, да и за ее пределами, не наблюдалось.

Появление ряда новых населенных пунктов в Астраханской губернии связано с калмыками двояким образом: часть возникла в XVII–XVIII вв. в ответ на агрессию калмыков, которые еще не влились в рамки имперской жизни — собственно, для защиты от этой агрессии других групп местного населения. Часть возникла уже в связи с мирным существованием калмыков в регионе и развитием их хозяйства. Примером первого варианта возникновения населенных пунктов служит «крепость Енотаевская», построенная при Елизавете Петровне в 1741 г. «против калмык...» [5, с. 57–58]. «Военно-статистическое обозрение Астраханской губернии» 1852 г. прямо указывает на то, что крепость Красный Яр была построена астраханскими воеводами «для охранения Астрахани и для удержания самовольного перехода калмыков за Волгу к Азовскому морю...» [4, с. 111]. Появление новых населенных пунктов с калмыцким или смешанным населением на территории калмыцких улусов создавало новую инфраструктуру. «...Калмыкам казенных улусов были отведены удобные для поселения места, выстроены дома, предоставлены льготы, розданы награды изъявившим желание поселиться...» [1, гл. XIII]. «После 1862 года... нужда заставила избирать места для зимних стоянок и на них устраивать базы, т. е. защиты для скота от зимних вьюг и буранов... Эти-то зимние хотоны... являются зародышами будущих калмыцких оседлых поселений на русский лад» [14, с. 197–198]. Н. Н. Пальмов пришел к выводу о непосредственной связи процесса седиментации калмыков с русской иммиграцией в Калмыцкую степь. Он указал, что «с моментом первых попыток обоседления калмыков совпадает начало иммиграции русского крестьянства в Калмыцкую степь...» [9, с. 124]. По исследованиям 1910 г.,

оседлость быстрее распространялась на окраинах, особенно по соседству с русским населением [10, с. 71–72].

Все кочевья и оседлые поселения имели неотъемлемой компонентой своего визуального образа, узнаваемого облика, некие буддийские элементы — кочевые или стационарные хурулы, ступы-субурганы и др. Воссоздаваемый по рисункам и гравюрам прошлых веков нижеволжский ландшафт в обязательном порядке имеет буддийские визуальные проекции. Таков облик волжских берегов в пределах Астраханской губернии, предстоящий в рисунках Г. Г. и Н. Г. Чернецовых [19, с. 144–146]. Вид на княжескую ставку Тюменевку с ее знаменитым Хошеутовским хурулом («Храмом Победы») делает узнаваемым пейзаж Астраханской губернии даже без поясняющего текста. Таковы и массово тиражируемые в начале XX в. почтовые карточки с видами Астрахани и губернии. Всё калмыцко-буддийское пространство нашего края может быть интерпретировано как «визуальный текст» [15] и соответствующим образом «прочитано».

Многообразным стало участие калмыков в социально-экономических отношениях. Я. Стрюйс в описании путешествия 1669 г. указал, что калмыки способствуют процветанию астраханской торговли [13, с. 20]. Включенность калмыков в единое административно-хозяйственное и культурное пространство Нижнего Поволжья мы видим в описании Дж. Белла от 1716 г. Для продажи лошадей калмыки съезжаются на ярмарку, «...из калмыков бывают весьма хорошие служители и нет таких трудов, коих бы они не снесли» [3, с. 220]. По С. Г. Гмелину, экономическое развитие ряда населенных пунктов стимулировалось наличием в них калмыцкого населения [5, с. 32, 52]. Калмыки были непревзойденными рыболовами [5, с. 109], с их деятельностью ассоциируется ряд пород скота: лошади — «калмыцкие», «калмыцкие овцы из всех суть наилучшие» [5, с. 224].

И. Лепехин прямо делает вывод «о пользе калмыков» (занимают пустынные степи, оберегают границы от набегов «киргизкайсаков и кубанцев»; им мы «должны за хорошие тулупы и мерлушки...») [7, с. 488]. Это же подтверждают другие источники [12, с. 180]. Г. Гераков упоминает калмыков как хороших перевозчиков, ямщиков и гребцов [11, с. 66]. А. Павлов указывает на то, что они великолепно вяжут и чинят сети, их охотно нанимают на любую работу, как честнейших и добросовестных работников [8, с. 15–18]. Начало шелководства в Калмыцкой степи совпадает с периодом разгара деятельности Комиссии по заселению дорог в Калмыцкой степи и разведению лесов и садов вокруг учреждавшихся станиц, в которых, по правительственному проекту 1846 г., «имели поселиться калмыки, желавшие перейти с кочевого на оседлый образ жизни и заняться земледелием» [10, с. 101, 103].

Особое значение имело развитие коневодства у калмыков на территории Астраханской губернии, а именно — конных заводов. По данным 1860 г. [18, с. 218], из степных конских заводов «по численности и по красоте» первое

место занимал завод хошеутовского нойона Тюменева (3 тыс. голов, лошади смешанных пород и чистокровные); нойону даже было пожаловано несколько чистокровных жеребцов из царских конезаводов. Затем по значимости и качеству поголовья выделялись конезаводы Малодербетовского улуса, табуны в Богоцохуровском, Икицохуровском, Эркетеневском улусах. Везде прослеживается селекционная работа [18, с. 218]. Именно в калмыцких улусах производилась оптовая закупка крупного рогатого скота и продажа его на крупнейших ярмарках Юга России [18, с. 230–231].

Таким образом, важным инструментом аккультурации являлся труд в единой системе социально-экономических связей региона и освоение калмыками его новых видов и отраслей, которые они обогащали и развивали своим участием.

Нельзя не отметить и участие калмыцкого населения в ключевых общественно-политических процессах XIX–XX вв. (Отечественной войне 1812 года, установлении Советской власти в регионе [6, с. 37], создании стратегических объектов инфраструктуры в годы Великой Отечественной войны). Своеобразие облика русской армии начала XIX в. во многом определялось именно калмыцкими частями, а за границей облик калмыков, его характерные черты были экстраполированы на всю русскую армию, определив ее восприятие массами европейцев и отражение в прессе пребывания наших войск на территории Франции. Показательным моментом стал триумфальный въезд калмыцких частей (в первую очередь, 2-го Калмыцкого конного полка) в Париж, происходивший под знаменем Дайчи-Тенгри, которое само по себе соединяло языческие монгольские образы с буддийскими.

Сам визуальный образ калмыков трансформировался от причудливо «дикарского», варварского, утрированно «пугающего» — до вполне узнаваемого, своего рода «визитной карточки» многонационального российского государства [17].

Особого внимания заслуживает современная ситуация в Астраханской области и Астрахани, выступающая моделью нового витка распространения буддизма не только среди калмыков (особенно — молодых, оторванных от корней и подверженных влиянию современных процессов глобализации), но и среди не-калмыцкого населения региона. Этот возрождаемый в конце 1990-х – 2010-е гг. буддийский космос тоже приобретает свое «поле развертывания», пространство актуализации, и ее основные компоненты. Он «локализуется» в прямом, географическом, и в переносном — событийно-виртуально-информационном — смыслах в таких объектах, процессах и феноменах:

- деятельность буддийских общин, имеющих четкую привязку на местности — то есть дом общины, опекаемые культовые объекты, место для встреч верующих;

- деятельность музейного сообщества, способствующего сохранению, изучению и популяризации исторических и современных буддийских



артефактов; таковы экспозиционная, выставочная, издательская и научно-просветительская массовая работа — конференции, круглые столы, встречи и т. п.);

— иницилируемые ими события в городе и области, концентрирующие буддистов нашего и соседних регионов и ориентированные, кроме того, на привлечение внимания и интереса всех групп населения;

— мероприятия и информационные продукты, в том числе — медийного характера, направленные на сохранение и популяризацию буддийско-калмыцкого наследия нашего края.

Все обозначенные компоненты современного буддийского космоса получили уже статус регулярных и узнаваемых не только в буддийской среде.

За 2014–2016 гг. деятельность буддийских общин в области приобрела характер системного взаимодействия. К совместным мероприятиям, направленным на оживление интереса к буддизму среди калмыцкого и не-калмыцкого населения, относится праздник День рождения Будды, который отмечают в самой Астрахани с привязкой к наиболее доступным для массы посетителей местам, в центре города и в непосредственной близости от традиционных буддийских объектов. Так, в июне 2014 г. впервые этот праздник состоялся в музейно-выставочном комплексе «Цейхгауз» на территории Астраханского кремля, являющегося филиалом Астраханского музея-заповедника. В подготовке приняли участие научные сотрудники музея-заповедника, представители буддийских общин села Промысловка Лиманского района и поселка Лиман Астраханской области, дзогчен-сообщества г. Астрахани, представители направления ньингма, буддийской общины традиции карма-кагью (одна из сильнейших организаций) и духовенства г. Элисты. Однодневный праздник посетило более 250 гостей разных национальных и возрастных групп, для них работали тематическая фотовыставка, выставки книг и предметов буддийского искусства, проходили лекции, презентации, мастер-классы, концерт, круглый стол, детские мероприятия; сочетались научно-просветительская и культурно-развлекательная составляющие. Участие в открытии праздника приняли представители областного правительства и администрации города. Центральной темой праздника стала история буддизма, биография и влияние на мировую культуру Будды Шакьямуни. Многочисленные фото- и видеоотчеты о празднике были размещены в социальных сетях «Фейсбук», «Твиттер», «Живой Журнал», на сайте музея-заповедника и новостных порталах региональных СМИ (например, сюжеты на ТВ: [21; 22; 23]). Новости получают традиционно межрегиональный резонанс. В 2015 и 2016 гг. праздник День рождения Будды проходил в обширном помещении торгового центра «Премиум-Холл» в центре города, в непосредственной близости от кремля. В июне 2016 г. к традиционной программе праздника добавились и презентации двух новых медиа-продуктов по калмыcko-буддийской тематике:

готовящегося к выходу документального сериала, созданием которого руководит известный российский буддолог Е. В. Леонтьева, и вышедшего в астраханский эфир (ВГТРК «Лотос») документального фильма историка Р. А. Тарковой из цикла «Сохранить, нельзя забыть», посвященного сохранению старейшего буддийского храма Европы — Хошеутовского хурула в с. Речное. Оба фильма вызвали значительный интерес зрительской аудитории; второй из названных фильмов уже находится в свободном доступе в мировой паутине [24]. Следует отметить, что 21 мая 2016 г. ламами из Элисты при массовом стечении паломников было совершено богослужение в Хошеутовском хуруле, основная реставрация которого успешно завершена, и готовится передача храма на баланс буддийской общины села Речное.

В 2015–2016 гг. в Астрахани успешно проводились Дни тибетской культуры, связанные с прибытием делегаций крупнейшего буддийского монастыря-университета Дрепунг-Гоманг (Индия). В недельную программу пребывания лам были включены обряды построения мандалы (Авалокитешвары в 2015 и Будды Медицины в 2016 гг.), лекции по истории и философии буддизма, мастер-классы по тибетскому искусству, прием доктора тибетской медицины и астролога. Мероприятия вызывают огромный общественный резонанс и привлекают массу посетителей со всей Астраханской области. Представители местного буддийского сообщества и сочувствующие горожане берут на себя организацию проезда и пребывания делегаций, организацию мероприятий, подготовку помещений, рекламной кампании, PR-сопровождение и др. Уже традиционно оказывают всестороннюю поддержку администрация Астраханской области, МО «Город Астрахань», региональное министерство культуры и туризма, администрации районов области и частные предприниматели, национально-культурные общества («Хальмг» и «Герел»).

В деятельности Астраханского музея-заповедника буддийский компонент выражен многопланово. Это работа стационарного экспозиционного комплекса, посвященного кочевому быту и буддийскому культу калмыков-кочевников Астраханской губернии; временные выставки 2013–2014 гг. «Ученик Далай-Ламы» и «Буддийский мир глазами астраханца» (фотограф И. Аубекиров); цикл интерактивных лекций («Астрахань-Калмыкия-Тибет»; «Буддийская архитектура Астраханского края», «Лебедия: уровни реальности»); круглые столы, посвященные истории и культуре буддизма; мероприятия буддийской тематики во время акции «Ночь в музее»; встречи-беседы в рамках проекта 2016 г. «Астраханский клуб путешественников»; съемка музейных фильмов о предметах буддийской коллекции и работа над созданием ее каталога.

Продолжается консолидация разрозненного буддийского сообщества города и области, идет процесс регистрации новых буддийских общин и активизация их сотрудничества с национально-культурными обществами и органами власти.

## Литература

1. Бабст И. К., Победоносцев К. П. Письма о путешествии государя наследника цесаревича по России от Петербурга до Крыма. — М.: Тип. Грачева и Комп., 1864. — 568 с.
2. Бакунин В. М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев: Сочинение 1761 года. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. — 153 с.
3. Белл Д. Извлечение из описания путешествия (1716–1722 гг.) // Астраханский сборник, издаваемый Петровским обществом исследователей Астраханского края. Вып. первый. — Астрахань: [б. и.?], 1896. — С. 219–236.
4. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т. V. Ч. 5: Астраханская губерния. — СПб.: Тип. Департамента Генерального Штаба, 1852. — [6], II, 176, 37 с.
5. Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. 2: Путешествие от Черкаска до Астрахани и пребывание в сем городе. С начала августа 1769 по пятое июня 1770 года: пер. с нем. — СПб.: При Имп. Акад. наук, 1777. — 361, 38 с.
6. Городовиков Б. Б. Орденоносная Калмыкия. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1972. — 163 с.
7. Лепехин И. И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году. Ч. 1. — СПб.: Императорская Академия Наук, 1795. — 537 с.
8. О калмыках, кочующих по астраханской степи. Разговор с пустыником в хижине и о персиянах, водворившихся в Астрахани: Третье и четвертое отд. / соч. путешествовавшего по России с 1824 по 1835-й год А. Павлова. — СПб.: Тип. Х. Гинце, 1845. — 45, [1], 34 с.
9. Пальмов Н. Н. Обоседление калмыков и русская иммиграция в Калмыцкую степь // Калмыцкая область. — 1925. — № 2–3. — С. 124–126.
10. Покровский Б. А. Краткий обзор основных элементов сельского хозяйства Калмыцкой области // Калмыцкая область. — 1925. — № 1. — С. 53–100.
11. Путевые записки по многим российским губерниям 1820 / [соч.] Статского советника Гавриила Геракова. — Санкт-Петербург: Тип. Имп. Воспитат. дома, 1828. — [6], 172 с.
12. Ровинский И. В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию, в отношении к земледелию, промышленности и домоводству. — СПб.: Вольное Экономическое общество, 1809. — VI, 327, XIV с.
13. Стрейс Я. Я. Путешествие по России голландца Стрюйса / [пер. П. Юрченко] // Русский архив. — 1880. — Т. 1. — С. 5–128.
14. Сырнев И. Н. Распределение населения Среднего и Нижнего Поволжья по территории, его этнографический состав, быт и культура // Россия.

Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей / под ред. В. П. Семенова. — Т. VI: Среднее и Нижнее Поволжье и Заволжье. — СПб.: Изд. А. Ф. Девриена, 1901. — С. 141–201.

**15. Таркова Р. А.** Калмыцкое пространство Астраханского края как визуальный текст: репрезентация процессов аккультурации XVII–XXI вв. // Кочевые народы Юга России: исторический опыт и современность: российская научная конференция с международным участием. 16–19 марта 2016 г. — Элиста: Джангар, 2016. — С. 386–390.

**16. Таркова Р. А.** «Лебедия»: уровни реальности (Сакральная география буддийского пространства Астраханского края) // Азийское мировидение Велимира Хлебникова в аспекте калмыцких истоков творчества поэта: материалы Всероссийской научной конференции к 130-летию Велимира Хлебникова. — Элиста: КИГИ РАН, 2015. — С. 180–194.

**17. Таркова Р. А.** Трансформация визуального образа астраханских калмыков XVIII – начала XX вв. как отражение процессов аккультурации // Астраханские краеведческие чтения: сб. ст. Вып. VIII. / отв. ред. А. А. Куропов. — Астрахань: ООО «ЦНТЭП», 2016. — С. 253–262.

**18. Черкасов И. Г.** Статистическое и хозяйственное описание Астраханской губернии. — [Б. м., 1860?]. — 263 с.

**19. Чернецов Г. Г., Чернецов Н. Г.** Путешествие по Волге. Рисунки авторов. — М.: Мысль, 1970. — 192 с.

**20. Четырова Л. Б.** Кочевники и крепость: опыт аккультурации крещеных калмыков // Восток (Oriens). — 2012. — № 6. — С. 110–119.

**21. День рождения Будды. Астраханская область** // YouTube: [сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6КСу7FewpEg>, дата обращения: 03.01.2018.

**22. День рождения Будды. Астрахань 2015** // YouTube: [сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=1zyiF34АНUQ>, дата обращения: 03.01.2018.

**23. День рождения Будды впервые отпраздновали в Астрахани** // YouTube: [сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=hQTyd3UPt4Q>, дата обращения: 03.01.2018.

**24. Сохранить, нельзя забыть. Хурул в селе Речное** // YouTube: [сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=FsEdbPkJt8c>, дата обращения: 03.01.2018.

## Представления буддистов о жизни и смерти (по результатам исследований в Бурятии)

*В статье анализируются представления буддистов о жизни и смерти, полученные при проведении социологических исследований в Бурятии. Результаты исследований показывают неоднозначность и многоаспектность религиозных практик буддистов. Степень интегрированности респондентов в жизнь религиозного сообщества выявлена посредством сопоставления религиозной идеологии и обыденного религиозного сознания.*

**Ключевые слова:** буддисты, жизнь, смерть, обыденное религиозное сознание, социологические исследования, Бурятия.

Все религиозные и философские воззрения традиционного и современного общества так или иначе дают ответы на сложные вопросы о жизни и смерти. В буддийской традиции существует детально разработанная и структурированная концепция жизни и смерти, изученная учеными и изложенная в научных трудах. Тем не менее, обыденные представления мирян могут существенно отличаться от того, что написано в канонических текстах или научных комментариях. В данной статье мы приводим результаты социологических исследований, проведенных в режиме мониторинга творческим коллективом Социологической службы «Эйдос» в г. Улан-Удэ и районах Бурятии.

По мнению ученых, одной из характеристик современной религиозной жизни является «отсутствие связи между религиозной этикой и мирской практикой, скудные знания о догматике и смысле обрядов, упрощенное и прагматичное отношение к религии, окказиональное посещение храмов» [6, с. 11]. Трудно не согласиться, что утилитарное отношение к религии способствует «сохранению среди верующих синкретизма в религиозных представлениях и практиках» [6, с. 11]. Так, по данным нашего исследования, в 2011 г. примерно каждый десятый респондент из числа опрошенных в республике православных и буддистов (по их собственной самоидентификации) не менее одного раза за год обращался к разного рода экстрасенсам. В 2015 г. в г. Улан-Удэ примерно каждый пятый, назвавший себя православным, и примерно каждый шестой, назвавший себя буддистом, отметил, что в сложных ситуациях иногда обращается к гадалкам и экстрасенсам. При этом к шаманам иногда обращаются 17% православных и 58,8% буддистов, проживающих в Улан-Удэ. К ламам в сложных ситуациях иногда обращаются 28,7% православных, спрашивают совета у батюшки 2,1% буддистов. Необходимо отметить, что, относя себя к людям, исповедующим какую-либо религию, несмотря на просьбу дать один ответ, некоторые респон-

денты называли одновременно буддизм и шаманизм (около 1%), буддизм и христианство (около 1%), и буддизм, и христианство, и шаманизм (около 1%). Такая ситуация, на наш взгляд, подтверждает отсутствие серьезных убеждений у значительной части населения и в то же время свидетельствует о религиозном синкретизме.

Если рассмотреть основные положения, касающиеся жизни и смерти в христианстве, шаманизме и буддизме, то нельзя не заметить различий. Как известно, в христианской традиции идея спасения неразрывно связана с верой и образом жизни людей, так как жизнь дана человеку только один раз. Представление о том, что происходит с душой после смерти, должно повлиять на нынешнее сознание и поведение человека. В шаманизме общение между миром ушедших и миром живых происходит довольно регулярно и по вполне определенным прагматичным причинам. Смерть как переход в иной мир сопровождается обрядами и дарами, в числе которых могут быть и жертвоприношения. У бурят-шаманистов при похоронах было принято делать жертвоприношение овцой. В буддизме же смерть объясняется действием закона кармы, сансарическим круговоротом, вырваться из которого возможно только при наличии правильных воззрений и усилий по укрощению собственного ума. Как видим, соединить все представления в единое целое довольно сложно, одновременно следовать всем предписаниям просто невозможно. Ответы респондентов, как правило, показывают определенный уровень религиозности, основанной на утилитарном отношении, а не на глубокой вере.

В Бурятии самоидентификация с буддизмом часто носит примордиалистский характер, особенно в сельской местности. Люди, назвавшие себя буддистами, не всегда делают это осознанно. Поскольку в Улан-Удэ больше возможностей для изучения буддийской философии, в том числе в буддийских центрах, во время публичных лекций Геше, то мы акцентируем внимание на представлениях горожан.

Известно, что, с буддийской точки зрения, в момент смерти происходит отделение тонкого сознания, ума, сопровождающего человека из жизни в жизнь, от данного физического тела. Этот процесс подробно описан в «Тибетской книге мертвых» и других канонических текстах. Опыт предсмертных состояний описывается в категориях пяти элементов, составляющих тело: земли, воды, огня, воздуха, пространства (сознания). Очень важно, чтобы умирающий человек был настроен позитивно, чтобы у него не было ни гнева, ни привязанности. Следует помнить, что перерождение обусловлено кармической причиной и внешними условиями. Даже при наличии благоприятной кармической причины такие состояния ума, как гнев и привязанность, в момент смерти могут стать неблагоприятными внешними условиями, из-за которых человек может переродиться в низших мирах. В этот ответственный момент только прижизненная практика

и навыки самоконтроля могут помочь умирающему. Конечно, присутствие близких, если они правильно себя ведут, гуру, братьев и сестер по дхарме, проводящих обряд в форме беседы, или ламы, читающего текст, стало бы поддержкой умирающему. Для понимания исключительной важности этого момента необходимо верить в перерождение, в реинкарнацию.

В нашем исследовании мы попытались выяснить, каковы представления буддистов о цикле перерождений. На вопрос «Верите ли Вы в перерождение после смерти?» в 2009 г. 43,1% от числа опрошенных буддистов в Улан-Удэ и 32,7% буддистов-сельчан ответили утвердительно; 30,6% буддистов-горожан и 30,7% буддистов-сельчан ответили с некоторым сомнением «скорее, да, чем нет». При этом в тезис о перерождении не верили 12,5% опрошенных буддистов в Улан-Удэ и 22% буддистов-сельчан, а 9,7% буддистов-горожан и 6,7% буддистов-сельчан выбрали ответ «скорее, нет, чем да». Остальные затруднились ответить. Как видим, среди людей, называющих себя буддистами, не все принимают перерождение и следующую жизнь как неоспоримый факт. На наш взгляд, символический мир, сформированный в атеистической системе образования, многим не позволяет выйти за рамки усвоенного.

Интересно, что среди респондентов, отрицающих исповедование ими какой-либо религии, в 2009 г. в республике количество согласных с постулатом о перерождении после смерти было 13,9%. Также 8,3% опрошенных в этой группе выбрали ответ «скорее, да, чем нет». Среди группы православных в республиканской выборке в перерождение после смерти верили 16,1% и примерно столько же респондентов (20,7%) ответили «скорее, да, чем нет». Видимо, представления жителей Бурятии о смерти не всегда опираются на конкретную религиозную или научную картину мира.

Как известно, согласно буддийской традиции, после смерти тонкое сознание умершего может находиться в промежуточном состоянии бардо в течение сорока девяти дней (7 раз по 7 дней). Опыт бардо рассматривают в образах шести сфер существования, шести миров сансары, через которые проходит каждое живое существо. В сфере ада (горячего или холодного) сознание умершего, его ментальное тело, подавлено окружающим ужасом, агрессией, но этот ужас был и в его повседневной жизни в виде ненависти и гнева, сопоставимого с огнем, или негодующего презрения, олицетворяющего невыносимый холод. В сфере голодных духов ментальное тело умершего испытывает сильную алчность, голод и зависть. Для сферы животных характерны невежество, предсказуемость и полное отсутствие чувства юмора. В сфере людей в сознании господствуют алчность, подозрительность, активность, стремление к творчеству и получению удовольствия. Сфера асуров, «завистливых богов», предполагает действие в рамках интриги. В сфере богов ментальное тело умершего испытывает состояние комфорта, полной поглощенности собой, даже опьяненности существованием эго.

В момент смерти очень важно обеспечить чтение молитв и наставлений, обращенных к тонкому сознанию умирающего. Текст «Стихи о сущности шести бардо» напоминает ему о шести состояниях бардо: бардо рождения, бардо сновидений, бардо самадхи-медитации, бардо предсмертного мига, бардо дхарматы и бардо становления. Если человек занимался буддийскими практиками, то он вспомнит о молитве и медитации и избежит падения в низшие миры. В бардо предсмертного мига благодаря молитвенным текстам можно распознать лучезарность (Ясный Свет) и сразу достичь безначальной дхармакаи, избегнув бардо. Если этого не произошло, в сознании умершего возникнет бардо дхарматы, а затем — бардо становления.

В буддизме эгоцентрированное состояние анализируется в системе пяти скандх: формы, ощущений, восприятия, различения, сознания. В течение первых пяти дней бардо дхарматы все пять психологических компонентов состояния ума преобразуются в очищенные формы и становятся факторами просветления. В процессе переживания видений можно раствориться в проявлении мудрости, в мандале пяти татхагат, являющихся основными способами проявления энергии природы полностью пробужденного сознания. Рекомендуется прочесть тексты «Молитвенное чаяние об избавлении от опасного пути через бардо», «Великое освобождение посредством слушания в бардо».

Поскольку не каждый мирянин может иметь и знать необходимые тексты, то чаще всего семья умершего приглашает буддийского священнослужителя, ламу. В ходе исследования в 2015 г. мы попытались выяснить, приглашают ли буддисты-горожане священнослужителей к себе домой для проведения необходимых обрядов. Следует отметить, что в формулировке вопроса не было указания на похоронные обряды, надо было ответить на вопрос в целом «Приглашаете ли Вы ламу к себе домой для проведения необходимых обрядов?» Больше половины респондентов-горожан (59,8%) хотя бы иногда приглашали лам для проведения необходимых обрядов. Поскольку обряды, связанные с рождением и смертью, во всех культурах воспринимаются как самые важные, то ответы респондентов-буддистов, на наш взгляд, можно распространить и на похоронные обряды. Известно, что в буддийских дацанах проводится специальный обряд для умерших, сознание которых еще находится в состоянии бардо. Вероятно, часть респондентов могла присутствовать на подобных службах. Ведь в основном буддисты-горожане (93,2%) в 2015 г. ответили, что стараются посещать дацан и присутствовать на службе, хурале. Для буддистов приобщение к Учению посредством слушания является одной из необходимых практик. При этом у сосуда ума не должно быть трех изъянов: он не должен быть подобен перевернутому, дырявому, загрязненному сосуду, то есть не нужно блуждать мыслями в другом месте, нужны внимание и сосредоточение, а также правильная мотивация заботы о всех живых существах.



Согласно буддийским представлениям, результаты всех действий тела, речи и ума сохраняются в виде кармических отпечатков, которые, встретившись с соответствующими условиями, становятся причиной нового рождения. В состоянии бардо становления сознание переживает опыт той сферы, в которую оно попадет при следующем рождении. Все, кому предстоит при перерождении обрести одинаковую природу, видят друг друга в состоянии бардо. Если умерший распознает сущность видений в этом состоянии, то он освобождается. Но из-за омраченного состояния ума, отсутствия опыта медитации, понять наставления и указания о сущности видений в состоянии бардо сложно, поэтому даются наставления о затворении врат чрева. Если и это не помогло достичь состояния просветления, то даются наставления о том, как выбрать лучшее перерождение, войдя в синий свет мира людей или в белый свет мира богов. Рекомендуются прочесть «Молитву, защищающую от страха в бардо», «Стихи о сущности бардо», «Избавление от опасного пути через бардо» и др.

Учение, воспринятое в бардо становления, продлевает последствия благой кармы. Ментальное тело умершего обладает сверхъестественно тонким восприятием кармической природы, его ум моментально отзывается на все влияния. Поэтому близкие умершего буддиста должны соблюдать определенные правила: не приносить в жертву животных, не плакать в присутствии тела умершего, не шуметь, не совершать неблагих деяний тела, речи и ума. Необходимо стараться быть добрее друг к другу, быть внимательнее к своим поступкам, словам и мыслям, делать подношение цог каждые семь дней после смерти близкого человека в течение сорока девяти дней. Смерть должна показать, что нет ничего постоянного в мире, все изменчиво, поэтому нужно спокойно принимать потери.

Без практики трудно научиться поступать правильно, невозможно в одночасье добиться бдительности в отношении собственного поведения. В буддизме рекомендуется ежедневно поддерживать правильное намерение, практиковать Прибежище и Бодхичитту, накапливать заслуги, именуемые в Бурятии «буян», через сорадование, чтение мантр, простирания, желание добра и счастья всем живым существам. Также необходимо очищение негативной кармы, накопленной в этой и прошлых жизнях, через сожаление, раскаяние и решимость не поступать подобным образом вновь.

В нашем исследовании мы задавали вопросы о буддийских практиках мирян. В 2009 г. в Улан-Удэ чаще всего упоминались посещение дацана (86,1% от числа опрошенных буддистов), празднование буддийских торжеств (68,1%), чтение молитв, мантр (55,6%). Практику даяния осознанно совершали 9,7% респондентов-буддистов в Улан-Удэ. Следует отметить, что, видимо, практика даяния рассматривалась респондентами не в религиозном контексте, а в более широком этическом. Так, отвечая на конкретный

вопрос о готовности помогать людям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации (сиротам, инвалидам, пожилым, больным и т. д.), 62,5% буддистов в Улан-Удэ заявили о желании принять участие в подобных мероприятиях.

В 2015 г. в Улан-Удэ мы спросили о буддийских практиках, совершаемых хотя бы иногда в течение года. Ответы респондентов проранжированы в порядке убывания в таблице 1.

Таблица 1

Буддийские практики в течение года (в т. ч. совершаемые иногда)	% от числа опрошенных в Улан-Удэ буддистов
Соблюдение религиозных праздников	94,7%
Посещение дацана, присутствие на хурале	93,8%
Наличие домашнего алтаря (в т. ч. частично)	73,2%
Приглашение ламы к себе домой для проведения необходимых обрядов	59,8%
Отказ от алкоголя по религиозным убеждениям	51,5%
Практика даяния	44,6%
Ежедневная молитва	33%
Общение с Духовным учителем, наставником	18,6%
Соблюдение поста	11,3%
Принятие обетов	6,2%
Медитация, в том числе аналитическая	4,1%

Ответы показывают стремление респондентов поступать в соответствии с Учением, вернее, в соответствии со своим пониманием Учения. Нам хотелось бы прокомментировать практику отказа от алкоголя по религиозным убеждениям — ведь известно, что трезвость пока не является нормой и традицией в Бурятии и России. То, что половина опрошенных упомянула об этом, связано с сознательным отказом от употребления алкоголя в определенные дни буддийского календаря. Старались полностью отказаться, то есть практикуют часто или всегда отказ от употребления алкоголя, 34% опрошенных буддистов в Улан-Удэ.

Наличие домашнего алтаря необходимо для ежедневной практики буддиста-мирянина, так как молитвы, простираясь желательны совершать перед алтарем. Большинство горожан в своих ответах уточняли, что их домашний алтарь не соответствует канонам, но сам факт его наличия защищает от негативных психологических состояний.

По поводу соблюдения поста были даны пояснения, что в определенные дни буддийского календаря респонденты отказывались от употребления мяса, рыбы и яиц. Некоторые регулярно практиковали кратковременный

24-часовой отказ от пищи с употреблением жидкости. Такие ограничения приучают к самоконтролю и самодисциплине.

Соблюдение порядка и правил, самодисциплина важны не только для верующего, но и являются нравственной основой повседневной жизни любого человека. Далай-лама XIV считает, что независимо от конфессиональной самоидентификации для достижения счастья следует придерживаться этики самообуздания (критический анализ своего поведения и прислушивание к голосу совести), этики добродетели (милосердие, щедрость, сорадование), этики альтруизма (бескорыстная самоотдача) [2]. Двенадцатичленная цепь взаимозависимого существования, согласно буддийским воззрениям, независимо от желания и убеждений, покажет логику причинно-следственной взаимосвязи. Полностью эта двенадцатичленная цепь разворачивается за три жизненных срока: предыдущую, нынешнюю и будущую жизни [1].

Первое звено этой цепи — неведение, из-за которого создается негативная карма. Вторым звеном является собираемая карма. Результаты плохих и хороших действий тела, речи и ума остаются в сознании в виде кармических отпечатков. Третье звено — сознание, несущее отпечатки. В момент смерти в сознании проявляется один из кармических отпечатков, встретившийся с соответствующими внешними условиями. Четвертое звено — имя и форма, пять скандх, результат проявления кармических отпечатков предыдущего воплощения. Пятое звено — источники чувств, зачатки органов чувств. Шестое звено — соприкосновение, контакт. Когда возникает контакт, например, органа слуха со звуком, возникают приятные, нейтральные или неприятные ощущения. Седьмое звено — ощущение. Приятное ощущение вызывает влечение, страстное желание, которое является восьмым звеном. Опасность страстных желаний связана с девятым звеном — цеплянием. Оно побуждает овладеть предметом страсти любой ценой, создавая негативную карму. Десятое звено — существование: существование умирания, существование в бардо и существование перерождения (первый момент в чреве матери). Со второго момента нахождения в чреве матери — рождение, которое является одиннадцатым звеном. Двенадцатое звено — старение и умирание. Этот процесс будет бесконечным, если не устранить неведение. Человеческая жизнь должна восприниматься буддистом как крупный выигрыш в лотерею, потому что появилась возможность пресечь неведение, вращение в сансаре, страдание.

### *Литература*

1. *Геше Джампа Тинлей*. Три Основы Пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы «*Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzugs so*» / сост. и отв. ред. д-р филос. наук И. Урбанаева. — Улан-Удэ: РИО БО «Зеленая Тара», 2008. — 435 с.

2. *Далай-лама*. Больше, чем религия. Этика для всего мира / пер. с англ. Н. Иноземцевой; общ. ред. Ю. Жиронкиной. — М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2016. — 224 с.

3. *Жабон Ю. Ж.* Концепция жизни и смерти в буддизме // Вестник Бурятского государственного университета. — 2009. — № 6. — С. 13–16.

4. *Ринпоче Наванг Гехлек*. Правильная жизнь, правильная смерть. Тибетское учение о реинкарнации / пер. с англ. А. Рабиновича. — К.: «София»; М.: Издат. дом «София», 2004. — 192 с.

5. Тибетская книга мертвых / пер. с тиб. и комм. Ф. Фримантл, Ч. Трунгпа. — М.: Издат. дом «София», 2003. — 208 с.

6. Церковь – общество – власть: религиозные процессы и практики в современной Бурятии / [Амоголонова Д. Д. [и др.]]. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. — 232 с.

## **Вклад Е. Е. Обермиллера в изучение Уттаратантры и Абхисама-аламкары**

*В статье рассматривается вклад Е. Е. Обермиллера, представителя Санкт-Петербургской буддологической школы Ф. И. Щербатского, в изучение двух трактатов, относящихся к Пятикнижию Майтреи, — Уттаратантры и Абхисама-аламкары. Автор статьи отмечает, что в ходе изучения этих трактатов в Бурятии Е. Е. Обермиллер впервые в истории европейской буддологии прошел подготовку по предметам прамана и парамита по системе обучения монастыря Лавран Ташикьил. Ученый осуществил исследование и перевод на английский язык двух трактатов Майтреи, дал четкие определения предметов обоих сочинений и обозначил их место в истории буддийской философии. Предпринятое Е. Е. Обермиллером всестороннее изучение двух трактатов представляет собой надежный фундамент для дальнейших исследований.*

**Ключевые слова:** Е. Е. Обермиллер, Ф. И. Щербатский, российская буддология, Санкт-Петербургская буддологическая школа, Уттаратантра, Абхисама-аламкара, Праджняпарамита.

### **1. Е. Е. Обермиллер (1901–1935) как представитель буддологической школы Ф.И. Щербатского (1866–1942)**

Мы вновь и вновь обращаемся к обширному наследию буддологической школы академика Ф. И. Щербатского (1866–1942), поскольку ее методологические принципы и подходы к изучению буддизма и его философской литературы сохраняют свою актуальность в наши дни. Как отмечает Г. М. Бонгард-Левин, «исследования Ф. И. Щербатского не только не утратили своей важности для развития востоковедения, но и сами явились предметом специального научного анализа, составили особую отрасль современной буддологии» [4, с. 3]. Теоретическое осмысление методологии Санкт-Петербургской буддологической школы мы находим в трудах В. И. Рудого (1940–2009) и Е. П. Островской, которые исследовали подходы представителей школы к проблеме истолкования буддийских философских источников [7; 8; 12; 13; 14; 15]. Вклад школы в формирование религиозоведческой концепции буддизма подробно описан в монографии Т. В. Ермаковой «Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в.» [3].

Здесь мы лишь напомним основные методологические положения школы: преодоление европоцентризма и отказ от подхода к буддизму в парадигме немецкой классической философии; трансрегиональный подход

к изучению буддизма; применение историко-философской концепции в методологии истолкования буддийского текста (уход от филологического метода перевода) и установление на ее основе дисциплинарной квалификации источников и самого предмета буддийской философии.

О. О. Розенберг (1888–1919), ученик и последователь Ф. И. Щербатского, обратил внимание на то обстоятельство, что именно изучение философских трактатов (*шастр*), а не сутр и винаи, необходимо для понимания предмета буддийской философии; он творчески развил мысль С. Ф. Ольденбурга (1863–1934) о существовании двух разных типов буддийской ментальности: ментальности ученой монашеской элиты и ментальности народной. Исследуя связь буддийской мысли с древнеиндийской философской традицией, он выявил, что для буддийской философии «исходной точкой» был вопрос «о спасении и состоянии спасенного» [11, с. 66]. Отметим, что наличие сотериологической установки может рассматриваться как один из важнейших критериев различия религиозно-философских и этико-философских систем.

Е. Е. Обермиллер был одним из самых одаренных учеников Ф. И. Щербатского. Как ученый он сформировался под влиянием идей и методологии Санкт-Петербургской буддологической школы. Он изучил санскрит под руководством Щербатского, овладел тибетским, монгольским и бурятским языками. Знание санскрита давало ему широкие возможности исследования памятников в русле трансрегионального подхода: переводы индийских философских текстов с тибетского языка выполнялись им с обязательной опорой на санскритский оригинал, если таковой имелся. Важной частью его исследований было изучение понятийно-терминологического аппарата философских трактатов и составление тибетско-санскритских и санскритско-тибетских индексов к ним. Е. Е. Обермиллеру предстояло сыграть большую роль в осуществлении масштабной программы систематического изучения философских письменных памятников буддизма, разработанной Щербатским.

## **2. Программа изучения праджняпарамитской литературы Ф. И. Щербатского**

Еще в 1913 г. Ф. И. Щербатский предложил программу, предусматривающую текстологический анализ и издание памятников буддийской классики, а затем их источниковедческое исследование, перевод и введение в научный оборот [12, с. 32–33]. Этот замысел был связан с попытками реконструировать систему буддийского мировоззрения на основе изучения фундаментальных философских трактатов. В 1917 г. было положено начало международному проекту изучения *Абхидхармакоши* Васубандху. Об этом проекте, его реализации и возрождении Группой буддологии СПбФ ИВ РАН

(ныне ИВР РАН) подробное исследование опубликовала Е. П. Островская [9]. В 1928 г. в рамках программы изучения праджняпарамитской литературы, осуществляемой Институтом буддийской культуры, Ф. И. Щербатской и Е. Е. Обермиллер приступили к изучению *Абхисама-аламкары* Майтреи как трактата, представляющего в систематической и очень сжатой форме сущность сутр Праджняпарамиты. Ф. И. Щербатской в своем предисловии к изданию санскритского оригинала *Абхисама-аламкары* обозначил виды исследовательской работы, которую предстояло выполнить Е. Е. Обермиллеру: «1) анализ восьми предметов и семидесяти тем, на которые классифицировано учение праджняпарамиты, 2) таблица 173 аспектов трех видов всеведения, 3) таблица соответствий между *Абхисама-аламкарой* и двумя праджняпарамитскими сутрами — *Аштасахасрикой* (*Aṣṭa-sāhasrikā*) и *Панчавимшати-сахасрикой* (*Pañcaviṃśati-sāhasrikā*), 4) *Index verborum* шастры, как санскритско-тибетский, так и тибетско-санскритский» [17, с. XI].

Вскоре, в 1929 г., Е. Е. Обермиллер приступил к работе по изучению и переводу последнего из пяти трактатов Майтреи — *Уттарастантры*. Исследовательская работа и подготовка переводов двух трактатов велась ученым в полевых условиях в Бурят-Монгольской АССР.

### 3. Работа Е. Е. Обермиллера в Ацагате

С 1926 по 1931 г. Е. Е. Обермиллер каждое лето работал в Ацагатском дацане (основан в 1825 г.) [6, с. 5]. Его работа в этот период была необыкновенно плодотворна, поддержку ему оказывал Агван Доржиев, который с большой симпатией относился к молодому ученому и которому Обермиллер выразил благодарность в своем Введении к изданию перевода *Уттарастантры* [23, с. 111]. По указанию Агвана Доржиева Е. Е. Обермиллера консультировали самые образованные бурятские ламы, специалисты в области буддийской философии. Ф. И. Щербатской одобрял такое сотрудничество, он и С. Ф. Ольденбург полагали, что изучение буддийских памятников «большую часть оказывается почти невозможным без обращения к устной традиции буддийской учености» [5, с. 18].

Как уже было сказано, Е. Е. Обермиллер работал по исследовательской программе, намеченной Ф. И. Щербатским, которая включала изучение трактата Дигнаги *Аштасахасрика-пиндартха* и составление обзора всей праджняпарамитской литературы. Из писем Е. Е. Обермиллера Ф. И. Щербатскому (часть переписки опубликована Е. А. Хамагановой [10]) известно, что для того, чтобы выслушать комментариев к интересующим его сочинениям по Праджняпарамите от ученых лам, он должен был сначала пройти начальный курс обучения логике и *парамите* по лавранской программе: «Программу Чойдаг первоначально наметил следующую: 1) Дуй ра (*bsdus grwa*) Лабранского Агван Дашия (ученика Джамьяна Шадбы), 2) Ло риг,

3) Даг риг (rtags rig), 4) Sa lam Лабранского Агван Джигшед Ванба<sup>1</sup> и наконец только Pinḍartha» [10, с. 131]. После освоения этого курса лама Чойдаг счел подготовку молодого ученого достаточной, и он смог перейти к изучению сочинения Дигнаги *Аштасахасрика-пиндартха*. Е. Е. Обермиллер подчеркивал роль этого трактата для понимания учения Праджняпарамиты, так как ранние тибетские авторы (до Цзонхавы) относили его к одной из четырех групп сочинений, «устанавливающих традиции Учения» (shing rta'i srol byed).

Можно с уверенностью сказать, что Е. Е. Обермиллер был первым ученым в истории европейской буддологии, кто прошел трудный путь освоения традиционной монастырской, а именно лавранской, программы по логике и *парамите*.

Лавранскую систему преподавания философии и логики разработал Первый Чжамьян Шейпа Агван Цзондуй (1648–1721), основываясь на традиции Дрэпун Гоман дацана, в котором он получил духовное образование и настоятелем которого он являлся с 1700 по 1707 г. С XVIII в. эта система преподавания распространялась в Монголии, затем ее стали придерживаться и во всех буддийских монастырях Забайкалья, кроме Цонгольского, который следовал традиции Сэра [2, с. 62].

В системе классических буддийских наук к философии (санскр. *лакшанаяна*, тиб. *mtshan nyid*) относятся пять дисциплин: *парамита*, *мадхьямака*, *абхидхарма*, *виная* и *сиддханта*. Учение Праджняпарамиты студенты Лаврана осваивают четыре года, параллельно с логикой, и главным в этом курсе является трактат *Абхисама-аламкара* Майтреи. В Лавране изучались индийские комментарии к этому трактату — такие, как *Абхисама-аламкара-алока* Харибхадры (VIII в.), *Абхисама-аламкара-вритти* Арья Вимуктасены (VI в.), а также тибетские комментарии — «Субхашита Золотые четки» (*Legs bshad gser 'phreng ba*) Цзонхавы, «Разъяснение *Абхисама-аламкар*» (*Rgyan gyi rnam bshad*) Гьялцаба Дарма Ринчена (1364–1432), а также комментарий к *Абхисама-аламкар*е Первого Чжамьяна Шейпы — «[Критическое исследование] восьми глав [*Абхисама-аламкар*]» (*Skabs brgyad ka*)<sup>2</sup> и «Устные наставления Майтреи» (*Mi pham Zhal lung*) [18, с. 53].

В Ацагатском дацане Е. Е. Обермиллер изучил и другие тибетские комментарии к *Абхисама-аламкар*е, например, комментарий Чжамьяна

<sup>1</sup> Сочинение «Системное изложение учения о ступенях и путях “Украшение трех колесниц”» (Sa lam gyi rnam gzhag Theg pa gsum gyi mdzes rgyan) Второго Чжамьяна Шейпы Кончог Чжигмэ Ванпо (1728–1791).

<sup>2</sup> Полное название текста: Phar phyin skabs brgyad pa'i mtha' dpyod bsam 'phel yid bzhin nor bu'i phreng mdzes skal bzang mig 'byed. Этот текст, относящийся к классу учебников-*йигча* по курсу *парамиты*, издавался в печатне Агинского монастыря Дэчен Лундуплин [1, с. 130].



Гавэ-Лодоя<sup>1</sup>, точное название которого не упомянуто [10, с. 134]. Задачи, поставленные перед ученым Ф. И. Щербатским, были выполнены, в том числе, благодаря доступности изданий тибетского канона и изданных отдельно от них Пяти книг Майтреи в монастырских библиотеках Бурят-Монгольской АССР. В своем Введении к переводу *Уттара-тантры* ученый сообщает: «У нас в Забайкалье имеется два таких издания [Пятикнижия Майтреи. — Е. Х.]: одно выпущено монастырем Дэчен Лундуплин (Bde chen lhun grub gling) в Аге, а другое — Гусиноозерским монастырем» [23, с. 82]. Ученый также располагал комментарием к *Уттара-тантре*, написанным Арья Асангой, под названием *Уттара-тантра-вьяхья*. Это отдельное ксилографическое издание было выпущено Агинским монастырем Дэчен Лундуплин.

Программа исследований была выполнена достаточно быстро, поскольку устные комментарии ученого ламы Кижингинского дацана Чойдага Данжинова и ламы Ацагатского дацана *лхарамбы* Дондуба Буддаина были серьезной опорой для Е. Е. Обермиллера в работе с тибетскими источниками, в частности, с тибетскими комментариями к *Уттара-тантре* и *Абхисамая-аламкаре*.

#### 4. Квалификация текстов. Особенности структуры и содержания двух трактатов

Относительно авторства пяти трактатов Майтреи Е. Е. Обермиллер пришел к выводу, что они написаны одним лицом, поскольку «в них обсуждаются схожие темы, велико сходство в том, что касается формы и стиля, которое можно заметить даже в тибетских переводах» [22, с. 90]. Ученый считал, что автором пяти трактатов был Арья Асанга<sup>2</sup>, причем три трактата — *Сутра-аламкара*, *Мадхьянта-вибханга* и *Дхарма-дхармата-вибханга* — были написаны с позиций школы йогачара, в то время как *Уттара-тантра* и *Абхисамая-аламкара* принадлежали школе мадхьямака. Он аргументировал это тем, что ни *Уттара-тантра*, ни *Абхисамая-аламкара* не содержат теоретических положений йогачары, в частности, в них ни разу

<sup>1</sup> Чжамьян Гавэ-Лодой ('Jam dbyang dga' ba'i blo gros), или Чжамьян Лекпа Чойч-жор (1429–1503), один из настоятелей монастыря Дрэпун, известный ученый, автор комментариев к *Махаяна-сутра-аламкаре*, *Абхисамая-аламкаре*, *Муламадхьямака-карикам*, *Мадхьямака-аватаре* и многим другим сочинениям.

<sup>2</sup> В Предисловии к изданию своего перевода основного текста *Абхисамая-аламкары* и устного комментария к нему геше-лхарамбы Чжамьяна Кьенце (1927–2006) Р. Н. Крапивина, подробно рассмотрев проблему авторства трактата и времени его создания на основе изучения комментаторской литературы, пришла к выводу, что трактат можно отнести к V – началу VI в. н. э. [16, с. 36–40]. Хадзимэ Накамура предполагает, что автором *Уттара-тантры* является Сарамати (350–450) [19, с. 261].

не упомянуты *алая-виджняна* или «три аспекта существования»<sup>1</sup>. Кроме того, основная позиция *Абхисамая-аламкары* — это нематериальность и относительность всех дхарм, т. е. воззрение мадхьямаки. Е. Е. Обермиллер указывает, что Цзонхава и более поздние тибетские авторы считают *Абхисамая-аламкару* сочинением традиции йогачары-мадхьямаки-сватантрики, к которой принадлежали самые известные комментаторы этого трактата — Арья Вимуктасена (VI в.), Бхаданта-Вимуктасена и Харибхадра (VIII в.). Отвечая на вопрос, как возможно было создание трактатов, отражающих воззрения разных школ, одним автором, Обермиллер поясняет, что для индийских ученых было обычной практикой написание сочинений с разных философских позиций, без изменения их основных взглядов.

Е. Е. Обермиллер считал, что в *Уттарапантантре* праджняпарамитская тематика отражена с точки зрения мадхьямаки, философского монизма. С его точки зрения, особенно яркое отражение принцип монизма нашел в идее «элемента святой линии» (*готра*), или «основного элемента живых существ», или «Сущности Будды» (*татхагатагарбха*). «Сущность Будды, в свою очередь, тождественна Абсолюту (*дхарма-дхату*), а так как он уникален и не двойствен, то нет и принципиальных различий между ним и множеством отдельных живых существ» [22, с. 99]. В своем Введении к переводу *Уттарапантантры* ученый определил главный предмет трактата следующим образом: «*Уттарапантантра* излагает учение об Абсолюте как о едином и целостном принципе, который является отрицанием независимой реальности всех дхарм в их множественности, в соответствии с сутрами Праджняпарамиты и *Татхагата-гарбха-сутрой*. Это учение является главным предметом рассматриваемого сочинения и отражает подлинную точку зрения учителя» [23, с. 94–95].

В качестве основных комментариев для изучения и перевода *Уттарапантантры* ученый использовал *Уттарапантантра-вьяхью* Арья-Асанги и «Комментарий (*тика*) Дар[ма Ринчена]» (*Dar-tik*) — труд Гьялцаба Дарма Ринчена, ученика Цзонхавы.

Е. Е. Обермиллер описал структуру сочинения, содержание которого подразделяется на семь предметов: «Будда (1), Учение (2), Община (3); Субстрат Абсолюта как он существует в каждом живом существе, омраченный случайными загрязняющими элементами (4); Состояние Высшего Просветления как тот же субстрат, но очищенный от всех омрачений (5); Качества Будды, которыми он обладает после достижения состояния полного Озарения (6); Деяния, совершаемые Буддой ради блага живых существ (7)» [23, с. 89–90].

<sup>1</sup> Условно существующее, или иллюзорное, не имеющее статуса независимой реальности; относительно существующее и Абсолют, имеющие статус независимой реальности. См. [23, с. 89].

«Все первые четыре предмета освещаются в Главе I “О сущности состояния Будды” (165 строф). Три оставшихся предмета рассматриваются по отдельности: Глава II “О Высшем Просветлении” (72 строф), Глава III “Качества Будды” (38 строф) и Глава IV “Деяния Будды” (101 строф). В последней, пятой, главе (28 строф) изложена тема преимуществ и заслуг, происходящих от изучения доктрины о сущности состояния Будды» [23, с. 90].

Е. Е. Обермиллер пишет, что трактат *Уттарадхьяна* привлекал внимание тибетских авторов, поскольку это действительно самый интересный из всех пяти трактатов, так как в нем представлены наиболее развитые монистические и пантеистические учения позднейших буддистов и особая теория Сущности Будды (санскр. *tathāgata-garbha*, тиб. *de bzhin gshegs pa'i snying po*), или некоего субстрата (санскр. *dhātu*, тиб. *kham*) Абсолюта, присутствующего во всех живых существах.

При исследовании *Абхисамая-аламкары* на базе тибетского Тэнгьюра и комментаторской литературы Е. Е. Обермиллером была выявлена существующая в тибетской традиции классификация индийских комментариев к *Абхисамая-аламкаре*: 12 комментариев, в которых трактат исследовался в его связи с праджняпарамитскими сутрами, и 9 комментариев, авторы которых исследовали трактат, не устанавливая такой связи. Ученый указывает, что, хотя *Абхисамая-аламкара* и считается изложением сущности всех сутр Праджняпарамиты, теснее всего этот трактат связан именно с *Панчавимшитисахасрика-праджняпарамита-сутрой*, так как порядок изложения тем в этой сутре ближе всего к *Абхисамая-аламкаре*.

Е. Е. Обермиллер пишет, что предметом *Абхисамая-аламкары* является сокровенный смысл (тиб. *sbas don*) учения Праджняпарамиты — «процесс интуиции (intuition) Высшей Истины, или, что то же самое, процесс Пути к достижению состояния Будды, или Нирваны» [22, с. 7]. Определяя предмет *Абхисамая-аламкары* таким образом, ученый указал на то, что Путь здесь разъясняется как процесс постижения Высшей Истины и, следовательно, выявил эпистемологическую составляющую сочинения. Эпистемологическая и гносеологическая проблематика рассматривается и в курсе логики (раздел *blo rig*), и это одно из оснований для параллельного изучения логики и *Абхисамая-аламкары* в традиционной системе преподавания философии.

Ученый обращает внимание на структуру *Абхисамая-аламкары*, считая ее особенностью подхода автора, избравшего порядок изложения, который не соответствует перечню Пяти Путей (санскр. *marga*, тиб. *lam*) шравака, пратьекабудды и бодхисаттвы, но близок к порядку, который есть в сутрах Праджняпарамиты. Так, выделены 8 основных предметов, каждому из которых посвящена глава сочинения: три вида всеведения, четыре метода их достижения и Дхармака как результат процесса постижения Истины святыми махаяны. Такой порядок изложения обусловлен тем, что автор сначала знакомит ученика с «тремя типами всеведения и факторами, спо-

собствующими их достижению, которые показаны как свойства (*лакшаны*) Праджняпарамиты. Затем идут четыре метода, имеющих отношение к практическому процессу их достижения, т. е. Путь, последовательные состояния глубокого сосредоточения, посредством которых достигаются три типа всеведения» [22, с. 68]. «Кроме восьми главных предметов, — указывает Е. Е. Обермиллер, — содержание *Абхисама-аламкар* подразделяется на 70 тем (*artha-saptati*, тиб. *don bdun cu*). Эти темы обсуждаются в *Абхисама-аламкаре* по отдельности, и устанавливается их связь с темами сутр Праджняпарамиты» [22, с. 72].

Оценивая значение *Абхисама-аламкар* для дальнейшего развития буддизма в Тибете, Е. Е. Обермиллер проследил связь между этим трактатом Майтреи и *Бодхипатха-прадипой* Атиши, сочинением, которое в свою очередь стало основой для развития таких жанров тибетской литературы, как *ламрим* и *тэнрим*.

### 5. Публикации, осуществленные как результат изучения и перевода текстов

После выхода в свет в 1929 г. санскритского и тибетского текстов *Абхисама-аламкар* Майтреи в серии *Bibliotheca Buddhica*, издания, подготовленного Ф. И. Щербатским и Е. Е. Обермиллером, с предисловием Щербатского [17], в 1931 г. вышел в свет комментированный перевод на английский язык *Уттаратантры* [23], во Введении к которому содержится описание всех Пяти трактатов Майтреи, рассматривается проблема авторства Пяти трактатов, теория субстрата, или сущности будды, с позиций разных школ буддийской философии и, наконец, позиция мадхьямиков и учение о субстрате просветления, согласно *Уттаратантре*.

Вскоре, в 1932 г., в *Acta Orientalia* (том XI) Е. Е. Обермиллер опубликовал исследование на английском языке «Учение Праджняпарамиты, изложенное в *Абхисама-аламкаре* Майтреи» [22], где рассмотрел круг литературы, относящейся к *Абхисама-аламкаре*, теорию пути в аспектах колесниц шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв, восемь этапов пути хинаяны и десять ступеней бодхисаттвы, восемь главных предметов и 70 тем *Абхисама-аламкар*, соответствие ступеней пути, согласно сутрам Праджняпарамиты, и тем *Абхисама-аламкар*. Последним был рассмотрен вопрос о системе взглядов автора трактата. В XII томе *Acta Orientalia* (1933) были опубликованы индексы к *Абхисама-аламкаре* [20]. Фундаментальное сопоставительное исследование санскритского и тибетского текста и перевод на английский язык первых четырех глав *Абхисама-аламкар* содержится в сочинении «Анализ *Абхисама-аламкар*», вышедшем в трех частях в 1933, 1936 и 1943 гг. в Лондоне и Калькутте (*Calcutta Oriental Series No. 27*) [21].

Таков был результат многолетней работы Е. Е. Обермиллера, связанной с изучением проблематики праджняпарамитской литературы, согласно

программе Ф. И. Щербатского. Были исследованы и переведены на английский язык два труда Майтреи — *Уттарадхьяна* и *Абхисамая-аламкара*, составлены и опубликованы терминологические индексы к ним. В ходе этой работы Е. Е. Обермиллер, впервые в истории европейской буддологии, прошел подготовку по предметам логика и *парамита*, согласно системе обучения монастыря Лавран Ташикыл. Ученый дал четкие определения предметов обоих сочинений и обозначил их место в системе буддийской философии. Осуществленное Е. Е. Обермиллером всестороннее изучение двух трактатов Майтреи представляет собой надежный фундамент для дальнейших исследований.

### Литература

1. Базаров А. А. Праджняпарамита тексты (XV–XX вв.) в бурятских монастырях // Уч. зап. ЗабГУ. Сер. Филология, история, востоковедение. — 2015. — № 2 (61). — С. 128–135.
2. Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. — Новосибирск: Наука, 1983. — 236 с.
3. Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. — СПб.: Наука, 1998. — 344 с.
4. Индийская культура и буддизм = Indian Culture and Buddhism: сб. ст. памяти акад. Ф. И. Щербатского / отв. ред. Н. И. Конрад, Г. М. Бонгард-Левин. — М.: Гл. ред. вост. лит., 1972. — 279 с.
5. Кальянов В. И. Академик Ф. И. Щербатской. Его жизнь и деятельность // Индийская культура и буддизм = Indian Culture and Buddhism: сб. ст. памяти акад. Ф. И. Щербатского / отв. ред. Н. И. Конрад, Г. М. Бонгард-Левин. — М.: Гл. ред. вост. лит., 1972. — С. 13–26.
6. Митыпова Г. С. Ацагатский дацан. 1825–1937. История, события и люди. — Улан-Удэ: [б. и.], 1995. — 62 с.
7. Островская Е. П. Ленинградская буддология в начале 1930-х годов // Письменные памятники Востока. — 2010. — № 2 (13). — С. 231–246.
8. Островская Е. П. О. О. Розенберг как теоретик буддологических исследований (к 90-летию со дня смерти) // Письменные памятники Востока. — 2009. — № 2 (11). — С. 204–215.
9. Островская Е. П. Проект Российской Императорской Академии наук по изучению «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху // Вестник РХГА. — 2008. — Т. 9, № 1. — С. 40–46.
10. Письма из Ацагата. Из переписки Е. Е. Обермиллера с акад. Ф. И. Щербатским / вступ. ст. и примеч. Е. А. Хамагановой // Orient. Вып. 2–3: Исследователи Центральной Азии в судьбах России. — СПб.: Утпала, 1998. — С. 113–155.

11. Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии. — Петроград: Издание Фак. Вост. яз. Петроградского ун-та, 1918. — [4], XVIII, 368 с.

12. Рудой В. И. Вклад классиков Санкт-Петербургской буддологической школы в теорию источниковедения: подходы, методы и методики // Вестник РХГА. — 2009. — Т. 10, № 3. — С. 23–38.

13. Рудой В. И. Методологические проблемы исследования религиозно-философской мысли. Дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. — Л., 1990. — 399 с.

14. Рудой В. И. Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного толкования буддийских философских текстов // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности: материалы всесоюз. конф. «Буддизм: пробл. истории, культуры, современности» / [ред.-сост. В. И. Корнев]. — М.: Наука, 1990. — С. 61–81.

15. Рудой В. И. Формирование буддийского философского дискурса // Буддийский взгляд на мир / ред.-сост. В. И. Рудой, Е. П. Островская. — СПб.: Андреев и сыновья, 1994. — С. 5–19.

16. Украшение из постижений. I–III главы. Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / пер. с тибетского, предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивиной. — СПб.: Наука, 2010. — 738 с.

17. *Abhisamayālaṅkāra-prajñāparāmitā-upadeśa-śāstra*. The work of Bodhisattva Maitreya / Ed., explained and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. I: Introduction, Sanskrit text and Tibetan translation. — Leningrad: Изд-во Акад. наук СССР, 1929. — 117 pp. (Bibliotheca Buddhica. Vol. XXIII).

18. History of Tibetan Religion in Labrang / Transl. from the Tibetan by Li An-che; ed. by Chie Nakane. — Tokyo, 1982. — 132 pp.

19. *Nakamura Hajime*. Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. — 423 pp.

20. *Obermiller E*. Additional Indices to the Doctrine of of Prajñāparamita as Exposed in Abhisamayālaṅkāra of Maitreya // *Acta Orientalia*. — 1933. — Vol. XII. — Pp. 334–354.

21. *Obermiller E*. Analysis of the Abhisamayālaṅkāra. — London: Luzac&Co, 1933. — Fasc. 1. — 106 pp; 1936. — Fasc. II. — 169 pp.; 1943. — Fasc. III. — 167 pp. (Calcutta Oriental Series No. 27).

22. *Obermiller E*. The Doctrine of Prajñā-pāramitā as Exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya // *Acta Orientalia*. — 1932. — Vol. XI. — Pp. 1–132.

23. Uttaratantra or Ratnagotravibhaga. The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manual of Buddhist Monism. The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryasāṅga / Transl. from the Tibetan with Introduction and Notes by E. Obermiller // *Acta Orientalia*. — 1931. — Vol. IX. — Pp. 81–306.

## Религиозно-философские термины в буддизме и христианстве<sup>1</sup>

*В учении буддизма об освобождении широко известны понятия омрачение сознания, страсть, ненависть, неведение, говорится о необходимости их преодоления. Напротив, мало известно, что аналогичный анализ личности представлен в христианстве. Сходство понятий определяется не заимствованиями, а одним и тем же объектом исследования — человеком. Развертывание анализа внутреннего состояния личности приводит к употреблению сходных понятий в двух религиях, что и делает возможным перевод буддийских терминов на европейские языки. Этот вывод подтверждается в докладе ссылками на философские / богословские тексты, в которых используется ряд параллельных понятий, таких как: сон, ночь, пробуждение, бодрствование, освобождение от иллюзий / трезвение, просветление / просвещение, мудрость (премудрость) — праджня — софия, меч мудрости / меч духовный и др. Общим является рассмотрение бытия как страдания (будд.: сансара; христ.: мир) и достижение его преодоления при жизни (будд.: нирвана, христ.: бесстрастие, мир душевный). Различие двух религиозно-психологических концепций видится в образах, практиках, путях достижения освобождения / спасения и способах описания изучаемых явлений.*

**Ключевые слова:** религиозная антропология, буддизм, христианство, психология, общие понятия, различные пути, образы и практики.

Буддизм и христианство — две мировые религии, разные по своей сути, но рассматривающие одни и те же мировоззренческие вопросы. Наибольшее сближение мы находим в сфере антропологии. Здесь объект исследования (человек), основные направления анализа (внутренний мир человека) и постановка вопросов во многом совпадают, но ответы на них могут быть разные, поскольку исходные принципы двух религий значительно отличаются. Ключевые мировоззренческие позиции фиксируются в системе терминов, характерных для данной религии, чем и обусловлена структура данного предварительного исследования.

При переводах буддийских текстов на русский язык наиболее специфические термины не переводятся, а транскрибируются. Это обеспечивает единство переводных текстов, иначе каждый исследователь стал бы предлагать свой вариант русскоязычных понятий. Сюда относятся ключевые понятия, такие как карма, сансара, нирвана и ряд других; для читателя разъясняется их смысл. Вместе с тем часть понятий переводится, при этом

---

<sup>1</sup> Данная статья написана с религиозоведческих позиций, она является продолжением сравнительного анализа двух религий: [5].

неизбежно используются термины христианской литературы, потому что русский язык, как и другие европейские языки, в сфере религии формировал понятийный аппарат в рамках исторически исповедуемой европейскими народами религии. Сходство ряда духовно-психологических понятий в разных по своей сути религиях определяется не заимствованиями, а одним и тем же объектом исследования — человеком. Обе религии дают уникальный анализ внутренней жизни человека.

Различие антропологических концепций буддизма и христианства вытекает из основ мировоззрения двух религий. Его можно видеть в иконографических образах, религиозных практиках, путях достижения освобождения или спасения, разных приемах описания и передачи духовного знания и, конечно, в космологии. Самые существенные различия вытекают из отсутствия в буддизме понятия Бога-Творца. Христианин на своем духовном пути постоянно обращается к Троиственному Богу — Отцу, Сыну, Св. Духу. Но и в практиках махаяны верующий опирается на помощь будд, бодхисаттв, идамов, хотя их понимание и формы почитания существенно иные. Другим важнейшим отличием является буддийская идея перерождений, отсутствующая в христианстве, поэтому те или иные сравнительные характеристики бытия могут рассматриваться только в измерении текущей жизни личности.

Что касается идеи души, то в буддологической литературе утверждается, что в буддизме понятия души нет. Тогда встает вопрос о том, что именно перерождается после смерти тела. Обычно в переводах говорится — *сознание*. Но чем отличается *сознание* от *души* — особенно учитывая, что русскому термину *сознание* соответствует целый ряд санскритских понятий, таких, как *виджняна*, *манас*, *читта* и *бодхиचितта*? В народном сознании российских буддистов понятие *душа* присутствует. О допустимости такого понятия автор статьи слышала также от буддийских лам. Обычно отрицание понятия души в буддологических исследованиях обосновывается тем, что, согласно христианству, она дается Богом и якобы является неизменной сущностью. Обращение к богословской литературе показывает, что это утверждение на самом деле не соответствует христианскому пониманию души.

Поскольку востоковедам хорошо знакомы базовые понятия буддийского учения, то, учитывая объемы статьи, наши выводы мы подтверждаем в основном ссылками на основополагающие христианские тексты, а именно: на Священное Писание и Предание<sup>1</sup>, богослужебные гимны и богословские труды. Мы также делаем ссылки на молитвы, читаемые рядовыми верующими, что подтверждает доступность обсуждаемых понятий для всех христиан, а не только для высокообразованных монахов и клириков.

<sup>1</sup> Священное Предание — труды Отцов Церкви первого тысячелетия н. э., до разделения Церквей в 1054 г. При цитировании ссылки делаются на «Добротолюбие»: [2].



- **Страсть, ненависть, неведение**
- **Три силы души: воздержательная, раздражительная, разум (омраченный или просвещенный)**

Объяснение буддийского учения включает в себя понятия *неведение, страсть, ненависть*. Они рассматриваются как *омрачения* сознания, изображаются в иконографическом сюжете «Колесо бытия» в виде символов — свиньи, петуха и змеи. С ними знакомится каждый, кто начинает изучать буддизм. Напротив, мало известно, что аналогичный анализ личности представлен в христианстве. Обозначенные явления в христианстве называются *омраченный разум, похоть и гнев*. В своем позитивном аспекте они предстают в христианстве как *три силы души: воздержательная (желающая), раздражительная и разумная*. Авва Евагрий (346–399) утверждал: «Душа есть субстанция живая, простая, бестелесная, невидимая для телесного зрения, также бессмертная и одаренная умом и разумом. Что око в теле, то ум в душе» [2, т. 1, с. 736]. Преп. Макарий Великий (ок. 300–391) указывал: «...у души много составов, хотя она и одна» [2, т. 1, с. 303].

Действия *трех сил души*, с христианской точки зрения, могут быть связаны как с внутренним состоянием личности и определенными обстоятельствами жизни, так и с негативным влиянием темных, демонических сил. *Силы души* рассматриваются как энергии, которые могут иметь правильный или ошибочный вектор. Сила *желания* (воздержательная) должна быть направлена на духовное преображение личности, *раздражительная* сила должна преодолевать препятствия на этом пути, тогда *омраченный разум* становится просветленным, он становится мудростью. «Душа трехчастна... Когда добродетель бывает в *мыслительной* части, тогда называется... мудростью; когда бывает она в *пожелательной* части, тогда называется... любовью; когда бывает в *раздражительной* части, тогда называется мужеством и терпением, когда во всей душе, то — праведностью» [2, т. 1, с. 701], — указывал преп. авва Евагрий.

В буддизме также говорится о необходимости преобразования энергий страсти, ненависти и неведения, и прибавляемых к ним гордыни и зависти. Данный аспект связан с учением о Пяти Татхагатах и пяти аспектах мудрости<sup>1</sup>.

- **Омрачение, просветление / просвещение**
- **Сон, ночь, мрак, слепота духовная**
- **Пробуждение, бодрствование**

Эти термины хорошо известны в буддологической литературе, но они присутствуют и в христианстве. *Омрачение* объясняется как неправильная

<sup>1</sup> В литературе часто пишут о «пяти мудростях», но в русском языке слово «мудрость» не имеет множественного числа, и это не случайно. Мудрость — целостный взгляд на мир и человека; эта целостная картина имеет определенные аспекты, неотделимые от системы взглядов.

картина мира, непонимание подлинных ценностей и смыслов бытия, неприятие духовных ориентиров жизни. *Просвещение* в христианском контексте означает воздействие Божественного Света, невидимого для физических очей<sup>1</sup>. Это воздействие необходимо обычному человеку и даруется тому, кто ведет праведную и духовную жизнь. По отношению к Христу этот термин не употребляется, поскольку в христианском понимании Свет исходит от него самого, ибо Христос — одна из ипостасей Троиединого Бога. Будда же достиг высшего духовного состояния, как утверждается, собственными усилиями, поэтому используется понятие *просветление*. Характерно, что в английском языке для *просветления* и *просвещения* существует один и тот же термин — *Enlightenment*.

В буддологической литературе термин *просветление* используется наряду с *пробуждением*. С ним тесно связаны понятия *сна* и *ночи*, присутствующие и в христианских текстах. Термин *пробуждение* не используется по отношению к Христу по тем же причинам, что и термин *просветление*. По отношению к его последователям звучит понятие *бодрствование*. Приведем примеры использования этих понятий в христианстве. «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение; дух бодр, плоть же немощна» (Мф. 26–41), — обращается Иисус Христос к своим ученикам в Гефсиманском саду перед тем, как он был схвачен стражниками. Преп. Антоний Великий (251–356) утверждал: «Не видящие, что для них полезно, и не знающие, что добро, слепотствуют душой, и рассудок их ослеп» [2, т. 1, с. 96]. В повседневных утренних молитвах говорится: «И даруй нам бодренным сердцем и трезвенным разумом всю настоящего жития ночь прейти...» [3, с. 21–22]. В покаянном каноне преп. Андрея Критского (Кондак после Песни 6) рефреном звучат слова: «Душа моя, душа моя, восстани, что спиши...» [1, с. 44].

#### • Освобождение от иллюзий / мечтаний, трезвение

Пробуждение и просветление включают в себя освобождение от *иллюзий* (буддизм), или *мечтаний* (христианство). Им противопоставляется *трезвение*. Преподобный Исихий (первая половина V в.) утверждал: «*Трезвение* есть духовное художество, которое... совершенно избавляет человека от страстных помыслов и слов, и худых дел...» [2, т. 2, с. 197]. Трезвение «...есть и лестница к созерцанию, оно же научает нас править движениями троичастной души (т. е. трех сил — мыслительной, раздражительной и желательной) и твердо хранит чувства...» [2, т. 2, с. 198]. «Трезвение есть твердое водружение помысла ума и стояние его у двери сердца...» [2, т. 2,

<sup>1</sup> Термин *просвещение* изначально принадлежит христианской традиции. Со времен Французской революции XVIII в. ему было придано новое значение, утвердившееся и в наше время — распространение научных знаний и информации.

с. 199]. Решение этой труднейшей задачи связано с наблюдением за потоком своего сознания.

- **«Мыслеобразы», помыслы**
- **Хранение ума и сердца, безмолвие**
- **Медитация, созерцание**

Для описания потока сознания в переводах буддийских текстов встречается термин *мыслеобразы*. Хотя он передает содержание описываемого процесса — неконтролируемый, хаотичный поток мыслей и образов в сознании человека, этот термин все же звучит весьма коряво и является искусственно созданным неологизмом. В русском языке, в святоотеческой традиции, для передачи данного явления психики есть термин *помыслы*. Он используется в строго научных буддологических переводах и исследованиях<sup>1</sup>. В христианстве этот термин связан с понятиями *хранение ума и безмолвие*. Ищущему спасения предлагается отвергать не только страстные помыслы, но и те, которые кажутся ему добрыми. Преп. Исихий пояснял, что хранение ума есть «...то, чтобы всегда смотреть в глубину сердца и непрестанно безмолствовать мыслью — даже... и от помыслов, кажущихся правильными...» [2, т. 2, с. 224]. Далее он указывает: «Сердце, непрестанно хранимое... обыкновенно рождает из себя помыслы световидные» [2, т. 2, с. 231]. В борьбе с помыслами первостепенное значение уделяется развитию внимания. Блаженный авва Исайя (IV в.) призывал: «Будем же бодренно оберегать себя от мертвых дел и усердно внимать душе своей...» [2, т. 1, с. 486]. «Внимай сердцу своему, брат, и бодрствуй» [2, т. 1, с. 493].

Суть христианского понятия *помыслы* та же самая, что и понятия *мыслеобразы* в переводах буддийских текстов. Отметим также, что устоявшийся перевод термина *дхьяна* как *медитация*, введенный английскими исследователями, в русском языке имеет лучший аналог — *созерцание*<sup>2</sup>. Английское слово *meditation* одним из значений имеет *размышление*. Понятие *созерцание* свободно от этого аспекта и лучше передает смысл практики, состоящий в концентрации внимания. Названные в этом разделе христианские термины связаны с исихастской традицией<sup>3</sup>, но ее рассмотрение требует отдельного исследования.

<sup>1</sup> Например: «Сила бдительности осуществляет степени обуздания и успокоения, ибо, осознав ущерб увлечения *помыслами* и проявлениями вторичных клеш и видя в этом зло, не позволяет [уму] увлечься ими» [6, с. 3456].

<sup>2</sup> Здесь мы не сравниваем практики в двух религиях, но говорим лишь о терминах.

<sup>3</sup> Исихазм — практика созерцательной молитвы в христианстве, существовавшая с первых веков н. э. Получила наиболее полное обоснование в трудах святого Григория Паламы (1296–1359).

- *Праджня, софия*
- *Очи мудрости, меч мудрости*
- *Переход на другой берег*

Практика медитации / созерцания приводит человека в состояние *безмолвия*, не внешнего, но *внутреннего молчания*, прекращения потока *помыслов*. Он вступает, как утверждают, в состояние непосредственного видения бытия, материального и духовного, ему открываются небесные сферы и духовные сущности. В буддизме это состояние называется *праджня*, что переводят как *запредельная мудрость*, а в христианстве — *софия* — *премудрость Божия*. Приставки «пра» и «пре» в двух языках передают превосходную степень. Это знание того, что невидимо, неслышимо, неосознаемо. Это духовное знание инобытия, или, говоря философским языком, трансцендентного мира. В буддизме трансцендентная мудрость состоит в познании пустотности мира, постижении единства формы и пустоты. В христианстве София есть Логос — Слово Божие — Христос. Тот, кто прошел стадии *очищения*, *просвещения* и *обожения*, соединяется с Христом — Богом и Человеком, и ему открывается божественная премудрость.

Трансцендентное знание находит свое зримое выражение в иконографии — как в буддизме (образ Праджняпарамиты), так и в христианстве (Огненный Ангел — Христос-Логос до воплощения). В передаче духовного знания используются метафоры, такие, например, как *очи мудрости*, или *очи сердца*. В благодарственных молитвах после Причащения говорится: «...даждь быти сим и мне во исцеление души и тела, ...в просвещение *очию сердца* моего [3, с. 239]». Апостол Павел использовал метафору *меч духовный*: «И шлем спасения возьмите, и *меч духовный*, который есть Слово Божие» (Еф. 6:17). Здесь возникают ассоциации с буддийскими понятиями и иконографией. Хорошо известно выражение *глаз мудрости* и его изображение на ликах бодхисаттв и идамов. Бодхисаттва Манджушри изображается держащим в правой руке *меч мудрости*, а в левой, на лотосе, книгу — учение *праджняпарамиты* о *переходе* на другой берег, от *сансары* к *нирване*. В христианстве идея *перехода* включается в понятие *пасха*. Это не только главный праздник христиан, это слово имеет множество значений, в том числе в Ветхом Завете — бегство евреев от египетского плена, от власти фараона, через Чермное море; в Новом Завете — переход от власти греха, от рабства страстям, к внутренней свободе человека. *Пасха* — это переход от смерти к жизни, от искажения подлинной природы человека к восстановлению его целостности, от смятения и бесконечных волнений к мирному, неколебимому состоянию духа.

Теперь логично вернуться к базовым буддийским понятиям *сансара*, *карма* и *нирвана*, и поставить вопрос о соответствии им христианских понятий.

- *Сансара, нирвана*

- *Мір, мир*
- *Срединный путь, царский путь*

Обозначенные понятия являются основополагающими в понимании духовного пути человека. Понятие *сансара* в данной жизни понимается как океан бытия, изменчивый мир страданий. Вне круга перерождений оно в известном смысле может быть соотнесено с христианским понятием *мир* — море житейское, суeta суeta. «Не любите міра, ни того, что в міре...», — обращается Христос к своим ученикам (1 Ин. 2:15–17). *Мір* — это *мир* страстей, искажающий подлинную реальность бытия. От них надо отказаться, чтобы обрести внутренний мир — душевный и духовный. Это требует соблюдения заповедей — нравственных и духовных норм поведения, речи и мысли. В русском языке до реформы орфографии 1918 г. было два варианта написания данного слова: через десятиричное *і* и через привычное нам *и*. Одно и то же слово, по-разному написанное, передавало важнейшую идею тождества и различия аспектов бытия: подлинного (*мир*) и искаженного страстями (*мір*). Это соотношение вполне сравнимо с идеей тождества *сансары* (в измерении одного рождения) и *нирваны при жизни*.

Сознательное освобождение человека от неправильного поведения, речи и мысли приводит его к уравновешенному состоянию, сопровождаемому ощущением радости и блаженства. Это состояние в христианстве называется внутренним, душевным и духовным *миром*. К нему призваны все верующие, он рассматривается как нравственная и духовная заповедь. Апостол Павел призывает: «И да владычествует в сердцах ваших мир Божий...» (Кол. 3:15). Это состояние также можно назвать умиротворением, душевным равновесием. Известный богослов начала XX в. отец Павел Флоренский писал: «...спасение... в психологическом смысле слова есть равновесие душевной жизни» [4, с. 818]. Мирное внутреннее состояние также называется *духовным покоем*. Преп. авва Евагрий, рассуждая об опасности покоя телесного, призывал: «Но ты взыщи лучшего, т. е. покоя духовного, ибо духовный покой бесконечно лучше телесного» [2, т. 1, с. 718].

Это блаженное состояние в христианстве рассматривается как плод стяжания духа Святого. Апостол Павел разъяснял: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22–23). Мирное устройство себя является условием всех остальных добродетелей и духовных достижений. Оно не является конечной целью — спасением, обретением Царства Божия, но приближает к нему.

Так же и *нирвана при жизни* не есть еще окончание пути, прекращение круга рождений и смертей. Это еще не *паринирвана*, но условие и преддверие ее достижения. Таким образом, мы видим, что христианство описывает в присущих ему терминах духовные состояния человека, которые в буддизме передаются специфическими, обычно не переводимыми терминами. Вместе

с тем, буддизм и христианство, как и все религии, не ограничивают жизнь человека только земным измерением. Однако вопрос об инобытии выходит за рамки данного анализа.

• **Методическая база сравнительного религиоведения**

Завершая наш краткий очерк, обратимся еще к одной паре понятий: *срединный путь* и *царский путь*. Первое из них хорошо известно в буддизме и означает избегание крайностей определений, мнений, высказываний, а также крайностей возможных путей духовного развития личности. *Царский путь* означает то же самое, но в контексте христианства. Сбалансированный взгляд на все в этом мире обеспечивает мир, внутренний и внешний, и гармонию бытия.

В религиоведческих исследованиях эти ориентиры также полезны. Они позволяют производить научный анализ на одной и той же методологической основе, в данном контексте — на базе философских и богословских текстов. В буддологии давно утвердился весьма ценный и перспективный подход изложения буддизма с опорой на буддийскую философию. К сожалению, в освещении христианства мы такого подхода в религиоведении не встречаем. С нашей точки зрения принцип многоуровневости (полиморфизма), разработанный санкт-петербургской буддологической школой еще в начале XX в., должен быть применен и к другим мировым религиям.

Распространенной ошибкой является анализ одной религии на философском уровне, а другой на уровне народных представлений или только в социально-политическом ключе. Такой подход тенденциозен, он дает искаженную картину исследуемых объектов. С нашей точки зрения, он сложился исторически: изучение христианства начиналось в период борьбы с ним в ходе буржуазных революций в Европе и основывалось преимущественно на антиклерикализме. Изучение буддизма начиналось на Западе в колониальный период, с совершенно иными целями — изучения восточной ментальности. Оно базировалось на переводах священных буддийских текстов. Отсюда происходит разница в подходах к освещению двух мировых религий. Этот однобокий подход должен быть преодолен. Тогда анализ будет носить паритетный характер и сможет раскрыть общее и различное в сравниваемых религиях.

О принципиальных различиях было сказано в начале статьи. Сходство мы видим в антропологии — в понимании внутренней жизни личности, причин, порождающих страдания человека, сокрытых в неправильном устройстве его психики, а также в видении путей преодоления этого кризиса. Единство объекта исследования приводит к употреблению сходных понятий в двух религиях, что и делает возможным перевод буддийских терминов на русский и другие европейские языки. Изучение человека

является основной сферой соприкосновения двух религий. В ней можно найти много общего, что обеспечивает взаимопонимание в практической деятельности — в социальной, культурной, образовательной, воспитательной и других сферах.

Разумеется, соприкосновение не есть тождество. Трактовка перечисленных понятий в каждой из религий самобытна, она вытекает из сущностных, мировоззренческих основ каждой из религий. Перечни терминов показывают сходство поставленных проблем, тем и основных направлений исследования. Но их раскрытие во многом разное, так как исходная позиция каждой религии принципиально иная. Более подробное сравнение трактовок понятий требует продолжения исследований по намеченным направлениям.

### *Литература*

1. Великий канон. Творение Андрея Критского. — М.: Сретенский монастырь, 2005. — 256 с.
2. Добротолюбие. В 5 т. — М.: Артос-Медиа, 2008. — Т. 1. — 774 с.; т. 2. — 933 с.; т. 3. — 557 с.; т. 4. — 777 с.; т. 5. — 621 с.
3. Православный молитвослов. — Минск: Свято-Елизаветинский монастырь, 2005. — 317 с.
4. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: [репр. изд.] // Собр. соч. в 2-х т. — Т. 1. — М.: Правда, 1990. — XVI, 839 с.
5. Хижняк О. С. Символизм учения о рае в буддизме и христианстве // Труды Государственного музея истории религии. Вып. 14. — СПб.: ГМИР, 2014. — С. 215–228.
6. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. IV: Этап духовного развития высшей личности (продолжение). Безмятежность (шаматха) — сущность медитации / пер. с тибетского яз. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. — СПб.: Нартанг, 1998. — XIV, 232, [1] с. // Буддизм России: [сайт]. URL: [http://buddhismofrussia.ru/\\_library/lamrim/lamrim\\_4.pdf](http://buddhismofrussia.ru/_library/lamrim/lamrim_4.pdf), дата обращения: 17.10.2016.

## **Цаннид Хамбо-лама Агван Доржиев в Оке и Тунке. Культовые объекты Оки**

*В статье кратко представлены сообщения о религиозной и общественной деятельности цаннид Хамбо-ламы Агвана Доржиева в Тунке и Оке, о культовых местах Саянского нагорья. Сооружение культового Обоо имеет несколько функций, является актом памятования об исторически значимых для общества событиях, местом силы и исцеления.*

**Ключевые слова:** Цаннид Хамбо-лама Агван Доржиев, Зеленая и Белая Тары, гора Мунко-Саридак, саба, шэмэ, Аригун субурган, Обоо.

### ***Цаннид Хамбо-лама Агван Доржиев (1853–1938) в Оке***

В 1990 г. во время пребывания в Америке, в Нью-Джерси, в монастыре, основанном учеником Цаннид Хамбо-ламы Агвана Доржиева геше Нгаванг Вангьялом (1901–1983), лама Данзан Хайбзун Самаев (1954–2005) получил уникальные вещи, принадлежавшие самому Агвану Доржиеву. Глен Александрин, ученик геше Вангьяла, передал эти ритуальные предметы с наказом: «На самой высокой вершине Бурятии сделать буддийский обряд с применением этих предметов». Сам Глеб Александрин был глубоко убежден в том, что он передает эти предметы самому Агвану Доржиеву.

В свое время досточтимый Агван Доржиев, передавая своему ученику геше Вангьялу эти предметы, сказал, что в следующем рождении придет и заберет их у него. «К тебе я приеду как бурятский лама, хорошо говорящий на русском языке, ему передашь это... Орос хаа Америкидэ сэбэр орос хэлэтэй буряад лама болоод ерэхэб, энээниие намда хооргэн бусаагаарай... Его легко будет узнать, лама моего следующего воплощения будет похожим на меня как две капли воды...» [6, с. 87].

В 2001 г. Данзан Хайбзун Самаев ламхэй вместе с ламами совершили восхождение на священную вершину в Восточной Сибири Мунко-Саридак с целью совершения сакрального обряда очищения и почитания, для исполнения захяа (наказа) великого учителя Агвана Доржиева.

О том, что лама Данзан Хайбзун Самаев является воплощением Агвана Доржиева, знали многие, однако в силу определенных обстоятельств все это тщательно скрывалось. ЦДУБ было вынуждено принять решение не выявлять своих перерожденцев — к сожалению, это культивируется и сейчас, хотя в тибетском буддизме мы знаем свыше трех тысяч ринпоче, официально признанных Его Святейшеством Далай-ламой. Процедура признаний великих перерожденцев на высоком уровне — это чрезвычайно ответственный и важный религиозный акт для дальнейшего распространения и развития Дхармы.



Его Святейшество Богдо-гэгэн IX Джебзун Дамба Хутухта (1932–2012) говорил по этому поводу: «Я очень старался приехать в Монголию... Человек не вечен. Очень важна связь “Учитель-ученик”. Умереть, не посетив Монголию, было бы очень плохо в отношении религиозной связи. Были дела, которые я должен был выполнить. Я должен был приехать в Монголию, как Бодхисаттва...» [5, с. 134].

Сколько перерожденцев прибыло в Бурятию и ушло, мы до сих пор не знаем, а они, официально не признанные, не смогли передать всю полноту своих драгоценных знаний, силу, могущество духовных благословений и совершили переход в следующие рождения. Когда мы были в Монголии на встрече у известного монгольского хутухты, он неожиданно сказал, что в нашей группе находится ринпоче. К глубокому сожалению, у нас не хватило мудрости спросить, кто же это? Среди нас был известный лама Цыван ламхэй Дашицыренов, безвременно ушедший, также как и Данзан Хайбзун Самаев ламхэй. А может, еще время не подошло, еще нет глубокой веры, нет подходящих учеников, созревших для более глубокого восприятия Дхармы? Однако, причин достаточно, чтобы понять, насколько опасен атеизм и время воинствующих религиозных перестроек, уничтожающее веру, полностью изменяющее человеческое сознание не в лучшую сторону.

В 1925 г. Агван Доржиев в последний раз приехал в Оку, встретился с жителями и с ламой Намсарай Пронтеевым. Он оставил ему свою белую раковину (дунгар-яшил) в позолоченной оправе. В сновидениях Намсарай ламы было предсказано о рождении тулку: «Самаев Сэрэнжабэйда ехэ турэлтэ айлшань ерэхэнь». В 1954 г. в семье Сэрэнжаб и Дарисурэн Самаевых родился хубилган, воплощение Учителя Агвана Доржиева. Он не зря родился в этой прекрасной стране гор и снегов, напоминающей «Тибет в миниатюре». Ока — это поистине благословенная земля; известный лама-астролог из Бутана скажет ширээтэ ламе Окинского дацана, что его родина — это Чистая Земля Шамбалы.

Деятельность Учителя Агвана Доржиева в Оке и Тунке — один из важных периодов в жизни бурятского общества Оки и Тунки. Жители этого края и местное духовенство были тесно связаны с ним и с его религиозной, общественной, обновленческой деятельностью. В конце XIX в. Ока и Тунка относились к Тункинскому ведомству, в том числе буддийские монастыри: Жэлгэнский (Балактинский), Кыренский, Хандагатайский. Монахи, не придя к согласию по поводу переноса Хандагатайского дацана, обратились к Кушок Хамбо за разрешением вопроса. Сам Агван Доржиев написал в своей автобиографии: «Монахи и миряне хотели перенести на другое место тункинский Кыренский дацан и в связи с этим собирались три раза, но, не сумев прийти к единому мнению, они обратились ко мне. Мой ответ был таков: “Из этих трех предлагаемых мест наиболее приятным и изолированным является место перед Мундаргой... Это наилучшее место... Я думаю, что если вы переедете туда, будет хорошо...”» [7, с. 5].

В 1917 г. в местности Хандагайта с благословения Агвана Доржиева было начато строительство дацана. В эти же годы им были созданы первые группы лам-«обновленцев» — все эти ламы станут его учениками. Ширээтэ дацана был назначен известный лама из Аги, преданный ученик и соратник Агвана Доржиева, Соднам Жамсо Жигжитов, а преподавал в нем будущий известный Пандито Хамбо-лама Жамбал Доржи Гомбоев (1897–1984). Дацан был построен по типу «тубэд маягтэй»; в архитектурном стиле он явился прообразом Санкт-Петербургского дацана (построен в 1908–1915).

В Окинском, Жэлгэнском, Хандагатайском дацанах многие ламы были учениками Агвана Доржиева и последователями обновленческого движения. Одним из них был Идамсурэн Жалсанов. Он в юности встречался с Гушиг-ламой в Ленинграде: «Когда они беседовали, в незакрытую дверь вбежала мышь и по столу пробралась к Гушиг-ламе. Тот улыбнулся при виде ее и сказал: “*Би хулгана жэлтэй хун би. Тээд муноо хулгана жэл байна. Энэ хулгана намайя амаршалхаа ерээ ха юм даа.* — Я рожден в год Мыши. А сейчас год Мыши. Значит, мышка прибежала поздравить меня с этим событием”». Гушиг-лама посоветовал Идамсурэну возвращаться на родину, произнес юроол (благопожелание) [2, с. 21–22].

Соответственно его юроолу, Идамсурэн таабай прошел всю войну, прожил долгую, полную превратностей и трудностей жизнь, никогда не забывая памятные слова своего учителя. В Оке он часто бывал в семье Данзан Хайбзун Самаева. Второе рождение досточтимого Агвана Доржиева в сакральной горной Оке, Шамбалын орон, было не случайно: он вновь пришел, чтобы закончить незаконченные дела на благо бурятского народа, на благо религии.

Многогранная деятельность досточтимого Агвана Доржиева во имя развития буддийской культуры среди народов Бурятии, в частности, в далекой Оке и Тунке, заслуживает более детального исследования.

### ***Культовые места Саянских гор. Гора Мунко-Саридак (3491 м)***

«Бурятия — уникальная ландшафтная республика, обладающая самым высоким потенциалом ценных для России территорий — природных и социо-природных ландшафтов. Народы Саянского региона своей культурой и мировоззренческой традицией в состоянии внести свой вклад в использование ландшафтного потенциала Бурятии. Наши предки выработали свою традиционную форму понимания гармонии человека с окружающей средой, что выразилось в концепции — саба и шэмэ. Суть ее заключается в том, что окружающий мир рассматривается как составное из двух взаимосвязанных частей. Первая часть — это саба — сосуд, содержащее, и вторая часть — шэмэ — содержимое. Эти слова, саба и шэмэ, должны пониматься как специфические термины, которые были понятны нашим предкам и дошли до нас как необходимость почитания природы, желания не вредить и т. д. Самое главное, что наши предки понимали иерархичность

мироздания и имели правило не озвучивать самое сакральное», — писал в своей статье лама Данзан Хайбзун Самаев [4, с. 13–14].

В Окинском районе свыше 30 культовых объектов — традиционных мест поклонения и почитания жителей данного региона. Перечислим только основные из них.

Гора Мунко-Саридак — самая высокая вершина Восточных Саян, высота которой 3491 м над уровнем моря, находится между двумя объектами мирового наследия — озером Байкал и озером Хубсугул и является основообразующей доминантой юго-западной территории РБ.

Сакральную гору, освящающую весь восточносаянский регион, включая и озеро Хубсугул — Мунко-Саридак или Мункэ-Сардык — жители с почтением называют Мунхэ Саян ('Вечный Саян') или Сагаан-ноен ('Белый властелин'). Во все времена бурят-монголы, населяющие этот район, обращались к нему со своими чаяниями, молитвами, просьбами о защите своего края, семей, детей, всей природы.

С религиозной точки зрения, это главное Обоо всего Байкало-Саянского и Хубсугульского региона, хозяином которого является божество Бурэн-Хаан. В 2001 г. лама Данзан Хайбзун Самаев вместе с другими ламами совершил восхождение на эту священную вершину Восточной Сибири с целью совершения сакрального обряда очищения и почитания, для исполнения захяа (наказа) великого учителя Агвана Доржиева.

До революции монахи буддийских дацанов Саянского нагорья проводили особые церемонии почитания природных культовых мест Саян. После долголетнего перерыва эти традиции были вновь возрождены Данзан Хайбзун ламой. В 1997 г. у подножия горы Мунко-Саридак были построены три Аригун субургана, изобретенные ламой Данзан Хайбзун Самаевым. В 1998 г. им же и ламами этого региона было продолжена историческая традиция почитания Обоо тахилга Бурэн-Хаану с северной стороны горы в устье реки Белый Иркут. Позже учениками Данзан-Хайбзун Самаева там был установлен субурган.

В древности традиционный ритуал поклонения Бурэн-Хаану и хозяину озера Хубсугул проводился монгольскими ламами из дацана Халхын Хурэ с южной стороны горы. Все участники молебна — буряты, монголы, дархаты, сойоты, урянхайцы — молились «Ундэр ехэ Бурэн-Хаан, ургэн ехэ далай» — Сэржэм ургэдэг байга. Во время репрессий монгольский дацан Халхын Хурэ был разрушен, как и все многочисленные дацаны Монголии. Сейчас на месте Халхын Хурэ находится 13 обоо. Бурэн-Хаану подносят подношение шаманы региона (Оки, Тунки, Монголии, Тувы).

### ***Культ гор. Хады***

«Десять окинских красных гор, тринадцать начал.

Основана ты у подножья Мункэ-Сагаана

Под названием Бурэн-Хаан.

Поклоняемся Нухэн-Дабану, преклоняемся Хубсугул озеру.

Семь гольцов, соединяясь, образуют начало двадцати трем притокам Богатой земли Хоре.

От Бутуу-гола, обозревая, видим Буксоон с его сорока четырьмя притоками

И три великих вершины Дуншэгуур-ноена.

От вас, Шубгэ-толгой, Эльшин-ноен-баабай,

Поклоняясь всем святым горам от Обоото озера до Сагаан-ноена...».

Тринадцать «хозяев» Окинского края называются Ахын арбан гурбан улаан хада — «Тринадцать старших горных властителей». Молитвенный текст обращения к ним на бурятском языке, записанный от Ш. У. Аюшеева и Д. А. Мунконова, опубликован Г. Р. Галдановой [1, с. 19].

Среди тринадцати «горных властителей» Окинской земли выделяются четыре самых главных и почитаемых, которые олицетворяют четыре стороны света. Первый и самый важный из них — «хозяин» южной стороны Үндэр-мурэн-хаан ('Господин высоких верховьев рек'). Он персонифицирует расположенный на юге района горный массив водораздела, где берут начало река Ока (и ее притоки Хоре и Гарган) и Иркут, а также впадающие на территории Монголии в озера Хубсугул и Дод-нуур реки Ихэ-Хара-гол и Шыргын-гол. К нему относятся горы Нухэн-дабаан (дословно — 'Перевал-дыра', пролом), Мункэ-Сардык и Монгол-Дабаан ('Монгольский перевал'). Недалеко от Нухэн-Дабаана расположена гора Саян-уула, которая также причисляется к «хозяевам» южной стороны.

### ***Белая Тара (Долгор-Бурхан) — Харһан-талын Сагаан Дара Эхэ***

Одна из важных уникальных достопримечательностей, принадлежащих к числу религиозных объектов, находится на вершине горы Сахир-Байса, на северной стороне долины Хараһан-тала. Изображение богини Белой Тары высечено на плоской гранитной плите серого цвета, с розоватым оттенком, раскраска выполнена минеральными красками, в каноническом стиле.

История установления изображения Белой Тары на горе Сахир-Байса связана с гелонг-ламой Агван Лубсановичем Дорохиновым. По воспоминаниям старожилов Оки, лама Агван после учебы в монастырях Монголии и Тибета привез домой цветное изображение Белой Тары. Для Белой Тары он выбрал гору Сахир-Байса — центральное среди тринадцати святых горных божеств горной Оки. До периода репрессий скульптура Белой Тары находилась в долине. Когда начались гонения на религию, верующие и ламы во главе Агван ламой тайно подняли эту скульптуру на вершину горы Сахир-Байса, в труднодоступное место, путь до которого от подножия по склону горы составляет 2 км. Она была спрятана в пещере до 90-х гг.

На сегодняшний день в этом месте находится целый комплекс природных и духовных объектов почитания: пещера, где медитировали ламы-

йогины, «Шулуун Дара Эхэ», напротив скалы на южной стороне — «Глаза Будды». Ламы и жители этого края поставили небольшой новый дуган в местности Сагаан Сахюурта (Сахир-Байса).

### ***Зеленая Тара***

Напротив горы Сахир-Байса, где находится изображение Белой Тары, в местности Монгольжон на горе Хара Хушуун, имеется выполненное минеральными красками одно из самых сакральных изображений Зеленой Тары (Ногоон Дара Эхэ). В 2011 г. 92-летний старожил Жугдэр Хайдакович Мангадаев указал это священное место местным ламам и верующим паломникам. Также он передал древние манускрипты, которые сохранил для нашего поколения, рискуя своей жизнью. Жители региона приезжают для поклонения Белой и Зеленой Таре и совершения гороо вокруг священной горы. Внизу они проходят обряд очищения через «Эхын Умай» ('Чрево Матери-Земли').

Ока — это не просто природный памятник духовной культуры древних народов, она — живой сакральный мир огромного пространства степей и лесостепей Прибайкалья и Забайкалья, сохраняющий свои священные смыслы для людей нынешнего времени и будущих поколений. Немаловажную роль в сохранении нравственного благосостояния общества в среде коренных народов Оки играет присутствие в их сознании прочной традиционной религиозной основы. На протяжении всего XX в. религиозные верования продолжали потаенно сохраняться в культуре бурят и сойотов, питая духовную и нравственную основу их мировоззрения.

У монгольских народов памятники имеют свою кочевую специфику. Малочисленность степного населения, кочевое хозяйство, довольно хрупкий экобаланс привели к созданию таких простых, экономичных и экологичных видов памятников, как Обоо.

Сооружение культового Обоо имеет особую историко-информативную функцию, является актом памятования об исторически значимых для общества событиях, что дает основание интерпретировать этот сакральный ландшафт как одну из форм традиционной культуры и сакральный объект, включенный в систему совершения религиозных практик и ритуалов, которые направлены на нейтрализацию агрессии и умиротворение хозяев местностей (сабдаков) и существ водного пространства (лусов). Обоо — это сокровенное место, имеющее определенную смысловую и религиозно-практическую ценность, дарующее энергетический баланс природным силам и человеческому обществу, входящее в буддийский сакральный ландшафт.

Особые места, связанные с духами-хранителями местности, — «это сама земля, снежные горы, скалы, реки, рощи..., вся это взаимосвязь многих явлений, украшенная множеством полезных свойств, переполненная силой и полнотой жизни. Это места, где присутствует волна вдохновения... Тела,

Речи и Ума Будд и Бодхисаттв, места, где собираются даки и дакини, места, обладающие энергией трех аспектов Просветления, места, в которых эта энергия пребывает постоянно... Такие места есть везде: скалы, реки, озера, рощи, которые связаны с ними. Эти места не появились силой сосредоточения и почитания людей, это естественные места силы с природной энергией, их называют всеобщими священными» [3, с. 239]. Их нужно почитать, защищать и сохранить для потомков.

Интересны высказывания других исследователей по этому поводу: «Отметим, что в центрально-азиатском буддизме, в частности в бурятском, исторически укоренившемся в среде бурятского этноса, сложилась целостная система объектов, образующих специфичный для этой религиозной традиции сакральный ландшафт» [8, с. 88–89].

Обоо — святыня, объект традиционного почитания — вошло в особую категорию памятников культурного наследия, имеющих юридический статус (Федеральный закон № 73 от 26 июня 2002 г. «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации», ст. 3). Закон определяет как объекты традиционного поклонения, находящиеся в естественной среде, наделенные магическими священными качествами, «памятные места, культурные и природные ландшафты, достопримечательные места, связанные с историей формирования народов и иных этнических общностей Российской Федерации».

К сожалению, в наши дни еще есть место неуважению к вековым исторически-традиционным культовым местам других народов, в чем проявляется явное нарушение законов Российской Федерации, где четко сказано о культурном наследии народов РФ, — возможно, по незнанию и непониманию значения исторических культовых ландшафтных памятников: например, возведение несанкционированных христианских сооружений вблизи исторических природных сакральных мест, изменение исторической топонимики.

По этому поводу об одном факте осквернения сакрального места тункинских бурят еще в XIX в. известный русский исследователь Г. Н. Потанин писал: «...женщины прежде подходили к Буха-Нойону и исцелялись, но после того как там поставили крест, женщины перестали исцеляться, и буряты говорят, что Бог оставил эту гору» [9]. Разве это замечание не исчерпывающее? Ведь болеют все, независимо от веры, нации, цвета кожи.

Поэтому сохранение сакральных культовых ландшафтных мест, имеющих энергетический потенциал — «мест силы», исцеляющих различные виды духовных и физических недугов, касается всех проживающих в данном районе или месте, а также и тех, кто приезжает в эти места для совершения обрядов или на лечение.

Возможно, излишняя ретивость некоторых проповедников, таким образом как бы создающих видимость своей деятельности, была бы более

пригодной в борьбе с безнравственностью, алкоголизмом, безработицей, чем в установлении деревянных крестов налево-направо на исторически святых местах коренного населения, провоцируя конфликты с местным населением и нарушая природный экобаланс.

Божества, сабдаки, хозяева водных стихий, приносящие благо, дарующие защиту краю и населению, духовное и физическое излечение, в подобных случаях легкомысленного и неуважительного отношения могут разгневаться и покинуть это энергетическое место.

## *Литература*

1. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. — Новосибирск: Наука, 1987. — 120 с.
2. Дугаров Б. С. Агван Доржиев в воспоминаниях окинских бурят // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Пятые Доржиевские чтения. — СПб.: Гиперион, 2013. — С. 16–22.
3. Мачиг Лабдрон. Отсекая надежду и страх / пер. с тибетского Б. Очирова. — СПб: Сангелинг, 1998. — 368 с.
4. Традиции урянхай-сойотов, бурят-монголов — основа развития Байкало-Саянского региона / из архива ламы гелонга Д.-Х. Самаева; материал представлен В. Г. Аюшеевым // Священные ландшафты Саянского нагорья: экологические, экономические, социальные и культурно-исторические аспекты = The Sacral [Sacred] Landscapes of the Sayan Mountains: ecological, economic, social and cultural-historical aspects: мат-лы круглого стола с международным участием (п. Аршан, 27–31 июля 2007 г.). — Улан-Удэ: ГУЗ РЦМП МЗ РБ, 2008. — С. 13–15.
5. Чимитдоржин Д. Г. Богдо-гэгэны. Драгоценные наставления IX Богдо-гэгэна Халха Джебзун-Дамбы ринпоче Жамбал Намдол Чойжи Жалцана в России и Монголии. — Улан-Удэ: Нова-Принт, 2014. — 239 с.
6. Шаглахаев В. А. У подножия Алтан Мондарга / науч. ред. С. И. Жимбеева. — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2014. — 164 с.
7. Шаглахаев Д. Прошлое и настоящее Хойморского дацана. — Улан-Удэ: [Изд. Хойморского дацана «Бодхидхарма»; тип. «НоваПринт»], 2005. — 32 с.
8. Germano D. Re-membering the Dismembered Body of Tibet: contemporary Tibetan visionary movements in the People's Republic of China // Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity / М. С. Goldstein, and М. Т. Kapstein (eds.) — Berkeley: Univ. of California Press, 1998. — Pp. 53–94.
9. Сведения об уникальных природных объектах и комплексах Бурятии // Министерство природных ресурсов Республики Бурятия: [сайт]. URL: [http://www.minpriroda-rb.ru/burchudo/raion.php?SECTION\\_ID=642&ELEMENT\\_ID=7584](http://www.minpriroda-rb.ru/burchudo/raion.php?SECTION_ID=642&ELEMENT_ID=7584), дата обращения: 06.01.2018.

## **Буддийская церковь и ее взаимоотношения с государственными властями в середине 1930-х гг.<sup>1</sup>**

*В статье рассмотрены взаимоотношения буддийской церкви с государственными властями в 1935–1936 гг. в СССР, а также деятельность Агвана Доржиева в этот период и его попытки защитить буддийскую сангху от властей. Непомерное налогообложение буддийских лам и их имущества было первым шагом к процессу ликвидации буддизма. Затем последовало принуждение лам к сложению духовного сана и переходу в мир, запрет похорон и других ритуалов по буддийскому обряду. Как известно, в полном объеме репрессии настигнут буддистов в 1937 г., когда будут физически уничтожены монастыри и священнослужители. Рассматриваемые архивные документы показывают отношение государственной власти к религии в целом на тот момент.*

**Ключевые слова:** буддизм, буддийская сангха, религия, история, Агван Доржиев.

К концу XIX – началу XX в. относится расцвет и быстрое развитие буддизма на территории Российской империи. Однако в начале XX в. в России происходит смена власти путем революции, к власти приходят Советы. Государственная власть объявляет антирелигиозную политику, массово уничтожаются монастыри, подвергаются репрессиям священнослужители, безвозвратно исчезают буддийские святыни, разрушаются огромные библиотеки, массово сжигаются уникальные буддийские тексты, создаются отряды воинствующих безбожников. Все это почти полностью уничтожает буддийскую сангху, но все же она частично сохраняется и функционирует под прессом Советской власти.

Обращаясь к статистике, можно увидеть полную картину антирелигиозной деятельности. Так, до Октябрьской революции на территории этнической Бурятии было 43 дацана, закрывшихся за время революции было 8. В 1914 г. число духовных служителей составляло 13 446 человек. В 1935 г. функционировало 27 дацанов, число служителей культа составляло 1200 человек.

Из доклада зам. председателя БурЦИКа Маслова видно, что «за 1933 и 1934 года значительно сокращается число совершения религиозных треб вне дацана, сокращается и посещение дацанов верующими, причем совершение треб в дацане обусловлено секретностью и скрытностью. Сокращается Тибетская медицина, так как кадры медиков сокращаются до минимума, новых кадров нет. Старые же, благодаря, своей антисоветской и контрреволюционной деятельности изолированы. Практика сузилась,

---

<sup>1</sup> В статье использованы материалы Государственного архива Республики Бурятия: [1, л. 1–41].



за счет растущей сети врачебных участков. Так же повлияло отсутствие лекарства у тибетских медиков, таковы добывались в Тибете, так как доступ за границу был не свободен».

Как известно, все культовые здания и служители религии облагались налогом. Основные установки на обложение дацанов были следующие:

1. Строения построек дацанов облагаются суммой, не превышающей 2% оценки их на 1928–1929 гг.

2. Земрента взимается 2 копейки с кв. метра.

Что касается самих лам, то:

1. Подоходный налог установлен по облагаемому доходу, оклад налога не выше 75% оклада подоходного налога 1928–1929 гг.

2. Культсбор определяется в процентах к установленному доходу, по подоходному налогу в зависимости от суммы дохода от 9 до 24%.

3. Самообложение в размере 200% оклада подоходного налога.

4. Местные налоги со строений, непосредственно принадлежащих служителям религиозных культов, — 1,5% по стоимости по страховой оценке 1928–1929 гг.

Имелись случаи, когда религиозные объединения отказывались платить накопившиеся задолженности, но в то же время желали сохранить церковные здания. Постановление ВЦИК от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» (пункт 53) предписывало, что, в случаях неуплаты страхового налога и других платежей, по истечении двух месяцев после назначенного срока соответствующие органы должны ставить перед президиумом РИКа вопрос о расторжении договора с религиозной общиной. После утверждения решения РИКа Президиумом БурЦИКа райисполком вывешивает объявление на дверях церкви, не желает ли другая община взять в пользование данное здание с выполнением всех обязательств по его содержанию (в том числе уплаты задолженности), и если не найдется желающих, то по истечении семи дней райисполком ставит вопрос о ликвидации данного молитвенного здания.

5 мая 1934 г. Хамбо-лама Агван Доржиев пишет жалобу члену президиума ВЦИК товарищу Смидовичу:

«В настоящее время у бурятского духовенства местные представители власти взыскивают налоги разного вида. Совершенно не считаясь и не принимая во внимание размеры получаемого дохода.

Ламы облагаются налогом до 2–3х тысяч рублей. Само с собой разумеется не один лама не получает такого дохода, что бы платить такие большие налоги. Представители местной власти, требуя непомерные налоги, ставят как ламаистское, так и бурятское духовенство в совершенно невозможные условия существования. При этом, прилагаю к заявлению на факт, от ламы Ацагатского дацана, который облагался налогом от 100 до 900 рублей. В чем останавливаю ваше внимание товарищ Смидович на нижеследующее.

В Янгажинском дацане одного ламу обложили на 300 рублей, лама не был в состоянии заплатить данный налог, тогда он хотел продать свой дом,

что бы заплатить вышеупомянутый налог, но местный Сельсовет не разрешил ему продать свой же дом, а деньги во что бы то ни стало уплатить. Выхода не было, тогда вышеупомянутый лама в отчаянии покончил жизнь самоубийством.

По законам Республики Бурятия каждому верующему предоставляется право, в случае его смерти быть похороненным, при желании по церковным обрядам.

По республике очень часты случаи, когда местные власти запрещают церковные похороны и тогда верующие остаются совсем без церковных формальностей, которые имеют большое моральное значение для верующего в смысле упокоения страдания оставшихся в живых родственников. Местные власти своими действиями не дают удовлетворить духовные и моральные потребности верующим, причиняя большие страдания.

Ламы тибетского врачевания, которые занимались практикой, так же преследуются местными властями. Лекарства которые достаются с большим трудом из Китая, Индии, Тибета и т.д. забирают и беспощадно уничтожают. А лам докторов сажают в тюрьма, штрафуют, налагают большие налоги, тогда как русских врачей и фельдшеров, из за малой численности, не могут обслуживать все население. Таким образом, есть целые районы, которые не имеют ни русских ни тибетских врачей.

В Муринском дацане местные ламы по личным делам, отлучились на несколько дней. Этим воспользовался местный сельсовет и объявил, что якобы эти ламские дома пустуют, заняли под разные учреждения, а часть домов вывезли, когда ламы вернулись, им негде было жить.

В Онхунском дацане дома лам опечатали, а самих лам выгнали на улицу.

Очень часты случаи когда местные власти и комсомольские организации совершенно не считаются с религиозными чувствами верующих, ведут себя непристойно и вызывающе. Тем самым оскорбляя чувства верующих.

Поэтому, прошу вас товарищ Смидович, не оставить все мною сказанное без внимания, и сделать распоряжение об урегулировании упомянутых вопросов. О результате прошу поставить в известность через Уполномоченного по делам буддистов в городе Ленинград».

Непомерное налогообложение буддийских лам и их имущества было первым шагом к процессу ликвидации буддизма. Затем последовало принуждение лам к сложению духовного сана и переходу в мир, запрет похорон и других ритуалов по буддийскому обряду. Рассматриваемые архивные документы в полном объеме показывают отношение государственной власти к религии в целом на тот момент, демонстрируя взаимодействие государственных властей с религиозными организациями в 1935–1936 гг.

### *Литература*

1. ГАРБ. Ф. 248. Оп. 3. Д. 19.

## Сведения об авторах

### ***Ангаева Сэсэгма Пурбоевна***

д. и. н., проф., декан эколого-гуманитарного факультета Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления  
angaeva@mail.ru

### ***Асалханова Екатерина Владимировна***

к. иск., ст. преп. Иркутского Национального исследовательского технического университета  
asalhane@yandex.ru

### ***Асеева Тамара Анатольевна***

д. фармац. н., проф., в. н. с. Института общей и экспериментальной биологии СО РАН  
ta-aseeva@mail.ru

### ***Астахаев Николай Алексеевич***

независимый исследователь  
astakhayev@gmail.com

### ***Бадмацыренов Тимур Баторович***

к. соц. н., доц. каф. политологии и социологии Бурятского государственного университета  
batorovitch@mail.ru

### ***Бальжурова Арюна Жамсуевна***

к. и. н., хранитель коллекции «Буддизм» Национального музея Республики Бурятия  
aryunabalzh@mail.ru

### ***Бардалеева Светлана Батюровна***

эксперт по культурным ценностям (предметы отправления религиозных культов и ДПИ, произведения скульптуры (буддизм)) Восточно-Сибирского управления Министерства культуры РФ  
sbardaleeva@mail.ru

### ***Батомункин Базаржаб Цыбендоржиевич***

действительный член Агинского отд. Забайкальского отделения Русского географического общества России, председатель Агинского общественно-го Клуба краеведов «Алтан жаса»  
altanzhasa@mail.ru

***Болтач Юлия Владимировна***

к. и. н., с. н. с. отд. Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН  
julia.boltach@gmail.com

***Вакунин Дмитрий Валерьевич***

хуварак Агинского дацана  
shkhn@mail.ru

***Валеев Рамиль Миргасимович***

д. и. н., проф. Института международных отношений истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета  
valeev200655@mail.ru

***Валеева-Фаррингтон Екатерина Александровна***

к. ф. н. СПбГУ, MA in Voice Studies, Royal Central School of Speech and Drama, UK London  
ekaterina.valeeva@gmail.com

***Владимирицева Анастасия Александровна***

канд. культ., м. н. с. отд. рукописей и документов Института восточных рукописей РАН  
ingvarrpost@mail.ru

***Ганхуяг Магсаржав***

Master, Zanabazar Buddhist University of Mongolia  
mgankhuyag@yahoo.com

***Гуревич Изабелла Самойловна***

к. ф. н., консультант Института восточных рукописей РАН

***Дампилова Людмила Санжибоевна***

д. ф. н., г. н. с. Института монголоведения буддологии и тибетологии СО РАН  
dampilova\_luda@rambler.ru

***Деменова Виктория Владимировна***

к. иск., доц. каф. истории искусств, директор департамента «Факультет искусствоведения и социокультурных технологий» Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина  
vikina@mail.ru

***Дугаров Баир Сономович***

д. ф. н., в. н. с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО  
РАН  
khairkhan@mail.ru

***Елихина Юлия Игоревна***

к. и. н., с. н. с. отд. Востока Государственного Эрмитажа  
je07@inbox.ru

***Захарова Ирина Михайловна***

к. и. н., в. н. с. отд. истории русской культуры Государственного Эрмитажа  
zakharovairina@mail.ru

***Зорин Александр Валерьевич***

к. ф. н., с. н. с. отд. рукописей и документов Института восточных руко-  
писей РАН  
kawi@yandex.ru

***Кузнецова Наталья Александровна***

к. и. н., главный специалист отдела документационного и информацион-  
ного обеспечения Бурятского научного центра СО РАН

***Кульганек Ирина Владимировна***

д. ф. н., зав. сект. Центральной Азии отд. Центральной и Южной Азии Ин-  
ститута восточных рукописей РАН  
kulgan@inbox.ru

***Курапов Андрей Алексеевич***

к. и. н., зам. директора по науке и экспозициям Астраханского музея-за-  
поведника  
akurapov78@rambler.ru

***Лыгденова Виктория Васильевна***

к. филос. н., н. с. отдела этнографии Института археологии и этнографии  
СО РАН  
victoria.lygdenova@gmail.com

***Митытова Гунсема Сандаковна***

д. и. н., зав. каф. религиоведения и теологии Бурятского государственного  
университета  
gunsema53@mail.ru

***Носов Дмитрий Алексеевич***

к. ф. н., н. с. сект. Центральной Азии отд. Центральной и Южной Азии  
Института восточных рукописей РАН  
dnosov@mail.ru

***Смолова Лидия Владимировна***

к. психол. н., доц. Санкт-Петербургского государственного института  
психологии и социальной работы  
lidia\_smolova@mail.ru

***Содномова Ирина Нимаевна***

преп. департамента востоковедения и африканистики Национального ис-  
следовательского университета «Высшая школа экономики»  
irina.sodnomova@gmail.com

***Субангулова Наталья Ахуновна***

ст. преп. Уральского федерального университета им. первого Президента  
России Б. Н. Ельцина  
polzetulitka@mail.ru

***Таркова Радмила Анатольевна***

к. и. н., н. с. Астраханского музея-заповедника  
89275662348@mail.ru

***Тыхеева Юлия Цыреновна***

д. филос. н., доц. каф. истории, культурологии и архивного дела Восточ-  
но-Сибирского государственного университета технологий и управления  
tyheeva@mail.ru

***Хантургаева Наталья Цедашиевна***

к. соц. н., доц. каф. «Философия, история и культурология» Восточно-Си-  
бирского государственного университета технологий и управления  
nathantur@rambler.ru

***Харькова Елена Юрьевна***

к. и. н., независимый исследователь  
evam2000@mail.ru

***Хижняк Ольга Семеновна***

к. филос. н., в. н. с. Государственного музея истории религии (Санкт-  
Петербург)  
olgakhizh@mail.ru

***Чимитдоржин Дугбима Гомбоевна***

к. и. н., н. с. Анинского дацана

dugbima03@mail.ru

***Шулунов Эрдэм Сергеевич***

студент каф. религиоведения и теологии Бурятского государственного университета

erdemka1995@mail.ru

## Abstracts

**Angaeva, Sesegma Purboevna; Tyheeva, Yuliya Tsyrenovna**

***Life and Destiny of Agvan Dorzhiev***

Agvan Dorzhiev was a famous religious, social and political activist, an outstanding son of the Buryat people, who lived in a stormy era of change, at the turn of the times. His life and destiny were ambiguous and complicated as he completely shared with his age its delusions and ideals, its ups and downs. His activities were so multiform and encyclopedically extensive, that there is an impression of the diversity of this man. He has left a trail in almost all spheres of social life: religion, education, politics, culture, literature, publishing, architecture, medicine, museum affairs.

**Key words:** Agvan Dorzhiev, Buryatia, religion, Buddhism, education, politics, culture, architecture, medicine, museology, strengthening the position of the Buddhist Church in Russia, construction of a Buddhist temple in St. Petersburg, activities for Buddhist reformation, the Buryat-Mongolian Autonomous Republic.

**Asalkhanova, Ekaterina Vladimirovna**

***Buddhist Collection of the National Museum of Ust-Ordynsky Buryat Region***

In the article some Buddhist thang-ka from the collection of the National Museum of Ust-Ordynsky Buryat region (*ocrug*) are studied. The author analyses iconography, system of composition, typology of icons, their manner of painting. The article's conclusion emphasizes the necessity of studying collections of Buddhist art kept at Russian museums and their ultimate inclusion into scientific circulation.

**Key words:** attribution of art objects, art of Northern Buddhism, Buddhist iconography.

**Astakhayev, Nikolay Alekseyevich**

***History of the Study of Chéng shí lùn in East Asian Buddhist Monasteries***

Report on the history of the propagation, study and commenting of the treatise *Chéng shí lùn* (\**Satyasiddhi-śāstra* or \**Tattvasiddhi-śāstra*) in the Buddhist monasteries of China and Japan.

**Key words:** history of Chinese Buddhism of Pre-Tang period, *Chéng shí lùn*, *Satyasiddhi-śāstra*, *Tattvasiddhi-śāstra*, Harivarman, Kumārajīva.

**Badmatsyrenov, Timur Batorovitch**

***Buddhist Virtual Communities in VKontakte: Sociological Research Strategies***

The study of Buddhism in social networks is of great interest from the point of view of sociology, and not only in the aspect of seeking for a new knowledge



about the new forms of sociality of Buddhist communities that are taking shape in the present. A significant part of this problem is the development of an adequate sociological research strategy for online communities. For today's sociology, Digital Turn becomes a requirement of the time when the study of today's social life is inseparable from the study of digital technologies and their impact on society. Buddhist communities have become actively involved in digitalization, which is especially evident in social networks, where a special communication space arises, in which the most diverse forms of activity are paradoxically represented, ideas and practices are mixed, and all this is often given a "Buddhist" meaning.

**Key words:** Buddhism, sociology, social networks, Internet, Buddhist communities.

**Balzhurova, Aryuna Zhamsuevna**

***The Role of Buryat Lamas in the Preservation and Attribution of the Buddhist Collection Kept at the National Museum of the Republic of Buryatia***

The funds of the National Museum of the Republic of Buryatia contain a unique Buddhist collection which was formed in a period of total liquidation of the Buryat Buddhism in the 1930s. It is necessary to mention the special role of Buryat lamas in the preservation of the Buddhist heritage and formation of the collection. The regional literature has a little information concerning their importance for this matter.

The former lamas G.-D. Natsov and Zh. Zhabon were among the first employees who collected and saved important Buddhist artifacts from the impending destruction. They had the hard destiny of collectors who went to various aimaks with the expeditions and saved the highly-valued things from the abandoned, closed and pillaged datsans, loading those artefacts on horses or sometimes even on themselves.

The 1960–70s were the years of the second stage — that of scientific research and attribution of the collection. In that period, great help and invaluable contribution were offered by the former datsan's painters, students and lamas who returned from exile: icon-painter, lama D. Dondokov, and lama of Kyzhinginskiy datsan L. Yampilov, who were experts of the local ritual texts and the Buddhist iconography.

**Key words:** Buddhism, lama, heritage, iconography, thang-ka.

**Bardaleeva, Svetlana Baturovna**

***The Collection of Khambo-Lama Choyazon-Dorzhi Iroltuev (Based on the Materials Kept at the Museum of History of the Republic of Buryatia Named after M. N. Hangalov, National Museum of the Republic of Buryatia)***

The collection of Choyazon-Dorzhi Iroltuev (1843–1918) was brought from the Atsagat temple to the museum in the end of 1930s. The collection consists of

photos, documents, ritual items and clothes, and a silk scroll with the congratulations from 34 monasteries dedicated to 15-th anniversary of his rule. Among the collection's items we mark the things connected with his pilgrimages to India, Siam (Thailand) and China. These are holy relics brought by him: two books in the Pali language written on palm leaves, 108 volumes of the philosophy canon Ganzhur and 225 volumes of the commentary Danzhur in the Old Mongolian language, sculptures of the deities from India, Siam and China. The article pays main attention to the collection of sculptures brought by him. Those sculptures are rare and unique for Transbaikalia.

**Key words:** Ganzhur — the Buddhist philosophy canon, Pali language — the language of the Theravada canon, stupa — reliquary, basalt, Ming and Qing dynasty, manba-datsan, arshan — medical wellspring, Tsannit-Khambo, old Mongolian writing.

### **Batomunkin, Bazarjab Tsubendorzhievich**

#### ***Turlin khaan: Myth or Real Story?***

The paper *Turlin khaan: Myth or Real Story?* presents its author's reflections on a folk tale — ancient legend about Turlin khaan, which contains both real facts and stories artfully imagined by the people. The author unveils the essence of such matching of things that cannot be matched, linking together the mythical storyline and the local toponyms existing in real Onon river basin up to now.

**Key words:** Turlin khaan, legend, folklore of Aga Buryats, written sources.

### **Boltach, Yuliya Vladimirovna**

#### ***Worship of Bodhisattva Maitreya in Ancient Korea (According to Memorabilia of the Three Kingdoms, 13<sup>th</sup> Century)***

Bodhisattva Maitreya was one of the most popular figures in Korean Buddhist pantheon during the Three Kingdoms and Unified Silla period (1<sup>st</sup> century BCE–10<sup>th</sup> century). The paper deals with the representation of worship of this Bodhisattva in *Memorabilia of the Three Kingdoms (Samguk Yusa)* — the most fundamental source on the spiritual culture of ancient Korea, compiled in the end of the 13<sup>th</sup> century by Buddhist monk Iryon.

**Key words:** Bodhisattva Maitreya, early Korean Buddhism, *Memorabilia of the Three Kingdoms*.

### **Chimitdorzhin, Dugbima Gomboevna**

#### ***Tsannid Khambo-lama Agvan Dorzhiev at Oka and Tunka. Places of Worship in Oka***

The paper presents information on religious and social activity of Tsannid Khambo-lama Agvan Dorzhiev in Tunka and Oka and on places of worship in Sayan Mountains. The construction of sacred Ovoo has several functions: it is a

manifestation of memory about events which are historically important for the society, and it is also a place of force and healing.

**Key words:** Tsannid Khambo-lama Agvan Dorzhiev, Green and White Tara, mountain Munku-Sardyk, *saba*, *sheme*, Arigun suburgan, Ovoo.

**Dampilova, Lyudmila Sanzhiboevna**

***Buddhist Perception of the World in Short Verses of the Mongolian People***

The author analyses poetic texts of the small sizes in structural-semantic aspect. Such motives as Buddhist quiescence, perfection of a thought and spirit are close to poetry of the Mongolian people. The way of moral perfection, which is the main way of Buddhist culture, was predominating in all Central Asian and Far Eastern poetry. As a result of a research it should be noted that in poetics of short verses of the Mongolian people the Buddhist philosophical ideas about state of the world and soul are used both in their original form, and with author's innovations at the associative level.

**Key words:** Mongolian and Buryat poetry, Japanese haiku, L. Dashnyam, B. Dugarov.

**Demenova, Victoria Vladimirovna**

***Buddhist Sculpture of Dolonnor School in the Collection of Chelyabinsk Region Art Museum***

The paper contains information on the origins of the collections of Buddhist art kept at Chelyabinsk Region Art Museum, presents their description from the stylistic point of view.

**Key words:** Buddhist metal sculpture, Dolonnor school, forming of collections, examination of metal sculpture, Urals, Chelyabinsk.

**Dugarov, Bair Sonomovich**

***Epos Khan Haranguy: Tradition and Buddhist Interpretation***

The article deals with the peculiarities of the Buddhist interpretation of the plot and images of the leading characters in the Mongol epic *Khan Haranguy*, especially that of the main character, who is endowed with the features of "the knight of the Buddhist church". This phenomenon, according to the author's analysis and conclusion, is related to the period of Buddhist expansion into the territory of Mongolia and the desire of the clergy to link the works of oral tradition with the Buddhist pantheon instead of shamanic deities who play a significant role in the epic tradition of Mongolian peoples.

**Key words:** epic, hero, Buddhist deities, pantheon, mythology, shamanism.

**Elikhina, Yuliya Igorevna**

***Some Buryatian Thangkas from the Collection of the State Hermitage Museum***

The article is dedicated to Buryat painting and some thangkas from the col-

lection of the State hermitage museum. The author briefly highlights the main periods in the development of this painting tradition and describes some of the most interesting thangkas from the collection of the Hermitage Museum.

**Key words:** Buryat painting, Buddhism, iconography.

**Gankhuyag Magsarjav**

***Some Information Related to the Biography of Agvaandorj, Writer and Head of Monastery Ceremonies***

The paper reveals some interesting facts related to the biography and activities of a famous Mongolian writer, one of the well-educated people in Mongolia named Agvaandorj, who held the post of the head of monastery ceremonies. The author compares data on Agvaandorj found in various sources dating back to 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries, with the information from a Tibetan-language book *Consecutive Brief Biographies of Teachers from the Land of Snow*, which was published in China in 1996. This information occupies several pages. The author concludes that the latter is the most trustworthy and can be considered ultimately correct.

**Key words:** writer, Agvaandorj, Agvaantseren, writers of Ikh khuree, biographies of Mongolian lamas.

**Gurevich, Isabella Samoilovna**

***Biographies of Early Translators of Buddhist Texts into Chinese (2<sup>nd</sup>–5<sup>th</sup> Centuries)***

Anyone who is engaged in the study of the historical grammar of spoken Chinese of any period should define the most representative literary sources. With regard to the period mentioned above, due to the activity of highly educated translators who had a thorough knowledge of the subject and a perfect command of the Chinese language, the earliest translations of Buddhist texts are just the sources sought for.

**Key words:** translations, Buddhist texts, translators' traditions, adequacy of translation, representative literary source.

**Khanturgaeva, Natalia Tsedashievna**

***Buddhists' Conceptions of Life and Death (Based on the Results of Research in Buryatia)***

The article analyzes the Buddhist views on life and death, obtained during sociological research in Buryatia. The results of the studies show the ambiguity and multidimensionality of Buddhist religious practices. The degree of integration of respondents into the life of the religious community is revealed through the comparison of religious ideology and ordinary religious consciousness.

**Key words:** Buddhists, life, death, ordinary religious consciousness, sociological research, Buryatia.

**Kharkova, Elena Yur'evna**

***E. E. Obermiller's Contribution to the Study of Uttaratantra and Abhisamayālaṃkāra***

The paper focuses on the contribution of E. E. Obermiller, an exponent of St. Petersburg Buddhological school founded by F. I. Shcherbatskoi (Th. Stcherbatsky), to the study of the *Abhisamayālaṃkāra* and the *Uttaratantra*, two of the *Five Treatises* by Maitreya. It is noted that E. E. Obermiller mastered *pramāṇa* and *pāramitā* when studying the Tibetan texts and commentaries in Buryatia, and was the first European scholar instructed according to the Labrang Tashikyil Monastery system. The scholar accomplished the research and translation into English of the two treatises by Maitreya, clearly defined their main subjects, and showed their place in the history of Buddhist philosophy. The comprehensive investigation of the two treatises undertaken by E. E. Obermiller presents a solid ground for their further study.

**Key words:** E. E. Obermiller, F. I. Shcherbatskoi (Th. Stcherbatsky), Russian Buddhism, St. Petersburg Buddhological school, *Uttaratantra*, *Abhisamayālaṃkāra*, *Prajñāpāramitā*.

**Khizhnyak, Olga Semionovna**

***Religious and Psychological Terms in Buddhism and Christianity***

Buddhist teaching on liberation includes such concepts as *darkness of consciousness*, *passion*, *hatred*, *ignorance* and calls to transform them. Similar concepts can be found in Christian anthropology. Resemblance of both systems should be explained not through borrowing, but through the sameness of the object of investigation: inner, spiritual life of a person, his psychological character. It makes possible translation of Buddhist terms into European languages. This conclusion is derived from analysis of religious philosophical and theological texts, where we can find many other parallel concepts, such as *sleep*, *night*, *awakenedness*, *freedom from illusions*, *enlightenment*, *wisdom*, *spiritual sword* and so on. Consideration of existence as suffering and overcoming it during human life is common to both religions. The difference of religious psychologies is based on images, practices, conception of liberation or salvation.

**Key words:** religious anthropology, Buddhism, Christianity, psychology, similar concepts, different ways, images, practices.

**Kurapov, Andrey Alexeevich**

***Interaction between Kalmyk Buddhist Community and the Russian State in Late 1820s–1850s***

The article deals with the interaction of Kalmyk Buddhist community and the Russian Empire in the European part of Russia in late 1820s–1850s. During this period, bureaucratization, militarization and systematic control over domestic policy of the Empire affected the management of heterodox communities

too. The Buddhist clergy were actively integrated into the system of regional administration. In this period the government adopted a set of documents regulating the life of the sangha of the Volga, the Urals and the Don Kalmyks.

**Key words:** Sangha, empire, government regulation, legitimation, Russification, clerical elite.

**Kuznetsova, Natalia Alexandrovna; Aseeva, Tamara Anatolevna**

***Tibetan Sources: Findings and Research Perspectives***

The study of Tibetan medical sources revealed a wide range of medical, botanical, pharmacognostical, geographical, linguistic and ethnological information and proved its authenticity and applicability for experimental investigations aimed at the development and introduction of Tibetan medicinal preparations into practical medicine. The study of this range of information is essential for understanding the ways and regularities of the transformation of knowledge and history of the Central Asian civilization.

**Key words:** Tibetan medical sources, types and authenticity of information, transformation of knowledge.

**Lygdenova, Victoria Vasilyevna**

***Evolution of Religious Syncretism among the Barguzin Buryats in the Middle of the 18<sup>th</sup> – beginning of the 21<sup>st</sup> Centuries: Preconditions, Main Stages, Results***

The article is dedicated to the research of Barguzin Buryats' religious beliefs' evolution and to revealing the main stages of the formation of their religious syncretism. The rise of modern researchers' interest to the study of various ethnical groups' traditions and beliefs is explained by the purpose to recreate the most general picture of the ethnos history and genesis. After the literature and historical sources materials' analysis, four main stages of the religious syncretism are revealed that are dated since the middle of the 18<sup>th</sup> century until the beginning of the 21<sup>st</sup> century.

**Key words:** religious syncretism, Buddhism, Shamanism, religious beliefs and cults, ethnography, peoples of Siberia.

**Mitypova, Gunsema Sandakovna**

***Historical Memory: Reserved and Noteworthy Places Associated with the Name of Agvan Dorzhiev***

The article is dedicated to the process of formation and preservation of memorable places associated with the name of Agvan Dorzhiev, one of the prominent figures of the Buryat people at the turn of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries, in the context of the historical memory of the people. The paper reveals in the historical dynamics the activities of the scientific community, religious and state institutions in the revival and restoration of the name of this outstanding figure of the twentieth century in the cultural space.

**Key words:** Agvan Dorzhiev, history, memory, Lama, oblivion, birthplace, village, school, community, foundation, datsan, Buddhism.

**Nosov, Dmitrii Alexeevich**

**Where did the Shamans and Lamas Come from: Folklore Narratives about the Origin of Religion among the Mongolian Peoples**

The article deals with the folk-records of the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries. It underlines features of etiological stories about the origin of religion among the Mongols and Buryats. The author concludes that these narratives of the Mongolian peoples bear features of both historical and folklore consciousness.

**Key words:** textology of folklore, folk etiology, Mongols, Buryats.

**Shulunov, Erdem Sergeevich**

***The Buddhist Church and Its Relation with State Authorities in the Mid-1930s***

The article describes relations between the Buddhist church with state authorities during 1935–1936 in the USSR, and also Agvan Dorzhiev's activities during this period and his attempts to protect the Buddhist samgha from the authorities. Heavy tax imposed on of Buddhist lamas and their property was the first step towards the process of extermination of Buddhism. Then followed forced renouncing of monastic vows by lamas and their return to secular life, prohibition of Buddhist funerals and other rites. As it is known, the full-scale repressions against Buddhists will start in 1937, when monasteries and clergy will be physically destroyed. The studied archive documents reveal the attitude of the state towards religion in general at that moment.

**Key words:** Buddhism, Buddhist samgha, religion, history, Agvan Dorzhiev.

**Smolova, Lidia Vladimirovna**

***Buddhist Contribution to the Development of Human Science***

The article describes the interaction between Buddhism and such scientific areas as psychotherapy, evolutionary psychology, neurobiology, quantum physics. Some principles of Buddhism important for development of modern human science are revealed: principle of openness to the new, principle of continuous change, principle of active personal position, principle of multidimensional view of the phenomena of the environment, principle of overcoming the dualistic view of the world.

**Key words:** Buddhism, consciousness, human science, evolutionary psychology.

**Sodnomova, Irina Nimaevna**

***The Iconography of Buddha Amitābha in Tibet***

The article shows a connection between Buddhist thangka paintings and texts used for visualization practices (Sanskrit: *sādhana*). As an example, the author

describes a *thangka* depicting Sukhāvātī, the Pure Land of Buddha Amitābha (East Tibet, 19<sup>th</sup> century) from the Namcho tradition.

**Key words:** Tibet, Buddhist art, *sādhana*, *terma*.

**Subangulova, Natalia Akhunovna**

***The Role of the Sacred in Zen Buddhist Soteriology***

The article is devoted to the analysis of the sacred and its role in solving soteriological problems in Zen practices. The preparation for a meeting with the sacred and the experience of the sacred is a peculiar means for achieving spiritual enlightenment.

**Key words:** sacred, experience of the sacred, soteriology, Zen Buddhist arts, hierophany, spiritual practices.

**Tarkova, Radmila Anatolievna**

***Buddhist Space in a Multinational Region (By the Example of the Astrakhan Region)***

Several centuries of Buddhism on the territory of the Lower Volga region, namely in the Astrakhan region, has formed a diverse “Buddhist cosmos”, which blended in with the realities of multicultural and multiethnic outskirts of the Russian state. Its actualization is primarily due to Astrakhan Kalmyks. This report describes the plans and components of this space, and particular attention is paid to its current status. The author discusses the revival of Buddhist traditions and its influence on socio-cultural life of the population of the city of Astrakhan and Astrakhan region in general. The report is accompanied by a documentary film produced by the author with the assistance of the Astrakhan state TV and radio company *Lotus* in 2016.

**Key words:** Buddhism, Astrakhan Kalmyks, Buddhist symbols, *khuruls*, sacred space, ranching, trading, representation of images of Buddhist Kalmyks, Kalmyks in the Cossack army, Buddhist communities in Astrakhan, Buddha’s Birthday.

**Valeev, Ramil Mirgasimovich**

***Missionary Oriental Studies in Kazan and Studying of the Mongolian-speaking Peoples (19<sup>th</sup>–Early 20<sup>th</sup> Century)***

The Kazan Theological Academy (1842–1921) was one of the largest missionary and ethno-political institutions in Russia and, at the same time, one of the leading Orthodox centers for studying history, culture, ethnography and language of the Turkic, Finno-Ugrian and Mongolian-speaking people in the second half of the 19<sup>th</sup> – the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

**Key words:** Russia, East, Mongolian-speaking peoples, missionary Oriental studies and Mongolian studies, Kazan, National Archive of the Republic of Tatarstan, Kazan Theological Academy.



**Valeeva-Farrington, Ekaterina Alexandrovna**

***Relationship between rLung (Wind humour) and Voice: Meeting of Oriental Philosophy and Western Science***

This work will investigate the interaction between rLung (the humour of Wind), as described in Traditional Tibetan Medicine, and vocal anatomy, fundamental to the western tradition of voice practice. We will examine general functions of rLung as a humour, the five root rLung(s) and their functions, and then specifically, the function of “Ascending rLung” that is responsible for voice and speech production. We will also explore the upward path of “Ascending rLung”, starting from its habitation in the chest, and then conversely, analyze the “Life Sustaining rLung” path, descending from the head downwards. As their intersection occurs at the throat area (location of throat chakra and larynx), the paper will also touch upon the necessity of balanced rLung and healthy throat organs in order to effectively use voice. In this regard, we will touch upon the subject of vocal anatomy and the progression of voice production: alignment, release of unnecessary muscular and emotional tension, breath as foundation of voice, phonation (voice production), resonance, articulation, all of which will be discussed in relation to their explanation according to the Tibetan Medicine system of rLung. As a final point, we will talk about the influence of voice and rLung on emotional health of an individual, as both schools of thought have proven the healing benefits of methods focused in this area.

**Key words:** traditional Tibetan medicine, rLung humour, throat chakra, voice, vocal anatomy, vocal health, emotional health.

**Vladimirtseva, Anastasiya Aleksandrovna**

***Discovery and Attribution of Ancient Round Vajrasana in Mahabodhi (Bodhgaya)***

The article covers the history of opening and attribution almost unknown to the modern world, legendary and unfairly forgotten stone mandala-plate from the place of Gautama Buddha's Enlightenment under the Bodhi tree.

**Key words:** round Vajrasana, Diamond throne, stone plate, mandala, Buddha, Mahabodhi temple, Bodhgaya, India.

**Wackunin, Dmitry Valeryevich**

***Book Publishing in Aginsky Datsan in the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century through the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century: Some New Evidence on the Research of Bibliographical Handlists***

Aginsky Datsan Xylographic Legacy Research Project for the first time made it possible to reconstruct the true history of book publishing at the Aga's monastic printery regarding the inventory of the Tibetan script books published there. It also allowed to uphold or refute some opinions on the Aga monastery's Buddhist block printing expressed by domestic researchers of historical sources.

**Key words:** Aginsky datsan, karchag, bibliography, book printing, monastic printery, xylography, rare editions, Tibetan literature, Buryat Buddhism, Buddhism in Transbaikalia.

**Zakharova, Irina Mikhailovna**

***The Photographer A. E. Boyarsky and Scientific-Commercial Expedition to China in 1874–1875***

The paper presents a brief overview of the goals, tasks and outcomes of the scientific and trading expedition to China organized by the Russian government in 1874–1875. Particular attention is paid to the activity of the Deputy leader of the expedition and talented photographer Adolf Erazmovich Boyarsky. During the expedition, A. E. Boyarsky made more than two hundred unique photographs, including the views of Mongolia and China, ethnographic types, individual and group portraits. Photographs by A. E. Boyarsky were the first “photo report” on a journey to Mongolia and China. For his collection of photos taken in unexplored places in Central Asia A. E. Boyarsky was awarded the silver medal of the Imperial Russian Geographical Society.

**Key words:** A. E. Boyarsky, scientific and trading expedition to China in 1874–1875, Russian-Mongolian relations, landscapes of Mongolia and China, photographic portraits, photographers in scientific expeditions.

**Zorin, Alexander Valerievich**

***The Hymn to the Six Ornaments by Red mda' ba gzhon nu blo gros as Represented in an 18<sup>th</sup> Century Kalmykian Manuscript***

This paper presents a Kalmykian manuscript preserved in the Institute of Oriental Manuscripts. It contains the hymn by an eminent Tibetan scholar Red mda' ba gzhon nu blo gros to the six famous Indian teachers who played a great role in the development of Buddhist philosophy, namely Nāgārjuna, Āryadeva, Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga and Dharmakīrti. A comprehensive analysis of the manuscript dated from the 18<sup>th</sup> century, the transliteration of the text and its translation into Russian are provided.

**Key words:** Tibetan literature, Buddhist hymns, Kalmykian manuscripts, Red mda' ba gzhon nu blo gros, “the six ornaments”.

*Научное издание*

**БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА:  
ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ,  
ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ИСКУССТВО**

**Седьмые Доржиевские чтения  
Буддизм и современный мир**

Редакторы: *И. В. Кульганек, Ю. В. Болтач*  
Корректоры: *И. В. Кульганек, Ю. В. Болтач*  
Макет: *М. В. Алексеева*

**ООО «Свое издательство»**  
199053, Санкт-Петербург, ул. Репина, д. 41  
тел: +7 (812) 900-21-45  
эл. адрес: [editor@isvov.ru](mailto:editor@isvov.ru)

Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Объем 18,25 печ. л.  
Тираж 300 экз.  
Заказ № 1999