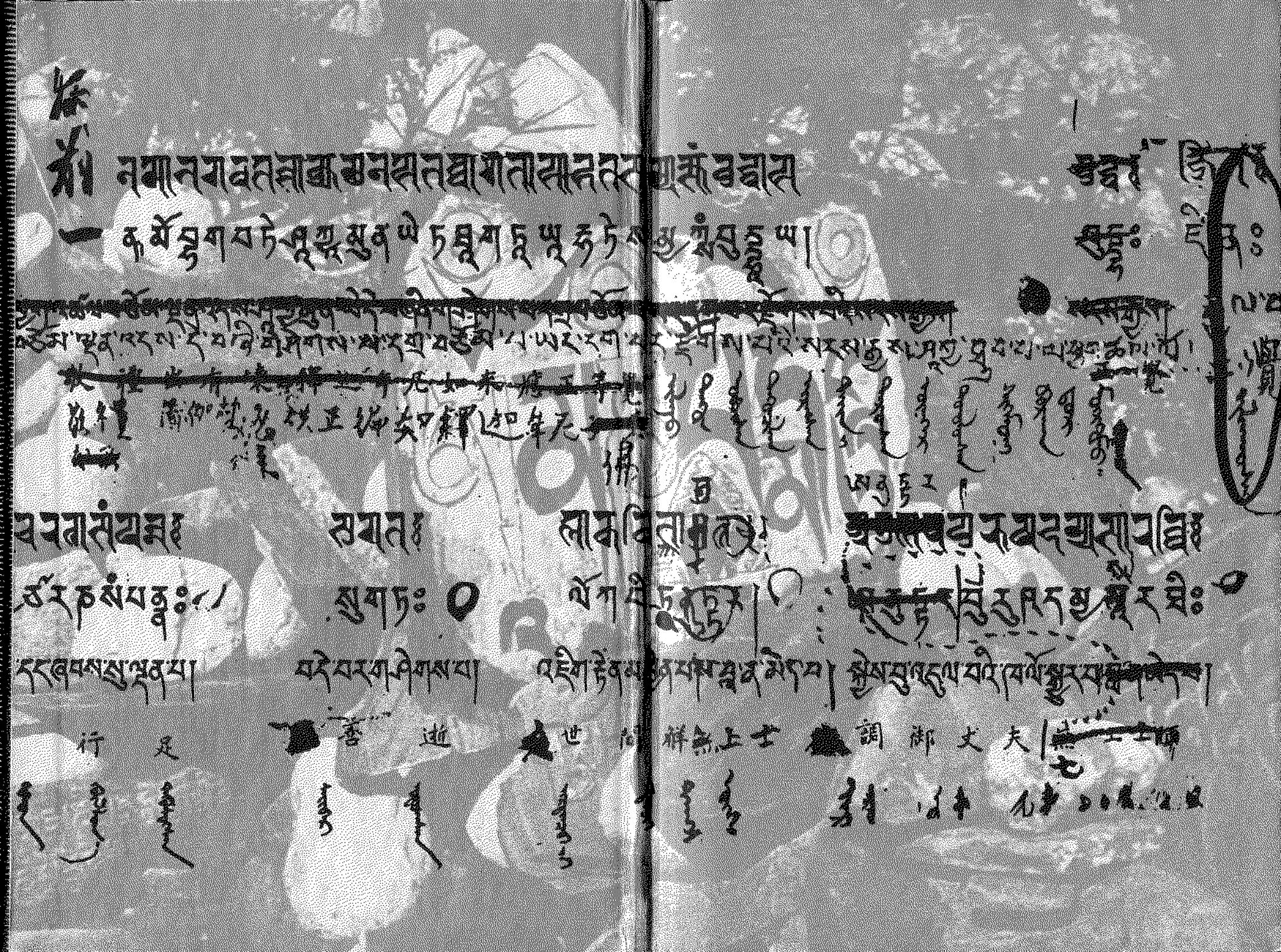
Lev N. GUMILEV

древний Тибет

Лев Н. ГУМИЛЕВ



Лев Н. ГУМИЛЕВ

древний Тибет

Редакционная
коллегия

А.Г. Асмолов
Г.Д. Гачев
О.И. Генисаретский
Л.В. Голованов
В.Ф. Козлов
Э.С. Кульпин
А.И. Куркчи
В.В. Малявин
В.Н. Ткачев
О.С. Широков

В.П.Васильев
Б.Я.Владимирцов
А.И.Востриков
Б.И.Кузнецов
С.Ф.Ольденбург
О.О.Розенберг
Р.А.Стейн
Дж.Туччи
Ф.И.Щербатской

в книге
Л.Н.Гумилева
“Древний Тибет”

Lev N. GUMILEV

Сочинения

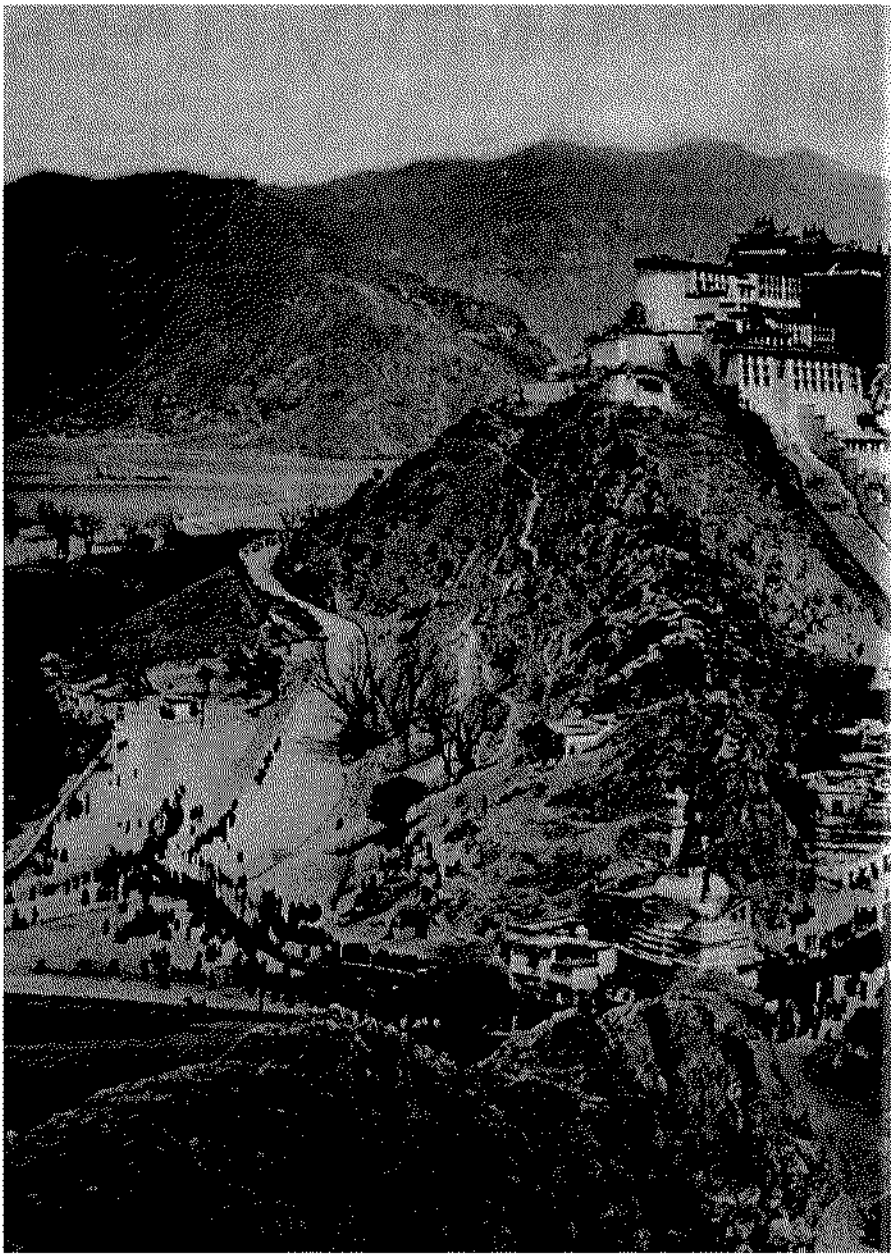
Составитель А.И. Куркчи

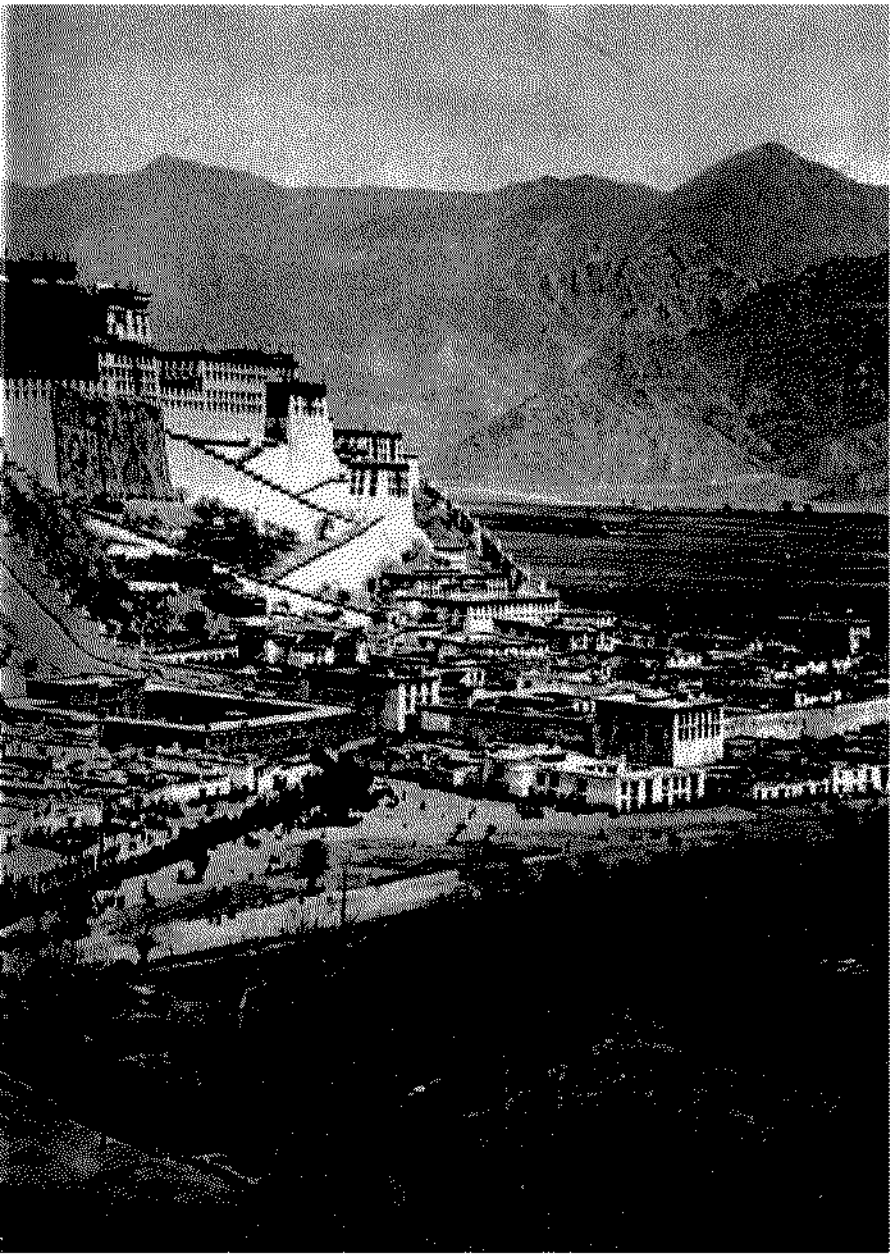
Вып. 5
в составе Международного альманаха

Лев Н. ГУМИЛЕВ

древний Тибет

МОСКВА
ДИ ДИК





Содержание

Предисловие 11

СТАРОБУРЯТСКАЯ ЖИВОПИСЬ

История, открытая искусством 19
Иллюстрации 103

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ТИБЕТА

Величие и падение Древнего Тибета 215
Опыт разбора тибетской пиктографии 257
Бон (Древняя тибетская религия) 270
Древнемонгольская религия 289
Страна Шамбала в легенде и в истории 298
Легенда и действительность в древней
истории Тибета 303
Этническая история Тибета
в I тысячелетии н.э. 317

ДИАЛОГ ИСТОЧНИКОВ

А.И.Востриков
Изучение Тибета в России 327

С.Ф.Ольденбург
Памяти Василия Павловича Васильева 345

В.П.Васильев
Буддизм. Его догматы, история и литература . . .360

И.П.Минаев
Буддизм. Исследования и материалы 389

Четыре лекции о буддизме

С.Ф.Ольденбург
Буддийское искусство 416

Б.Я.Владимирцов
Буддизм в Тибете и Монголии 433

Ф.И.Щербатской
Философское учение буддизма 453

О.О.Розенберг
О миросозерцании современного буддизма
на Дальнем Востоке 472

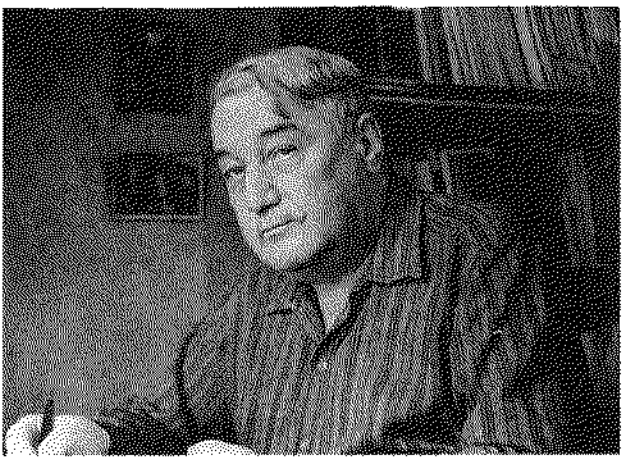
Б.И.Кузнецов
Культурные связи Памира с Тибетом 503
Проблемы гносеологии в трактате
Дхармакирти "Обоснование чужой
одушевленности" 506

Рольф А.Стейн
Тибетская цивилизация 509

Дж.Туччи
Тибетская живопись в свитках 526

Приложение
Обсуждение "Старобурятской живописи"
в Музее антропологии и этнографии.
Запись очевидца 550

Коротко об авторах 554
Первая публикация текстов Л.Н.Гумилева 557



Качается ветхая память
В пространстве речных фонарей,
Стекает Невой меж камнями,
Лежит у железных дверей.
Но в уличный камень кровавый
Ворвались огни из подков
И выжгли в нем летопись славы
Навек отошедших веков.
Сей каменный шифр разбирая
И смысл узнавая в следах,
Подумай, что доля святая
И лучшая — память в веках.

1937

Предисловие

Пятый том Собрания сочинений Л.Н.Гумилева посвящен тибетологическим штудиям ученого, впервые собранным воедино. В него не вошла лишь статья "Две традиции древнетибетской картографии", которая принадлежит к циклу "Ландшафт и этнос" и будет опубликована в другом томе вместе с материалами этого цикла.

К тому, касающемуся истории Тибета, Монголии и Бурятии, следует сделать пояснения, оговорив некоторые факты изучения истории Тибета и окраинных стран Азии в СССР в 1960–1970 годы.

Собственно тибетологом в подлинном значении этого термина Лев Николаевич не был. Работы по истории Тибета, в том числе по истории религии бон, проблемам ламаизма, картографии Шамбалы возникли как на почве пересечения археологических, источниковедческих и теоретических интересов самого ученого, так и на фоне общего подхода академической науки после 1956 года к истории Азии, когда оказалось возможным вспомнить исследования русских востоковедов, работавших в Индии и в Тибете, С.Ф.Ольденбурга и Ф.И.Щербатского, но, прежде всего, Н.К.Рериха и его сына, Ю.Н.Рериха, переехавшего на жительство в Россию.

Тибет и буддийско-ламаистский мир Центральной Азии привлекал Л.Н.Гумилева по двум причинам. По субъективной: он очень любил Дальний Восток, этот сумбурно-ирреальный мир, еще не вылепленный, не окостеневший. Он помнил 20-е годы, эпопею фон Унгерна, исход русских из веротерпимой Монголии, из Тувы и Маньчжурии, и с больши волнением относился к людям, попавшим в западню истории. Позже, уже после того, как тему "закрыли" в печати, Л.Н. встретился с живыми персонажами дальневосточной трагедии в лагере.

Вторая причина интереса Гумилева к Тибету — научная, коренящаяся в природе его интуитивизма. Вспомним биографию Л.Н.: до середины 60-х

годов он занимался историей Тюркского каганата, более полно — историей взаимоотношений в Азии между Китаем, Тибетом, тюрками Великой степи и Ираном. Как бы между делом он открывает местообитание Хазарии — страны Атлантиды в степях. Он рассмотрел и описал зигзаги истории всей западной Азии: Прикаспия, Восточной Европы, Кавказа. На очереди была Азия внутренняя, "замкнутая", и среди ее первейших проблем — Тибет. Как увязалась история малонаселенного Тибета, строгая и мелочная на первый взгляд, с историей бурных отношений Китая и кочевников, народов Центральной Азии?

На очереди было написание полной истории Центральной Азии, и Л.Н.Гумилев не без помощи своего друга и коллеги Б.И.Кузнецова вплотную занялся ею. Статьи Л.Н. сохранили признаки этой постепенной осады, когда он, словно пробуя прочность темы на зуб, возвращался к ней в разных статьях на протяжении пятнадцати лет, иногда полностью перенося в следующую блоки из предыдущей. В дальнейшем эта линия увлечения могла превратиться в последовательно-профессиональную: Л.Н.Гумилев собирался изучить тибетский язык, хотя знал, что поездка в Китай, а в Тибет — тем более, ему закрыта навсегда. Но и сам Тибет после 1968 года как научная тема оказался закрытым вследствие окончательной аннексии его Китаем и "культурной революции".

Фрагментом будущей сводной истории Центральной Азии стала работа "Величие и падение Древнего Тибета", в которой автор включился в подробный анализ династийной, а по сути этнической истории Тибета. В 1975 году вышла "Старобурятская живопись", вызвавшая скандал в научно-институтских кругах.

Пока Л.Н. был в кругу "своих" авторов — историков западной Азии, Артамонова, С.Толстого и других — он был принимаем в академическом мире. В делах восточной Азии он не имел права голоса — по определению, по традиции, принятой в научных институтах. Л.Н.Гумилев написал работу о проблеме северной границы Китая, оставшуюся неопубликованной, к его мнению прислушивались работники МИДа, когда у них возникала потребность в адекватном и четком взгляде на историю вопроса. Но для специалистов по Восточной Азии он оставался выскочкой, человеком со стороны.

Работа Л.Н.Гумилева над восточноазиатскими сюжетами началась давно, еще с описания статуэток Туюк-Мазара". Она была скорее искусствоведческой по характеру и неприятностей автору не принесла. К описанию коллекции Агинского дацана, крупнейшего буддийского центра Бурятии, хранившейся в Музее антропологии и этнографии в Ленинграде, Гумилева привлек профессор Кюнер, автор знаменитого "Описания Тибета". Л.Н. выполнил свою историческую задачу, не претендуя ни на новизну, ни на поддержку коллег. Это было в конце сороковых, перед очередной посадкой; он торопился, работал почти без литературы, без столь любимых им источников, без опоры на европейскую историографию.

В 1975 году ситуация была иной. В публикациях всех работ автору было отказано. Его сложившаяся к тому времени концепция этногенеза, публикуемая отрывками, сопровождаемая враждой и обличительными статьями, была раскритикована в частности еще и потому, что исторический кругозор

Л.Н.Гумилева, якобы, был ограничен лишь горизонтами средневековых тюрок, не имевших истории, и вообще кочевниковедением. Предложение издать альбом по собранию Агинского дацана он воспринял как перст Божий. Из ясности двух тезисов: 1. что западная часть Азии, им описанная и изученная, имела культурный провал, потому что кочевники Хазарии, Прикаспия и Восточной Европы не оставили памятников искусства; и 2. что кочевники Азии восточной в Тибете, Монголии и Бурятии создали искусство мирового значения — должна была родиться сравнительная, синтетическая картина общей истории внутренней Азии, и эта работа могла бы достойно представить академическим кругам гонимого ученого. Л.Н.Гумилев снова торопился: надо было успеть проскочить в открывшееся окно. Он перемахнул обязательный для ученого этап повествовательного изложения накопленного материала, он сразу занялся исследованием цикличности развития этносов в истории — этногенезом. Роль частностей в этой огромной картине принадлежала и Тибету, и Хазарии, и Китаю, и России равномерно. Его волновал текст и факт его публикации, на остальное он не обращал внимания и оставил старое описание коллекции нетронутым, каким он сделал его четверть века назад.

Но вот что интересно: готовя работу к публикации в издательстве "Искусство", Л.Н.Гумилев по уровню исследовательского мастерства оказался культурно более адаптированным к традициям русской буддологии, прерванным в 30-е годы, нежели многие из тех специалистов, кто открывал для себя востоковедение после 1956г. Он обладал идущим от семьи опытом понимания иконографии, прочтения иконы, знанием православной русской и византийской иконописи и традиции искусствоведения, восходящей к Кондакову.

Работа получилась смежной, "на стыке наук", как любили говорить позже. Выйдя, она стала бестселлером — прежде всего потому, что читатель впервые связно представил себе "темные" события тибетской истории и увидел то искусство, которое до сей поры было лишь прерогативой "посвященных".

О том, как отнеслись к книге коллеги, читатель узнает из документа, опубликованного нами в "Приложении". Отголоски тех споров не утихают и сегодня, и трудно понять, чего в них больше: научного долга или человеческой предвзятости.

Атрибуция, выполненная Гумилевым, даже для того времени была достаточно научной, учитывая неразработанность общих вопросов хронологии и стилистического анализа произведений буддийского искусства, отсутствие специальной литературы. Единственным "пособием" на русском языке была работа С.Ф.Ольденбурга "Сборник изображений 300 бурханов". Она и книга Л.Н.Гумилева и по сегодняшний день остаются единственными работами общего характера, описывающими буддийское искусство. (Осенью 1995 года этот небольшой список дополнил специальный выпуск журнала "Декоративное искусство–Диалог истории и культуры", содержащий описание полусотни буддийских изображений). Вопросы характеристики буддийского искусства по-прежнему остаются малоизученными, и сегодняшний исследователь сталкивается с теми же проблемами, с которыми

столкнулся Л.Н.Гумилев. Правда, за это время за рубежом вышел ряд книг, но материал Центральной Азии, ее искусства, все еще мало изучен — в целом, как феномен. Иконографический метод анализа сегодня не разрешает вопроса о стиле и хронологии для отдельно взятого народа, вопросы стилистического анализа произведения все еще находятся в зачаточном состоянии — если говорить о типологии.

Бурятии в этом смысле особенно "не повезло". Может быть, в силу сказаного выше, все, что было непонятно в буддийском искусстве, не подходило под его "классический", тибетский вариант, сразу относили к Бурятии, в то время как Бурятия сохранила в искусстве свой первозданный, "чистый" стиль, бурятские вещи очень близки тем, что нашел Козлов в Хара-Хото. Нам же привычны вещи более поздние, сложившиеся после реформ Цзонхавы, после влияния на буддийское искусство маньчжурского Китая.

Задача Л.Н.Гумилева осложнялась еще и тем, что он описывал неточно подобранную коллекцию: судя по фотографиям, в руках персонажей оказываются перепутанные, случайные атрибуты, отсутствуют важные детали. Конечно, это не могло не сказаться на описании, но читателю, скорее всего, запомнились не детали, а яркий рассказ о том, как возникло это искусство, он ощутил его величие, его драму, его судьбу.

"Старобурятская живопись" осталась фактом культуры. Помня об этом и обо всех сопутствующих обстоятельствах, мы переиздаем книгу с новой атрибуцией вещей, понимая, что и сегодня она представляет несомненный интерес для читателя. Новое описание коллекции выполнено научным сотрудником Музея искусств народов Востока Т.В.Сергеевой только по некачественным фотографиям альбома и уже в силу этого не может быть окончательным; атрибуировать точно можно только сами вещи, тем более, когда речь идет о скульптуре. Может быть, наша попытка устранить ошибки из работы Л.Н.Гумилева подвигнет исследователей заняться подготовкой специального издания по общим проблемам и типологии буддийского искусства.

Публикуя изобразительные материалы в черно-белом варианте, мы надеемся, что тот, кого по-настоящему заинтересует искусство буддизма, найдет возможность познакомиться с ним напрямую, по прекрасным коллекциям музеев Москвы и Петербурга. Которые, кстати говоря, так пока никем и не описаны.

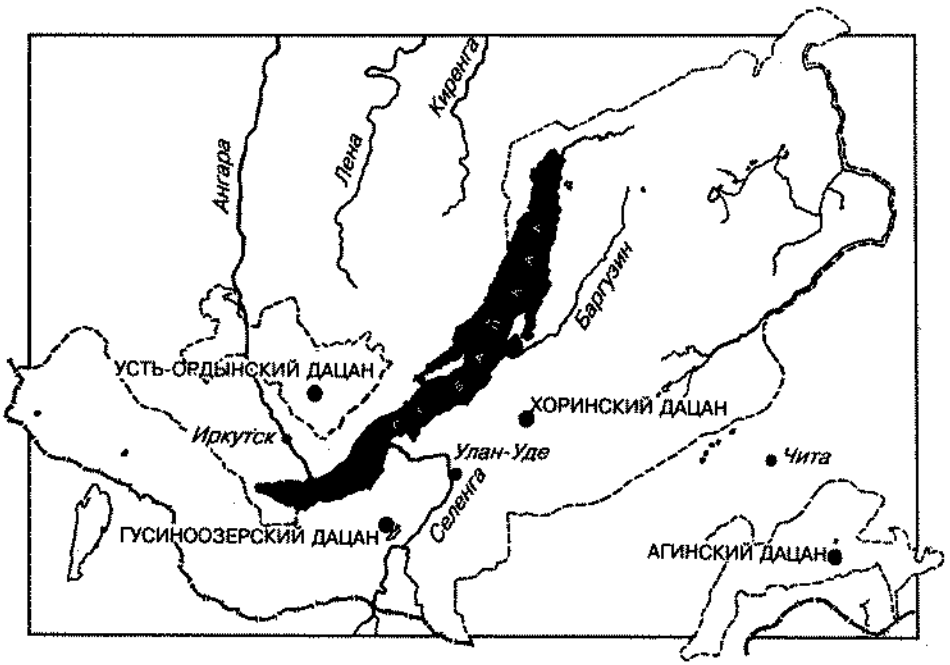
Большое место в этом томе мы отдали "Диалогу источников" — текстам великих русских востоковедов, создавших классическую буддологию России. Мы хотим, чтобы читатель не просто вспомнил (или узнал) об их существовании, но и понял силу и размах отечественной науки прошлого и начала нынешнего веков. Это впечатляющее чтение, и, надеемся, оно не проиграет от того, что многие тексты мы публикуем в сокращениях, иногда фрагментами, лишая их почти полностью научного аппарата: мы полагаем, что сноски на санскритские, тибетские и китайские источники, специальные уточнения и примечания, необходимые в научной работе, не очень пригодятся широкому читателю, не знающему ни тибетской, ни китайской грамоты. Мы публикуем материалы давно забытые, известные лишь специалистам, и то не всем и не везде; нам хочется показать общий уровень раз-

вития русской буддологии, традицию, в которую встраивался Л.Н.Гумилев, и мы хотим, чтобы читатель осилил этот путь.

Много вопросов вызывало написание терминов, имен, географических и прочих названий. В большинстве случаев мы сохраняли историческое (т.е. авторское) написание, лишь иногда адаптируя его, уже хотя бы потому, что в современной русской тибетологии нет унифицированных, общепризнанных норм написания, и каждый пишет так, как считает правильным. Впрочем, с этой же проблемой сталкивались все русские востоковеды, жалуясь на то, что большинство тибетских или даже санскритских наименований вошло в русскую науку в монгольской огласовке. Мы думаем, что эти детали не должны особенно огорчать читателя.

Там же, в "Диалоге источников", мы публикуем два, специально для этого тома переведенные, фрагмента из знаменитых работ европейских тибетологов — без ссылки на них не обходится ни одна серьезная статья. Наконец, как всегда, мы предлагаем короткую справку об авторах и один документ, который погрузит читателя в атмосферу научной дискуссии середины семидесятых годов.

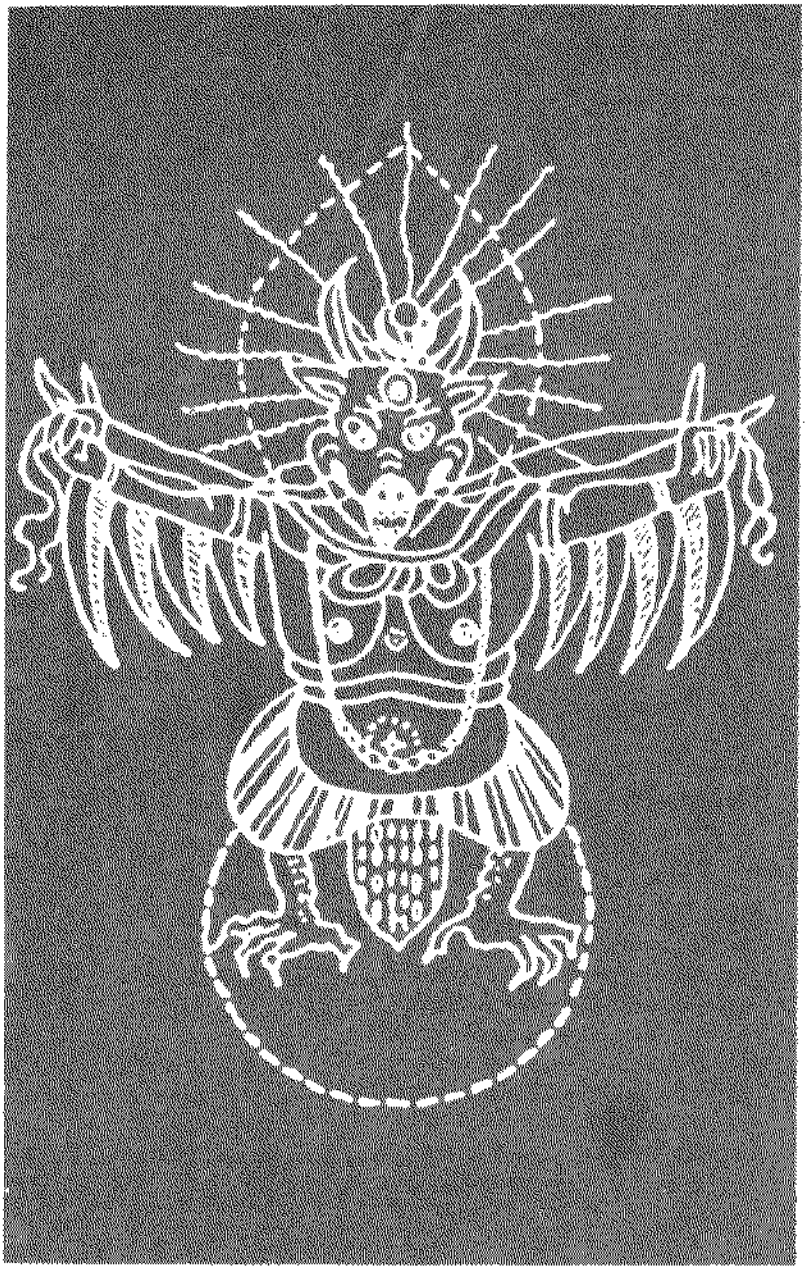
Агинский дацан — один из старейших и почитаемых в Бурятии буддийских монастырей. Как и в большинстве храмов — традиционных центрах изучения и толкования буддизма, здесь было



обширное собрание икон, книг, скульптурных изображений и ритуальных предметов. Волею обстоятельств многое оказалось вывезенным из Бурятии и попало в собрание петербургского Музея антропологии и этнографии АН, коллекция № 4698. Историческая интерпретация этой коллекции впервые была предложена Л.Н.Гумилевым.

I

СТАРОБУРЯТСКАЯ ЖИВОПИСЬ



Посвящаю памяти моего дорогого учителя, профессора Николая Васильевича Кюнера

История, открытая искусством

В СЕРДЦЕ АЗИИ

Сердце величайшего континента мира, Срединная Азия, самой природой разделена на сопредельные, но не схожие зоны — степную и таежную. Раскаленная солнечными лучами степь простирается от Дона до Хуанхэ и от закраины сибирской тайги до оснеженных вершин хребта Гандисышань (Трансгималаев). С юга к этому разнообразному, но монолитному ландшафту примыкает долина реки Брахмапутры, называемой тибетцами Цангпо, а еще южнее, за вершинами Гималаев, лежит огромная Индия. С севера к степи примыкает "таежное море" — малонаселенная и трудная для жизни страна. Только неутомимые эвенкийские охотники и оленеводы смогли освоить эту негостеприимную землю. Но на окраине тайги, где горные, поросшие кедром хребты перемежаются с языками душистой степи, в сухом и здоровом климате под защитой устойчивого антициклона сложилась оригинальная культура бурятского народа, с XI века населившего южное Прибайкалье и Забайкалье. Подобно тому как тибетцы ограничивают срединноазийскую культуру с юга, так буряты замыкают ее с севера, и с давних времен культурный контакт этих двух окраин оплодотворял их творческие поиски, обогащая умы и утешая сердца.

Тибет был в более выгодном географическом положении. Соседство с Индией и Ираном, постоянные военные столкновения с Китаем, приносившие горцам богатую добычу, близость Великого караванного пути, проходившего через Хотан и Кашгар, оазисы Восточного Туркестана — все стимулировало в Тибете интеллектуальную

деятельность. Плоды этой деятельности через буддийских монахов попадали к монголам и бурятам. До освоения Россией Восточной Сибири это была главная культурная артерия, наполнявшая воображение срединноазийских кочевников.

В отличие от западноевропейцев, мусульман и китайцев, распространявших свои принципы цивилизации силой оружия и заливавших кровью захватываемые ими земли, Византия и Тибет претендовали на господство только над душами и сердцами. Они высылали учителей, а не завоевателей. Именно поэтому приняли воинственные русы из рук бородатых монахов в черных рясах, а неукротимые монголы от бритоголовых лам в желтых плащах грамотность, образованность и художественные вкусы. Это было не культурным влиянием, а, скорее, пересадкой культурных ценностей на новую почву. Она не оскорбляла самолюбия новообращенных, так как вместо принуждения имело место обращение к их искренности со стороны дружелюбных и неопасных соседей.

Именно благодаря этим особенностям учительства русские сами построили среди северных лесов монастыри и скиты, где в библиотеках хранились летописи и философские сочинения, переведенные с греческого языка, а церкви были украшены иконами и фресками, выполненными руками искусных художников, учившихся у византийских мастеров. И даже тогда, когда Константинополь был взят турками, а сирийские и армянские монастыри разрушены мамлюками, в Северной России сохранялись и чтились шедевры искусства и культуры Византии. В Азии ту же роль играли бурятские монастыри, где долгое время хранились картины или копии с них, уже утерянные в самом Тибете, Хотане и Китае, а в Индии ставшие предметом археологических раскопок. Вот почему коллекция предметов буддийского искусства из Агинского дацана, хранящаяся в Музее антропологии и этнографии АН СССР, стала предметом нашего внимания. В ней, как в капле воды, отражающей небосвод, сохранились следы древней культуры Срединной Азии и той жизни, которая исчезла много веков тому назад.

ЗНАЧЕНИЕ ИЗУЧЕНИЯ БУДДИЙСКОЙ ИКОНОГРАФИИ

Ни одна из религиозных систем мира не имеет столь развитой иконографии, как буддизм. Количество и разнообразие изображений, подлежащих почитанию, в буддизме и ламаизме кажется на первый взгляд беспредельным, но при пристальном изучении обнаруживается, что разнообразие тематики заключено в строгую систему, а

трактовка сюжетов подчинена не менее строгому канону. Однако остается место и для личного творчества, так как в иконах наряду с центральными фигурами можно вводить второстепенные мотивы, трактовка которых зависит уже от личного вкуса художника.

Содержание и смысл буддийской иконы всегда вложены в образ отвлеченной идеи, воплощенной в линии и краски. Часто это милосердие или мудрость, не реже — гнев и ревность к вере, иногда воздаяние за грехи или устрашение, а также встречаются даже образы сторон света — севера, юга, востока и запада — или отдельных профессий, например медицины. Это скорее символические знаки, чем картины, но фигуры антропоморфны, и эстетический канон выдержан необычайно строго. Эти особенности, с одной стороны, затрудняют восприятие изучаемого нами искусства, так как для понимания картины знание сюжета обязательно, а с другой — раскрывают широкие горизонты восточной эстетики и этики, а также истории.

Исходя из отмеченной особенности, мы вынуждены начать искусствоведческий очерк с путешествий в глубь веков и в дебри тропических джунглей к истокам мысли, породившей то удивительное творчество, которое дожило в Сибири до XX века. Без истории нам не обойтись.

Наряду с общими буддийскими сюжетами мы можем рассматривать локальные варианты икон, тесно связанные с местом написания, эпохой и личностью художника, а так как последняя всегда зависит от своей эпохи, то при наличии большого количества вариантов в поле зрения исследователя иконографический материал может быть использован как археологический источник. Так как это обязательное условие — большое количество вариантов — характерно для буддийской иконографии, то, работая в этом направлении, мы вправе ожидать значительных результатов, весьма важных для уяснения темных вопросов истории Срединной Азии.

За 2600 лет своего существования и при наличии широкого распространения буддизм изменился настолько, что сравнивать его с относительно монолитными религиями Средиземноморья — христианством и исламом — было бы неправильно. Как бы ни менялся внешний облик христианства, основные догматы его оставались теми же, что и в эпоху Вселенских соборов. Не то в буддизме. Сначала он был одной из философских школ древней Индии, решавшей исключительно проблемы этики. Затем он разделился на атеистическое учение хинаяны и нигилистический мистицизм махаяны, причем различие между ними перешло в сферу метафизики. Хинаянисты признавали реальность мира, а махаянисты считали его иллюзией. Затем появилась тантраяна, учившая, что достижение

нирваны легче осуществить путем заклинаний, нежели самосовершенствования. И наконец восторжествовало учение об Ади-будде, предвечном творце мира, имеющем божественных помощников, обращение к которым сулит верующим утешение и помощь. Философия превратилась сначала в магию, потом в религию.

Этот процесс шел медленно, осложнялся то борьбой, то компромиссами с местными культами в тех странах, куда буддизм внедрялся, но в конце концов былое единство заменилось предельным многообразием, где общими остались только богословские термины, утратившие свое единое содержание. К числу таких слов принадлежит само название буддизм, или желтая вера (теистическую ее вариацию теперь принято называть ламаизмом, для того чтобы выделить ее из числа прочих исповеданий, мало на нее похожих).

Для народов Центральной Азии цвет всегда служит и опознавательным и оценочным признаком. Название "желтая вера" возникло в древности, ибо последователи Будды Гаутамы-Шакьямуни, явившегося людям в образе царевича, носили одежды желтого цвета. Удержалось оно и тогда, когда ламы в Тибете и Монголии ходили в бараньих шубах. Христианство, распространившееся в Монголии в X—XIII веках в форме несторианства, называли "белой верой", а древнюю тибетскую религию бон — "черной верой". В самом буддизме в XI веке возникло направление, представители которого носили красные шапки; их учение называли "красным". В XV веке новый вероучитель — Цзонхава — предпринял попытку восстановить старые традиции, и снова восторжествовал желтый цвет.

Учение Цзонхавы было принято монголами, калмыками и бурятами, причем обращение последних совершилось уже в XIX веке. Н.Лесков в знаменитом рассказе "На краю света" с грустью повествует, как буддийская проповедь оказалась действеннее христианской, потому что ламы имели средства на подкуп царских чиновников, чего православная церковь в смете расходов не предусмотрела.

Утвердившись на полвека в Сибири, буддизм оставил в ней след своеобразной культуры, представленной оригинальным искусством, заимствованным из далекого Тибета.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ, НО НЕОБХОДИМЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Приступая к анализу нашей коллекции, надо условиться о терминах. Буддизм нельзя назвать ни политеизмом, ни монотеизмом, ни атеизмом. Боги, существование которых буддийский канон, в махаянистическом толковании, не отрицает, не являются объектом

поклонения, и соответственно этому изображений их в нашем собрании нет. Эти боги (санскр. *дэва;* монг. *тэнгрии*), согласно желтой вере, не что иное, как существа сильные, но не всесильные, долговечные, но смертные, счастливые, но неспособные к совершенствованию, так как безмятежная жизнь, которую они ведут на небесах среди чувственных удовольствий, отвлекает их от созерцания. Это боги индийского пантеона, и образ их жизни напоминает времяпрепровождение богов Олимпа или Валгаллы, но небо, где они обитают, для набожного буддиста отнюдь не является раем. Боги, подобно остальным пяти классам живых существ*, находятся в круге сансары и подвержены перерождениям и карме (закону причинности). Также не представлены асуры-гиганты, вечно враждующие с богами, иногда добивающиеся в этой войне успехов, но в конце концов терпящие поражение; отсутствуют они, очевидно, по той же причине, что и боги. Равным образом нет изображений адских существ — таму и прета, вечно голодных духов, обитающих в преддверии ада, за исключением царя подземного царства Ямы, часто изображаемого со своей страшной сестрой Ями.

Яма (монг. Эрлик) благодаря своей устрашающей наружности и жестокой профессии — пытки грешников — иногда ошибочно считается злым духом, буддийским сатаной; на самом деле он тоже только существо и, находясь в аду, несмотря на свое высокое положение, подвергается адским мукам и ежедневно проглатывает изрядную дозу расплавленного металла. На икону он попадает за другое — он имеет духовный чин дхармапала, о котором сказано ниже. Итак, на буддийских иконах напрасно искать и богов и демонов; их места занимают будды, бодхисатвы и дхармапалы, то есть люди.

Слово "будда" означает "совершенный". Будда — это человек, погасивший в себе все желания, толкающие обычных людей на поступки. Поскольку каждый поступок имеет последствия, обязательно отражающиеся на человеке, его совершившем, то единственный способ вырваться из круга сансары, постоянных умираний и перерождений, — это перестать что-либо делать, ни на что не реагировать, достичь полного бесстрастия и тем самым избавиться от мучений и смерти. Это состояние полного покоя, называемое нирваной, и есть цель последователя буддийского учения. Человек, достигший его, выходит из мира. Он только является примером для других страдающих людей, предоставленных своим силам. Изображаются будды в традиционном плаще индийского монаха-отшельника.

---

* В небесах — боги и гиганты; на земле — люди и животные; в нижнем мире — демоны; в преддверии ада — прета, а в глубинах ада — таму, которых никто не видел.

Сколько будд было за историю человечества? По одному мнению — три, по другому — пять, по третьему — столько, сколько песчинок в Ганге. Но все они находятся по ту сторону добра и зла. Помощниками людей, стремящихся к совершенству, являются бодхисатвы. Назначение бодхисатв — активное делание добра и борьба со злом. Поэтому они изображаются или кроткими, белого или желтого цвета, в одежде индийского принца, или гневными, синего или голубого цвета, многорукими или многоликими, часто движимыми страстью, изображаемой в образе женщины — шакти, и с грешниками, которых бодхисатва попирает ногами. В этой устрашающей форме они называются дхармапала. Назвать их божествами нельзя никак. Назначение дхармапал (хранителей закона) — борьба со злом. Воплощение злого начала — черта или сатану — буддийская догма не признает. Злом является сама жизнь как результат страстей и вытекающих из них искушений (мара), которые, овладевая человеком, удерживают его в круге перерождений (сансара).

Непальское, то есть североиндийское, толкование экзегезы гласит: "В духе без основы возникла страсть. Эта страсть есть причина развития. Развитие же есть рождение, старость, смерть. Страсть — причина всего этого. Все эти (последствия. — *Л.Г.*) возникли из причины (то есть из самопроизвольного взрыва страсти или флуктуации ее энергии. — *Л.Г.*)" [22, с. 203]*. Спасение из круга перерождений, то есть противодействие силе страсти, осуществляется путем следования буддийскому закону, следовательно, противодействие буддийскому закону — зло.

Некоторые праведники, видя упорное сопротивление грешников буддийской вере, в гневе набросились на них, защищая учение, но тем самым совершили грех и навеки лишились нирваны. Огорченные этим, они посвятили себя активной борьбе с грехом, стали темными от гнева, очень сильными и страшными для врагов веры. Но для набожного буддиста устрашающие темно-синие или ярко-красные фигуры в венках из черепов, топчущие нагие женские тела, — образы героев, отдавших душу ради торжества идеи — дхармы, то есть закона.

Следующий чин ламаистской иерархии — архат, то есть святой. Это буддийский монах, достигший настолько высокой степени совершенства, что он может творить чудеса, но у него нет сверхъестественных способностей бодхисатвы, уже избавленного от необходимости умирать и возрождаться вновь. Архат остается человеком,

---

* Здесь и далее первое число в скобках означает номер источника, приведенного в разделе "Литература" данной работы.

а следовательно, совершив дурной поступок, должен нести за него ответственность если не в этой жизни, то в перерождении. Например, он может возродиться не в виде человека, способного к самосовершенствованию, а в виде дэва, пребывающего в вечном блаженстве и поэтому неспособного обучаться буддийскому закону, или в виде асура (гиганта), поглощенного борьбой с дэвами. У асуров просто нет времени, чтобы подумать о спасении души. Архат может стать неразумным животным или, еще хуже, голодным демоном. Ибо в буддийской космологии только состояние в образе человека дает надежду на достижение нирваны.

Ниже архата идут учителя-ламы и простые отшельники-бикшу, но они не являются предметом поклонения и на иконы попадают лишь в качестве адорантов, то есть людей, почитающих бодхисатву.

Наряду с заслуженными людьми на иконах часто встречаются демоны, обращенные в буддизм. Часто это местные языческие божества, инкорпорированные в буддийский пантеон. Согласно этому они в разных странах разные. Но кроме них есть персонифицированные элементы натурфилософии, отражающие различные школы и направления. Таковы локапалы (хранители мест) — владыки севера, юга, востока и запада; дакини — небесные плясуньи, которые иногда разрешают людям увидеть себя при закате солнца как голубоватые блики или предвечерние полутени. И, наконец, в средневековом Тибете была создана концепция демона-покровителя отдельных людей (идам). Все эти персонажи отражены в живописи.

Буддийская иконопись, подобно христианской, ограничена религиозно-эстетическим каноном, обусловливающим формы и атрибуты изображаемых божеств и святых, но также дает возможность для проявления творческой индивидуальности художника внутри канона. Именно это обстоятельство придает нашей коллекции сверх эстетического познавательное значение, потому что в иконографии бурят-монгольских дацанов переплетаются тибетские, китайские и даже русские культурные традиции, уходящие в глубокую древность и вместе с тем отвечающие модернизированному сознанию ламаита XIX—XX веков.

Поэтому наряду с подражанием высоким образцам средневекового тибетского искусства мы встречаем изображения, значительно от них отличающиеся как по содержанию, так и по выполнению. Сложнее вопрос генезиса сюжетов. Буддологи А.Грюнведель [42] и А.Гетти [40] трактуют вопросы буддийской мифологии оторванно от истории народов, переживших влияние буддизма. Поэтому, пока не была написана светская политическая история древнего Тибета,

буддийская мифология висела в воздухе и, казалось, не имела связи с жизнью. Но как только этот рубеж был преодолен, за фантастическими символами вскрылась породившая их действительность, и абстрактные образы превратились в исторические источники.

Конечно, пользоваться этим источником надлежит с осторожностью, но для проблем Центральной Азии дорого каждое сведение, каждый намек, особенно когда дело идет о такой сложной и малоизученной проблеме, как культурный обмен Бурятии с Тибетом в средние века.

Живопись, сохранившаяся на иконах, фиксировала и отражала крупные исторические события Тибета вплоть до начала XX века. В числе не вошедших в публикацию из-за дурной сохранности скульптур имеется уникальное изображение синего трехглазого гневного докшита, очевидно относящегося к чину дхармапал. Он одет в нижний халат, оранжевый, расшитый золотом, с зеленой подкладкой, видной на отворотах, и синий с золотом верхний халат. На ногах докшита мягкие туфли китайского покроя, а на голове — золотая шапка, похожая на летнюю шапку киргизов, с той лишь разницей, что она украшена красными лентами на висках. Докшит сидит на нагом теле поверженного грешника, лицо которого выражает ужас и отчаяние. Подчеркнуто высокий нос и выпуклые глаза грешника обличают в нем европейца и резко контрастируют с монголоидностью "защитника веры". Видно, это вариация образа Сангин Хаир-хана, защитника справедливости.

Сочетание деталей одежды дает основание для этнографической датировки — не раньше начала XIV века и не позже 1912 года, когда после китайской революции империя Цин распалась, а монголы и киргизы отделились от Китая. Наличие европейца, безбородого и горбоносого, явно не русского, обращает внимание к 1904 году, когда англо-индийская армия оккупировала Лхасу и оторвала Тибет от империи Цин. Тибетцы пытались защищаться, но их фитильные ружья против магазинных винтовок были бессильны. Похоже, что тогда была нужда в обращении к потустороннему защитнику, и скорее всего именно по этому поводу был создан странный образ, оказавшийся в нашей коллекции.

Несмотря на то что фигура была сделана грубо и эстетической ценности не имеет, отношение художника выразилось весьма определенно в подаче гримасы ужаса и отчаяния на окарикатуренном лице грешника. Тут невольно вспоминаются ранние наблюдения академика Б.Я.Владимирцова, утверждавшего, что ламаизм — не окостенелый пережиток прошлого, а живое мировоззрение, развивающееся и поныне [6].

Художественная культура Агинского дацана не исчерпывается тибетскими влияниями. Храмовая завеса расписана фигурами совершенно иного стиля, в котором нетрудно увидеть струю "реалистического экспрессионизма". Бодхисатва, играющий на лютне в кумирне, трактован реалистически: лицу придано выражение, руки в движении, но особенно характерно дерево, на котором строение коры показано теневыми пятнами. Это, несомненно, иное решение живописной задачи, нежели раскрашенная графика тибетской школы, лишенная глубины. В расположении гор вокруг кумирни замечается некоторый элемент перспективы. Колорит также иного типа: краски нежнее, наблюдаются полутона. На другом полотне, где изображены атрибуты Лхамо, поражает своеобразие экспрессии в очертаниях фигур, безразлично, находятся ли они в движении, как мул и як, или в покое, как собака, баран и козел. Каждой морде придано индивидуальное выражение, а рисунок шкуры тигра прямо перекликается с японо-китайской манерой передачи тела хищника.

Но и европейская, вернее русская, культура наложила свой отпечаток на иконографию Агинского дацана. От Европы ламы заимствовали не стиль, а технику — печать.

Широкая терпимость буддизма — факт установленный; интерес тибетцев к достижениям западной науки отмечен еще П.К.Козловым, которому в Тибете сообщили о подготовленном к печати переводе на тибетский язык сочинений Н.М.Пржевальского. Поэтому заимствования такого рода не должны нас удивлять. Они лишний раз свидетельствуют, что тибето-монгольская культура не пережиток, а находилась в развитии и поэтому представляет интерес не только для историка или искусствоведа, но для этнографа и востоковеда.

НАЧАЛО КУЛЬТУРЫ

Раз уж мы решили сосредоточить внимание на исторических сюжетах буддийской иконографии, оставив в стороне догматику и мистику, то нам следует определить эпоху возникновения традиции, отраженной нашей коллекцией. Это непросто, так как надо еще условиться, что́ считать началом.

История культуры, как и любой другой раздел истории человечества, имеет начало в то отдаленное время, когда предок человека превратился в человека. Дальше шло и будет идти неравномерное развитие. В этом вообще правильном, но слишком широком тезисе

сама постановка вопроса о "начале" чего угодно бессмысленна, потому что немедленно возникает вопрос: а что было перед "началом"?

Но если мы вдумаемся в проблему глубже и обратим внимание на отмеченную неравномерность развития, то вместо безликой эволюции перед нами предстанет сложная картина вздымающихся и затухающих волн творческой жизни. Эти волны проявляются не только в искусстве, но и в философии, социально-политической жизни, далеких путешествиях в неизвестные страны и кровавых столкновениях между народами. И, сравнивая гребень с гребнем, спад со спадом, мы уловим второй ритм истории — прерывность (дискретность) традиций. И тогда вопрос о "начале" культурной традиции приобретает глубокий смысл.

Любая традиция развивающейся культуры — это не застывший факт, а диалектический процесс, который через отрицание отрицания приходит к своей противоположности. Но прошлое оставило нам только отдельные памятники, на основании которых мы и делаем наши заключения. Так что же все-таки считать за начало процесса?

Известно, что любой процесс проходит инкубационную фазу, когда он для наблюдателя невидим и неощутим. Затем накопленная потенция переходит в кинетическую энергию развития; этот момент фиксируется, но, как правило, некоторое время спустя. Однако он часто описывается и датируется с достаточной степенью точности. Значит, мы имеем возможность и право брать именно этот момент за исходную точку исследования. И еще: обычно крупный исторический процесс связан не с индивидуальной деятельностью одного человека, как бы талантлив он ни был. Искомая причина неравномерности исторического развития в ту или иную эпоху прослеживается на большом пространстве и охватывает многие народы. Тот момент, который имеет касательство к нашей теме, произошел в VI веке до н.э. в субтропической зоне Евразийского континента. В эту эпоху ряд стран, изолированных друг от друга, пережил подъем всех областей интеллектуальной жизни. В Элладе появилась философия. Фалес Милетский провозгласил основой жизни воду и заявил, что "все полно демонов", то есть что мир — совокупность живых существ, а не косной материи, в которую лишь кое-где вкраплена жизнь. Гераклит Эфесский объявил основой мира вечно меняющуюся огненную сущность. Пифагор пошел еще дальше, положив в основу мировосприятия абстрактную категорию — число.

В Иране творческая мысль обратилась к проблемам религии и был провозглашен принцип антагонистического дуализма: светлый Ормузд против темного Аримана. Одновременно было запрещено

поклонение древним божествам — дэвам, то есть привычному мировоззрению была объявлена война.

В Китае, раздробленном на множество отдельных княжеств, ведших друг против друга истребительную войну, появился мудрец Конфуций (551—479 гг. до н.э.), моралист и писатель, неудачливый советник невежественных государей. Тяжела была его жизнь, но оставленное им учение определило дальнейшее развитие китайской мысли и культуры. Несколько опоздал родиться другой мудрец Китая, Лао Цзы (480—400 гг. до н.э.), но и его можно отнести к плеяде авторов широких мировоззренческих концепций, переживших тысячелетия.

Аналогичную ломку привычных архаических воззрений переживала Северная Индия. В VI веке до н.э. была не только реформирована старая религия, принесенная воинственными ариями, но и возникли две новые философские концепции: джайнизм — религия без бога и буддизм, о котором пойдет речь. И, пожалуй, именно в Индии был этот подъем наиболее мощен. В несколько последующих столетий мировоззрение, а иногда и политическое господство индусов охватило не только дравидский Декан и сингальский Цейлон, но и Индокитайский полуостров, Яву, Суматру, Среднюю Азию и добралось до Китая.

Теперь, окинув взглядом фон мирового интеллектуального перелома, мы можем сделать заключение, что появление философских концепций и переоформление древней мысли — часть закономерного исторического процесса общечеловеческого масштаба. Отметив это, перейдем к рассмотрению того, как сочеталась новая система идей с натуральными мировоззрениями народов Центральной Азии.

ТЕМА И ВАРИАЦИИ

По древней индийской легенде, в VI веке до н.э. в Бенгалии, в маленьком княжестве Шакья, жил царевич Сиддхартха, которого воспитывали в дворцовых садах, тщательно оберегая от всех неприятных эмоций. Однажды царевич решил погулять и, выйдя в город, увидел нищего, калеку и похороны. Так он узнал, что существуют в мире бедность, болезни и смерть, причем последняя постигнет и его самого. Это так поразило царевича, что он покинул дворец и отправился искать утешения у мудрецов.

Однако ни одно из учений, проповедовавшихся в ту эпоху в Индии, его не удовлетворило. Тогда царевич создал собственное

учение, заключавшееся в четком принципе: желания есть источник страдания и смерти; отказавшись от желаний, избавишься от страданий и избежишь смерти!

Но тут в сознании древнего индийца возникала трудность, для европейца или иранца неожиданная. В Индии учение о переселении души после смерти из одного тела в другое считалось аксиомой. Реальная смерть рассматривалась как переход к новой жизни — может быть, несколько облегченной, а может быть, куда более худшей, чем прожитая. При этом имелась весьма неприятная возможность возродиться не в теле человека, а в теле животного или существа иных порядков: богов или демонов. Поэтому избавиться от жизни путем смерти было, по мнению индийцев, невозможно. Вот тогда-то приобрел практический смысл вопрос: что такое жизнь?

Он был решен по тем временам исчерпывающе: жизнь — постоянное движение с бесконечными перерождениями, обусловленное причинностью, которая называлась "карма". По представлениям древнебуддийского учения, это движение — сансара — реально. По воззрениям позднего буддизма (I в. н.э.), оно иллюзорно, но в обоих случаях оно неприятно, и его следует преодолеть и перейти к состоянию вечного покоя — нирване. Для этого только нужно ограничить себя необходимым для жизни минимумом, то есть одним плащом и одной чашкой для собирания милостыни — риса или овощей. Чтобы избежать желаний, члену общины запрещалось прикасаться к золоту, серебру и женщине.

Новое учение привлекло довольно много последователей, и вокруг царственного монаха возникла община, которой оказывали покровительство влиятельные особы. Учителю было присвоено звание "будда", что означало "человек, достигший совершенства". Считалось, что после смерти он войдет в нирвану, где его уже ничто никогда не потревожит. Тогда к нему будет невозможно даже обратиться за помощью — он не услышит.

Пример учителя окрылил учеников. Не надеясь немедленно войти в нирвану, они вместе с тем упражняли себя до степени архата (святого), который мог, оставаясь человеком, творить чудеса, учить и оказывать помощь вступившим в общину. Архат мог после ряда перерождений достичь нирваны.

Так была создана новая идеологическая система, которая впоследствии, претерпев много изменений, в конце концов превратилась в религию.

Ранний буддизм на роль религии не претендовал. Он отрицал сотворение мира и, следовательно, наличие творца. Буддист обязан был верить: 1) в Будду, то есть в просветленного человека, учителя;

2) в закон, под которым понималась природно-духовная причинная связь явлений; 3) в общину, к коей он принадлежал и которая обеспечивала ему достижение нирваны. Путей же в нирвану было только два: "неделание", то есть самоуглубление, считалось "коротким путем" и "делание добрых дел" для приобретения "заслуги" — путь долгий, но более легкий. Центр тяжести раннего буддизма лежал не в теории, а в практике. Итак, первоначальный буддизм был одной из индийских философских школ с ярко выраженной атеистической окраской [32, с. 58 и сл.] и большого политического значения не имел. Этот тип буддизма называется хинаяной, или "малой колесницей" (способом достижения нирваны).

В I веке н.э. этот первоначальный буддизм был преобразован Нагарджуной, который объявил, что проповедует более полное и совершенное учение Будды, добытое им у драконов, которым Будда также проповедовал, и даже более пространно, чем людям. Философский смысл новой секты, махаяны ("большой колесницы"), заключался в учении об иллюзорности мира. В новом учении центральное место вместо будды и архата занял бодхисатва — спаситель мира. Бодхисатва есть существо, достигшее степени совершенства будды, но еще не ставшее буддой, из желания наставить страдающее человечество и помочь ему избавиться от мук рождения, жизни, смерти и новых перевоплощений. Будучи выше архата, остающегося просто человеком, и ниже Будды, находящегося вне пределов досягаемости, бодхисатва обладает одновременно и сверхчеловеческими качествами и доступностью.

В глазах масс бодхисатва становится главным объектом почитания и поклонения, занимая место туземных богов, изгоняемых буддизмом.

Для понимания дальнейшего нужно учесть еще одно обстоятельство. В системе буддизма мир делится на две неравные части: монахи буддийской общины и все остальное. Солью земли признаются только монахи, так как они стали на "Путь", выводящий их из мира суетного (сансары) к вечному покою (нирване). Монахи не должны работать и вообще действовать, так как действие есть порождение страсти и ведет к греху. Кормить, одевать и защищать монахов обязаны миряне, приобретающие тем самым "заслугу", которая поможет им в следующем перевоплощении стать монахами и вступить на "Путь".

Естественно, что чрезмерное увеличение общины монахов противоречило ее интересам, так как если бы все стали монахами, то кормить их было бы некому. Но эта опасность индийскому буддизму не грозила. Ни брамины, гордые своими знаниями и привилегиями,

ни раджи, увлеченные роскошью, войнами и почестями, ни крестьяне, кормящие свои семьи и возделывающие поля, не стремились бросить все любимые занятия во имя "пустоты", к которой должен стремиться буддийский монах.

В буддийскую общину шли люди, не нашедшие себе места в жизни, люди неудовлетворенных страстей, не нашедшие применения для своей деятельной природы. Став буддистами, они отвергали жизнь, обидевшую их, и страсти, обманувшие их; во имя провозглашенной пассивности они развивали бешеную активность, и наконец в этой роли они нашли себе применение.

В 325 году до н.э. в Индию вторглись войска Александра Македонского и разгромили армию славного и могучего царя Пора. Дальнейшее продвижение македонян натолкнулось на сопротивление индийского народа, поднятого браминами на священную войну с захватчиками. Испуганные, и не без оснований, македонские воины принудили своего царя к отступлению, которое оказалось своевременным. Ценой больших потерь македонская армия пробилась в Иран, но захваченные македонянами районы Северо-Западной Индии остались под контролем бактрийских наместников, вскоре ставших царями. В III веке до н.э. греко-бактрийцы возобновили экспансию, но это вызвало мощный отпор и консолидацию доселе раздробленной Индии в империю династии Маурья, изгнавшую греков обратно в Бактрию.

Чандрагупта, враг греков, основатель династии Маурья (313 г. до н.э.), был по матери судра, человек низшей касты, выдвинувшийся благодаря своим военным талантам. Основанная им военная деспотия охватила всю Северную Индию, однако жестокий режим скоро разочаровал массы народа, выдвинувшие Маурья. Внук Чандрагупты, Ашока, сообразил, что трон долго держаться на копьях не может. Военная деспотия встречала сопротивление в сепаратистских тенденциях местных радж Центральной Индии, браминов Бенгалии и племенных вождей Северо-Западной Индии. Для борьбы с ними Ашоке нужно было мощное идеологическое орудие, и таковым оказалось буддийское учение, отрицающее касты, роды и народы. А буддийская община охотно пошла на сближение с деспотом, обеспечившим ей покровительство [27, с. 107]. Но этим поступком монахи так скомпрометировали себя, что после развала империи Маурья, наступившего вслед за смертью Ашоки (около 226 г. до н.э.), на буддистов было начато гонение, продолжавшееся до конца I века н.э. В эту эпоху Северо-Западную Индию завоевали кушаны, среднеазиатский народ, обитавший в бассейне верхней Амударьи (их также называют индоскифами). Оказавшись хозяином

огромной, богатой, многолюдной страны, кушанский царь Канишка решил привлечь буддийских монахов как союзников для подавления завоеванных индусов. Тогда буддизм проник в Среднюю Азию, и на месте современных Бухары и Термеза возникли буддийские монастыри. Но после распада Кушанской монархии на буддистов обрушился гнев народов, долго страдавших под игом кушан. Тогда буддисты устремились в Китай.

Третий расцвет буддизм пережил при узурпаторе Харше Вардане, покорившем почти всю Северную Индию и создавшем эфемерную военную державу в VII веке н.э. Этот период в итоге закончился полным физическим истреблением буддийских монахов Северной Индии в VIII веке.

Резкие перемены положения буддизма в Индии способствовали его распространению за пределами этой страны. Во время процветания буддизм распространился в областях, зависевших от индийских или индоскифских царей. В периоды гонений монахи разносили "желтую веру" в те края, где они могли пользоваться безопасностью. В первые века нашей эры буддисты проникают в Китай. В 350 году буддизм утверждается в Непале [40, с. 163], несколько раньше он широкой струей проходит через горные проходы Гиндукуша в Бактрию и завоевывает себе место в верованиях жителей Восточного Туркестана. Буддийские проповедники проникали даже к кочевникам современной Монголии, но там им не удалось создать общину [19, с. 32].

Китайский буддизм был в первое время столь активным, что, несмотря на явное недоброжелательство знати и народа, сумел к VII веку завоевать ведущее положение, последовательно поддерживая деспотов из варварских династий. И тут сказались его отрицательные стороны, определившие путь его упадка.

Экстерриториальная буддийская община в свою очередь использовала деспотов в своих целях. А цель у буддистов была одна: перевезти на "малой" или "большой колеснице" наибольшее количество людей в нирвану. Это означало, что лучшая часть общества должна была научиться пренебрегать мирскими заботами и исчезнуть из деятельной жизни без остатка. Действительно, исчезала наиболее искренняя, творческая, жертвенная часть общества, а оставался шлак и пепел, вследствие чего великие империи гибли. Именно поэтому даже в эпоху Тан (VII—X вв.), в период наибольшего распространения буддизма и расцвета буддийской культуры в Китае, эта доктрина все же оставалась модным заграничным учением, которое охватывало сначала небольшой круг интеллигентов, эстетов-чиновников, уставших от бесконечных дворцовых интриг.

Это учение оправдывало их бегство на лоно природы, где в уединении они писали утонченные стихи, любили, сидя с удочками на берегу озер, ловить рыбу, а также пьянствовать в своих кельях с друзьями, которые приезжали к ним на время полечить издерганные интригами нервы.

Но в основном нищие бритоголовые буддийские монахи (бикшу), с проповедью отрешенности от мира, безбрачия и устремления в потусторонность, были глубоко противны трезвому и рационалистическому практицизму конфуцианских грамотеев. Буддийская проповедь казалась им бессмысленным бредом, способным при распространении потрясти основы государства, базировавшегося на семейных традициях, собственности и власти. Конфуцианцев возмущала проповедь мистического учения о карме, согласно которому благоденствие и несчастья людей объяснялись заслугами или грехами в минувшем существовании. Они приводили в пример лепестки вишни, которые, будучи сорваны с веток ветром, падают то на одеяния красавиц, то в дорожную грязь по воле простого случая. Обещания райского блаженства и адских мук они считали сказками для детей и варваров. Надежде на лучшее, посмертному существованию как стимулу совершенствования они противопоставляли этическую категорию долга перед государством. Веру в мощь будд они называли суеверием и отказывались приносить им знаки уважения, рискуя карьерой, а подчас и жизнью [18]. Но больше всего шокировало их то, что наиболее горячие, способные и нужные для государства люди удалялись в монастыри и предавались созерцанию, вместо того чтобы на постах военных и гражданских чиновников крепить мощь Срединной империи, замышлявшей в VII—VIII веках покорение всей Азии.

Поэтому буддийские монахи вынуждены были искать другие объекты для пропаганды. Они нашли их среди бедных инородцев, поселившихся в Китае, но постоянно обижаемых китайскими богатеями и чиновниками. Эти люди были склонны к мистике и нуждались в утешении. Но главными приверженцами буддизма оказались женщины без различия сословий. На женские деньги воздвигались великолепные храмы, полные кумиров и икон, с тысячами монахов и библиотеками буддийско-китайской литературы. Но постепенно менялось и само Учение.

В китайском буддизме концепция "неделания" достигла предела. "Как белые облака и черные тучи равно закрывают небо, так добрые и злые поступки в равной мере препятствуют самосовершенствованию и мешают войти в нирвану", — учил китайский философ VIII века [2, с. 65—66]. Но если так, то изучение буддийского

учения тоже поступок; значит, оно вредно, и ничему учиться не нужно. Так путем логического развития идеи китайские буддисты пришли к проповеди полного невежества, но тем самым потеряли для правительства всякую ценность. Из их числа уже нельзя было получать интеллигентных чиновников, дипломатов, бюрократов, советников, а буддийские обители постепенно заполнялись бездельниками, стремившимися уклониться от налогов и повинностей под маской благочестия. В результате буддийская община разрасталась и впитывала в себя все бóльшую долю государственных доходов, не давая взамен ничего. Несомненно, это обстоятельство сыграло свою роль в падении великой империи Тан наряду с прочими еще более существенными причинами, но важно, что при Танской династии буддизм в Китае одержал полную победу и поэтому не имел успеха в степи, отвергавшей все китайское. Падение династии Тан в 907 году повело к жестоким войнам, когда пьяные от крови наемные солдаты не щадили и буддийские монастыри. Когда же в 960 году Китай снова объединился под властью династии Сун, то буддийские монахи уже не смогли восстановить утраченного влияния. Вплоть до завоевания Китая монголами буддизм там был лишь терпим. Да и после, несмотря на покровительство великих ханов, буддийская община в Китае была как бы экстерриториальным сеттльментом. Еще в начале XX века китаец в случае нужды в удаче обращался одновременно в буддийский монастырь, католическую церковь и даосскую кумирню, надеясь, что чья-нибудь молитва поможет обрести успех. Само собой понятно, что такое отношение к религии не может рассматриваться как серьезное, однако оно указывает на высокий уровень суеверия, которое больше относится к этнографии, чем к истории культуры.

Зато совершенно по-иному сложились судьбы буддийского учения в суровых горах Тибета, населенных самым свирепым и воинственным народом Азии. Казалось бы, здесь проповедь абстрактных доктрин, милосердия, сострадания и отшельничества не могла иметь ни малейшего успеха. Однако в течение тысячи лет именно Тибет был цитаделью буддийского мироощущения и буддийской культуры. И надо отметить, что обращение тибетцев встретило, пожалуй, наибольшие затруднения. Именно в Тибете буддизм, проповедовавшийся там с VII века, встретил такое сопротивление, перед которым трижды отступал и лишь в четвертый раз, уже в XI веке, достиг твердых успехов. Поскольку традиции изучаемого нами искусства связаны с Тибетом, то обратим внимание на эту страну.

У ИСТОКОВ ИСТОРИИ

Каждый народ, имеющий память о прошлом, отмечает начало начал, или время своего возникновения. Чаще всего первая дата истории облекается в причудливые одежды легенды: волчица вскармливает Ромула и Рема, новгородец Гостомысл приглашает Рюрика "княжить и володеть нами", лань зачинает от волка предка монголов и т.д. Тибетцы объявили своим предком обезьяну.

Конечно, это была не простая обезьяна. На выручку легендарной гипотезе этногенеза пришла концепция переселения душ, широко распространенная в Индии и Китае. Согласно этой доктрине, живое существо в процессе совершенствования многократно перерождается то в бога или асура, то в голодного демона-прета, иногда в человека, но не менее часто в зверя. Вообще считается, что быть человеком лучше всего, потому что он больше всех других существ способен к самосовершенствованию, и, следовательно, путь в нирвану — состояние полного покоя и бесстрастия — идет через человеческое существование как необходимую ступень. Но и животное путем праведной жизни может стать сначала человеком, потом святым архатом, потом бодхисатвой и, наконец, буддой. Таким святым зверем древние тибетцы сочли обезьяну-самца, который, очевидно, еще в добуддийские времена был тотемом их предков, обитавших на склонах Гималаев [20]. И что самое любопытное, в мифе содержится зерно истины, ибо легче просто исказить полузабытый факт, чем придумать фантасмагорию на пустом месте. Поэтому не пожалеем времени и сил, чтобы узнать, кто же был предок тибетского народа, святой и мудрый "царь обезьян"*.

У бодхисатвы Авалокитешвары была учеником обезьяна, которая научилась показывать разные чудеса. Затем Авалокитешвара отправил эту обезьяну в Тибет заниматься созерцанием. Так она совершенствовалась и стала бодхисатвой. Как-то раз его заметила горная ведьма и воспылала к нему страстью. Приняв облик женщины, она пришла к нему и сказала: "Мы должны стать мужем и женой!" Бодхисатва ответил: "Я ученик святого Авалокитешвары, и если стану твоим мужем, то нарушу свой обет". Горная ведьма на это заявила: "Если ты не станешь моим мужем, то я покончу с собой" — и легла рядом с бодхисатвой. Царь обезьян устоял от искушения, и тогда ведьма поднялась с ложа и спела ему такую песню:

---

* Интересующая нас легенда дается по тибетскому сочинению XIV в. "Светлое зерцало царских родословных", автором которого является сакьяский лама Соднам Гьялцан [44, с. 42—45]. Цит. по [20, с. 26—32].

О, обезьяний царь, услышь меня, молю!
По силе злой судьбы я бес, но я люблю.
И, страстью сожжена, теперь к тебе стремлюсь,
Со мной не ляжешь ты, я с демоном сольюсь.
По десять тысяч душ мы будем убивать,
Мы будем жрать тела, и будем кровь лизать,
И породим детей жестоких, словно мы.
Они войдут в Тибет, и в царстве снежной тьмы
У этих бесов злых возникнут города,
И души всех людей пожрут они тогда.
Подумай обо мне и милосерден будь,
Ведь я люблю тебя, приди ко мне на грудь!

Не зная, как быть и что предпринять, бодхисатва отправился к Авалокитешваре и сказал:

Защитник всех живых, любви и блага свет!
Я должен соблюдать монашеский обет.
Увы! Бесовка вдруг возжаждала меня,
Мне причиняет боль, тоскуя и стеня.
И крутится вокруг и рушит мой обет.
Источник доброты, подумай, дай совет!

Авалокитешвара подумал и дал глубокомысленный совет: "Будь мужем горной ведьмы", а богини Тонир и Тара закричали с неба: "Это очень хорошо, даже очень хорошо!" Царь обезьян и ведьма стали мужем и женой. От этого брака у них родилось шесть очень непохожих друг на друга обезьян. Одна была похожа на зверя, безобразная, с повадками животного, а другая была похожа на человека, неспособная к серьезному знанию, слабоумная. Третья была похожа на небожителя, с большой и благородной душой, и т.д. Эти обезьяны лазили по деревьям и питались плодами. Через три года они сильно размножились, плодов не стало хватать, а так как другой еды не было, то начали сильно голодать. Родители не кормили их, так как были заняты своими делами, и обезьяны, озверевшие от голода, стали вопить: "Папа и мама! Что же нам есть?"

Расстроенный царь обезьян отправился к своему учителю и сказал ему:

Не знал я про разврат, не ведал про любовь,
Не думал я, что бес меня обманет вновь.
И вот сижу в грязи средь сонмища детей,
Наполнен ядом плод, возникший из страстей.
Греша по доброте, я был обманут тут.
Мне вяжет руки страсть, страдания гнетут.
Жестокая судьба, и мук духовных яд,
И боли злой гора всегда меня томят.
Источник доброты, ты должен научить,

Что надо делать мне, чтоб дети стали жить.
Сейчас они всегда, как прета*, голодны,
А после смерти в ад низринуться должны.
Что делать, о святой, скажи, скажи скорей
И милосердья дар пролей, пролей, пролей!

Авалокитешвара ответил: "Твоему роду я окажу покровительство". Он встал, взял с горы Сумеру семена ячменя, пшеницы, кукурузы, бобовых и бросил это на землю. Спустя положенное время вырос богатый урожай, который и пошел в пищу этих обезьян. Постепенно, под влиянием, надо полагать, питания и внешней среды, у них стала укорачиваться шерсть и атрофироваться хвосты. Они стали мерзнуть, и им пришлось делать себе одежду из листьев деревьев. Так вот, говорит тибетский автор, люди Тибета произошли от отца-обезьяны и мамы-ведьмы и соответственно делятся на две категории: те, которые в папу-бодхисатву, — с большой душой, очень милосердные и очень добродетельные, не ругаются и хорошо владеют речью. Те, которые в маму-ведьму, — очень страстные и очень завистливые, любят торговлю и барыш, велик у них дух соперничества, они с большими претензиями, очень любят смеяться и хихикать; сильные телом и смелые сердцем, они совершенно не соображают, когда что-нибудь делают. Когда слышат о недостатках других людей, то радуются... Но "царь обезьян" получил за свой подвиг духовную награду: он превратился в бодхисатву мудрости — Манджушри.

Необходимо отметить, что серьезные тибетские ученые относились к этому мифу, являвшемуся частью официальной идеологии, с плохо скрываемым скептицизмом или же просто игнорировали его. Известный историк XIII века Бустон только упоминает о существовании такого предания, не вдаваясь в подробности, но зато он полностью приводит теорию об индийском происхождении тибетцев. Его сведения основываются на комментарии к древнему буддийскому гимну начала нашей эры. "Во время сражения царь по имени Рупати вместе со своим войском, поступив, как женщина, бежал. И вошли они в снежные горы. Согласно (сочинению) Найпаи-риг (место это) теперь известно под названием Тибет". Событие, о котором говорится в этом отрывке, имело место, очень приблизительно, лет за 500 до н.э. У других историков легенда о "царе обезьян" иногда вообще не упоминается.

---

* Вечно голодные духи, живущие в преддверии ада. Изображаются в виде людей с огромным животом и маленьким ртом, через который они не в силах наполнить живот.

Легенды, мифы и предания, связанные в первую очередь с культами бодхисатв Авалокитешвары и Манджушри, являлись составной частью господствовавшей в Тибете официальной идеологии и использовались тибетскими правителями в интересах светской и духовной власти. Однако любопытна попытка тибетского автора дать "научное" объяснение появлению у людей морали и этики, поставив их в зависимость от плохой или хорошей наследственности. Еще более важной стороной этих легенд является то, что в них отразилась идея этногенеза — предки тибетского народа были смешанного и весьма сложного происхождения. Под демонами-людоедами, видимо, следует понимать автохтонное население Тибетского плоскогорья, которому не было чуждо людоедство, что подтверждается также рассказами Геродота о племенах на северо-востоке Индии. Вместе с тем с запада на территорию Тибета переселялись индоевропейские племена, которые смешивались с местным гималайским населением. Впоследствии это население было ассимилировано племенами, пришедшими с востока, усвоившими местные обычаи, предания, а также и религию, известную под названием бон, с которой учение буддизма выдержало долгую и упорную борьбу.

В кровавых столкновениях и жестоких гонениях, перед которыми меркнут ужасы варфоломеевской ночи, выковалась та культура Центральной Азии, которая кажется нам образцом спокойствия и бесстрастия. Но заглянем в историю самого бона. Откуда он взялся?

БОН

Когда в середине VII века по приглашению тибетского владыки Сронцзангампо в Тибет явились из Индии буддийские монахи, то они столкнулись там не с первобытным язычеством — почитанием сил природы, не с шаманизмом — практикой вызывания духов и даже не с культом мертвых предков, а с продуманной, теоретически отработанной религиозной системой, носившей название бон. Несмотря на активную поддержку центральной власти, буддистам пришлось выдержать тысячелетнюю борьбу, в результате которой им все же не удалось достигнуть полной победы. До сих пор в Тибете наряду с желтой верой — ламаизмом существует и учение черной веры — бон, с той лишь разницей, что борьба между этими религиями больше не влечет за собой ни гекатомб из человеческих тел, ни потоков крови. Однако все это имело место в первые века проникновения буддизма в Тибет (VII—XI вв.).

Политические формы этой борьбы были связаны с соперничеством между монархом и аристократией [8, с. 103—114; 10, с. 157],

но это не исчерпывает проблемы. В самом деле, социальная борьба не всегда предполагает наличие разных идеологических систем. Так, например, во Франции члены "Лиги общественного блага" были такими же хорошими католиками, как и король Людовик XI, а греческие базилевсы, низложенные греческой аристократией полисов, почитали тех же олимпийских богов, что и их противники. В Тибете идеологическая борьба накладывалась на социальную, и это придавало историческим коллизиям небывалую остроту. Для того чтобы привлечь на свою сторону те или иные слои тибетского народа, религиозная система должна отвечать принятым этнографическим представлениям и настолько резко отличаться от соперничающей системы, чтобы массы могли ощущать это различие непосредственно, без сложных теологических разъяснений.

В чем же было различие буддизма и бона? Если судить по сохранившимся до наших дней материалам, то мифологическая система в обеих этих религиях имеет много общих черт. Этика обща для всех теистических систем: рекомендуется делать добро, устраняться от зла, проповедовать истину и т.п. Иконография тибетского буддизма и бона почти неотличима, за исключением направления лучей символа солнца — свастики. В процессе истории возникают новое учение бона, компромиссное по отношению к буддизму, и ранний буддийский тантризм, в котором стирались внешние различия между доктриной великого спокойствия и обычаями ею завоеванной горной страны. Так все-таки почему же не возникло слияния этих религий? Очевидно, наряду с чертами сходства имели место элементы различия настолько существенные, что именно они определили ход истории культуры Тибета. Наша задача в том, чтобы отыскать их и объяснить причины несовместимости обоих мировоззрений.

Начнем с наиболее изученного, то есть с буддизма. Буддизм, как известно, не является связью человека с богом, потому что он отрицает бога, а точнее — относится к этой проблеме с абсолютным равнодушием. Буддизм также и не средство спасения души, бессмертия которой он, в общем-то, не признает. Целью буддизма является спасение избранных, то есть монахов, "ставших на Путь", а мирянам, сочувствующим буддийской доктрине, за помощь и милостыню буддийской общине монахов предлагается утешение и возможность хорошего перерождения, с тем чтобы в одной из последующих жизней, спустя миллионы лет, достичь нирваны. Тибетских горцев такая перспектива не устраивала. Буддистам не удавалось заполучить в свою среду ни одного тибетского монаха. Вся община состояла из иностранцев: индийцев, китайцев, хотанцев, но под покровительством монарха она удерживала ведущее положение [38, с. 18].

Для того чтобы обеспечить себе покровительство светской власти, было создано учение о дхармапалах, хранителях веры, жертвующих своей душой ради торжества "закона". Согласно буддийскому догмату, убийца ни при каких условиях не мог войти в нирвану, а убивать врагов буддизма было необходимо. И тогда была предложена концепция, согласно которой человек, жертвовавший своим будущим блаженством ради сегодняшней победы, достоин поклонения и почитания наряду с совершеннейшими из людей — бодхисатвами. Следовательно, ему разрешалось в этой жизни и пролитие крови, и общение с женщинами, и роскошь, лишь бы он, охранив от врагов "закон", дал возможность своим современникам беспрепятственно вступить на "Путь" [8].

Не исключалась возможность специального воплощения (аватара) доброго бодхисатвы в гневной ипостаси — специально для борьбы с врагами веры. Так, например, весьма популярный быкоголовый Ямантака (Убивающий смерть) был воплощением бодхисатвы мудрости Манджушри, и его же воплощением был тибетский монарх Тисрондецан (VIII в. н.э.), которого никто не обвинял в мягкости. Но при всем этом надо помнить, что нигде и никогда буддисты-махаянисты не отступали от своего основного тезиса об иллюзорности видимого мира, хотя разные школы и расходились по этому вопросу в деталях. В аспекте этики это означало, что любовь к миру является самым большим препятствием для достижения цели — нирваны. Эта характерная особенность буддизма отличала его от теистических систем христианства, ислама и веданты. Не эта ли разница в таком кардинальном вопросе была причиной абсолютного несходства буддизма и бона, а тем самым и причиной обострения кровопролитной социальной борьбы, которая в IX веке не позволила Тибету стать гегемоном Центральной Азии?

Но теперь нам придется обратиться уже не к легендам, а к недостоверной древней истории, сохранившейся в многочисленных текстах священных книг религии бон. Бóльшая часть их уже в средние века была непонятна самим тибетцам, но историк, располагающий сравнительным методом, может распознать в мертвых фразах смысл, некогда оживлявший их. Согласно древней традиции, учение бон было принесено в Тибет из страны "тагзиг". В средние века так называли рабов, но в применении средневековых названий к древности под этим этнонимом понимались персы. Родиной бона считалась страна Олмо, расшифрованная нами как Элам*.

---

* Элам располагался в юго-западном Иране на границе с Месопотамией. Культура Элама больше чем на две тысячи лет древнее персидской.

В результате кропотливого анализа текстов, исторической географии [13] и сравнительной истории древних религий оказалось возможным восстановить историю религии бон и имя божества, которым оказался хорошо известный Митра, соперник Ормузда, Юпитера и Христа.

История бона началась в VI веке до н.э. одновременно с проповедью Заратуштры о вечной войне Ормузда (добра) и Аримана (зла). Эламец Шенраб, проповедовавший религию "света и правды", встретил сопротивление со стороны сторонников Заратуштры, также распространявших свои взгляды и причинивших ему при помощи царя Ксеркса большие неприятности. Ксеркс, называемый тибетцами Шрихарша (др.-перс. Хшайарша), запретил почитание всех богов, кроме Ормузда. В числе прочих пострадал и бог Шенраба древний Митра, последователи которого рассеялись по окраинам персидской державы: на западе — вплоть до Рима, на востоке — вплоть до Тибета.

Римский митраизм, побежденный христианством, принадлежит истории, но тибетский, под названием "бон", существует до нашего времени. Его не мог сломить даже натиск буддизма, так как воинственные горцы предпочитали оптимистическую религию обожествленной природы, предписывающую верность слову, самопожертвование и любовь к миру, непонятной для них философии мудрецов Индии и Китая. В ответ на уверения, что вокруг них нет ни природы, ни людей, что все, что они видят и любят, — только иллюзия, а знание, получаемое путем опыта, — самообман, они отвечали: "Не слушай болтовню буддистов, твое сердце подскажет тебе, где черное, а где белое", а о том, что они считали "белым", то есть хорошим, гласит бонский гимн:

Будь вечным, неба сапфир!
Пусть желтое солнце мир
Наполнит светом своим
Оранжево-золотым!
Да будут ночи полны
Жемчужным блеском луны!
Пускай от звезд и планет
Спускается тихий свет
И радуги окоем
Сияет синим огнем!
Пусть в небе мчатся ветра!
Пусть поит дождь океан!
Пусть будет вечной земля,
Родительница добра;
Здесь так зелены поля,
Так много прекрасных стран!

Как видно из содержания и интонации текста, эта концепция перекликается с наиболее мужественными и жизнеутверждающими настроениями, свойственными человечеству во все века, в том числе и в наше время. Последователи бона прошли через эпохи жестоких гонений, за две тысячи лет повторявшихся неоднократно, и пронесли для нас традицию древней науки, благодаря которой освещены многие темные моменты истории и разоблачены очень вредные предрассудки [25; 12]. Теперь можно надеяться, что никто не станет искать в Тибете мистические тайны и верить в сверхъестественные силы черной магии. История Тибета и Центральной Азии перестала быть экзотикой и стала наукой.

Исследователей древности часто путают слова. В разных странах одни и те же предметы часто получают различные, иногда нарицательные наименования. Так и в Тибете иранское божество Митра стало называться тибетским, понятным народу словом, сохранившимся в священных книгах бона, — Кун ту бзанг по, букв. "Всеблагой". Но так как ничто не может, по мнению бонцев, появиться на свет без отца и матери, то рядом с этим божеством существует богиня, выступающая то как нежная "Великая Мать Милосердия и Любви", то как гневная "Славная царица трех миров", управляющая всем миром, включая Китай, Тибет, Шаншун и Ли (Хотан). Эта богиня почитается даже больше, чем ее муж, так как ее сила связана с землей, вследствие чего она в Западном Тибете называется Земля-мать.

Согласно бонской космологии, мир устроен из трех сфер: небесная область богов белого цвета, земная область людей красного цвета и нижний мир водяных духов синего цвета. Мистическое мировое дерево прорастает сквозь все три сферы и является путем, по которому миры сносятся между собой.

По одной из бонских версий, в этом мире, в котором не было ни формы, ни реальности, появился чудесный человек, который стал называться "Сотворенный, владыка сущего". Тогда еще не было времен года. Сами собой росли леса, но не было животных. Затем возникли свет белый и свет черный, после чего появился черный человек, олицетворение зла, создатель раздоров и войн. Но одновременно появился и белый человек, окруженный светом, которого называют "Тот, кто любит все сущее". Он дает тепло солнцу, приказывает звездам, создает законы природы и т.п.

Тибетцы знают много сортов демонов, весьма разнящихся между собой. Это лха — небожители, добрые духи белого цвета, большей частью мужчины. Они животворны, хотя бог войны Далха (Дгралха) яростен и силен, как величайший бес. Мелкие духи этого сорта используются как защитники ламаизма.

Землю населяют злые духи цан (бцан) — мужчины красного цвета. Обычно это мстящий дух жреца, недовольного своей смертью. Обитают они преимущественно в окрестностях храмов. Главные враги людей — демоны дуд (бдуд, мара), в большинстве мужчины черного цвета и очень злобные. Самые злые из них — де (дре) или ладе (лха'дре), мужчины и женщины. Прочие духи значительно уступают по силе и размаху вышеописанным.

Аналогичная система демонологии, хотя и не столь развитая, отмечена по всей северной Евразии. Это роднит между собой мировоззрение азиатских кочевников, несмотря на то что они исповедуют разные религии: ведь демоны не являются объектом поклонения, от них нужно только защищаться. Поскольку это обстоятельство не учитывалось многими этнографами, ставившими знак равенства между верованием и религией, то молчаливо бытовала концепция, согласно которой бон — это тибетская разновидность шаманизма. Тут произошло смешение понятий: шаманизм — практика экстаза с натурфилософской основой, а бон — религия. Оба понятия несоизмеримы.

На западе митраисты приносили в жертву быка. Жрецы тибетской религии бон ежегодно справляли малую магическую мистерию, а раз в три года — большую. На малую мистерию собирались государственные чины, чтобы принести клятву верности. Жертвенным животным: овцам, собакам и обезьянам — ломали ноги, выпарывали внутренности и затем рассекали их на части. Колдуны призывали богов неба и земли, гор и рек, солнца, луны, звезд и полей, говоря: "Если ваши сердца будут изменчивы и ваши мысли враждебны, боги ясно увидят это и поступят с вами, как с этими овцами и собаками". Большая мистерия происходила раз в три года, на алтаре, ночью, в присутствии всего народа; в жертву приносились люди, кони, быки и ослы, после чего жрец провозглашал: "Вы все, единым помышлением и единым устремлением, лелейте нашу родную страну. Боги неба и духи земли проникнут в ваши мысли, и, если вы нарушите клятву, они рассекут ваши тела, подобно телам этих жертв" [33, с. 8—9]. Аналогичные обряды и жертвоприношения происходили в митреумах (святилищах Митры) в Римской империи [37].

Зародившись на равнинах Средней Азии среди кочевых арийских племен, митраизм был воспринят такими же арийскими кочевниками, населявшими страну Шаншун, находившуюся в северо-западном Тибете. От шаншунцев эту веру переняли оседлые тибетцы, обитавшие в долине Брахмапутры. Здесь бон стал официальной религией — с культом, клиром, проповедью и влиянием на

государственные дела [10]. Из Тибета бон распространился в Центральную Азию и, выдержав жестокую борьбу с буддизмом, сохранил свои позиции в Тибете до XX века. Тождество митраизма и бона установлено нами в специальной работе [14], равно как и сходство того и другого с религией монголов [11, с. 292]. Поэтому ограничимся несколькими примерами.

Среди многих гимнов Митре в "Авесте" есть важный текст. Ахурамазда (Ормузд) обратился к Спитама-Заратуштре, говоря: "Поистине, когда я сотворил Митру, владыку обширных пастбищ, о Спитама, я сотворил его столь же достойным жертвоприношений и молитв, как и я сам, Ахурамазда. Злодей, который солжет Митре (или нарушит договор), навлечет смерть на всю страну, причинит миру такое же зло, как сто грешников. О Спитама, не нарушай договора ни с верующими, ни с неверующими, так как Митра и для верных и для неверных" [1, с. 279].

Древний Митра, гений небесного света, почитался наравне с Ахурамаздой, и Дарий Гистасп отвел одинаково почетные места эмблемам Ормузда и Митры на стенах своей усыпальницы (486 г. до н.э. [1, с. 293]). Иногда Митра считается божеством, совмещающим мужской и женский пол. На некоторых митраистских памятниках встречаются символы бога и богини. На многих барельефах Митра закалывает быка или барана, что указывает на связь культа с жертвоприношениями, но главные культовые действия совершались тайно. Ксеркс специальным указом запретил почитание дэвов в своей империи, но Митра и богиня Анахита были исключены из числа гонимых богов и упомянуты в надписи Артаксеркса как союзники Ахурамазды [37, с. 8—9].

Однако культ Митры в Иране был вытеснен почитанием амеша спентов — божественных помощников Ормузда, и впоследствии Митра выступает как самостоятельное божество, находящееся посередине между Ормуздом и Ариманом [37, с. 4—6]. Значение культа Митры в Иране заметно снизилось, а расхождения его с зороастризмом обострились. Зато в Малой Азии культ Митры расцвел. Ему поклонялся Митридат Эвпатор, его чтили киликийские пираты, культ Митры заимствовали римские солдаты, а потом солдатские императоры [23, с. 47], например Аврелиан, Диоклетиан, Юлиан Отступник, а в Иране — Бахрам Чубин, "поклоняющийся Михру мятежник", как его назвал христианский автор VII века [30, с. 47].

Западный митраизм, поклонение "Непобедимому солнцу", не выдержал соперничества с христианством и исламом и бесследно исчез. Зато на Востоке митраизм сохранился у эфталитов, где

поборником его выступил царь Михиракула, борец против буддизма [41, с. 120—123]. Царство эфталитов в начале VI века включало в себя Дардистан в Западном Тибете [7, с. 137]. Поэтому культурное общение между эфталитами и страной Шаншун было легким и даже неизбежным.

Согласно основному тезису митраизма, Небо вместе со своей супругой Землей правит всеми другими богами, порожденными этим основным двуединым божеством [37, с. 110—111].

Но не только культовые детали и не столько они определяют близость учений митраизма и бона. Восточный митраизм, сохранивший архаичные черты, не сделался, подобно западному, религией победы или военного успеха, а остался учением борьбы за правду и верность. Он не превратился, как в Риме, в "Непобедимое солнце", а сохранил свою космическую природу, где солнце было только "глаз Митры", а сам же он — божество "Жрец Белый свет". Врагами восточного Митры, как и бонского "Белого света", были ложь, обман и предательство, причем под последним понималось злоупотребление доверием [14, с. 84—85]. Именно эта догматическая и одновременно психологическая черта роднит митраизм с религией бон и ответвлениями бона у древних монголов.

И, наконец, последний вопрос: почему митраизм так не ладил с буддизмом, хотя довольно спокойно позволил поглотить себя христианству и исламу? Общее в буддизме и боне (митраизме) — указание верующим делать добрые дела и стремиться к самосовершенствованию, но понимания добра и цели, ради которой следует совершенствоваться, диаметрально противоположны. Буддисты считают добром либо "неделание", либо пропаганду своего учения, которое в конечном счете ведет к тому же "неделанию" ради полного исчезновения из жизни. Митраисты, наоборот, предписывают борьбу за правду и справедливость, то есть военные подвиги, а во время войны отшельники рассматриваются как дезертиры. С точки зрения буддиста, мир — обитель мучений, из которой надо бежать; прекращение процесса восстановления жизни, то есть безбрачие, — обязательное условие спасения. В митраизме Митра — "хозяин обширных полей", которым он дает плодородие. Он дает прирост поголовья стад, он также дает тем, кто честен, здоровье, изобилие и богатство. Он тот, кто раздает не только материальные, но и духовные блага [37, с. 4].

Короче говоря, митраизм — жизнеутверждающая система. Но если так, то проповедь борьбы с жизнью, утверждение, что прекрасный мир, окружающий нас, — иллюзия (майя), что полное безделие — самое подходящее занятие для талантливого человека и что

лучшее средство для торжества добра — непротивление злу, — все это представлялось митраистам-бонцам чудовищной ложью, а с ложью надо было бороться. Так предписывал их закон. Вот почему буддизм встретил такое яростное сопротивление в Тибете и Монголии. Буддизм победил, да и то не полностью, только тогда, когда внутренние войны унесли самую деятельную часть народа, а у оставшихся уже не было ни сил, ни желания противостоять новому учению, которое сулило мир и призывало выйти из этого жестокого мира страданий. Посмотрим, как это произошло.

ЧЕРНОЕ И ЖЕЛТОЕ

На заре истории Тибет не только не был объединен в единое государство, но даже не был заселен одним народом. На западе, на берегах верховий Инда, высились замки дардов и монов — арийских племен, близких к индийцам. Северное нагорье называлось Шанщун; там бродили и охотились племена, близкие к сакам. Население было крайне редким из-за тяжелых природных условий; поэтому Шанщун большой силы не представлял. На северо-востоке, в области Амдо, жили воинственные горцы-кочевники: нголоки, банаги и другие. Они долго и успешно воевали против Китая, стремившегося их подчинить. Эта война поглотила все их силы, и объединение Тибета выпало на долю их соплеменников, заселивших долину великой реки Брахмапутры, называемой тибетцами Цанго. Здесь в начале нашей эры создалось первичное государство, управляемое советом племенных вождей, жрецами религии бон и царем, целиком зависевшим от племенных вождей и жрецов. Это правительство возглавляло вооруженный народ и подчиняло соседние племена, так как только победоносная война кормила армию и только армия держала у власти правительство.

Государство пухло, как снежный ком, ибо оно не могло остановиться в своем расширении; к середине VII века империя охватывала весь Тибет, Непал, Бутан, Ассам и соприкоснулась с Китайской империей. Но этот процесс, как всякий диалектический, имел свою оборотную сторону. В армию и в страну вливались новые этнические элементы, которые соглашались принять участие в государственных заботах и получить соответственную долю государственных благ [10, с. 158—159]. Однако уже сформированная знать не склонна была делиться своим положением и выгодами, вытекающими отсюда. Антагонизм должен был возникнуть неминуемо, и он возник,

выдвинув на первое место Сронцзангампо, потомка длинного ряда бессильных царей*.

Сронцзангампо родился в 613 году и в 629-м вступил на престол [27, с. 142]. Согласно китайским анналам, "он был человек отважный и с великими способностями" [16, с. 130]. Соответственно своему положению он оказался во главе победоносной армии, разгромившей Тогон, Непал и Китай. Победы свои он закрепил браками на непальской царевне в 639 году и на китайской княжне в 641 году. Этим дамам приписывается обращение воинственного царя в буддизм, и надо признать эту версию вероятной. В отличие от своих предков, Сронцзангампо не пожелал оставаться пешкой в руках вельмож. Восемь из них он убил собственной рукой, когда они начали ему противоречить. Но справиться со жрецами религии бон ему было не под силу; для этого нужна была посторонняя помощь, и он обрел ее в лице буддийских монахов, явившихся в свите цариц из Индии и Китая. В лице буддийских монахов Сронцзангампо получил то, что ему было нужно. Эти люди не боялись духов — значит, они были сильнее их; они принесли исписанные свитки с заклинаниями более мощными, чем ночные вещания бонских колдунов. Эти монахи были в чести у китайского императора всемогущего Тай-цзуна и у индийского победоносного царя Харши Варданы, самодержавных государей, не зависящих от своих подданных. Сронцзангампо решил, что он получил средство уподобиться этим царям, и к тому же весьма дешевое средство, так как монахи-аскеты не требовали особых расходов на содержание. Как люди бывалые и образованные, они могли быть использованы для нужд вновь возникшей военной деспотии. Вместе с тем они не были связаны с крамольными вельможами и вполне зависели от царской милости. Сронцзангампо обратился в буддизм.

Обращение царя означало мир и союз с Китаем и Непалом. Во внутренней политике оно ознаменовалось глубокими реформами. Были посланы два посольства в Индию за священными книгами, из которых одно пропало без вести, а второе, руководимое Тхонми Схамбота, вернулось с рукописями и выработанным алфавитом, после чего начался интенсивный перевод буддийских книг на тибетский язык. В Лхасе были построены великолепные храмы. Желая приохотить своих подданных к мирной жизни, Сронцзангампо

* Существуют две генеалогии древнетибетских царей: китайская [16, с. 130], согласно которой Сронцзангампо — шестой царь, и тибетская [49, табл. 1], по которой он тридцатый. Обе недостоверны, ибо связная история Тибета начинается с середины VII в.

испросил в Китае шелковичных червей для развода и мастеров для делания вина и для строения мельниц.

Наконец, Сронцзангампо был объявлен перерождением Авалокитешвары, бодхисатвы милосердия, который, сострадая человечеству, уронил две слезинки; из слезы правого глаза образовалась Белая Тара, Тара милосердия, а из левой — Зеленая Тара, борющаяся со злом. Перерождениями этих божественных заступниц были объявлены жены царя: китайская княжна и непальская царевна. Таким образом Сронцзангампо обосновал свои права на неограниченную власть, ибо "защитник веры" приравнен по чину к бодхисатве, а этого было достаточно, чтобы стать знаменем монархического движения, которое поддерживали народные массы, как обычно настроенные против знати. Но и они быстро разочаровались в буддизме.

Аристократическая бонская оппозиция не дремала. "Подданные начали поносить царя. Царь слышал, но тем не менее предписал религиозный закон для соблюдения десяти добрых дел" [16, с. 136].

Недовольство вельмож вполне понятно, но недовольство народа следует объяснить. Действительно, буддийские монахи сами по себе стоили недорого, но для соблюдения культа нужно было воздвигать кумирни, отливать изображения бодхисатв, покупать и привозить издалека рукописи и иконы. Все это ложилось на плечи населения; вместо походов, приносивших добычу и славу, предлагалось сидеть в пещерах на постной пище и спасать душу, губя тело. Поэтому понятно, что Сронцзангампо умер или был лишен престола в 650 году, не оставив наследника-сына. Считается, что престол перешел к его внуку, но фактически у власти оказалась аристократия, возобновившая войну с Китаем и Индией. Война была успешной. Тибетские войска захватили участок Великого караванного пути, по которому шла торговля между Китаем и Европой, и подчинили себе Восточный Туркестан. Однако династия не была упразднена, она просто лишилась фактической власти. А когда престол унаследовал малолетний Тисрондецан, правительство возглавили вельможи Мажан и Такралукон, непримиримые враги буддизма. "Царь, хотя сам был верующий, ничего не мог поделать, так как его министр был слишком могуществен", — говорит тибетская хроника буддийского направления [33, с. 35]. Мажан выслал на родину китайских и непальских монахов, препятствовал распространению буддийской литературы и разрушил два храма, сооруженных в предыдущее царствование. Великая кумирня Лавран была превращена в бойню.

Видимо, в это время совершилась реформа бона, который преобразовался по образу и подобию буддизма. Выходцы из припамирских стран, призванные на место китайцев, хотанцев и индусов, составили канон из двух разделов; в одном было 140, а в другом 160 томов [47, с. 357]. Этой реформой бон настолько укрепил свое положение, что сам Тисрондецан в одном из указов признал полное поражение буддизма [51, с. 98].

Даже политические противники Мажана, тибетские сановники, соперничавшие с ним в борьбе за власть и поэтому поддержавшие царя и буддизм, оказались бессильными перед союзом аристократии и "черной церкви" (как образно называлась религия бон). Монарх оказал помощь своим сторонникам лишь тем, что выслал их на окраину Тибета, где Мажан не смог лишить их жизни. "В Центральном Тибете не существовало ни одного монастыря, и как народ, так и царь были равно невежественны в законе Будды" [38, с. 18].

Мажан допустил только одну ошибку: он счел дело буддизма безнадежным, тогда как безнадежных положений в истории не бывает. Его враги, лишенные власти и реальной силы, обратились к тактике придворного заговора. Это были смелые люди, и убить человека им ничего не стоило, но... буддийское учение категорически запрещает убийство. Нарушив религиозный запрет, заговорщики скомпрометировали бы свою доктрину и тем самым обрекли бы свое дело на провал. Но они нашли выход: заманив Мажана в подземную гробницу-пещеру, они закрыли выход из нее. При этом, полагали они, Мажана никто не убивал, он умер сам.

Надо думать, что такой софизм не мог убедить никого, кроме самих убийц. Поэтому для народа была придумана версия, что министр услышал божественный голос, приказывающий ему войти в гробницу, чтобы оберегать царя от несчастий, а дверь замкнулась сама. Переворот удался полностью; друзья Мажана были отправлены в ссылку в пустыни северного Тибета, а буддийские проповедники возвращены в столицу.

ИСТОРИЯ ПРЕВРАЩАЕТСЯ В ЛЕГЕНДУ

Победа буддийской партии при дворе отнюдь не означала обращения тибетцев в буддизм. Более того, возникла необходимость не только скрыть преступление, что оказалось невозможным, но и оправдать его в глазах народа. Тогда возникла — вернее, была специально создана — трогательная легенда о Яме и Ямантаке, или о "Смерти" и "Убивающем Смерть". Некогда был отшельник, очень

святой; жил он в пещере и там предавался глубокому созерцанию, чтобы через пятьдесят лет войти в нирвану. Однажды ночью сорок девятого года одиннадцатого месяца двадцать девятого дня два разбойника вошли в пещеру с украденным быком, которого они тут же убили, отрезав ему голову. Увидев аскета, они решили убить и его как свидетеля совершенного ими преступления. Он молил их пощадить его жизнь, уверяя, что через короткое время он войдет в нирвану, а если они убьют его, то он потеряет пятьдесят лет совершенствования. Но они не поверили и отрубили ему голову; тогда его тело приняло страшные формы Ямы, царя ада, и он, взяв бычью голову, посадил ее себе на плечи. Затем он убил обоих разбойников и выпил их кровь из их же черепов, но тем потерял надежду попасть в нирвану. В своей ярости, ненасытно алкая жертв, он угрожал обезлюдить весь Тибет. Тибетцы взмолились бодхисатве Манджушри, прося защитить их от ужасного врага. Манджушри, приняв устрашающие формы, в жестокой борьбе победил Яму и загнал его под землю, в ад. Гневная ипостась Манджушри и есть Ямантака, букв. "Убивающий Смерть" [40, с. 136].

Легенда пленяет своей жуткой, но жестокой логикой. Никто не виноват! Разбойники стали убийцами беззащитного отшельника, потому что опасались предательства, и, надо полагать, не без оснований. За свою ошибку они расплатились жизнью. Гнев отшельника психологически объясним. Он провел столько бессонных ночей и томительных дней ради достижения покоя в совершенстве инобытия, о котором он мечтал. Скопившаяся в нем энергия страсти, которая должна была, согласно буддийским представлениям, вынести его за пределы мира, властно требовала выхода. Но, по учению о переселении душ, он должен был родиться заново и мог совершить грех, который отбросил бы его далеко назад в круг сансары. И он ведь мог родиться не человеком, а асуром-гигантом, вечно воюющим с дэвами-богами, лишенным даже стремления к нирване. Короче говоря, он потерял все, и потому он убил. Но, убив, он терял даже надежду на нирвану, ибо его душа-сознание должна была распасться на составляющие ее элементы — сканды — и исчезнуть. Поэтому он стал мстить миру, обманувшему его надежды. Конечно, люди не могли справиться с таким напором энергии. Эту задачу мог выполнить лишь источник и покровитель знания — бодхисатва Манджушри. Но для того чтобы выйти из состояния покоя, ему тоже была необходима энергия. Обретя ее, он выполнил дело спасения человечества от смерти. Таким образом, здесь единственным злом мира является энергия страстей, толкающих людей на деяния, влекущие за собою страдания и смерть.

Этот миф, безусловно, тибетского происхождения. Он ничего общего не имеет с индийским, брахманским мифом, согласно которому Яма есть перерождение жестокого царя Вайшали, который пожелал стать царем ада, дабы продолжать свою деятельность; желание его исполнилось [40, с. 135].

Помимо сюжета сама трактовка ада в Индии и Тибете диаметрально противоположна. Индийский Яма зол по природе и мучит попадающих к нему людей согласно своим вкусам и наклонностям. Тибетский Яма — жертва окружающей среды, толкнувшей его под землю; его гибель, последующая злоба и поражение есть результат кармы, то есть причинности. Яма, находясь в аду и терзая грешников, мучится сам, и даже работа, выполняемая им, в общем, полезна, так как грешники в мучениях искупают свои грехи и могут впоследствии достигнуть нирваны. Поэтому Яма входит в число "защитников закона" (дхармапала) и почитается наравне со своим победителем Ямантакой — Манджушри.

Сам термин "дхармапала" в Индии применялся как составная часть титула радж, симпатизировавших буддизму, и означал "защитник веры". В Тибете этот термин получил иное содержание: дхармапалами там назывались сверхчеловеческие существа, часто ипостаси бодхисатв, гневные и устрашающие. Но, несмотря на этот облик, они пользуются почитанием, так как страшны только для грешников и врагов веры [8].

Как совершилось такое удивительное превращение и каким историческим переворотам оно отвечает?

Согласно доктрине махаяны, наряду с переселением душ существует воплощение (аватара), ничего общего с переселением душ не имеющее. Каждый человек перерождается из тела в тело, но святые при помощи совершенной безгрешности и истинного познания "разорвали оковы круговорота рождения и смерти, стоят вне путаницы явлений и обманов, которые мы называем действительностью", и потому находятся вне времени, пространства и законов природы, которыми они распоряжаются по произволу. Будды, перейдя в нирвану, исчезают всецело и навсегда, но бодхисатвы, живя на Небе — Тушита, способны принимать любой образ для споспешествования спасению дышащих существ, хотя их подлинное "я" остается без изменения [27, с. 179—180].

Пусть так, но какое касательство имеет легенда о низвержении злого отшельника в ад и превращении его в "царя ада" к истории Тибета VIII века? Самое прямое. Тисрондецан, второй тибетский царь, покровительствовавший буддизму, был объявлен воплощением бодхисатвы Манджушри за подвиг "защиты веры". А низверг-

нутый отшельник — это замкнутый в подземелье Мажан, губитель людей. Такая интерпретация событий, волновавших тибетское общество в VIII веке, отвечала и требованиям момента, и идейным установкам буддизма и даже обеляла память погубленного вельможи, фактически обращенного в "царя бездны".

Предлагаемое толкование легенды и связанного с ней образа находит ряд подтверждений, исключающих все иные предположения. Сначала наметим предельные даты: в древней Индии не было ни образа Ямантаки, ни самого культа его [34, § 69]. Впоследствии тибетский Ямантака отождествлялся индуистами с Шивой, однако шиваизм как составная часть индуизма оформился лишь в результате деятельности Кумариллы, то есть после VIII века. Итак, VII—VIII века — предельная нижняя дата. В XI веке образ Ямантаки зафиксирован в Непале, но так как Непал в VII веке входил в Тибетскую империю, а в VIII веке был с ней весьма тесно связан через единую буддийскую общину, то, следовательно, образ мог быть принесен как из Непала в Тибет, так и из Тибета в Непал. Важно другое: наличие Ямантаки в XI веке в Непале показывает, что предельная верхняя дата его возникновения — X век, то есть еще до восстановления буддизма в Тибете Атишей. На тибетское происхождение Ямантаки указывает текст легенды, где прямо сказано, что отшельник, превращенный в беса-людоеда, "грозил опустошить Тибет" [40, с. 136], то есть эта легенда отнюдь не переводная и, значит, могла возникнуть лишь в эпоху Тибетской империи VII—IX веков. Далеко не все тибетские цари покровительствовали буддизму, но и из них лишь Тисрондецан считался воинственным воплощением Манджушри, каковым является также Ямантака; следовательно, все прочие цари отпадают, тогда как здесь совпадение полное. Единственный серьезный соперник Тисрондецана — Мажан — был, подобно Яме, не убит, а ввергнут под землю живым за безобразия, производимые им на земле. Легенда удивительно точно повторяет исторические события. Таковы косвенные доказательства, и естественно, что описания совершенного царем преступления искать в официальных документах бесполезно, но в театре мистерий (цам) одна из масок — свирепый людоед с бычьей головой — называется машанг, тогда как другая, тоже быкоголовая, именуется "святой царь веры" [52, с. 537]. Мало этого: рога маски машанг загнуты назад, подобно рогам Ямы на статуэтках, тогда как рога маски "святого царя веры" поставлены вертикально, как рога Ямантаки. Цепь доказательств замкнута: народное предание сохранило то, что старательно затушевывалось официальной историей и теологией.

Теперь встает другой вопрос — какую пользу извлекло правительство Тисрондецана от своей пропаганды. Чтобы разобраться в этом, нам надлежит учесть своеобразие буддийской логики, непохожей на какую-либо другую. В самом деле, Мажан был в предыдущем перерождении жертвой несправедливости, разбоя, убийства и потому озлобился, но, озлобившись, хотя и не по своей вине, он стал вреден, и потому гибель его оказывалась следствием кармы, причинной последовательности, а не злой воли царя, который совершил сей поступок, лишь жалея своих подданных. Да и Мажан не пострадал, так как теперь в аду он на своем месте, делает важное дело — наказывает грешников, дабы исправить их, и поэтому тоже заслуживает поклонения.

Для нас такое толкование показалось бы ханжеским, лицемерным и вздорным, но для буддиста здесь своеобразная железная логика; согласно этому построению, должны быть довольны все: царь, потому что он "победил смерть", буддийские монахи и тибетский народ, так как они избавились от злого губителя, и друзья Мажана, вследствие того что последний стал в ряд сверхчеловеческих существ и сами буддисты начали ему поклоняться.

Сомнительно, чтобы тибетские массы и особенно сторонники Мажана приняли эту оригинальную версию. История Тибета показывает, что не было момента, когда бы бонцы не мечтали о реванше, но диктатура, установленная Тисрондецаном, была достаточно прочна для того, чтобы держать большинство населения в полном подчинении и обеспечить пропаганду буддизма. Однако успех пропаганды, несмотря на огромную деятельность, развитую переводчиками священных книг, был весьма относителен, так как подавляющая масса населения Тибета была неграмотна, а внедрение грамотности при кочевом быте и почти постоянных войнах чрезвычайно затруднительно. Для того чтобы подействовать на воображение народа, нужно было найти средство, чтобы быстро и наглядно довести идеи до его сознания, причем следовало также соблюдать известную точность, дабы не исказить "закон".

Такие возможности давала живопись, и вследствие этого тибетская иконография стала средством пропаганды буддизма* и приняла те особые формы, которые поражают нас, но вполне закономерны при условии принятия высказанной точки зрения.

---

* Подробнее см.: *Гумилев Л.Н., Кузнецов Б.И.* Опыт разбора тибетской пиктографии //Декоративное искусство. 1972, № 5, с. 26—31.

ЛЕГЕНДА ПРЕВРАЩАЕТСЯ В КАРТИНУ

Использование живописи для целей агитации — факт, имеющий весьма широкое распространение, и нет ничего удивительного, что мы обнаруживаем его в древнем Тибете. Но напряженная политическая обстановка не позволяла предоставить художникам свободу выполнения икон, так как художник мог принадлежать к другой секте или быть вольнодумцем или тайным бонцем и нарисовать икону так, что она дала бы результат, обратный искомому. Поэтому при создании образа устанавливался канон, который должен был соблюдаться неукоснительно [42, с. 104 и сл.].

Однако иконы нашей коллекции имеют некоторые отступления от него. Например, вместо слона под ногами торжествующего победу Ямантаки изображается более известный тибетцам як и опускается изображение кладбища, указанное в каноне как обязательная деталь. Вместо него в низу иконы помещаются изображения других дхармапал — Ямы, Махакалы, Лхамо. В углах иконы пририсовываются различные божества сообразно выбору художника, на самом докшите надето ожерелье из отрубленных голов, выражение которых зависит также от вкуса и настроения мастера; художник, приблизительно соблюдая ритуальную раскраску, остается хозяином колорита и т.д. Но самое главное то, что икон, точно соответствующих описанию, нет. Обязательно изображается шакти, опущенная в описании [42, с. 106]. Шакти — это женская ипостась дхармапалы. Она вдохновляет его на подвиг и возбуждает в нем страсть, без которой он был бы не в состоянии действовать и побеждать врагов Учения. Собственно говоря, шакти не женщина, а символический знак, обозначающий энергию страсти, отнюдь не эротической, а просто действенной.

Древние оригиналы драматических картин, символизировавших борьбу буддизма с боном, естественно, до нашего времени не дошли, потому что нестойкие материалы — шелк, полотно — за тысячу лет истлели, но древние тексты дошли до нас не в оригиналах, а в средневековых списках и от этого ценности не потеряли.

Среди поздних копий встречаются архаические варианты, разумеется, не по выполнению, а по композиции, и один из них — икона Ямантаки в Государственном музее этнографии народов СССР — оказался ключом, которым был открыт принцип пиктографической записи.

При горизонтальном делении икона распадается на три плана: верх, середину и низ, при вертикальном тоже на три: правую сторону, центр и левую сторону. В целом она состоит, следовательно,

из девяти компонент, соотношение которых нам и следует выяснить.

В верхнем правом углу изображены Ра Лоцзава (переводчик священных книг) и волшебник Лалитаваджра. Оба они в облаках, на них светит солнце, правыми руками они держат ваджры (символ молнии), левыми — капалы (чаши с кровью). В центре, наверху — бодхисатва Манджушри в нимбе. Образ обычный: алмазное сиденье, атрибуты — меч (коим он разрубает мрак невежества) и книга премудрости (Праджняпарамита). В верхнем левом углу Дубчен Бал-джид(?) и святой Дже-Рин-бо-че (Цзонхава) с атрибутами Манджушри. Бал-джид в шарфе отшельника с бычьей головой с двумя капалами — черепами, полными кровью; по всей видимости, это образ того святого, который, надев на себя бычью голову и выпив кровь своих убийц из их черепов, превратился в беса.

В середине, справа — Нанда, царь нагов (змей) на фоне пейзажа (река, окруженная деревьями и кустами, на реке утки, на берегу лань, гор нет). В середине центра — изображение Ямантаки с шакти в образе женщины, обнимающей бодхисатву. В середине, слева — отшельник (сиддхи) на пригорке, перед ним два дерева, олень, верблюд и нагой коленопреклоненный человек; сбоку от отшельника — субурган. Пейзаж облаком отделен от дерева, на котором изображены предки тибетцев: "царь обезьян" и ракшасиха верхом на волке. Внизу, справа налево — Лхамо, Махакала и Яма. Наконец, на иконе изображен змей-наг, обвитый вокруг тела Ямантаки, а крыльям коршуна, лежащего под его левой ногой, придана форма крыльев Гаруды, злейшей противницы змей. По легенде, учение махаяны получено было Нагарджуной от нагов (змей), которым проповедовал будда более полно, чем людям, поэтому данный образ иконографически является махаянническим, то есть архаическим.

Чрезвычайно важно, что Ямантака не низший, а высший образ; не нисхождение Манджушри к смертным, а восхождение его к подвигу наблюдаем мы. Тут отражена не концепция аскезы, а идея воинствующей и победоносной церкви, чуть ли не инквизиции, но, как видно из предыдущего, буддизм приходит к этой идее в результате внутреннего исторического развития, а не в результате инкорпорирования местных божеств, как полагали многие исследователи буддизма, в том числе А.Грюнведель.

Теперь попробуем разобраться в смысле всей композиции как целостного произведения, а тем самым и в фабуле иллюстрированного рассказа.

Рассмотрим левый вертикальный ряд. Начало действия — мифическое нисхождение Манджушри, так как убийство отшельника

происходило на земле. Действительно, изображен святой в горной стране, затем он же в страшной форме (ипостаси) наверху как бес и, наконец, внизу, под ногой Ямантаки, как царь ада Яма. Половина мифа уместилась в трех рисунках левой стороны.

Перейдем к центру: наверху добрый Манджушри; затем, видя безобразия, творимые Ямой, он начинает сердиться, еще сохраняя золотистый цвет; затем он, красный от гнева, с выпученными глазами и оскаленными зубами; затем он устрашающий, синий, с бычьей мордой и с шакти: он перешел от покоя к действию — искореняет грех. Под ним его индийский аналог — Махакала, стоящий на поверженном сыне Шивы Ганеше (боге препятствий в брахманском пантеоне). Итак, центр композиции — это вторая половина мифа — воплощение и победа Манджушри над смертью.

Правый ряд заключает предшественников Манджушри в борьбе за буддизм: на земле — Нанда, передавший Нагарджуне учение махаяны, в облаках — переводчик и отшельник, тщетно старающиеся доставить торжество "закону и общине", внизу — Шримати-Дэви, или Лхамо, из ревности к вере убившая сына, но не достигшая успеха.

Общий смысл иконы проясняется: правая сторона борется с левой, но бессильна. Побеждает, повергая под ноги язычество и смерть, аватара Манджушри — страшный Ямантака, он же тибетский царь Тисрондецан (754—797).

Эта концепция привилась тем легче, чем охотнее угодные буддистам цари объявлялись воплощениями бодхисатв, а тибето-буддийская эстетическая теория основана всецело на учении об аватарах. В самом деле, если мир — только цепь иллюзий и обманов, то изобразить его правдиво невозможно, следовательно, реализм неосуществим принципиально, а раз так, то совершенно безразлично, какую форму придает художник предмету, важно лишь, чтобы зритель восчувствовал. Но иконная живопись, как было доказано выше, популяризировалась именно потому, что она несла определенную смысловую нагрузку, она доводила до сознания зрителя идеи, которые бы он иначе не воспринял. Значит, буддийская икона есть по сути дела запись смысла, то есть род пиктографического письма, приспособленного для целей пропаганды прибавкой эмоционального момента, заключенного в самих средствах живописи.

При такой постановке вопроса понятны и строгость канона, и произвольное обращение с колоритом, формами и ракурсами, и стремление насытить площадь картины до отказа, и отсутствие перспективы или теней как элементов правдоподобия. Буддийские иконы в Тибете и Монголии — не картины и потому в правдоподо-

бии не нуждаются. Тибетский мастер не "не умел" рисовать, как европеец, и не стремился к тому, чтобы фиксировать несуществующий, по его мнению, мир.

Но для того чтобы быть доступным зрителю непросвещенному, создатели буддийского иконописного канона должны были волей-неволей заимствовать материал из того самого мира, истинность которого они отрицали. Чтобы показать силу бодхисатвы, они рисовали много рук и ног, но вместе с тем снабжали их мускулатурой, которую они наблюдали в повседневной жизни. Чтобы показать его победоносность, они надевали на него ожерелье из черепов и отрубленных голов, для этого им было необходимо изучать анатомию и физиономистику; змей, обвивающий шею бодхисатвы, изображается очень похоже, иначе его просто не узнать; короче говоря, тибетская действительность вползла на полотно буддийских икон и, застряв на нем, дожила до нашего времени.

ПИКТОГРАММА

Выяснив принципы, цели и условия буддийской иконописи, мы можем обратиться к вопросу о композиции, которая является ключом к чтению буддийской иконы. Пиктографическая запись отличается от иероглифической и фонетической принципиально. Во втором и третьем случаях мы имеем принцип последовательности как в живой речи и даже в мысли; в пиктографии — принцип одновременности, так как полотно воспринимается глазом не постепенно, а сразу.

При фонетической записи читатель должен знать язык, на котором он читает, при иероглифической — систему знаков, тогда как при пиктограмме он должен знать сюжет, чтобы правильно интерпретировать запись. Возникает вопрос о смысле пиктографии: зачем записывать то, что уже известно? Дело в том, что пиктограмма исследуемого нами типа важна для зрителя-читателя как мнемоническое правило. Проповедуя, лама мог что-либо забыть, опустить или исказить; имея перед глазами икону, он уже не мог пропустить ни одной детали, так как все они были перед его глазами, а иначе слушатель спросил бы его: "А что это?" В наше время на этом принципе основано черчение планов (за вычетом эмоциональной нагрузки, представленной в иконе), которые должны совмещать в себе полноту, точность, наглядность и тщательность выполнения. Буддийскую икону правильнее назвать чертежом, нежели изображением сюжета.

Аналогичную картину наблюдаем мы в средневековой Европе, где начиная с конца XIII века появляются "Bibliae pauperum", представляющие собой избранные сцены из Нового Завета, сопоставленные на том же листе с соответствующими сценами из Ветхого Завета. Любопытно, что в средневековых европейских иконах, подобно буддийским иконам, основная сюжетная линия проходит через центральное изображение, тогда как боковые сцены предназначены для разъяснения центральной фигуры. Наверху и внизу помещались фигуры пророков и евангелистов, из книг которых были почерпнуты темы изображений, с объяснительными, но очень короткими надписями*.

Подобно буддийским иконам, эти изображения сначала исполнялись от руки, затем, с XV века, — путем деревянной гравюры. Они служили низшему духовенству, и главным образом францисканским монахам, пособием для проповедей и обучения.

Вообще изображения священных сцен не только в указанных книгах, но даже на разных алтарях воспринимались как каноны для искусства и как руководящая нить для клириков при преподавании и проповедях. Описанная литература предназначалась, таким образом, не столько для бедных или "нищих духом", сколько для малообразованного духовенства, проповедовавшего неграмотной пастве ("Bibliae pauperum", "Предисловие"). В Европе "Bibliae pauperum" не одинока, рядом с ней имеются "Spaeculum humanae salvationis" ("Зеркало человеческого спасения"), "Canticus canticorum seu historia beatae Mariae Virginis" ("Похвала Марии") и др.

Пиктографическая система письма имела смысл только при условии почти полной неграмотности населения, и сейчас буддийская икона для этих целей не употребляется. То же самое было на Западе, где с XV века, одновременно с развитием грамотности, широко распространились сборники проповедей уже без картинок. Аналогия, разумеется, возникла за счет конвергенции, но это подкрепляет высказанную точку зрения на происхождение тибето-буддийского иконописного канона.

Так же шло развитие христианской иконной живописи, которая пользовалась покровительством папства как способ пропаганды, несмотря на резкое сопротивление части духовенства, видевшей в иконопочитании идолопоклонство. Об этом определенно говорит письмо папы Григория I Великого (конец VI в.) епископу Массилии, который приказал разбить и выбросить иконы в подведомст-

---

* См. "Bibliae pauperum", s. a., facsimile reproduction, Leipzig, Pescht, Wien. Хранится в ГПБ Ленинграда.

венных ему церквах. Папа упрекал епископа за то, что он, разбив иконы, лишил исторического образования людей неграмотных, "которые, смотря по крайней мере на стены, могли бы прочесть то, чего они не могут прочесть в рукописях". В другом письме к тому же епископу папа писал: "За то, что ты запретил поклонение иконам, мы тебя вообще хвалим; за то же, что ты их разбил, порицаем... одно дело поклоняться картине, другое — при помощи содержания узнавать то, чему нужно поклоняться" [4, с. 327—328]. Итак, с точки зрения Григория Великого, иконы являлись средством народного образования.

Трудно, даже невозможно представить, чтобы возникновение буддийской иконографии отличалось принципиально от христианской, так как условия их сложения, трудности, подлежавшие преодолению, стадия развития и даже эпоха становления полностью совпадают. Однако есть деталь, которая исключает культурные заимствования Азии у Европы или наоборот. Цели изготовления изображений у буддистов и христиан никак не совпадают.

При рассматривании буддийской иконографии необходимо учитывать одно обстоятельство, весьма отличающее буддийскую иконографию от христианской, античной и всех прочих. Спасение, по учению буддистов, достигается исключительно добрыми делами; вера сама по себе не спасает, а при наличии добрых дел вообще желательна, но необязательна. Отсюда проистекает, во-первых, широкая терпимость буддизма, а во-вторых, обилие икон и священных текстов. Напечатать молитву или заказать икону — дело доброе, а так как подсчет ведется чисто арифметически, то количество икон прямо пропорционально усердию верующих; то, что иконы и тексты не найдут себе применения, набожных буддистов не заботит. Они будут сложены во внутренность статуй будд или в специально сооружаемые субурганы; один только факт изготовления их приближает мастера и заказчика к нирване. Поэтому так велико в нашей коллекции число стереотипных изображений, главным образом Будды Шакьямуни, а также иных будд, бодхисатв, дхармапал, дакини и других персонажей буддийского пантеона. При простой регистрации изучение их кажется бессмысленным занятием, но при подробном описании обнаруживаются варианты композиции, то есть семантической нагрузки изображений, что показывает на разное отношение к мифам за время эволюции буддийского учения.

Первоначальная фиксация исторического события сменяется постепенно отношением к иконе как к амулету, а древнее понимание образа — поклонением непонятному явлению. Неумолимый Хронос пожирал своих детей не только в Элладе, но и в Централь-

ной Азии. Поэтому поздние иконы носят на себе печать неотвратимого упадка.

Теперь появилась возможность перейти к анализу других икон нашей коллекции, не ограничиваясь простым описанием, а поставив перед собой цель историко-культурной интерпретации. Итак, сюжет создавался в конкретных условиях, он изображал факт исторической действительности, и в этом аспекте нам не менее важны мифы, отраженные в изображениях. Наконец, сам факт наличия столь большого количества икон наводит на мысль, что здесь отнюдь не просто любовь к живописи. Так как нам известно, что живопись при отсутствии грамотности является мощным средством агитации и рекламы, то необходимо учесть ее направление и постараться понять, как реагировал зритель VIII века на предлагаемые ему картины, ибо эта реакция и была целью буддийского монаха-художника.

Наибольший интерес вызывает противник Ямантаки, Яма, то есть злополучный Мажан, погибший в подземелье. Так как изображения Ямы неоднократно издавались, то мы ограничимся экстрактом из работ наших предшественников.

Яма имеет три ипостаси: Сан-Груб — форма, в которой он был побежден Ямантакой, красного цвета, на быке, с кинжалом-григуг и капалой, Фий-Груб, или "министр внешности", также на быке с жезлом и арканом, в сопровождении своей сестры — Ями, подносящей к его губам капалу, и Наг-Груб, или "министр внутренности", то есть верховный судья ада, в отличие от предыдущих стоящий не на быке, а на распростертом человеке; обе последние формы темно-синего цвета [40, с. 136—137].

Все эти формы изображены на иконе.

Перейдем к семантике образа: Яма стоит на быке с шакти. Он не попирает быка, а опирается на него, ибо бык и шакти имеют не страдальческий, а торжествующий вид. В чем тут дело?

Если учесть тибетский миф о возникновении Ямы в соответствии с принципами буддийской мифологии, то эта пиктограмма легко читаема. Яма пострадал из-за быка; "пострадал" — это значит был ввергнут в страсть и обращен ко злу страстью, произведшей действие. Активность, по буддийской философии, немыслима без шакти, то есть энергетического начала, но так как Яма сам был в земной жизни уже отрешен от активности и получил последнюю лишь через быка, то это и отражено на иконе. Активное начало вдохновляет быка. Бык сообщает активность Яме и тем дает ему возможность действовать во внешнем мире. Очутившись во внутреннем

мире, после победы Манджушри — Ямантаки, Яма лишается быка и выбраться на землю не может.

Таким образом, сюжет иконы отображает мифологему и всю философскую концепцию кармы (перевоплощения). При учете этого факта нам становится понятной и композиция иконы, построенной, подобно уже рассмотренной нами, по принципу вертикальных рядов.

Левая сторона содержит вверху и внизу изображения Ямы от перерождения в беса до победы Манджушри. Между ними изображения испуганных животных: тигра, яка, барана и собаки. Три последних известны как жертвенные животные бонских мистерий, то есть с буддийской точки зрения жертвы злобы Ямы. Тигр на этих мистериях не фигурировал, надо думать, потому, что поймать его живым с теми охотничьими возможностями было очень нелегко; но известно, что шкура тигра была одеждой храбреца [16, с. 184], то есть тигр также убивался для выполнения бонского ритуала. В центре — Яма неистовствующий во "внешнем мире", но над головой его бдящий Манджушри, а под ним, над капалой, треугольник, направленный острием вверх. Мысленная линия от центра лица Манджушри до вершины треугольника делит икону пополам, и на правой стороне мы видим Яму усмиренного, в виде адского судьи, мучающего грешников, чему, согласно буддийскому канону, и до́лжно быть. Животные: лев, конь, козел и волк — не участвовали в бонских мистериях. Это мир, свободный от Ямы, освещен солнцем, тогда как "ужасный" мир освещен луной.

Теперь перейдем к рассмотрению деталей. Отрубленные головы, составляющие ожерелье Ямы, весьма разнообразны, но для них всех характерно страдальческое выражение вместо дикого, отчаянного упорства голов ожерелья Ямантаки. Сочувствие художника в данном случае не на стороне божества, а на стороне его жертв. Это не случайно, так как грешник под ногами Ямы изображен отвратительным, как и полагается грешнику.

Таким образом, мы установили, что каноническое искусство, зафиксированное в нашей коллекции, было не прямым отражением жизни, наблюдавшимся художником повседневно, а сложной и условной записью смысла исторических событий. Разумеется, эта запись, если считать ее историческим источником, не была ни достоверной, ни безупречной. Да она на это и не претендовала. С точки зрения буддиста VIII века, ничего нельзя было изобразить правильно, потому что ничего не существовало; природа, люди, царства и народы — все это только майя, иллюзия, прикрывающая пустоту. Поэтому потребность в сходстве диктовалась только

одним условием — необходимостью быть понятным. А это достигалось.

Следовательно, описанные нами иконы мы можем с полным правом отнести к историческому жанру, а любая подача исторического материала требует критики. Эту критику мы почерпнули в сравнении фактической истории с легендарными версиями тех же событий и их живописной подачей. Пойдем же и дальше тем же путем, ибо теперь очевидно, что наше внимание к истории оправданно.

ЭПОХА ВРАЖДЫ И МЕСТИ

Царь овладел властью, и снова начался расцвет буддизма в Тибете. Открылись кумирни; на площади Лхасы был устроен диспут между сторонниками культа бон и буддизма, причем последние, конечно, победили, но обошлись с побежденными милостиво: сожжена была лишь часть священных книг религии бон, а другая часть принята буддистами [27, с. 154]. Царь был объявлен воплощением Манджушри — бодхисатвы мудрости и просвещения.

Но совершенно иначе трактуют эпоху авторы отвергнутой религии бон. Вторичное введение буддизма приписывается группе вельмож, уговоривших царя уподобиться царям Индии, которые, исповедуя буддизм, "свободны от болезней, долговечны и обладают огромными богатствами". Тут мы видим истинную причину союза трона и буддийской общины: царь Тисрондецан, подобно Карлу I Стюарту, захотел избавиться от опеки своих подданных.

Однако предлагаемые тибетскому владыке пути спасения, как "длинный", так и "короткий", не очень его устраивали. Тисрондецан был человеком жизнелюбивым, в меру воинственным, достаточно властным, а последнее в то время было нераздельно с жестокостью. Иными словами, он не хотел ни добывать "заслуги", чтобы в последующем перерождении стать нищим монахом, ни предаваться созерцанию, бдению и посту с надеждой переродиться в бодхисатву, тем более что его уже к этому чину приравняли. Но он хотел попасть в нирвану, и у нас нет оснований подозревать тибетского царя в неискренности.

Что ему оставалось делать? Только искать подходящего ламу, учителя, который бы разрешил ему и выпивки с друзьями, и военные походы, и содержание гарема, и даже охоту, то есть убийство беззащитных тварей. И нужный учитель нашелся.

В стране Удаяна, расположенной в горах современного Афганистана, буддизм принял странные формы. Он слился отчасти с шива-

измом, одним из течений наиболее враждебной буддизму религии — индуизма, а частью воспринял местный культ женских божеств — небесных плясуний, называвшихся по-персидски пери, а на санскрите — дакини. Этот культ снимал все ограничения аскезы и предлагал добиваться "спасения" путем произнесения заклинаний. Его-то и принес в Тибет мудрый волшебник Падмасамбхава и предложил Тисрондецану, одновременно объяснив, что его заклинания могут парализовать любое колдовство бонских жрецов, потому что ему помогают небесные плясуньи, обожающие его как своего возлюбленного в прямом, а не в переносном смысле. Учение именовалось тантризмом. Это было именно то, чего хотел тибетский царь. Позволив царю развлекаться как угодно, Падмасамбхава стал всемогущим временщиком и первым советником. А рекомендовал он усилить нажим на бонскую церковь и не стесняться в выборе средств.

Казалось, что момент был выбран удачно. Тибетская армия, воспользовавшись восстанием пограничных войск Китая, произвела интервенцию и, овладев столицей империи Тан в 763 году, привезла огромную добычу [9, с. 400]. Это усилило монархическую партию внутри страны, но не привело ее к победе над сторонниками традиций.

Бон сопротивлялся отчаянно. Стихийные бедствия, например наводнение, поражение молнией царевича, болезнь царя и тому подобное, толковались в народе как наказание за вероотступничество. Царь был вынужден пойти на соглашение и выделить области, где исповедание религии бон было разрешено. Вместе с тем армия по-прежнему придерживалась "черной веры" [16, с. 189—191], и это вынудило Тисрондецана к еще бóльшим уступкам. "Властитель сказал: чтобы мне самому удержаться, бонская религия нужна так же, как буддизм; чтобы защитить жизнь подданных, обе необходимы; чтобы обрести блаженство, обе необходимы. Ужасен бон, почтенен буддизм; поэтому я сохраняю обе религии" [45, с. 42—44].

Итак, призванием бона была защита жизни народа (разумеется, от внешних врагов), а задачей буддизма — достижение блаженства (то есть просвещение). Но к такому размежеванию функций пришли не сразу. При жизни Тисрондецана было три периода гонений на бон. Все эти краткие, сухие сведения дают лишь слабое представление о накале страстей, разрывавших в то время Тибет. Зато как этот накал ощутим при описании дворцовой интриги, предшествовавшей смерти Тисрондецана! Его супруга, тибетка, исповедовавшая бон, была матерью троих сыновей, но царь отверг ее ради наложниц, связанных с буддийской общиной. Покинутая царица пригласила

трех изгнанных колдунов и попросила их околдовать царя. Те потребовали его нательную одежду, которую можно было достать, лишь сняв ее с тела. Царица поручила это дело семнадцатилетнему сыну. Царь в это время был во дворце. Привратник отказался впустить царевича, но тот, сломав дверь и заколов привратника, предстал перед отцом и, ничего не скрывая, потребовал нательную рубаху, которую царь ему немедленно отдал.

Можно представить себе, какой у принца был вид, если царь предпочел стать жертвой колдовства, чем разговаривать с собственным сыном и наследником, перешагнувшим через труп верного слуги. За защитой Тисрондецан обратился к буддийскому волшебнику Падмасамбхаве, и тот взялся за чары, но через четырнадцать дней бонское колдовство одолело, и как результат этого изгнанные жрецы были возвращены, а царь умер, перед смертью обратившись к бону. После смерти царя успех несколько раз переходил от бона к буддизму и наоборот. Наконец, в 817 году царем стал буддист Ралпачан. Настала эпоха наступления буддизма на бон и даже махаяну, так как царя окружили индийские монахи-хинаянисты. "Это была эпоха накопления заслуг". Дело в том, что хинаянисты рекомендовали "медленный путь спасения" путем свершения "добрых дел", в то время как махаянисты предпочитали "быстрый путь", то есть аскезу и "неделание". Для народа была выгоднее махаяна, так как отшельника, сидящего в пещере, прокормить легко; "добрые" же дела, то есть строительство и украшение кумирен, переводы и переписка молитв и тому подобное, своей тяжестью падали на плечи тяглового сословия. При Ралпачане было построено множество монастырей, и буддизм превратился в дорогостоящую религию. Ламство получило организацию, разделенную на три степени: послушников, созерцателей и совершенных, причем последние были причислены к высшему сословию. Каждый совершенный получил по семь крепостных. Ламская организация была освобождена от повинностей, ей был дарован свой собственный суд. Благодарные ламы объявили Ралпачана воплощением Ваджрапани — хозяина молний (инкорпорированного буддизмом древнего бога Индры) [42, с. 181].

Но совсем иначе относился к политике царя народ, строивший монастыри и кормивший множество иноземных лам. Хозяйство страны пришло в упадок, началось всеобщее обнищание, и поднялся ропот. "Кто извлекает пользу из нашего обеднения и угнетения?" — спрашивали в народе. И, презрительно указывая на лам, говорили: "Вот они". Царь издал указ: "Строго воспрещается презрительно смотреть на мое духовенство и указывать на него

пальцами; кто на будущее время позволит это себе, у того будут выколоты глаза и отсечен указательный палец" [50, с. 345]. Но мало этого: буддисты вполне последовательно, со своей точки зрения, решили делать "добрые дела" и в политической жизни Тибета. Уже при Тисрондецане буддийские монахи Йонтэн из рода Трамка и Тиндзин из рода Наян назначаются советниками, "уполномоченными для составления великого указа", что ставило их по рангу ниже "малых владык", но выше "великих советников" [2, с. 71].

При Ралпачане буддисты сформировали свое правительство, во главе его встал Йонтэн, получивший титул "уполномоченный для составления великого указа, глава над внешними и внутренними делами, управляющий государством, великий монах, сиятельный Йонтэн". Он совершал "добрые дела" невероятно круто: "Воры, разбойники, обманщики, интриганы истреблялись, и те подданные, которые были враждебны или недовольны "Учением", жестоко наказывались, их имущество конфисковывалось, и они оказывались в глубокой нищете". От этих "добрых дел" страдали уже не народные массы, а аристократы, оттесненные от власти и ставшие жертвой любого доносчика, который мог, даже без сознательной лжи, обвинить тибетского вельможу в том, что он больше любит свою жену, чем Будду. Но донос — явление обоюдоострое: "великий монах" Йонтэн испытал это на себе. Он был оклеветан и казнен, а вслед за тем заговорщики задушили самого Ралпачана и в 839 году возвели на престол друга черной веры принца Лангдарму. Буддийское наступление на Тибет захлебнулось.

Тем более важно, что бон, добившись у Тисрондецана эдикта терпимости, сохранил свои позиции и при Ралпачане. При церемонии заключения мирного договора с Китаем в 822 году обряд черной веры даже предшествовал буддийскому. Новый царь имел на своей стороне организованную партию, волю которой он охотно исполнял.

Первым делом нового царя была конфискация имущества монастырей, вследствие чего множество индусских ученых-буддистов немедленно покинули Тибет, но тибетским буддистам было некуда деваться, и на них обрушились преследования, не уступавшие по свирепости драгонадам Людовика XIV. По указу царя, в надругательство над буддийским вероучением, воспрещающим убивать, половина монахов обязана была стать мясниками, а другая половина — охотниками; отказавшиеся были обезглавлены. Буддийские книги и предметы искусства уничтожались. Запрещалось молиться, смыслом жизни были объявлены мирские блага. Но даже буддийский источник отмечает, что "люди не жалели, что были попраны

законы". Буддисты развили бешеную антиправительственную пропаганду: Лангдарму обличали за пьянство и даже за прическу (царь не заплетал косу, как было в то время принято, а собирал волосы на темени, и был пущен слух, что он скрывает рога на голове, доказывающие его демоническую природу, называли его перерождением бешеного слона, укрощенного Буддой [39, с. 50—60; 16, с. 232]. Эти разговоры не беспокоили царя, который полагал, что люди, отвращающиеся от убийства, для него безопасны. Однако один лама решился на то, чтобы пожертвовать своей душой ради общего спасения. Он оделся в плащ, черный снаружи и белый внутри, и, спрятав под плащом лук и стрелу, явился на прием к царю. Черная одежда позволила ему пройти мимо стражи, которая приняла его за жреца. Он приблизился к царю, совершая три положенных поклона. При первом он положил стрелу на лук, при втором — натянул тетиву, при третьем — выстрелил в царя [31]. Возникшее замешательство позволило ему отбежать за ближайшее укрытие, где он вывернул одежду наизнанку, благодаря чему скрылся от преследования и бежал в Кам [21, с. 56—57].

ОТ ЦЕЙЛОНА ДО БАЙКАЛА

Цареубийство не спасло тибетских буддистов. В начавшейся внутренней войне они потерпели поражение и были вытеснены за границы Тибета. Там они обрели помощь Китая и уйгуров*, благодаря чему тибетская бонская армия была разбита в 861 году, а ее предводитель взят в плен и убит.

Вслед за тем в Китае разгром крестьянского восстания под предводительством Хуан Чао (874—884) обескровил страну, что обрекло на гибель династию Тан, покровительствовавшую буддизму и христианству. В Индии раджпуты объединились вокруг идей брамина Кумариллы, который учил, что "бог есть и мир, им созданный, существует, а душа (атман) бессмертна".

Это был прямой вызов буддизму. Кумарилла это понимал, и поэтому он обрек на смерть всех захваченных буддийских монахов. В результате Индия, кроме Цейлона и Непала, была очищена от буддизма.

---

* Уйгурское ханство было разрушено в 840—841 гг. енисейскими кыргызами, союзниками тибетцев. Часть уйгуров, уцелевших от разгрома, захватила оазисы Восточного Туркестана и основала там самостоятельное княжество, в котором буддизм вытеснил манихейство.

Новая философская система — веданта — была оформлена брамином Шанкарой. Она легла в основу теистического индуизма, то есть почитания индийской Троицы: Брамы, Вишну и Шивы.

Христианский хронист, воспитанный на Апокалипсисе, сказал бы, что конь вороной проскакал по Азии. Но тибетский историк нашел другой образ: проскакал не конь, а мул, на котором восседала "Великая мать" — Лхамо, все прочее осталось таким же.

Как и в случае с Ямантакой, сюжет данной легенды несомненно был заимствован из Индии.

Лхамо, или Шримати Деви, — буддийский аналог бонской "Великой матери". Культ ее является прекрасной иллюстрацией того, как преломлялась чрезвычайно сложная философия буддизма в сознании примитивного тибетца, который, не желая терять своих древних жестоких богов и отказываться от природной воинственности, находил возможным сочетание двух противоположных начал: пассивности и активности. По легенде, богиня Лхамо вышла замуж за Шинье, короля области Дудпо, который к моменту свадьбы узурпировал королевскую власть на Цейлоне. Богиня поклялась либо смягчить дикий нрав своего мужа и расположить его к буддийской вере, либо совершить похвальную попытку истребить королевский род, как враждебный ее религии, путем убийства детей, которые должны были родиться от брака. К несчастью, было выше ее сил успешно действовать, и она решила убить своего сына, наиболее любимого отцом, потому что он, по мысли отца, должен был положить конец существованию буддизма на Цейлоне.

Во время отсутствия короля богиня выполнила свое намерение: она содрала кожу с сына заживо, выпила кровь из его черепа и пожрала его мясо. После этого она покинула дворец и отправилась на север, употребив кожу сына в качестве седла. Когда король вернулся и увидел, что случилось, он тотчас схватил лук и со страшным заклинанием пустил отравленную стрелу в свою жестокую супругу. Стрела вонзилась в спину мула, но богиня выдернула стрелу и произнесла следующее заклинание: "Да сделается рана моего мула глазом достаточно широким, чтобы обозреть двадцать четыре страны, и да смогу я сама истребить злобный род цейлонских королей".

Богиня продолжала путешествие по северу, проехала Индию, Тибет, Монголию, часть Китая и наконец обосновалась на горе Ойхан, в области Олгон, предположительно находящейся в Восточной Сибири. Говорят, что эта гора была окружена широкими необитаемыми пустынями и океаном [1, с. 93].

Из перечисления географических названий видно, что в истории и легенде они совпадают, за исключением лишь горы Ойхан,

истории неизвестной. Конечно, этот сюжет нашел отражение в живописи.

Лхамо изображается едущей на трехглавом муле или коне по кровавому полю. Две дакини — Махаравактра, с головой слона, и Симхавактра, с головой льва, — составляют ее свиту; над головой ее бодхисатва, играющий на лютне, благословляет ее подвиги. В углах иконы богини: весны — черная на желтом муле; лета — красная на синем яке; осени — желтая на зеленом слоне; зимы — синяя на красном верблюде.

Но особенно замечательна икона, где контуры и нагие тела даны золотом на черном фоне, а пламя показано отдельными красными языками. Вся картина в движении: конь мчится галопом, дакини бегут, и волосы богини загнулись в космическом вихре, навстречу которому идет движение. Это подчеркивается расположением складок одежды и языков пламени. Эта икона перерастает рамки художественного ремесла и может рассматриваться как произведение искусства.

Чем же можно объяснить такое разнообразие в изображении второстепенного божества, по сути дела постороннего буддизму? Первоначально буддизм был религией монахов, но по мере распространения его среди менее развитых народов Центральной Азии он стал также мировоззрением мирян. Деятели местной истории, превратившиеся в дхармапал, защитников веры, более отвечали воображению масс, нежели покровители мудрости, милосердия и отречения от мира. Таким образом, подлинной религией стали синкретические верования.

Итак, принцип, провозглашенный буддийским учением: "Щади все живое!" — не помешал общине монахов превратиться в воинствующую церковь, ибо логика развития живой действительности смывает философские абстракции, как река в половодье сносит не на месте построенные сараи и неубранные стога сена.

Теперь посмотрим, что произошло после трагедии, возникшей из-за насильственного внедрения буддизма в Тибет, или монархической революции против родо-племенного порядка.

Когда в последовавшей за цареубийством гражданской войне Тибетское царство распалось, каждое племя огородилось дозором и каждый монастырь — стенами. Постоянная война всех против всех так ослабила страну и утомила народ, что в XI веке новый проповедник "Великого спокойствия" Атиша и замечательный поэт Миларайба привлекли к буддизму немало сердец.

Сосуществование буддизма с боном продолжалось. Они обменивались мнениями, вкусами, воззрениями и наконец стали похожи

друг на друга. Вражда между ними угасла, так как исчезла ее главная причина — война за власть, потому что самой власти не стало. Однако население Тибета от этого только выиграло. Перестав нападать на соседей, тибетцы не нуждались в обороне от них; эту роль выполняли крутые горы и труднопроходимые пустыни.

Даже монголы, попытавшиеся в XIII веке вторгнуться в Тибет, потеряли много людей без боев, а только от морозов, голода и бескормицы, ибо в захваченных ими монастырях они не нашли достаточных запасов пищи. Поэтому они охотно приняли предложение тибетцев платить им дань... учеными ламами [11, с. 191].

И монголы не прогадали. Один из лам составил для них письменность, которой монголы ранее не имели; другие лечили монгольских воинов, третьи — расчисляли календарь по шестидесятилетнему циклу, четвертые — гадали и давали умные советы. Так между монголами и тибетцами установился симбиоз, полезный для обеих сторон, тогда как опыт общения с китайцами привел к кровавой ночи, когда стоявшие на постое монгольские воины были по сигналу организации "Белый лотос" зарезаны в своих постелях, а уцелевшие унесли на родину непримиримость, вызвавшую трехсотлетнюю войну.

СВЕТ С ЗАПАДА

Описанием будд, бодхисатв и дхармапал мы отнюдь не исчерпали богатства сюжетов нашей коллекции. Однако рассказу о низших чинах ламаистской иерархии необходимо предпослать обобщенное описание времени, их породившего, той эпохи, когда на первое место выступала тантраяна, оттеснив уже известные нам хинаяну и махаяну. И тут, как и раньше, без истории не обойтись.

В жестокий и кровавый IX век тибетские воины, захватившие северо-западный Китай и проникшие до зеленой долины Орхона, столкнулись с учением, которое лелеяли их соперники — уйгуры. Это было манихейство, образно называвшееся "религией света". Основатель этой религии — персидский философ Мани — благодаря своей широкой образованности объединил учение сирийских гностиков с элементами древнеиранской и индийской философий. По его учению, мир, в котором живут люди, возник из столкновения "беснующегося мрака" с "царством бесконечного света". Первое столкновение этих стихий кончилось трагично. Светлый "первочеловек" был разорван на части клубами мрака, до сих пор мучающими заключенные в них частицы света. К ним на выручку пришли сначала Христос, а потом сам Мани, видевший свою задачу в том,

чтобы освободить духовные частицы света из оков материи. Как только эти две стихии разъединятся — мир исчезнет, ибо он существует лишь как сочетание света и мрака. Сами же по себе обе стихии хотя и существуют, но способами настолько непохожими на бытие, что их существование следует называть инобытием [36].

Казалось бы, этот вид неприкрытого дуализма, с признанием отнюдь не иллюзорного мироздания, никак не совместим с принципами буддийского учения любого направления и склада мысли. И действительно, вначале тибетцы и уйгуры вели между собой жестокую войну, причем манихеи изображали своих противников в образе демона, которому Будда моет ноги [9, с. 385]. Но когда силы соперников иссякли, а в Китае поднялась могучая волна неоконфуцианства, сметавшая все иноземные религии, буддисты и манихеи оказались союзниками, вернее — братьями по несчастью. В 845 году танское правительство специальным указом объявило вне закона буддизм, христианство (несторианство) и манихейство. Лицам, исповедовавшим эти религии, было предложено на выбор: отречение от веры, изгнание из Китая или смертная казнь.

Несториане в значительной мере предпочли эмиграцию и нашли приют у кочевников Великой степи, но не у монголов, исповедовавших бон. Буддисты перенесли эпоху гонений благодаря своей многочисленности и связи с влиятельными лицами через их набожных жен. Хуже всего пришлось манихеям. Бежать им было некуда, потому что покровительствовавшее их вере уйгурское ханство было уничтожено кыргызами, а народ разбежался по далеким окраинам Великой степи. Конфуцианцы были к манихеям особенно непримиримы, потому что установки манихейства — неприятие жизни, борьба против всего материального и осуждение семьи, которую предлагалось заменить аскетизмом или оргиями, — диаметрально противоположны практицизму и традиционности конфуцианства. Обнаруженный в Китае манихей не мог надеяться на пощаду. И тогда уцелевшие представители этого учения начали называть себя буддистами, рассчитывая, что безграмотные в теологии чиновники не сумеют в этом разобраться и не казнят их [11, с. 49].

Так постепенно слились эти две общины, а тем самым слились и их исповедания, в результате чего создалось особое учение со старым названием — тантраяна.

В этой концепции и название и вся терминология были традиционно буддийскими. Да иначе и быть не могло, ибо в противном случае не возникло бы той мимикрии, ради которой манихеи примкнули к чуждому и даже враждебному учению. Они удовольствовались тем, что внесли в термины новое содержание, а в докт-

рину — особый смысл. Так возникла философская химера, оказавшаяся весьма жизнеспособной. Былая махаяническая "Пустота" превратилась в "Океан света"; архаты и дхармапалы из людей, достигших совершенства, сделались "светоносными существами"; "космическим злом" вместо движения стал мрак. И, главное для нашей темы, появились новые категории божеств — идамы, локапалы и дакини; причем опять-таки для обозначения их были применены старые термины, переосмысленные и получившие особую эмоциональную окраску.

Эта поистине титаническая работа мысли требовала для успешного завершения исключительно благоприятных условий. Кроме безымянных творцов концепций надо было иметь армию комментаторов, переводчиков, переписчиков и пропагандистов; а всех их надо было кормить и снабжать бумагой, тушью и, наконец, одеждой и жильем. Меценат нашелся. Им стало царство Тангут, созданное потомками не полностью окитаенных кочевников на границе Китая, Тибета и Великой степи, процветавшее в XI—XIII веках, завоеванное Чингисом в 1227 году и окончательно уничтоженное китайцами в конце XIV века.

Находки П.К.Козлова в Хара-Хото, бывшем городе Эцзин-ай, показали, что именно там процветала буддийско-манихейская культура с присущими ей отличительными чертами [19].

Эта центральноазиатская тантраяна весьма отличается от индийской, возникшей в VI веке как компромисс буддизма с шиваизмом. В Индии основой тантризма было почитание женской энергии супруги дравидского божества Шивы, богини Кали, как активного производительного начала. Этот культ был основан на персонификации сил природы, равно физических, физиологических, нравственных и интеллектуальных [52, с. 129].

По легенде, он был основан самим Манджушри, явившимся в образе бикшу (монаха) к царю Чандрагупте (III в. до н.э.) и оставившим ему книгу, где это учение было зафиксировано [5, с. 62—63]. Но, по-видимому, эта дата — всего лишь стремление удлинить историю своего учения, так как направление древнего буддизма было далеко от мистических и практических устремлений тантристов, ставивших целью не самосовершенствование и отречение от мира, а получение богатства, здоровья и власти [35, с. 174]. Зато в VI—VII веках эта тенденция расцвела столь пышно, что вызвала реакцию — культ Ади-Будды, то есть предвечного Будды, творца мира. Однако оба эти течения в Индии имели свои локальные особенности, далекие от центральноазиатских доктрин с теми же названиями. Сделав эту необходимую оговорку, вернемся к интересующему нас сюжету.

Царство Тангут и тангутский буддизм были окружены врагами. Особенно ожесточенной была война с уйгурами, осевшими в оазисах Восточного Туркестана, где они смешались с местным населением, уже много веков исповедовавшим буддизм хинаяны. Тантристы, видимо, приняли в этой войне деятельное участие, так как самые тяжелые грехи сравнивали с "вступлением на путь хинаяны" [43, с. 16]. Из этого видно, что буддизм уже в XI веке перестал быть единой религией; постепенно он перешел в свою диалектическую противоположность.

ПОЗНАНИЕ ПРОТИВ МИЛОСЕРДИЯ

Новое мироощущение потребовало создания новой космогонии. Ту, которая сменила махаянистское учение о мировой Пустоте и иллюзорности всего сущего вплоть до самого себя, мы назвали бы, родись она в наше время, энергетической. От старого учения унаследован тезис о несуществовании отдельных вещей, но признается как их основа энергетическая субстанция — "великий свет". Постижение этой истины дает объяснение явления смерти и состояния между смертью и повторным рождением (бардо, или загробная жизнь), но понять это полностью может только узревший "бесконечный свет" и избавившийся от причинных связей мира (кармы) и страданий. А для интересующихся учение о сущности Вселенной формулируется так:

Смотри, вокруг тебя великий свет!
Он есть, и ничего иного нет.
Ты думаешь, что видишь крепкий дом,
Что лес густой раскинулся кругом,
Что там утес, а там крутой овраг.
Ошибся ты, твое сознанье — мрак!
Есть только свет, легко пронзивший твердь;
Поняв его — преодолеешь смерть.
Подобно Слову, он сиянье льет,
Как сноп светил размером с небосвод.
Весь мир подернут сетью из лучей,
В нем все — багряных молний горячей.
Краснеет океана окоем
От солнца, погрузившегося в нем.
Земля от блеска символов светла.
А люди исцеляются от зла,
От бед былых и от духовных мук,
Едва поймут, что мир — лишь свет вокруг.

Из изложенного тезиса вытекают крайне важные последствия. "Делание добрых дел", то есть переписывание молитвы тысячу раз или копирование образа столько же раз, только для того, чтобы замуровать эти ненужные предметы в субургане, признается занятием унылым; мучительное "неделание", при котором даже мыслить нельзя, — недостаточным для спасения. На первое место выступает "знание", тот самый "гнозис", который манихеи принесли из Месопотамии. Главным божеством вместо милостивого Авалокитешвары становится податель высшего знания — Манджушри. И это не пассивное знание-понимание, а активное, ужасающее все ужасное, убивающее смерть и указывающее путь из "мрака" к "свету". Под мраком души понимаются заблуждения, главное из коих — вера в реальное существование собственного "я", индивидуальности, которая на самом деле есть частица бесконечного света. И тут "свет" находит для себя воплощение как в магическом заклинании ХУМ, так и в образах, многие из которых мы увидим в нашей коллекции.

Борьба против "мрака" рисуется так:

Свет сгущается, приходит жуть,
Предвещая страшный миг рождений.
Это он указывает путь
Замкнутым во мраке заблуждений.
Это он, как шелковый утес,
Появляется в небесной сфере.
Несказанный ужас он принес
Для коснеющих в нечистой вере.
Тем, кто ценит свой убогий ум,
Для себя лишь ищет преимуществ,
Страшно угрожающее ХУМ,
Средоточье мировых могуществ.
Знание — лазурная гора,
Звездными горящая огнями,
Ради просвещенья и добра
Льет повсюду гибельное пламя.
Он сжигает глупость, грязь и тьму,
Очищая в трех мирах планеты.
Дольний мир, покорствуя ему,
Превращается в обитель света.

Снова мы сталкиваемся с перерастанием аскетической общины в воинствующую церковь. Но теперь она заострена не против разгромленного митраизма — бона, а против учений, утверждающих наличие бессмертной души, — веданты, ислама и христианства. И это не случайное совпадение. Не только в Китае, но и в странах Средиземноморья манихеи выступали как активные враги жизне-

утверждающих религий. В Иране они назывались зиндики, от слова зенд — "смысл", то есть гностики; в Византии — богумилы, в южной Франции — альбигойцы. Всюду они проповедовали отречение от всего материального ради освобождения частицы "света", заключенного в их телах, а прекрасный, веселый, многообразный мир называли творением сатаны. Развивая широкую пропаганду своего учения, манихеи не пренебрегали ложью. Так, проповедуя обращаемым учение, что Христос не был человеком, а как эфирное тело прошел через Марию и вышел из нее столь же чуждым материи, посвященных в то же время они учили, что Христос — творение демона, пришедшее в мир, чтобы обмануть людей и помешать их спасению. Настоящий же Христос не приходил, а жил в "небесном Иерусалиме". Иными словами, Христа не было (Christum phantasma fuisse, non hominem) [25, с. 194—195].

Будучи последовательными борцами против всего материального, в том числе живого, альбигойцы не стесняли себя моральными запретами или жалостью. Ложно отрекаясь от своих убеждений, они занимали должности инквизиторов, чтобы жечь наряду со своими оговоренных католиков [25, с. 214—220]. Так же вели они себя везде и потому заслужили ненависть всех народов всех вероисповеданий. Можно думать, что, привнеся свои навыки в буддийскую общину, они невольно ограничили распространение центральноазиатского тантризма. Приняв в свою среду манихейскую общину Китая, буддизм на время превратился в гностическое учение, и бодхисатва милосердия — Авалокитешвара уступил место бодхисатве знания и учения — Манджушри.

Изменилась и практика "прохождения Пути". Место руководителя и учителя занял дух-покровитель (идам), разумеется воплощавшийся в человеческое тело. Пространству, обретшему реальность через "бесконечный свет", также потребовались хранители. Их появилось сразу четыре — для севера, юга, востока и запада — в чине локапала. Но самым примечательным было изменение семантики и назначения небесных плясуний — дакини. Из носительниц женского начала они превратились в символы или, пользуясь выражением Карла Ясперса, в "цифры трансцендентного" [43, с. 103]. Пожалуй, их можно уподобить также квантам световой энергии, поскольку тибетский термин "небесное пространство" является синонимом "безвещественности", а идти означает "понимать". Таким образом, буддизм в XI—XII веках отошел от всех ранее провозглашенных принципов, но не отверг их. Для нас, воспитанных на античной философии и европейской научной мысли, это было бы невозможно, но тангутские мыслители нашли изящный выход. Они объявили

хинаяну и махаяну низшими ступенями познания, которые следует изучить, чтобы забыть. Но только после преодоления этих низших ступеней можно перейти к изучению тантраяны, дающей не только знание и спасение из оков бытия, но также власть, могущество, богатство и освобождение от всех моральных законов обычной жизни. Это последнее делало тантристов опасными для тех, кто с ними сталкивался. И реакция не замедлила возникнуть.

КРАСНОЕ И БЕЛОЕ

Если манихеи нашли способ избегнуть гонений со стороны неоконфуцианского, вполне шовинистического направления династии Сун, то христиане оказались в тяжелом положении. Небольшая, но все же заметная несторианская* община Китая пользовалась благоволением династии Тан, и при радикальном изменении политического курса она сначала была выброшена в бесплодные северные степи, а в 1000 году ради спасения жизни покинула Китай. Зато в Великой степи ее ожидал огромный успех. В 1009 году они крестили многочисленное и энергичное племя кераитов, а затем нашли множество приверженцев в других племенах, за исключением монголов, у которых укоренился бон [11, с. 279—304].

Между несторианством и боном не возникло вражды, потому что это были теистические религии со сходной системой этики и морали. Объединение Великой степи в начале XIII века под властью Чингиса еще более сдружило христиан и митраистов. Чингис женил своего любимого младшего сына Тулуя на дочери погибшего кераитского хана — Суюркуктени, весьма набожной даме. Ханша имела около своей юрты капеллу и аккуратно посещала обедни. Хотя ее дети не были крещены, но она воспитала их в христианском духе. Младший ее сын, Ариг-буга, в присутствии французского посла Рубрука открыто заявлял: "Мы знаем, что мессия — Бог" [29, с. 167].

Однако политическая действительность деформировала религиозные принципы в Монголии, как, впрочем, и везде. Завоеванные земли и населявшие их народы властно диктовали свою волю монгольским царевичам, правителям отдельных улусов. Армяне научили Хулагу-хана пытать пленных мусульман; персы заставили Газан-хана принять ислам; Александр Невский побудил Батыя и

---

* Несториане — сторонники константинопольского патриарха Нестория, низложенного Эфесским собором в 431 г. Изгнанные из Византии несториане нашли приют в Иране, Средней Азии, Индии и Китае.

Берке отколоться от главного улуса и послать степную конницу против немцев и литовцев на защиту Новгорода и Смоленска.

Но главный узел событий завязался в Монголии и Северном Китае, где война великого хана Хубилая против собственного народа оказалась роковой для несторианской церкви, вслед за тем и для тантрического буддизма.

В Монгольском улусе создались партии, состоявшие из воинов, ибо все храбрые мужчины служили в армии. Во главе каждой партии стоял царевич из рода Чингиса, но это не значило, что он ею руководил. Напротив, он должен был считаться с настроением своих подданных, чтобы внезапно не умереть на охоте или на пиру (от стрелы или от яда). Сами партии группировались, естественно, из людей, психологически близких друг к другу, что выражалось в исповедании той или иной веры.

Религия была не движущей силой, а индикатором; вождей интересовали не интимные убеждения рядовых воинов, всегда неотчетливые, а их личные связи, гарантировавшие верность знамени. Однако общий характер религии, воспринятой с детства, играл роль действенной исторической традиции, которая активно формировала связи. Когда такая партия становилась достаточно мощной, хану оставалось только сменить веру, иначе он был бы сменен сам.

Именно таким образом стали мусульманами владетели Золотой Орды, Ирана и Средней Азии. Но в Монголии произошло столкновение несторианской и буддийской общин, выразившееся в жестокой войне 1259—1304 годов.

Войне предшествовали диспуты, проводившиеся в присутствии великого хана Мункэ. Христиане, объединившиеся с мусульманами на платформе теистического единобожия, спорили с тантристами, противопоставлявшими им многообразную традицию философских прений. Уж что-что, а спорить они умели, а кроме того, они знали медицину, астрологию, разные способы предсказывания погоды, умели гадать и насылать порчу... Короче говоря, им удалось доказать хану, что они могут быть нужны и полезны.

Но несмотря на дипломатические ухищрения великого хана, утверждавшего, что для него пять религий — как пять пальцев на руке — равны, подавляющее большинство кочевников придерживались несторианства. После смерти Мункэ они выбрали великим ханом его младшего брата — Ариг-бугу. Но другой царевич, Хубилай, командовавший регулярной армией, завоевывавшей Южный Китай, опираясь на своих разноплеменных, но связанных дисциплиной ветеранов, провозгласил ханом себя. Располагая огромными средствами от налогов с покоренного Китая, Хубилай победил в

1264 году Ариг-бугу, отразил другого царевича — Хайду и разгромил удельного хана Наяна, выступившего против него в 1287 году под знаменем креста, венчавшего бунчук [17, с. 102].

Расправа с захваченными в плен была жестокой. Наяна задушили, закатав в кошму и свивая ее концы, а рядовых воинов отправили в ссылку, где, по мнению победителей, они вскоре узрят рай, то есть долго не проживут [46, с. 136]. Этим местом были пустыни Ордоса и горы Амдо, около озера Кукунор. Сколько времени влачили существование несчастные ссыльные в этих суровых утесах и сыпучих песках — неизвестно, но они заронили искру своей веры в сердца местных тибетцев. Эта искра разгорелась в новое учение — желтую веру, основанную отшельником и философом Цзонхавой.

И ведь самое любопытное, что разгромивший несторианскую церковь хан Хубилай был по убеждению христианином. С единоверцами его поссорили не идейные, а политические расхождения. Хубилай в самый разгар войны искал христианское исповедание, которое не было бы ему враждебно [17, с. 46—47, 281]. Он его обрел в католицизме, но архиепископ Китая Джованни Монтекорвино, расправившись с несторианцами, не сумел найти способов борьбы с буддистами. Католическая епархия в Китае зачахла, а ханы Чингисиды стали буддистами.

Кочевники Срединной Азии несколько раз меняли религию, принимая последовательно манихейство, бон, несторианское христианство и, наконец, синкретический буддизм. Но при всех переменах они оставались самими собой и сохранили общую для них всех демонологию, бывшую подлинным мировоззрением народа [15]. Обучаясь у священников и лам таинствам иных культов, они сохранили привычные верования, отвечавшие сознанию и потребностям племен, привыкших существовать за счет войны и грабежа. Наиболее далеко шагнула в этом отношении секта сакья (красношапочники), учившая, что буддийская вера приносит практическую пользу в этой жизни. Ныне эта секта господствует у тангутов, до начала XX века промышлявших разбоем, что не мешало им быть набожными буддистами. При нападении на экспедицию Пржевальского тангутский вождь кричал своим воинам: "Вперед, с нами бог, он нам поможет!" [28, с. 206]. Но и монголы, исповедующие кроткую желтую веру, оказались в состоянии, даже в 1912 году, практиковать человеческие жертвоприношения [3, с. 184—189], причем для соблюдения канона достаточно было объявить своего врага врагом веры.

Это не должно вызывать удивления благодаря обилию этнографических направлений. На Кавказе и Корсике кровавая месть

великолепно уживалась с христианством, а в Испании самыми набожными католиками были пиренейские контрабандисты. Но всем этим воинственным народам была нужна не философия, а религия. Они ее получили в XV веке от отшельника Цзонхавы.

ЖЕЛТАЯ ВЕРА

Подводя итог двухтысячной истории буддизма, мы не можем не заметить странной, на наш взгляд, особенности этого учения. Каждый основатель школы или направления в Европе начинает с отрицания предшествовавших концепций и критики их, более или менее жесткой. В Центральной Азии было наоборот. Отвергаемое учение не отрицалось, а просто объявлялось... низшей ступенью познания или совершенства. Так, по легенде, к Будде Шакьямуни пришла старушка и сказала: "Учитель, ты проповедуешь какое-то новое учение, а я привыкла почитать Индру. Я верю тебе, но можно ли мне продолжать молиться Индре?" Будда ответил: "Да, матушка, молись Индре, это тоже приведет тебя к спасению". Эта легенда приводится как пример того, что скудный разум не может воспринять высот Учения, но людям с образованием и способностями свободомыслие категорически воспрещалось. Например, когда китайский монах Сюань Цзан прибыл к индийскому царю Харше, ревностному буддисту, тот решил в честь высокого гостя устроить диспут с инакомыслящими, которых в VII веке в Индии было много. Царь обнародовал такой призыв: "Все желающие будут допущены к спору, но те, которые оскорбят китайского ученого, будут казнены; тем, кто с ним не согласится, будет отрезан язык, а тем, кто его одобрит, ничего не будет". Диспут не состоялся из-за неявки оппонентов.

Так действовали могучие дхармапалы — хранители закона, и положение не изменялось при сменах философских концепций, за тем лишь исключением, что представители соперничавших школ подвергались гонениям наряду с иноверцами. Но гибли люди, а не концепции, которые наращивались одна на другую, создавая многоступенчатый синкретизм с диалектическим развитием первоначальной идеи. Древний буддизм был, по существу, стереотипом поведения без философских обобщений и космогонии.

Во всех мировых религиях присутствует идея о начале и конце мира, портящегося в процессе истории настолько, что возникает необходимость уничтожить его и создать заново. Но первоначальный индийский буддизм реального существования мира не признавал. Когда Будду спрашивали: "Кем создан мир?" — он отвечал вопро-

сом на вопрос: "Какого цвета волосы ребенка нерожавшей женщины?" — показывая, что бессмысленно спрашивать о начале того, чего на самом деле нет.

Но уже в махаяне возникло учение о конце того отрезка времени, в котором мы живем. Этот конец связывался с появлением бодхисатвы Майтрейи, который, уничтожив неполноценный, испорченный мир, начнет новую калпу, где восторжествуют справедливость и добро.

Сопоставив с буддийской идеей об избавлении от зла с пришествием Майтрейи индуистскую идею о пришествии Кришны как воплощения Вишну, дабы сменить эпоху богини Кали, христианскую идею о Втором пришествии и эсхатологию манихейства и зороастризма, мы увидим, что в средневековых реформированных учениях от первоначального нигилизма нет и следа. Современные буддисты не сомневаются в наличии мира и несправедливости и, так же как средневековые христиане, ждут спасения от светопреставления.

Согласно учению основателя ламаизма, как принято называть реформированный буддизм Цзонхавы (1357—1419), во главе мира стоит первичный создатель — Ади-Будда, проявляющийся в трех лицах: Дхарма-кая — закон, Самбхога-кая — отражение и Нирманакая — воплощение или человеческий Будда. Ади-Будда путем мышления создает пять небесных дхьяни-будд, которые, в свою очередь, своим мышлением производят активных бодхисатв, сыновей с творческими функциями. С некоторой натяжкой этих будд и бодхисатв можно назвать ламаистскими божествами.

В интерпретации Цзонхавы буддийская доктрина превратилась в свою противоположность — теистическую религию и как таковая встретила сопротивление среди китайских буддистов, всегда умевших за привычными словами различить скрытый, новый смысл.

Но если Ади-Будда и его эманации согласно концепции имеют внеземное происхождение, то прочие будды — всего лишь люди, достигшие высокой степени совершенства. Их можно сравнить с христианскими святыми, а поскольку у каждого имеется воплощение в чине бодхисатвы, то и с чудотворцами.

В отличие от первоначального представления о Будде, замкнувшемся в нирване, Ади-Будда время от времени проявляется на земле, воплощаясь в человеческое тело. Шакьямуни (исторический Будда) считается его четвертым воплощением. Его дхьяни-будда — Амитабха, хозяин Сукавати, или "западного рая", — места, где праведники, уставшие на "пути" к нирване, могут отдохнуть от постоянных перерождений. В "западном раю" нет мрака, поэтому Амитабха считается "Буддой бесконечного света" [48, с. 98 и сл.].

Бодхисатвой Амитабхи является божество милосердия Авалокитешвара — помощник всех страдающих и жаждущих утешения. В Китае он почитается в женском воплощении — Гуань Инь, восточном аналоге Мадонны. По легенде, это царевна, убитая отцом и силой сострадания превратившая ад, куда она попала, в подобие рая. В Тибете Авалокитешвара постоянно воплощается в Далай-ламу [1, с. 240], а русская царица Екатерина II была объявлена воплощением Белой Тары, женской бодхисатвы милосердия. Так ее отблагодарили калмыцкие ламы за некоторые привилегии, пожалованные калмыкам.

Исходя из всего сказанного, становится понятным, почему новая форма буддизма почти без сопротивления была принята народами Центральной Азии — тибетцами, монголами, калмыками и даже маньчжурами, где она уживалась с шаманизмом. Желтая вера вобрала в себя многие представления, ставшие привычными. В ней нашли свое место традиции бона и несторианства наряду с древнемонгольским культом знамени и общеазийскими демонологическими верованиями. Тэнгрии и дзяны, божества бурятского пантеона, чулмусы и джезтырнаки (тюркское слово; букв. "медный коготь"), небо — отец и земля — мать, души покойников и духи сил природы — все получили свои названия и назначения. А поскольку проповедники буддизма принесли в XVI веке в Монголию грамотность, медицинскую помощь и искусство, то вполне естественно, что на данном этапе исторического развития, особенно когда страна изнывала от внутренних войн, проповедь мира и культуры сыграла положительную роль.

Изучаемое нами искусство отражает именно последнюю, синкретическую фазу своего становления. В нашей коллекции представлено немало сюжетов, заслуживающих отдельных монографических исследований. Но мы ограничимся тем, что введем читателя в яркий и красочный мир старобурятского художника, научившегося сопрягать историю с мифом, а натуру — с философскими идеями, ибо именно ради понимания этого несравненного искусства мы предприняли нелегкий путь через века, протекшие в стране, которая еще недавно казалась диковинной и чуть ли не волшебной. Ныне она открыта для нашей науки.

* * *

Итак, мы обнаружили, что предметы искусства, хранившиеся в Агинском дацане, являются памятниками не столько религии, сколько причудливо переплетающихся традиций разных культур.

Наряду с желтой нитью — памятью об индийском отшельнике Шакьямуни — проходит черная нить туземного демонопоклонства, синяя — митраизма и белая — несторианства. Как лучи в ограненном алмазе, в бурятском искусстве соприкасаются и преломляются Индия, Иран и Византия, но совсем незаметен Китай, потому что тысячелетняя борьба монголов с китайцами, а также предельное несходство их психических складов сделали невозможными культурные заимствования, впрочем, для обеих сторон. Китайская и тибето-монгольская ветви буддизма развивались параллельно, независимо друг от друга.

Искусство, сохраненное для нас бурятскими художниками, отражало не окружавший их мир, а не менее реальное прошлое, историю, кристаллизовавшуюся в символических образах не самих людей древности, а тех их деяний, за которые они удостоились памяти в потомстве. Публикуемая нами живопись — это своеобразная летопись древнего Тибета, без учета которой нам были непонятны явления и перипетии истории Центральной Азии. Отныне можно надеяться, что наряду с Цезарем и Периклом, Аменхотепом и Ассурбанипалом, Чингис-ханом и Бахрамом Чубином в науку войдут храбрый витязь Сронцзангампо и лукавый Тисрондецан, странник-ученый Тхонми Самбхота, маг-чародей Падмасамбхава, грозный Мажан и неистовый Лангдарма, а вслед за ними тибетские воины, закованные в чешуйчатые панцири, бонские жрецы, украшенные перьями, бритоголовые монахи с книгами в руках и весь тибетский народ. Им было тесно в скупых заметках китайских и тибетских хроник, они поместились в цветных полотнах буддийских икон и там дожили до нашего времени, прикрывшись масками из бычьих голов, под которыми скрываются воинственные скуластые лица. Срывая фантастические буддийские маски, мы можем увидеть подлинную жизнь древнего Тибета.

Синхронистическая таблица

Предлагаемое в таблице сопоставление эпох имеет целью облегчить читателю восприятие связи индо-тибето-бурятской культурной традиции с другими традициями на фоне всемирной истории. Поскольку развитие искусства и философской мысли тесно связано с закономерностями политических событий, в таблице уделено равное внимание политической и культурной истории как Среднего Востока (Индия и Центральная Азия), так и сопредельных с ним Дальнего (китайского) и Ближнего (христианского и мусульманского) Востока. Левый столбец (Европа) имеет значение привязки, так как отмеченные в нем события лучше известны широкому читателю и синхронизация с ними позволяет уяснить историческое взаимодействие глобального масштаба, а тем самым неравномерность развития отдельных культур, отмеченную в тексте.

События политической истории — светлый прямой шрифт.

События культурной истории — *курсив.*

Годы отдельных событий — **полужирный**.

Века	Европа	Ближний Восток	Средний Восток	Дальний Восток
Век до н.э. V	Греко-персидская война *Век Перикла; Эсхил, Софокл, Еврипид, Аристофан.* Пелопоннесская война; *софисты*	*Запрещение поклонения дэвам*	*Смерть Будды. Основание джайнизма и буддизма.* Династия Нанда	Раздробление Китая на царства. *Конфуций* **(551—479)**. *Лао Цзы — основание даосизма* **(480—400)**; *развитие конфуцианских школ*
IV	*Осуждение Сократа* **(399)**; *"Диалоги Платона"; Аристотель.* Покорение Эллады Македонией **(336)**	Покорение Персии Македонией **(330)**. Раздел империи Александра Македонского диадохами	Основание державы Хунну. Вторжение Александра Македонского в Индию	*Эпоха "Брани царств".* Агрессия царства Цинь и реформы, укрепляющие центральную власть *(школа Фа-цзя)*
III	Усиление Рима: покорение Италии, победа над Карфагеном. *Гибель Архимеда. Перевод Библии на греческий язык*	Основание Парфянского царства. Основание Греко-бактрийского царства	Империя Маурья. *Покровительство Ашоки буддизму.* Подъем державы Хунну	Объединение Китая — Цинь Ши-Хуан-ди. *Сожжение книг;* постройка Великой стены. Падение Цинь и установление Хань

Века	Европа	Ближний Восток	Средний Восток	Дальний Восток
II	Завоевание Римом Испании, Нумидии, Эллады. *Эллинизация Рима*	Уничтожение Греко-индийского и Греко-бактрийского царств. Вторжение саков в Иран	Династия Шунга (в Индии). Расцвет державы Хунну	Ханьская агрессия в Индокитай и Среднюю Азию. *Восстановление классической культуры*
I	Победа римлян над Митридатом. Гражданские войны. Присоединение Египта. Принципат Августа	*Эллинизм в Парфии.* Победа парфян над римлянами	Династия Канва (в Индии). Упадок державы Хунну	Подчинение хуннов Китаю
Век н.э. I	Принципат в Риме, подчинение Иудеи, Мавритании, Фракии. *Первое гонение на христиан* **(64)**. Разрушение Иерусалима **(70)**. *Сооружение Колизея*	Образование Кушанского царства в Средней Азии. Индо-парфянское царство, *где было проповедано христианство*	Восстановление державы Хунну. Раскол Хунну на Южное и Северное **(48)**. *Нагарджуна положил начало учению махаяны*	Переворот Ван Мана, восстание "краснобровых" и восстановление Хань. *Первая буддийская община в Китае* **(ок. 60)**. Захват Китаем Кашгара
II	Покорение Дакии. *Гонение на христиан* и подавление восстания иудеев. Переворот Септимия Севера **(193)** и переход власти к "солдатским императорам"	*Упадок парфянского эллинизма. Расцвет гностицизма в Египте и Сирии*	*Победа махаяны на буддийском соборе в Пешаваре.* Уход хуннов на запад **(157—160)**. Образование и распадение державы Сяньби	*Император Хуанди принял буддизм и начал гонение против конфуцианцев и даосов.* Упадок династии Хань. Восстание "желтых повязок" **(184)**
III	Упадок Рима: победа готов во Фракии **(251)** и персов в Месопотамии **(272)**. *Неоплатонизм. Гонения на манихеев,* Диоклетиан, *его гонение на христиан*	Победа персов над парфянами **(226)** и *установление в Иране зороастризма. Проповедь Мани* **(260)** и *его казнь* **(277)**. Распад Кушанского царства	Великая засуха в степях Евразии. *Буддийская проповедь в оазисах Средней Азии и Кашгарии*	Падение Хань, раскол Китая на три царства; жестокие внутренние войны. Объединение Китая династией Цзинь. *Распространение буддизма*

Века	Европа	Ближний Восток	Средний Восток	Дальний Восток
IV	Обращение Константина в христианство **(312)**. *Никейский собор* **(325)** и *борьба с арианством*. *Установление православия* и разделение Римской империи **(395)**	*Борьба христианства с митраизмом*. Образование царства эфталитов в Средней Азии	Образование империи Гупта **(320)** в Индии. Образование ханства жужаней в Великой степи	Восстание хуннов **(304)** и захват ими Северного Китая. Эпоха "пяти варварских племен". Объединение Северного Китая вождем табгачей, создавших империю Тоба-Вэй (табгачскую)
		Митраизм, бон на Памире и в Тибете		
V	Вторжение готов, бургундов, свевов, аланов и вандалов в Западную Римскую империю. Вторжения гуннов отбиты. Конец Западной Римской империи **(476)**	*Христианская проповедь в Иране*. *Осуждение Нестория на Эфесском соборе* **(431)**. *Осуждение монофизитов на Халкедонском соборе* **(451)**. *Изгнание несториан* **(482)**	Образование Тибетского царства. *Проникновение буддизма к жужаням*. Расцвет империи Гупта в Индии; борьба с эфталитами	*Китаизация табгачей, их покровительство буддизму*. *Победа буддизма и в Южном Китае*
VI	Объединение Галлии Хлодвигом **(507)**. Разделение королевства франков **(561)**. *Начало крещения англосаксов* **(597)**	Век Юстиниана. Возвращение Африки, Италии и части Испании. *Постройка Святой Софии*. Война Византии с Ираном. *Перенос несторианской школы из Низиба в Среднюю Азию*	Война эфталитских митраистов с индийскими буддистами. Великий тюркютский каганат **(552)** от Черного моря до Желтого. *Проникновение буддизма к тюркютам — неудачно*	Ниспровержение табгачской империи Вэй — китайская реакция на кочевников. Войны и объединение Китая династией Суй **(581—589)**. *Обращение Японии в буддизм* **(538)**
VII	Жестокие распри среди франков "Ленивые короли". Власть переходит к мажордомам	*Проповедь Мухаммедом веры ислам*. Завование арабами Сирии, Ирана, Египта, Северной Африки. Основание Хазарского каганата	Харша Вардана — последний буддийский царь Индии **(605—647)**. *Введение буддизма в Тибет царем Сронцзангампо* **(636—641)**. Освобождение тюркютов — Второй каганат **(682)**	Падение Суй и установление Тан **(618)**. Завоевание Китаем тюркютов **(630 и 658)**. Император покровительствует даосам; *возрождение конфуцианства; торжество буддизма*

Века	Европа	Ближний Восток	Средний Восток	Дальний Восток
VIII	Разгром арабов при Пуатье (732). Победа франков над лангобардами. Объединение Западной Европы в империи Карла (800)	Завоевание арабами Испании (711). *Иконоборчество в Византии* (718). Окончание завоевания арабами Средней Азии (738). Установление Аббасидов в Багдаде (750)	Разгром Второго тюркютского каганата (745) и создание Уйгурского каганата, *принятие уйгурами манихейства*. В Тибете — убийство Мажана (755) и *новый подъем буддизма*	Захлебнулась танская агрессия (751), восстание Ань Лушаня (755—763) подорвало силы Китая, война против Тибета проиграна. Упадок династии Тан
IX	Распад империи Карла Великого. Образование Германии, Франции, Италии и Лотарингии. Страшные набеги норманнов и захват ими территории Киевской Руси	Распадение Халифата — обособление окраин. *Восстановление в Византии иконопочитания* (843). Появление карматов. Суфизм	Разгром уйгуров кыргызами (840). В Тибете — *победа бона над буддизмом* при Лангдарме (839—842); убийство Лангдармы и распад страны	Крестьянское восстание Хуан Чао разгромлено силами кочевников. *Борьба конфуцианцев против буддистов, манихеев и христиан как "иноземных вер"*
X	Набеги венгров. "Феодальная революция" — политическое раздробление Западной Европы. *Крещение Руси* (988)	Развал Халифата. Отложение Туниса и Египта. Падение Саманидов (999). Падение Хазарского каганата (965)	Уход уйгуров в Восточный Туркестан. Великая засуха в Великой степи. В Индии — политический распад и войны между раджами	Падение Тан (907). Эпоха "пяти династий" — внутренняя война. Объединение Китая династией Сун (960), *торжество конфуцианской идеологии*
XI	Феодальные войны; захват Англии норманнами (1066). *Раскол церквей* (1056). Каносса (1077). Первый крестовый поход (1096—1099)	Вторжение туркмено-сельджуков и захват ими всего Ирана, Сирии, Малой Азии и Закавказья	*Второй этап проповеди буддизма в Тибете: Атиша и поэт Миларайба*. Заселение Великой степи предками монголов и бурят; *крещение части их*	Династия Сун в постоянной войне против киданей и тангутов
XII	Война пап с императорами. *Манихеи во Франции*. Второй и третий крестовые походы	Распад державы сельджуков после разгрома их киданями. Ослабление Византии. Усиление Грузии	Расцвет царства Тангут и империи Кинь. *Распространение буддизма в Восточной Азии, а несторианства — в Великой степи*	Усиление чжурчжэней, их победы над киданями (1125) и китайцами Сун (1147); война против монголов

Века	Европа	Ближний Восток	Средний Востóк	Дальний Восток
XIII	Четвертый крестовый поход (против православия) и крестовые походы против манихеев Лангедока. Столкновение с монголами в Палестине и Венгрии	Возрождение силы Византии, победа над крестоносцами **(1261)**. Монгольское вторжение и создание державы иль-ханов в Иране; *ее обращение в ислам*	Создание Монгольского улуса **(1206)**; *соперничество буддизма с исламом и несторианством.* Вся Северная Индия покорена мусульманами	Завоевание монголами всего Китая. Династия Юань *покровительствует буддизму*
XIV	*Раннее Возрождение в Италии.* Реконкиста в Испании. Столетняя война Англии с Францией и Шотландией	Усиление турок-османов; завоевание ими Сербии и Болгарии. Куликовская битва **(1380)**. Создание державы Тимура	Распад Монгольской империи. *Вытеснение несторианства тантрическим буддизмом; возврат монголов к черной вере*	Изгнание монголов из Китая династией Мин; перенесение войны в Монголию
XV	*Начало реформации — Ян Гус* **(1415)**. Гуманизм в Италии. Жанна д'Арк и объединение Франции. Война Алой и Белой розы в Англии	Взятие турками Константинополя **(1453)** и победа их над туркменами Ак-Коюнлу **(1473)**	*В Тибете монах Цзонхава основал желтую веру* **(1357—1419)**. Выделение ойратов (западных монголов) в племенной союз	Разгром китайцев ойратами **(1449)** и прекращение минской агрессии
XVI	*Реформация: Лютер* **(1521)**, *Кальвин* **(1533)**, *Лойола* **(1539)**. Тридентский собор **(1563)**. Религиозные войны; католики и протестанты	Усиление Турции: завоевание Египта, Венгрии, Алжира, Йемена, Кипра. Шиитское движение в Азербайджане: Сефевиды покорили Иран. Узбеки заняли Среднюю Азию	Завоевание мусульманами Уйгурии и *уничтожение в ней буддизма. Обращение монголов в желтую веру.* Религиозная война ойратов с мусульманами	Ослабление Мин. Монголы **(1529—1570)** и японцы **(1555—1607)** громят границы Китая. Проникновение европейцев в Китай
XVII	Тридцатилетняя война **(1618—1648)**. Католики и православные в борьбе; войны России с Польшей **(1609—1618; 1634; 1648—1651; 1654—1667)**	Ослабление Турции после битвы под Веной **(1683)**	Усиление ойратов: захват ими Тибета и Поволжья; заключение союза с Россией. Ослабление монголов и добровольное подчинение их маньчжурам Цин **(1688)**	Завоевание Китая маньчжурами **(1644—1681)**. Династия Цин. Упорная война ойратов с маньчжурами

Века	Европа	Ближний Восток	Средний Восток	Дальний Восток
XVIII	Образование централизованных государств — "просвещенная монархия". Французская революция **(1789—1799)**	Натиск афганцев на Иран **(1710)** отражен Надиром. Усиление Ирана **(1730—1747)**	Переход части монголов в Забайкалье из-за предпочтения России Китаю. Уход части калмыков с Волги в Джунгарию **(1771)**	Захват Джунгарии и истребление ойратов **(1757)**. Завоевание Кашгарии **(1759)** и Бирмы **(1767—1769)**
XIX	Наполеон I **(1798—1815)**. *Эпоха технического прогресса, развитие гуманитарных и естественных наук*	Упадок Турции и Персии	*Обращение в буддизм забайкальских бурят. Плеяда блестящих бурятских ученых (Банзаров, Цыбиков и другие)*	Упадок империи Цин. Восстание тайпинов **(1851—1866)**. Восстание мусульман **(1865— 1877)**. Потеря Кореи, занятой Японией **(1894—1895)**
XX	Первая мировая война **(1914—1918)**. Великая Октябрьская революция и гражданская война в России **(1917—1921)**	Распад Османской империи **(1919)**	Английская интервенция в Тибет **(1904)**. Отделение Монголии от Китая **(1912)**. Основание МНР **(1921)**	Низвержение династии Цин **(1911)**. *Уничтожение даосизма и буддизма в Китайской республике*

Краткий терминологический словарь и указатель имен

Авалокитешвара
: бодхисатва милосердия. В Китае почитается в женском воплощении — Гуань Инь

аватара
: воплощение. Бодхисатвы избавлены от перерождений, приковывающих душу к определенному телу, и принимают, по желанию, любой облик, не будучи ограничены законами времени, пространства и причинности, то есть воплощаются

Ади-Будда
: предвечный будда; по учению теистического буддизма — творец мира

амеша спенты
: "благословленные бессмертные", младшие божества в древнеиранской религии; помощники Ормузда, покровители стад, огня, металлов, земли, воды и растений

Амитабха
: Будда бесконечного света

Амитаюс
: Будда бесконечной жизни

Анахита
: древнеиранская богиня любви и плодородия

Ариг-буга
внук Чингиса, несторианин, погиб в 1264 г.

Ариман
темное, злое божество древнеиранской религии

архат
святой чудотворец, обретший сверхъестественные способности путем аскезы и самоуглубления

асуры
второй (после богов) разряд живых существ; гиганты, обитающие на небе ниже богов, вечно воюющие с богами. Миф унаследован от арийской мифологии; имеется у эллинов, называвших их "гигантами"

Атиша
проповедник буддизма (XI в.) в Тибете

Ахурамазда, совр. Ормузд
светлое, доброе божество древнеиранской религии

Ашока
царь Индии (273—232 до н.э.)

Батый
внук Чингиса (1227—1255)

Бег-дзе
докшит

"Белый свет"
божество религии бон

Берке
внук Чингиса (1257—1265)

бикшу
член буддийской общины, принявший обет бедности и безбрачия

бодхисатва
человек, достигший высшей степени совершенства (будда), но не вошедший в нирвану ради того, чтобы помогать другим людям на пути совершенствования. Каждый будда, перед тем как войти в нирвану, некоторое время был бодхисатвой

ваджра
: молния, атрибут многих гневных форм бодхисатв, дхармапал и некоторых демонов. Изображается в виде двух полых ажурных шаров, соединенных ручкой

Ваджрапани
: бодхисатва, хозяин молний и дождей

Вайшали
: царь в Индии (миф.)

веданта
: философская система, созданная в VIII—IX вв. браминами Кумариллой и Шанкарой и развитая Рамануджей в XIII в. Признает реальность бога, мира и бессмертия души. В Индии явилась как враг буддизма и победила

Газан-хан
: Чингисид (правил в Иране в 1295—1304 гг.)

Гэсэр
: мифический герой тибетских рапсодий, переведенных на монгольский, калмыцкий, бурятский и китайский языки; весьма популярен в Восточной Азии как защитник угнетенных и враг насилия

дакини
: букв. "небесные плясунии". В древнем тантризме — женские божества, в позднем — частицы энергии света

Дацан
: буддийский монастырь

докшит
: защитник религии; иногда это просто человек, иногда святой, иногда демон, принявший буддизм

дхармапала
: букв. "хранитель закона" (*санскр.*). Первоначально это был титул радж, покровительствовавших буддизму; впоследствии так стали называть святых, убивших врагов веры и тем самым лишившихся возможности достигнуть нирваны. Их почитают за то, что они принесли для блага мира личное спасение, пожертвовав своей душой

Дэва (*санскр.*)
божество долгоживущее, но не вечное. Языческие боги древнеарийской религии, введенные в буддийскую космологию как первый разряд "живых существ"

Заратуштра (Зороастр, *греч.*)
древнеиранский философ, создатель дуалистического религиозно-философского учения, называемого маздеизм. Жил в VI в. до н.э., по легенде убит кочевниками, захватившими город Балх. Есть гипотезы о более ранних датах его жизни: от 1400 до 1000 г. до н.э.

идам (*тиб.*)
дух-покровитель

Йонтэн
монах-министр в Тибете в IX в.

Канишка
царь кушанов (дата правления не установлена)

капала (*санскр.*)
чаша из черепа, наполненная кровью; принадлежность дхармапалы

карма (*санскр.*)
буквально "поступок"; в переносном смысле — нравственное воздаяние при перевоплощениях. Добрая карма засчитывается как "заслуга" (перед Учением), злая — искупается страданиями

Конфуций (551—479 гг. до н.э.)
философ и моралист в древнем Китае

Кубера
покровитель богатства

Кумарилла
брамин, борец против буддизма (Индия, VIII в.)

ламаизм
теистическая ветвь буддизма. Название происходит от тибетского "лхама" — великий учитель

Лао Цзы (480—400 гг. до н.э.)
основатель даосизма

Лангдарма
царь Тибета (839—842)

Локапала
букв. "хранитель мира" (*санскр.*); их четыре: царь севера, царь юга, царь востока, царь запада

Лхамо
Великая мать (*тиб.*), дхармапала

Мажан
министр в Тибете; погиб в 755 г.

Майтрея
бодхисатва, будущий будда

майя (*санскр.*)
заблуждение; ложное представление о самостоятельном существовании вещей в мире

Манджушри
бодхисатва знания и учения

Мани
философ-гностик. Казнен в Иране в 277 г.

Манлэ
будда врачевания

мара
ложь, обман и самообман, персонифицируются в образе демона

Махакала (*санскр.*)
"Великий черный" — дхармапала в чине бодхисатвы

махаяна
букв. "большая колесница" — буддийское учение, реформированное во II в. и широко распространившееся в Китае, древнем Тибете и Японии

Митра (Михр)
древнеарийское божество космоса, хранитель клятв и покровитель верности

Михиракула
царь эфталитов, VI в.

Монтекорвино, Джованни
архиепископ Китая (1293—1328)

мудра
сложение рук, имеющее то или иное символическое значение

Мункэ
внук Чингиса, хан (1251—1259)

Нагарджуна
индо-буддийский философ II в.

Наян
христианский хан монголов, казнен в 1287 г.

нирвана (*санскр.*)
букв. "погашение" желаний, страдания, радости и т.п.; своего рода духовная энтропия, но не смерть, а равно и не жизнь. Скорее всего это совершенство в покое, не поддающееся описанию, находящееся вне логических законов

Ойратская держава
племенной союз западномонгольских племен, создавшийся в Джунгарии в XV в. Уничтожен маньчжурским богдыханом и императором Китая Цянь Луном в 1757 г.

Олмо, Элам (страна)
в древности располагался в юго-западном Иране, на границе с южной Месопотамией

Ормузд
см. Ахурамазда

Падмасамбхава
буддийский волшебник (тантрист), фаворит царя Тисрондецана (см.)

патра
горшочек или чашка, куда буддийский монах собирает милостыню — рис или овощи, заправленные растительным маслом. Патра и плащ — единственное имущество, которое по уставу может иметь буддийский монах

перерождение
см. шесть мест перерождения

Праджняпарамита
: "запредельность интуиции", раздел буддийской философской литературы, возникшей в I в. н.э. Определяющим признаком бодхисатвы считается не сострадание (каруна), а интуиция (праджня)

прета
: пятый разряд живых существ, духи, обитающие в преддверии ада. Имея огромное чрево и малюсенький рот, они вечно страдают от голода, а поглощаемая ими жидкость превращается в пламя

пустота
: см. шуньята

Ралпачан
: царь Тибета (817—839)

Рупати
: царь в Индии (легенд.)

сансара
: мир, находящийся в вечном движении; по мнению буддистов, он нереален, а видимое нами многообразие — плод самообмана чувств

Сиддхартха
: ставший учителем Шакьямуни; вошел в нирвану (сделался буддой) в 483 г. до н.э.

Ситатапатра Апарджита
: богиня "белого зонта"

Сронцзангампо
: царь Тибета (613—650)

субурган
: каменное строение в виде башни для хранения священных текстов и мощей

Сукавати
: "западный рай". Место, где праведники, уставшие от самосовершенствования, могут отдохнуть, не подвергаясь опасности перерождений. Но и вперед, к нирване, они не могут там продвинуться. Это буддийский дом отдыха

Сумеру
мистическая гора, являющаяся путем на небо

Сюань Цзан
китайский буддист, совершивший в 629—645 гг. путешествие в Индию за книгами

Такралукон
тибетский министр, казнен в 755 г.

таму
шестой разряд живых существ, обитают в недрах ада

тантраяна
школа и течение в буддизме, комбинирующее буддизм с шиваизмом и культом женских божеств — дакини. Снимает все ограничения аскезы и предлагает добиваться "спасения" путем произнесения заклинаний. Проповедана в Тибете выходцем из Кашмира Падмасамбхавой в VIII в. Позднее, при смешении с манихейством, превратилась в космологию

Тара Белая
бодхисатва милосердия

Тара Зеленая
бодхисатва борьбы против зла

Тисрондецан
царь Тибета (754—797)

Тулуй
сын Чингиса, регент (1227—1229)

Тушита — Небо
небесная сфера, где обитают боги (первый разряд живых существ), которым будда Шакьямуни проповедовал Учение до того, как вошел в нирвану

Тхонми Самбхота
переводчик буддийских книг на тибетский язык

хадак
шелковый платок, употребляющийся для подарков и приношений

Хайду
правнук Чингиса; правил в Джунгарии (1267—1301)

Харша Вардана
царь Индии (605—647)

Хаягрива
дхармапала

хинаяна
букв. "малая колесница", буддийское учение, сложившееся около III в. до н.э. и распространенное в Бирме, Сиаме, Вьетнаме и на Цейлоне

Хубилай
внук Чингиса, основатель династии Юань в Китае (1259—1294)

Хулагу-хан
внук Чингиса, основатель державы монголов в Иране (1256—1265)

Цзонхава (1357—1419)
основатель желтой веры (см. ламаизм)

Чандрагупта
царь Индии, основатель династии Маурья, ок. 313 г. до н.э.

Чингис
хан монголов (1162—1227)

Шакьямуни (Будда)
см. Сиддхартха

шакти
женская ипостась бодхисатвы, побуждающая его к действию и воплощению (см. аватара) в дхармапалу (см.). Считается, что исток активности находится в страсти, которая символизируется в женском облике

шаманизм (философия)
натурфилософское учение о трехслойном строении мира (верхний, средний, в коем обитаем мы, и нижний миры). Общение между мирами возможно и достигается путем экстаза, символизирующегося "шаманским древом", что означает имманентность инобытия

Шенраб
основатель религии бон

Шесть мест перерождения

"Будет освещать вас разный свет (то есть разных оттенков) из шести мест перерождения.

Свет того места, в котором вы будете перерождаться, будет сиять особенно ярко, но выбор его будет определяться вашей кармой. Лучи света, которые поведут вас в различные миры, будут казаться вам покойными и дружественными в сравнении с ослепительной вспышкой света, с которой вы встретились впервые.

Если вы это заслужили, то вас поведет белый свет на одно из небес и на какое-то время вы будете счастливы среди богов. Зависть и гордость потянут вас к красному свету, который приведет вас к перерождению среди воинственных асуров, постоянно одержимых гневом и завистью. Если вас привлечет к себе голубой свет, то вы опять окажетесь человеком. Задумайтесь над тем, как мало счастья это вам принесет! Если вы глупы и тупы, то изберете себе зеленый свет, который поведет вас в мир животных. Это несчастье, потому что этот мир опасен и далек от знаний, которые приносят спасение. Лучи темно-желтого света поведут вас в мир призраков, и, наконец, лучи цвета черного дыма поведут вас в ад. Попытайтесь избавиться, если сможете! Думайте о буддах и бодхисатвах! Вспомните, что все эти явления нереальны, возьмите себя в руки, почувствуйте любовь ко всему, что живет! Не пугайтесь! Только вы являетесь источником всех этих различных лучей. Только в вас они существуют, как и миры, в которые они ведут" (Извлечение из поздних тантрийских текстов. Даются в кн.: Conze. Buddhist Scriptures Middlesex. Penguin Books, 1960, p. 230—231)

шуньята

Пустота, которую можно увидеть лишь в момент смерти, как "ясный свет чистой реальности".

"Прежде всего явится вам быстрее молнии яркий блеск бесцветного света Пустоты, который будет окружать вас со всех сторон. В ужасе вы захотите бежать от сияния, но в этом случае вы можете полностью потерять сознание. Попытайтесь погрузиться в этот свет, отказавшись от веры в свое Я, отказавшись от всех привязанностей к своему иллюзорному Я..." (Там же, с. 227).

(Появление света из шести мест перерождения)

Эрлик

см. Яма

эфталиты
: белые хунны — горное племя, жившее в долинах Гиндукуша. В V—VI вв. эфталиты покорили Среднюю Азию и северо-западную Индию. В 565 г. были разбиты тюрками и персами, утратили все завоевания и смешались с другими афганскими племенами

Яма
: дхармапала, царь ада

Ямантака
: дхармапала (аватара бодхисатвы Манджушри)

Ями
: дхармапала, сестра Ямы

Литература

[1] *Беттани и Дуглас.* Великие религии Востока. М., 1899.
[2] *Богословский В.А.* Очерк истории тибетского народа. М., 1962.
[3] *Бурдуков А.В.* Человеческие жертвоприношения у монголов //Сибирские огни, 1927, № 3.
[4] *Васильев А.А.* Лекции по истории Византии. Т. I. Пг., 1917.
[5] *Васильев В.П.* Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. I. СПб., 1857; Ч. III. СПб., 1869.
[6] *Владимирцов Б.Я.* Буддизм в Тибете и Монголии. СПб., 1919.
[7] *Гумилев Л.Н.* Эфталиты и их соседи в IV в. //Вестник древней истории, 1959, № 1.
[8] *Гумилев Л.Н.* Легенда и действительность в древней истории Тибета //Вестник истории мировой культуры, 1960, № 3.
[9] *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 1967.
[10] *Гумилев Л.Н.* Величие и падение древнего Тибета //Страны и народы Востока, вып. VIII. М., 1969.
[11] *Гумилев Л.Н.* Поиски вымышленного царства. М., 1970.
[12] *Гумилев Л.Н., Кузнецов Б.И.* Страна Шамбала в легенде и истории //Азия и Африка сегодня, 1968, № 5.
[13] *Гумилев Л.Н., Кузнецов Б.И.* Две традиции древнетибетской картографии //Вестник Ленинградского университета, 1969, № 24.
[14] *Гумилев Л.Н., Кузнецов Б.И.* Бон //Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР, 1970, № 15.
[15] *Гумилев Л.Н., Эрдейи И.* Единство и разнообразие степных племен Евразии в средние века //Народы Азии и Африки, 1969, № 3.
[16] *Иакинф (Бичурин).* История Тибета и Хухунора. СПб., 1833.
[17] Книга Марко Поло. М., 1956.
[18] *Конрад Н.И.* Начало китайского гуманизма //Советское востоковедение, 1957, № 3.
[19] *Кочетова С.М.* Божества светил в живописи Харахото //Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа, IV, 1947.

[20] *Кузнецов Б.И.* Тибетская легенда происхождения человека от обезьяны //Доклады по этнографии ВГО, 1968, вып. 6.
[21] *Кузнецов Б.И.* Тибетская летопись "Светлое зерцало царских родословных". Л., 1961.
[22] *Минаев И.* Буддийский символ веры //Записки Восточного отделения Имп. Русского археологического общества. СПб., 1886, т. I, вып. III.
[23] *Николаев Ю.* В поисках за божеством. Очерки по истории гностицизма. СПб., 1913.
[24] *Ольденбург С.Ф.* Материалы по буддийской иконографии Хара-Хото //Материалы по этнографии. Т. II. СПб., 1914.
[25] *Осокин Н.* Первая инквизиция и завоевание Лангедока французами. Казань, 1872.
[26] *Повель Л.* и *Бержье Ж.* Какому богу поклонялся Гитлер //Наука и религия, 1966, № 10, 11.
[27] *Попов И.* Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Казань, 1898.
[28] *Пржевальский Н.М.* От Кяхты на истоки Желтой реки. СПб., 1888.
[29] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.
[30] *Себеос.* История императора Ираклия, пер. К.Патканова. СПб., 1862.
[31] *Цыбиков Г.И.* Буддист-паломник у святынь Тибета. Пг., 1918.
[32] *Щербатской Ф.И.* Буддийский философ о единобожии //Записки Восточного отделения Имп. Русского археологического общества. 1906, т. XVI.
[33] *Bell Ch.* The Religion of Tibet. Oxford, 1931.
[34] *Bertholet A.* und *Lehman E.* Lehrbuch der Religionsgeschichte... Tübingen, 1924.
[35] *Conze E.* Buddhism, its Essence and Development. N. Y., 1959.
[36] *Cumont F.* La propagation du manicheism dans L'Empire Romain. Poissy, 1909.
[37] *Cumont F.* Les Mysteres de Mithra. Bruxelles, 1913.
[38] *Demieville P.* Le Concille de Lhasa. P., 1952.
[39] *Francke A.H.* History of Western Tibet. London, 1907.
[40] *Getty A.* and *Deniker.* The Gods of Northern Buddhism. Oxford, 1914.
[41] *Ghirshman R.M.* Les Chionites-Hephthlites. Le Caire, 1948.
[42] *Grünwedel A.* La Mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie. Leipzig, 1900.
[43] *Guenther H.V.* Tibetan Buddhism without Mystification. Leiden, 1966.
[44] *Kuznetsov B.I.* The Clear Mirror of Royal Genealogies. Leiden, 1966.
[45] *Laufer B.* Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo. // T'oung Pao. ser. II, vol. II, 1901.
[46] *Pelliot P.* Les Chretiens d'Asie Centrale et d'Extreme-orient. // T'uong Pao, 15, 1914.
[47] *Roerich G.-N.* Trails to Inmost Asia. New Haven, 1931.
[48] *Schlagintweit E.* Biddhism in Tibet. 1863.
[49] *Schlagintweit E.* Die Könige fon Tibet. München, 1866.
[50] *Schmidt I.-J.* Geschichte der Osr-Mongolen und igres Fürsten-hauses. S-Ptb., 1828.
[51] *Tucci G.* The tombs of Tibetan Kings. Rome, 1950.
[52] *Waddel L.A.* The Buddhism of Tibet or Lamaism. L., 1934.
[53] *Waddel L.A.* Lhasa and its mysteries. L., 1905.

Иллюстрации

Буддийское искусство — искусство каноническое. Оно подчиняется определенному набору правил, или предписаний, которые невозможно нарушать. Поэтому при атрибуции произведений буддийского искусства во внимание принимается все: от главного образа до мельчайших деталей. Атрибуирующими признаками для буддийской пластики, прежде всего, являются поза персонажа, положение ног и рук, жест (мудра), далее — прическа, одежда, украшения, предметы в руках или рядом находящиеся, тип престола и сопутствующие персонажи. Для буддийских икон— тханка, помимо вышеперечисленных признаков, важны цвет лица (или лиц), тела и ног. Совокупность этих признаков, а также художественные особенности исполнения позволяют установить, с какой точностью повторен в данном случае существующий канон. Любые, даже незначительные отступления от канона связаны с уступкой национальному стилю или "стилю эпохи", что дает возможность достаточно твердо определить место и время создания произведения. Написание имен, название атрибутов, поз и жестов в большинстве случаев приведены в соответствие санскритской традиции; в скобках сохранены имена персонажей, под которыми они фигурировали в западной литературе XIX — середины XX века и которыми пользовался Л.Н.Гумилев. Расположение второстепенных персонажей на иконах указано по отношению к главному персонажу. Указание: "Монголия", "Бурятия" или "Тибет" — означают стилистический тип изображения, а не конкретное место его создания. Левая колонка текста принадлежит Л.Н.Гумилеву, правая, набранная чуть мельче, содержит новую атрибуцию, составленную специалистом по буддийскому искусству Т.В.СЕРГЕЕВОЙ.

Интерьер буддийского храма

2. Будда Шакьямуни

Руки — в положении бхумиспаршамудра — букв. "касающийся земли". Правая рука опущена на колено, пальцами касается престола, левая — у лона, ладонью вверх. Призвание Земли в свидетели во время мара (искушения).

Бронза. Высота 38 см.

Инв. № 65

Будда Шакьямуни

Бронза, литье, чеканка, позолота, роспись.

Бурятия, сер. XIX в. (См. № 5 и 11).

1. Будда Шакьямуни в образе 1000 будд

XIII чудо Будды. На голове — синий монашеский колпак, перехваченный у темени, с золоченой копьеобразной вершиной. На лбу, между бровями, — бугорок мудрости, мочки ушей оттянуты книзу до челюсти. Глаза и губы покрашены. Одежда — золоченая, с геометрическим орнаментом. Рубашка, подпоясанная веревкой, закрывает тело Будды до сосков, через левое плечо перекинут плащ. Поза: алмазное сиденье, то есть ноги подогнуты и пятки вывернуты кверху. Руки — перед животом, правая, ладонью вверх, лежит на левой. Пьедестал обернут шелковым хадаком.

Бронза. Высота 38 см.

Инв. № 21

Дхьяни-будда Амитабха

Бронза, литье, чеканка, позолота, роспись.

Бурятия, 1-я пол. XIX в. (См. также №№ 12, 13, 18.).

Дхьяни-будда Амитабха — четвертый из пяти будд созерцания, чье имя означает "Неизмеримый свет". Его характерными признаками являются поза "ваджрапарьянка" и положение рук, сложенных на лоне в жесте "дхьяна-мудра". Он представлен облаченным в монашескую одежду, состоящую из длинной юбки, подвязанной под грудью, и плаща, наброшенного на левое плечо, оставляющего правое открытым и окутывающего бедра и ноги. Амитабха часто изображается со своим атрибутом — патрой (чашей). Здесь этот атрибут отсутствует.

3. Будда Шакьямуни, учащий

Руки согнуты в локтях и сложены перед грудью; большие и указательные пальцы соприкасаются, символизируя соединение духа и материи — дхармачакра-мудра.

Бронза. Высота 44 см.

Инв. № 62

Будда Дипамкара

Бронза, литье, чеканка, позолота, роспись.

Бурятия, 1-я пол. XIX в.

Дипамкара является одним из многих будд — предшественников Будды Шакьямуни. Он предстает в позе "ваджрапарьянка", сидящим на лотосовом троне с двойным рядом лепестков, с руками, сложенными перед грудью в жесте "дхармачакра-мудра". Это характерное положение рук для данного образа. Он одет, как и другие будды, в монашескую одежду, но украшенную по кайме орнаментом.

4. Архат, ученик Будды

Круглая голова, оттянутые мочки ушей. Смуглый. Монашеская одежда — лиловая туника, подпоясанная веревкой, золотой плащ. Алмазное сиденье. Витарка-мудра — мудра доказательства. Правая рука, согнутая в локте, — перед грудью, большой и указательный пальцы сложены. Левая, у лона, держит патру. Пьедестал — книги, покрытые ковром.

Дерево. Высота 34 см.

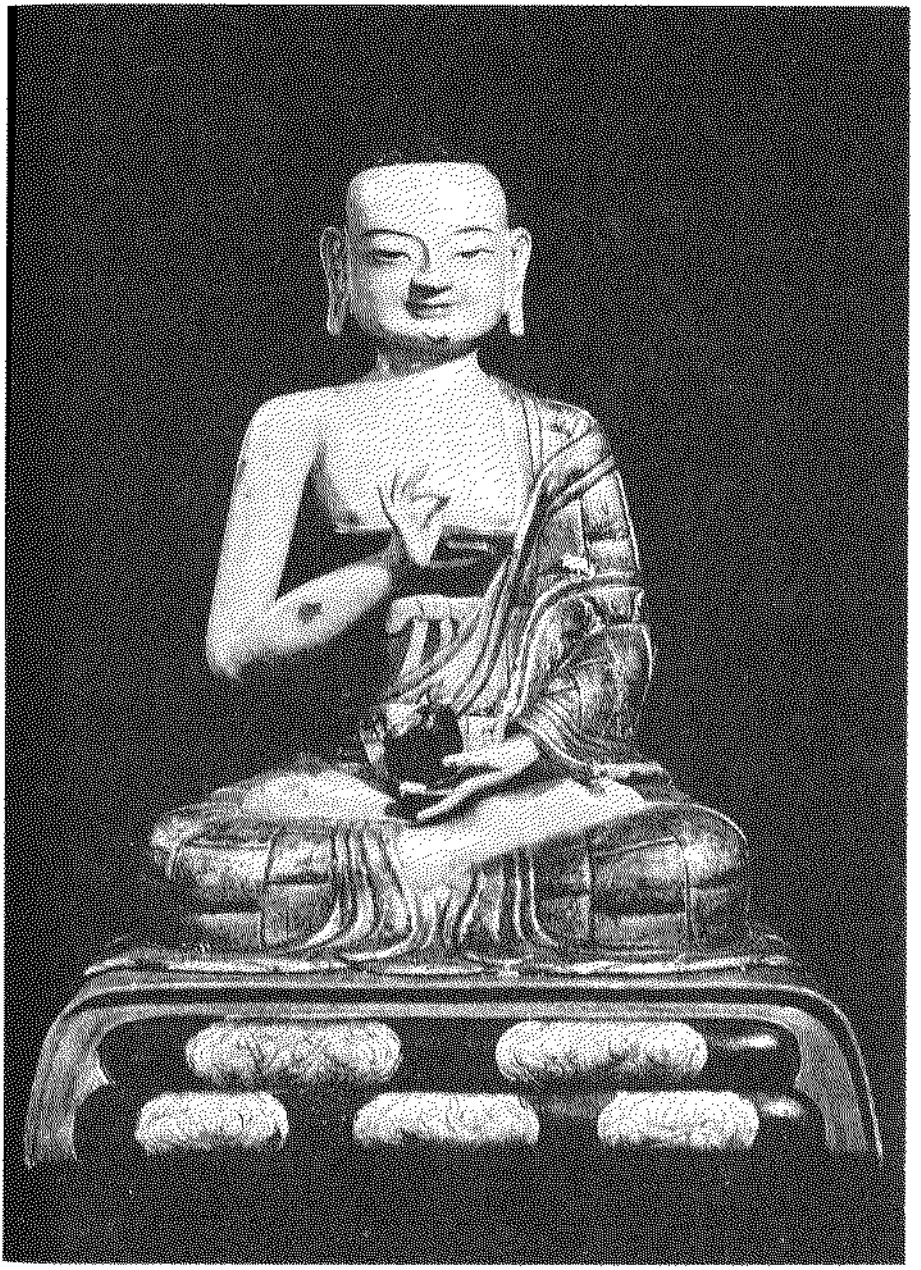
Инв. № 70

Архат Пантхака (?)

Дерево, резьба, роспись.

Бурятия, нач. XIX в.

Архатами называли древних мудрецов, среди которых были как легендарные, так и исторические лица. Пантхака был знаменит своими знаниями "Трипитаки", т.е. буддийского канона, сохранившегося на палийском языке, поэтому в мире богов он обучает их детей священным знаниям. Пантхака изображен в позе "ваджрапарьянка", сидящим на специальных прямоугольных подушках — олбок. Он в монашеском платье. Правая рука Пантхаки — перед грудью в жесте "витарка-мудра", а левая лежит на лоне ладонью вверх. Изображенная на фото чаша-патра в левой ладони архата не принадлежит данной скульптуре: вместо нее в ладони святого должна лежать книга.



5. Бодхисатва

В ушах — серьги, на правой руке — запястье и браслет с драгоценными камнями. Плечи и грудь покрыты накидкой с драгоценными камнями и вышивкой. Дхармачакра-мудра; в левой руке — патра (утеряна).

Бронза. Высота 38 см.

Инв. № 68.

Будда Сиддхартха Гаутама

Бронза, литье, чеканка, позолота, роспись, инкрустация цветными пастами.

Бурятия, нач. XIX в. (См. №№ 2, 11.)

Редкий образ Будды Шакьямуни в виде принца Сиддхартхи Гаутамы. Иконография повторяет канонический облик Будды, отличаясь лишь украшениями: серьгами в ушах, драгоценным оплечьем, браслетами на руках и ногах. Непременный атрибут Будды — чаша — отсутствует.

6. Цзонхава

Архат, реформатор тибетского буддизма, включен в буддийский пантеон, где следует за Майтрейей. Монашеская одежда; высокий колпак с наушниками. Дхармачакра-мудра; алмазное сиденье на лотосе.

Бронза. Высота 41 см.

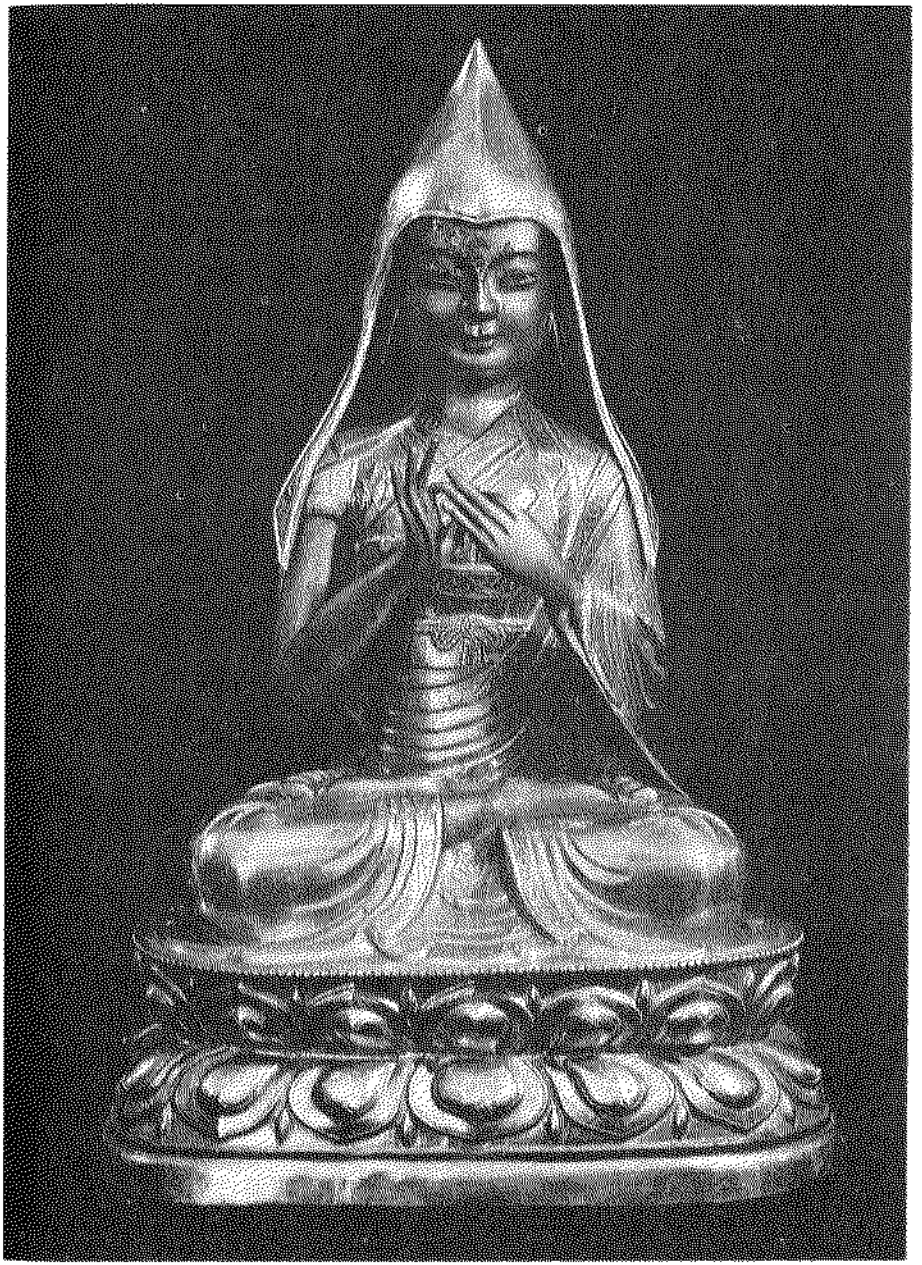
Инв. № 69

Цзонхава

Бронза, литье, чеканка, позолота, роспись.

Бурятия, нач. XIX в. (См. №№ 27, 28, 29.)

Цзонхава (1357–1419 гг.) — известный деятель буддизма, основатель школы гелук. Он родился в местечке Цзонха — "Падь дикого лука" в провинции Амдо в Тибете. Отсюда его имя. Цзонхава сделал так много для укрепления буддизма, что его почитали наравне с самим Буддой Шакьямуни и часто изображали с двумя ближайшими учениками — Кхайдубом-дже и Гьялцабом-дже.



7. Авалокитешвара одиннадцатиликий, восьмирукий

Одежда бодхисатвы. Верхняя пара рук — в намаккара-мудра (мудра молитвы); средние руки держат лотос и змею, нижние опущены; пьедестал — лотос.

Бронза. Высота 40 см.

Инв. № 97

Бодхисатва Авалокитешвара Экадашамукха

Бронза, литье, чеканка, позолота, роспись.

Монголия, 1-я пол. XIX в. (См. №№ 15, 16, а также № 30.)

Авалокитешвара представлен стоящим в позе "самапада" на лотосовом троне. Его девять голов расположены в три ряда друг над другом и увенчаны коронами (над вторым рядом короны отсутствуют, а над третьим — перевернуты зубцами вниз). Над девятью головами Авалокитешвары возвышается гневный лик дхармапалы Махакалы, а над ним — голова дхьяни-будды Амитабхи. Из принадлежащих Авалокитешваре атрибутов сохранились всего три: в двух правых — колесо-чакра и четки, а в левой — стебель цветка.

8. Белая Тара — избавительница от бед

В чине бодхисатвы. Слеза, выкатившаяся из правого глаза Авалокитешвары. Лицо — монголоидное, с тонкими бровями и ярко-красным ртом. Цвет — розоватый. На голове — синий колпак, с лентами, спускающимися на плечи и руки; на лентах — золотые полумесяцы; на темени под колпаком — вертикально поставленная прическа, охваченная золотым обручем с украшением, орнаментированным спиралью. На колпаке — золотой пятиглавый венец с растительным и спиральным орнаментом, с развевающимися сзади лентами. На венце — два изумруда; за венцом, от затылка, вокруг головы — красный лотос. В ушах — изумрудные серьги. На шее — три золотых ожерелья, с рубинами и изумрудами. На плечах — золотой шарф. Пояс зеленый, широкий, с золотыми украшениями в виде роз на боках. От пояса идет короткая юбка с золотым шитьем и золотой каймой. Богиня сидит на лотосе, поджав ноги ступнями вверх. Руки, согнутые в локтях, — перед грудью.

Дерево. Высота 36 см.

Инв. № 98

Мандарава (?)

Дерево, металл, резьба, чеканка, роспись.

Бурятия, нач. XIX в.

Мандарава — лицо историческое. Она была дочерью индийского царя Аршадхары, правившего в VII в. в Пенджабе (северо-западная Индия), и сестрой известного проповедника буддизма Шантиракшиты. Сама Мандарава была ученицей и постоянной спутницей знаменитого индийского проповедника тантризма Падмасамбхавы.

Мандарава изображена подобно индийской принцессе сидящей на лотосовом троне, закинув ступню левой ноги за колено правой. Ее голову украшает царская корона, на шее и плечах — ожерелья, на руках и ногах — браслеты. Ее правая рука в жесте "витарка-мудра" перед грудью, а в левой она по канону должна держать чашу из черепа — габалу.

9. Золотая Тара (разновидность Зеленой Тары)

Слеза из левого глаза Авалокитешвары. Тара, борющаяся с несправедливостью. Желтая; венец — семиглавый. Пояс — с драгоценными камнями; юбка вышита золотом. Правая рука на правом колене, левая — у груди. Пальцы, большой и указательный, сложены. Правая нога спущена с лотоса, левая подогнута.

Дерево. Высота 23 см.

Инв. № 111

Бодхисатва Сьяматара (Зеленая Тара)

Дерево, резьба, роспись.

Монголия, нач. XIX в. (См. № 17.)

10. Ямантака, аватара бодхисатвы Манджушри

Рельефное изображение. Темно-синий, трехглазый, голубые рога, венец — из черепов. Шестнадцать пар рук, восемь пар ног. Пояса — из черепов и отрубленных голов. Над основным, синим лицом — красное, также свирепое, выше — желтое, спокойное. По бокам — по три лица: налево — черное, белое, черное; направо — желтое, синее, красное. Шакти — голубая, в венце из черепов. Ямантака попирает ногами врагов веры: птиц, животных, людей. Нимб — золотой с красным, в форме пламени. Пьедестал — листья лотоса.

Папье-маше. Нимб железный. Высота 40 см.

Инв. № 197

Идам Ваджрабхайрава (Ямантака с шакти)

Папье-маше, роспись.

Бурятия, нач. XIX в. (См. № 44.)

Бхайрава изображен вместе со своей праджней Видьядхарой.

11. Ваджрасана — Алмазнопрестольный Будда

Золотой, оба плеча покрыты; правая рука — в бхумиспарша-мудра, левая у лона держит патру. Нимб зеленый. Одежда красная. У подножия престола два архата в красных одеждах.

Размеры: 65×35 см.

Инв. № 208

Будда Шакьямуни с двумя учениками

Х., мин. краски.

Монголия, сер. XIX в.

У подножия трона справа — Маутгальяяна, слева — Шарипутра.

12. Амитаюс

Красный; нимб — зеленый; алмазное сиденье; в руках сосуд. Золотые серьги; два ожерелья; запястья и браслеты. Зеленый шарф на плечах. Пьедестал — на листьях лотоса.

Амитаюс — "будда бесконечной жизни", или "вечный"; эманация Амитабхи. Это главный "бог" ламаистского причастия — церемонии получения долгой жизни, во время которой каждый поклонник получает по капле освященного вина и по три освященных пилюли, которые должны быть немедленно проглочены. В Тибете, где культ Амитаюса весьма распространен, его изображение часто высекается на придорожных скалах. Изображается он не как обычный Будда, то есть не в монашеском плаще, а в богатой одежде индийского принца и вместо патры держит чашу с живительной амброзией и цветком миробалана. Вокруг головы и вокруг тела его — сияние, причем последний светлый круг пронизан золотыми полосками божественной эманации.

Размеры: 48×30 см.

Инв. № 200

Амитаюс

Х., мин. краски.

Бурятия, 2-я пол. XIX в.

13. Амитабха в раю Сукавати (Западный рай)

Из пруда, окруженного оградой, растет дерево с золотыми цветами. На ветвях его сидит красный Амитабха в красной одежде (оба плеча покрыты). Руки — в дхяна-мудра (мудра созерцания). Нимб у головы — зеленый, окруженный узкой красной и широкой белой полосами. Большой нимб — сине-красно-золотой. Изображение Амитабхи повторено в меньшем размере на вершине дерева. С боков два бодхисатвы: белый — Авалокитешвара — и синий (?). На стволе дерева (под Амитабхой) — три человеческих фигуры, не поддающиеся определению, и два журавля. В верхних углах — адоранты, стремящиеся в рай; внизу донаторы, приносящие дары.

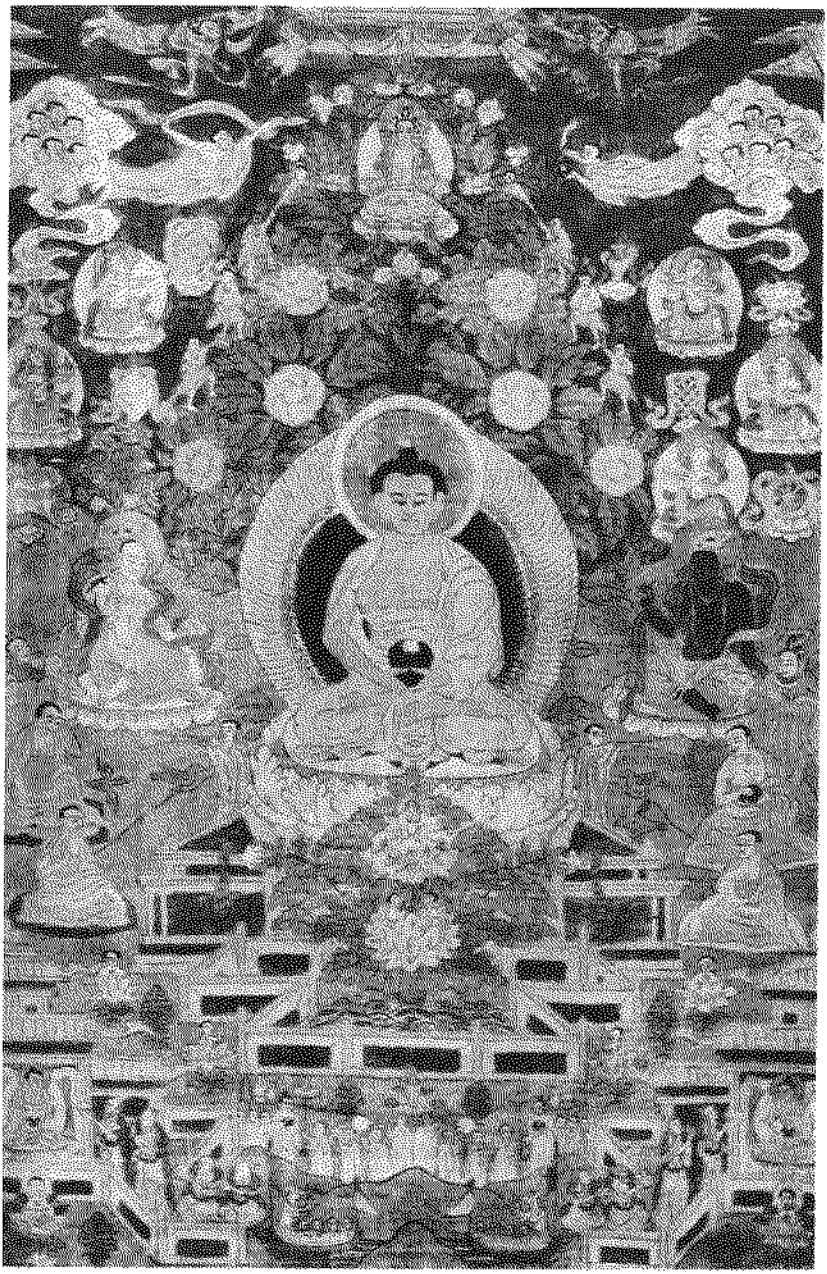
Размеры: 107×55 см.

Инв. № 251

Дхьяни-будда Амитабха в своем небесном царстве Сукхавати

Х., мин. краски.

Бурятия, сер. XIX в.



14. Авалокитешвара четырехликий

Наверху — Алмазнопрестольный Будда и два архата; внизу — Амитаюс (в центре), Белая и Зеленая Тары.

Размеры: 53×42 см.

Инв. № 212

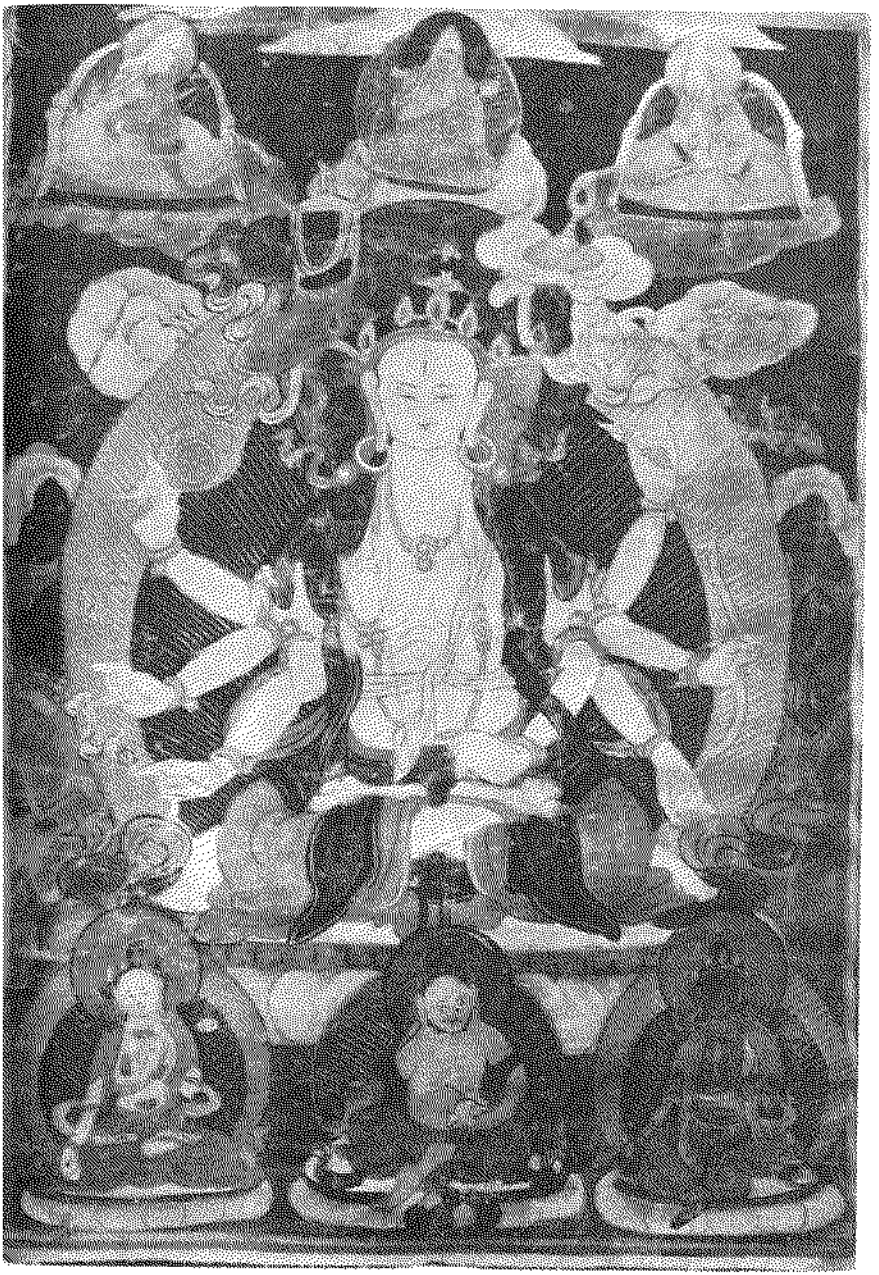
Бодхисатва Ситатапатраапараджита

Х., мин. краски.

Бурятия, I-я пол. XIX в.

Имя этой богини означает "Непобедимая с белым зонтом", что указывает на один из главных атрибутов в ее руках. Когда-то белый зонт был символом царской власти. Богиня представлена сидящей в позе "ваджрапарьянка" на лотосовом троне. У нее три лика: правый — синий, центральный — белый и левый — красный. Тело — белого цвета. Изображена наиболее популярная форма этой богини — восьмирукая.

В верхней части иконы в центре — Цзонхава, по сторонам от него два его ученика: Кхайдуб-дже и Гьялцаб-дже. У подножия трона справа — Ситатара, в центре — Пита Ямбхала, слева — Сьяматара.



15. Авалокитешвара — бодхисатва сострадания

Одиннадцатиликий; нимб — синий и оранжевый, по краям нимба — цветы лотоса. Наверху изображен Будда в облаках, внизу — Тары и бодхисатва. Пейзаж горный.

Размеры: 62×37 см.

Инв. № 219

Бодхисатва Авалокитешвара Экадашамукха

Х., мин. краски.

Монголия, сер. XIX в.

Над головой центрального персонажа изображен Цзонхава, по сторонам от него — два монаха. Внизу, у подножия лотосового трона Авалокитешвары, изображены: справа — Сьяматара, в центре — Пита Ямбхала, слева — Ситатара.

16. Одиннадцатиликий Авалокитешвара

Наверху — три изображения Цзонхавы. Внизу, у ног, — Махакала, а в углах — Белая и Зеленая Тары. Фон — зеленый; цветы и листья.

Размеры: 56×32 см.

Инв. № 203

Бодхисатва Авлокитешвара Сахасрабхуджа

Х., мин. краски.

Монголия, сер. XIX в.

Этот образ отличается от предыдущего лишь ореолом вокруг тела из многих сотен рук божества, на каждой ладони которых изображен всевидящий глаз. В верхней части иконы в центре изображен Цзонхава, по сторонам — два его ученика. В нижней части иконы справа — Ситатара (Белая Тара), в центре — Махакала, слева — Сьяматара (Зеленая Тара).

17. Белая Тара, семиглазая

Один глаз во лбу, два — на ладонях и два — на ступнях. Правая рука — в вара-мудре, левая — перед грудью. У левого плеча — лотос. Нимб у головы — зеленый, вокруг тела — синий, переходит в оранжевый. По нимбу — золотые струйки.

Размеры: 53×35 см.

Инв. № 207

Бодхисатва Ситатара (Белая Тара)

Х., мин. краски.

Монголия, 1-я пол. XIX в.

18. Амитабха — "будда Западного рая" с патрой в руках

Оба плеча покрыты; нимб — зеленый; большой нимб (вокруг тела) — синий, переходит в красный и желтый. На престоле приношения — плоды, цветы. Внизу — Тары.

Размеры: 62×37 см.

Инв. № 221

Дхьяни-будда Амитабха

Х., мин. краски.

Монголия, сер. XIX в.

У подножия трона Амитабхи справа — соответствующий ему по канону ваджраяны бодхисатва Авалокитешвара, слева — праджня Амитабхи Пандараш-вари.

19. Манджушри желтый

В богатом венце, ожерельях и браслетах. В правой руке — меч, в левой — лотос, на котором лежит книга Праджняпарамита. Нимб — зеленый, большой нимб — синий и розовый; сидит на лотосе. Пейзаж горный. Наверху — Алмазнопрестольный Будда. По углам — бодхисатвы.

Размеры: 95×44 см.

Инв. № 227

Бодхисатва Манджушри

Х., мин. краски.

Монголия, нач. XIX в. (См. №№ 20, 21, 25.)

Над головой Манджушри изображен Цзонхава, а по четырем углам иконы — четыре манифестации Манджушри.

20. Манджушри

Внизу: справа — Белая Тара, слева — Ваджрапани.

Размеры: 52×32 см.

Инв. № 232

Бодхисатва Манджушри

Х., мин. краски.

Монголия, 2-я пол. XIX в.

У нижнего края иконы справа изображен Авалокитешвара Чатурбхуджа, слева — Ваджрапани.

21. Манджушри двурукий, желтый

В правой руке — жезл; левая — в абхая-мудра (мудра бесстрастия). Нимб — зеленый. Наверху — Алмазнопрестольный (в середине), красный Амитабха и синий Манлэ. Внизу (слева направо) Симханада — одна из форм бодхисатвы Падмапани, Яма с Ями и Зеленая Тара.

Размеры: 57×39 см.

Инв. № 218

Бодхисатва Манджушри

Х., мин. краски.

Монголия, сер. XIX в.

В верхней части иконы изображен в центре будда Ваджрадхара; внизу, в центре — Самайядхармараджа; по четырем углам иконы — четыре манифестации Манджушри.

22. Манлэ — будда врачевания

Синий; в правой руке — цветок миробалана, в левой — патра, нимб — зеленый; сидит на лотосе. Кругом (сверху и с боков) — семь фигур будд, внизу — дхармапала.

Размеры: 63×37 см.

Инв. № 222

Будда Бхайшаджагуру Вайдурьяпрабхараджа (Манлэ)

Х., мин. краски.

Монголия, сер. XIX в.

На полях иконы представлены семь других манифестаций будды медицины, внизу, под лотосовым троном центрального персонажа, изображено божество из разряда дхармапал.

23. Майтрея (монг. — Майдар)

Бодхисатва, будущий будда. В верхнем ряду — пагода Будды Алмазно-престольного; в нижнем ряду — Яма (царь ада) и адоранты.

Размеры: 65×50 см.

Инв. № 245

Майтрея, будда будущего, в ипостаси бодхисатвы на небе Тушита

Х., мин. краски.

Монголия, нач. XIX в. (См. № 24.)

24. Майтрея — бодхисатва в центре золотого круга

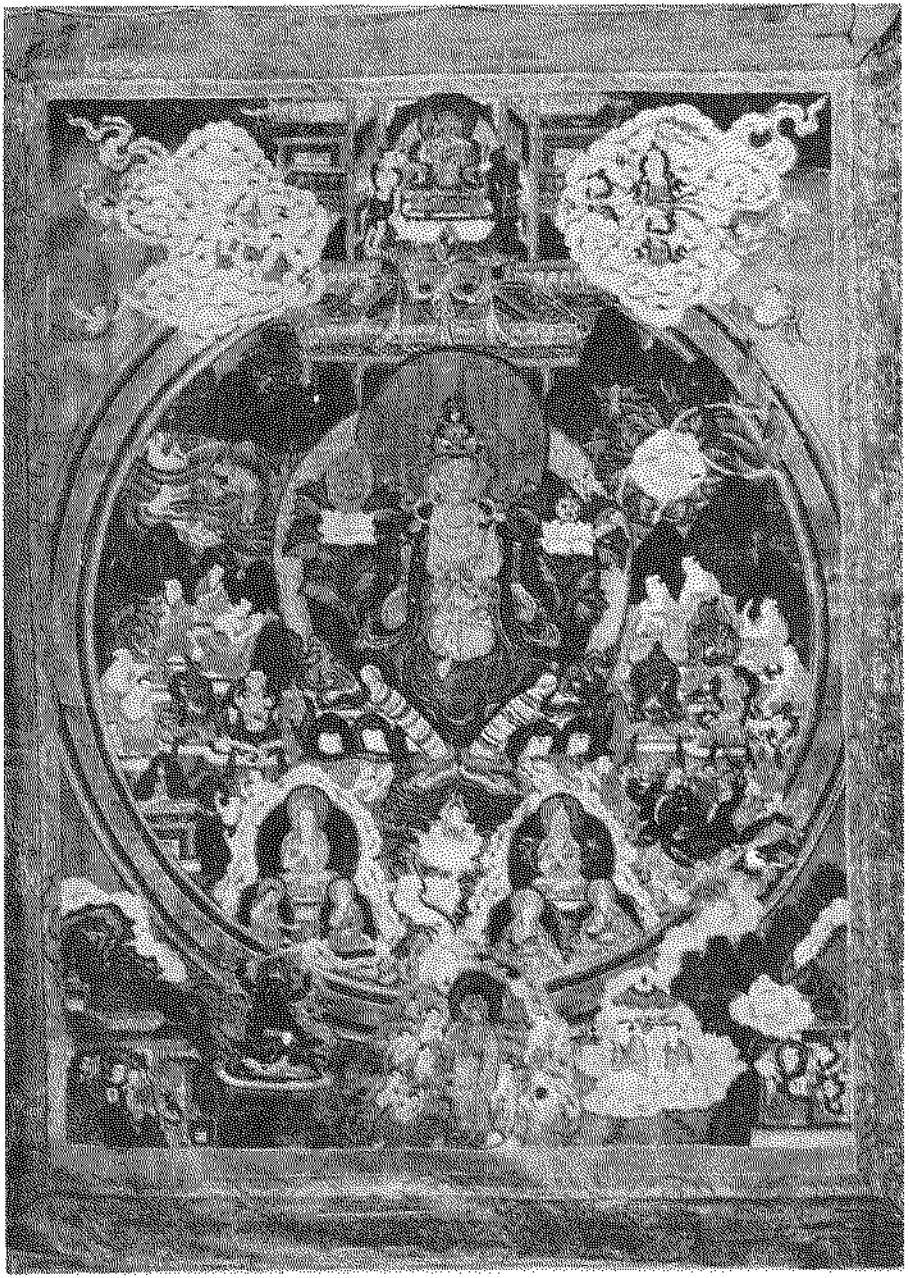
На нем богатый венец, зеленая одежда, прикрывающая оба плеча, чулки и золотые туфли. Цвет — золотой; мудра молитвы. Вокруг него — адоранты и архаты, среди которых Цзонхава. Рядом с ним — дхармапала, по-видимому, Махакала. С другой стороны, за пределами круга, — Яма. Наверху — Алмазно-престольный Будда в пагоде. У трона — две женские фигуры, золотая и черная. Кругом — облака, на коих сидят адоранты. Внизу — Майтрейя в виде будды, окруженный адорантами.

Размеры: 55×52 см.

Майтрея на небе Тушита

Х., мин. краски.

Тибет, нач. XIX в.



25. Цаган Эбуген

Буддийский отшельник с посохом. Сидит под сенью большого дерева. Он лыс, имеет монгольские усы и длинную бороду. Одет в красную, нижнюю, и светло-серую, верхнюю, одежду и желтые туфли. Справа от него — узелок с пищей. Перед ним — блюдо, к которому пришли кормиться чета фазанов и чета оленей. На фоне неба — Алмазнопрестольный Будда.

Размеры: 52×37 см.

Инв. № 206

Цаган Эбуген

Х., мин. краски.

Бурятия, сер. XIX в. (См. также №№ 19, 20, 21.)

Цаган Эбуген — одна из манифестаций бодхисатвы Манджушри. Он изображен сидящим у входа в пещеру, над его головой — Амитаюс.

26. "Путь избавления от страстей" на фоне горного пейзажа

"Страсти" изображены в образе черного слона, которого погонщик, стремящийся к "освобождению от сансары", гонит по "пути учения". Слон постепенно белеет и наконец полностью очищенным приходит к Будде, сидящему у входа в пещеру.

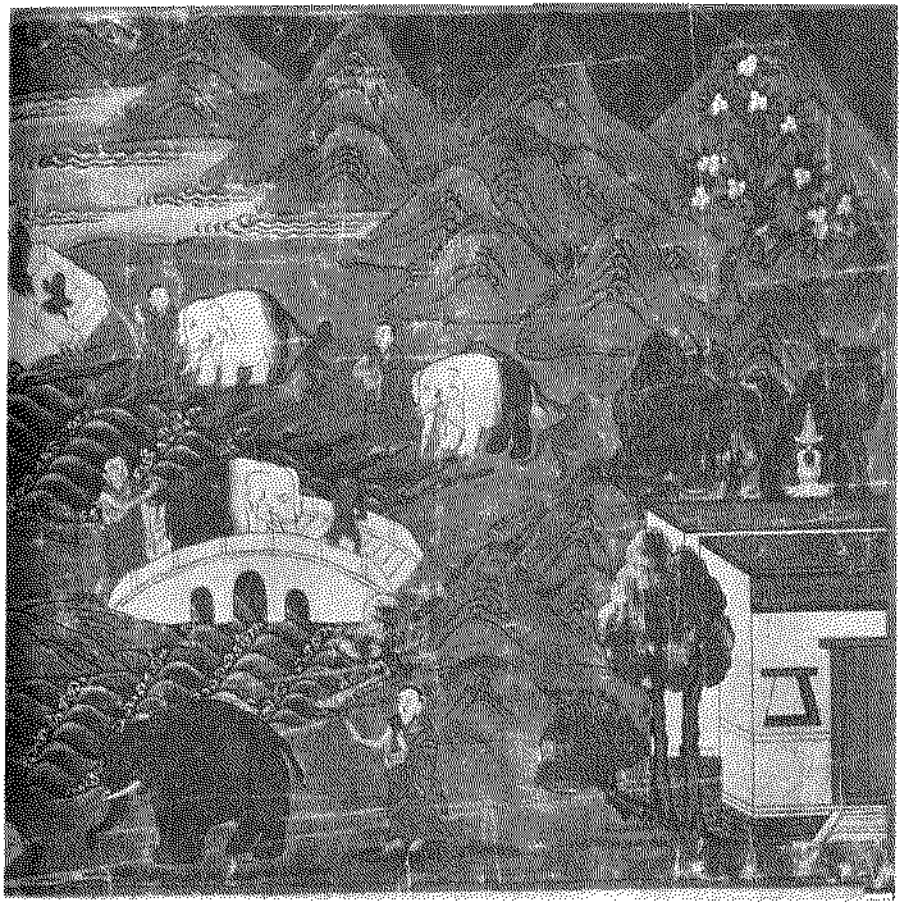
Размеры: 60×36 см.

Инв. № 259

"Путь избавления от страстей"

Х., мин. краски.

Монголия, нач. XIX в.



27. Цзонхава в желтой шапке и красной с золотом одежде

Руки на груди — мудра молитвы. Зеленый нимб — у головы, синий и красный с золотыми прожилками — у тела. За плечами и за нимбом — цветы. Сидит на лотосовом троне. Перед престолом — столик с приношениями и две фигуры адорантов.

Размеры: 61×44 см.

Инв. № 226

Цзонхава с двумя учениками

Х., мин. краски.

Монголия, 1-я пол. XIX в.

У подножия лотосового трона Цзонхавы изображены два его ученика — Кхайдуб-дже и Гьялцаб-дже. Это были высокообразованные люди, много сделавшие для укрепления буддизма в Тибете и за его пределами. После кончины Цзонхавы они поочередно стали его преемниками.

28. Цзонхава с атрибутами Манджушри на лотосовом престоле

Внизу — занавешенная буддийская божница с приношениями, а по бокам — два ламы.

Размеры: 34×24 см.

Инв. № 314

Цзонхава с двумя учениками

Х., мин. краски.

Монголия, сер. XIX в.

По сторонам от Цзонхавы — два цветка лотоса, в венчиках которых находятся атрибуты его духовного патрона Манджушри: меч и книга. У подножия его трона изображены два его ученика, облаченные в монашеские одежды, сидящие на специальных ламских сидениях. Правые руки их подняты к груди и сложены в жесте витаркамудра, а левые лежат на лоне, держа книги. Между ними стоит ритуальный столик с драгоценными волшебными жемчужинами.

29. Цзонхава и ламаистский пантеон

На земле синего цвета растет дерево, на ветвях которого расположен треугольником ламайский пантеон. В вершине — Цзонхава, обычный, и под ним изображено больше 100 божеств: бодхисатвы и дхармапалы. В центре группы — Авалокитешвара. Наверху, в облаках, в центре, — пятнадцать изображений Будды; справа и слева — сцены из жизни Цзонхавы, по краям — толпы адорантов. Изображения на углах: верхних — Будда на фоне пагоды и ученики; нижнем правом — монахи, принимающие дар; нижнем левом — пагода на фоне сада и принц, едущий на слоне.

Размеры: 80×50 см.

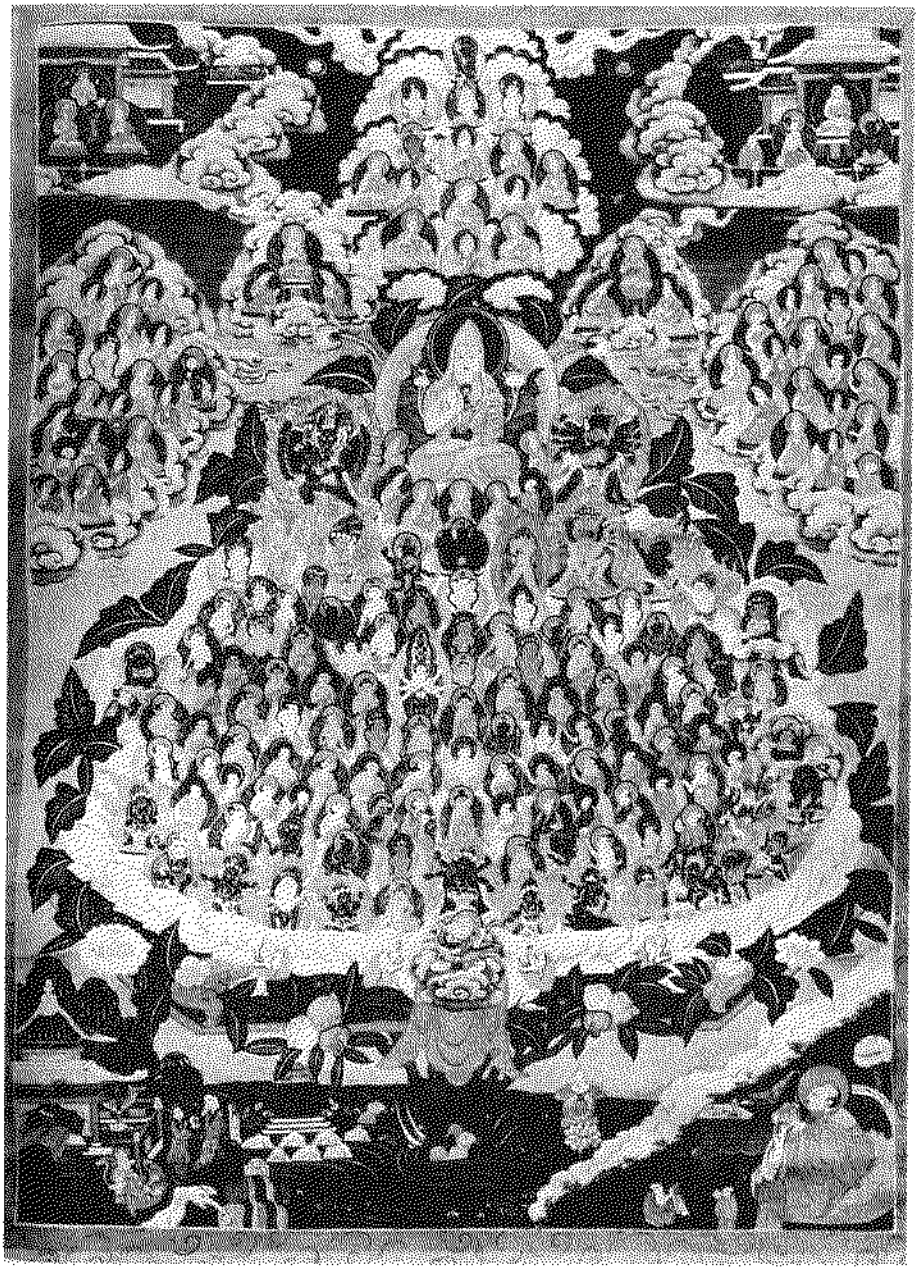
Инв. № 238

Иконы Цзонхавы

Х., мин. краски.

Тибет, сер. XIX в.

Композиция иконы представляет собою заполняющее всеобщее пространство мировое дерево, в лоне которого в строгом порядке находятся все причастные к пантеону школы гелук мифические и реальные персонажи. Дерево своими корнями уходит в воды мирового океана. Композиция читается по вертикали — от изображения Ади-будды — изначального будды — до защитников веры, представленных в определенном порядке. Формально икона делится на три части, каждая из которых соответствует трем мирам буддийской космологии. Верхняя часть иконы фиксирует сферу высшей духовной деятельности — чистое знание, которое соответствует высшей сфере вселенной — месту пребывания Ади-будды. Это — мир высших существ, "бесформенный мир". Средняя часть образует "сферу форм", куда проецируются эманации Ади-будды. Космические воды отграничивают сферу духовной чистоты от материального мира. Нижняя часть иконы — "сфера желаний", это низшая из трех сфер, она включает в себя и Землю.



30. Мироздание

Особняком от персоналий стоит изображение мироздания. Обращаясь непосредственно к рассмотрению иконы, мы прежде всего отмечаем, что она разделена горизонтальными линиями на четыре отделения. Внизу десять искушений в виде символических предметов (цимбалы, вино и т.п.). Этот ряд непосредственно связан с усеченным треугольником, внутри которого сидит дракон, по-видимому демон Мара — древний символ искушения Будды. По обе стороны дракона — весьма стилизованный индийский пейзаж, со слонами и львами. Над этим дольним миром — три ступени лестницы, ведущие к бодхисатве. На нижних ступенях — пагоды, по бокам — субурганы, а на верхней ступени — будды и бодхисатвы. Над ними, в центре светлого полукруга, — центральная фигура иконы, страдалец за человечество милосердный бодхисатва Авалокитешвара. От него поднимается лестница на небо Тушита, где разместились: слева три перерождения Чжебцзун-дамба (ургинского) хутухты — второе, четвертое и пятое, а справа — обе Тары и Ситатапатра апарджита, богиня Белого Зонта. Небо, сверху, охвачено радугой, за пределами которой — облака, солнце и луна.

Размеры: 90×54 см.

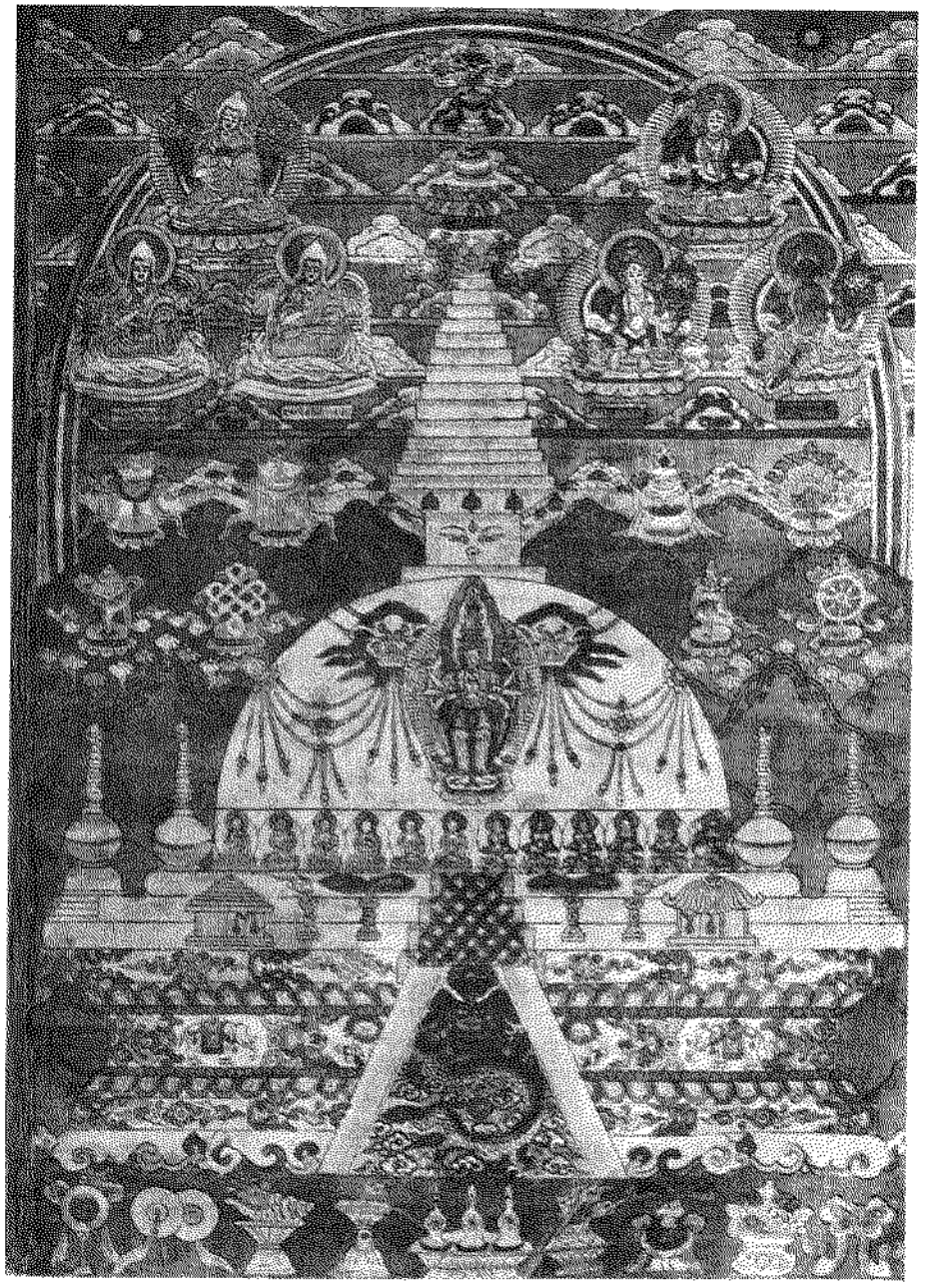
Инв. № 473

Чортен Авалокитешвары

Х., ксилография, роспись.

Монголия, нач. XIX в.

Данная композиция примыкает к серии икон с изображениями восьми священных чортенов (субурганов или ступ) Будды Шакьямуни. На месте реликвария субургана изображен Авалокитешвара Экадашамукха. Над его головой слева — Ситатапатрапараджита, у подножия лотосового трона которой справа — Ситатара, слева — Сьяматара. В правом верхнем углу композиции представлены Цзонхава и два его ученика. Ниже, на фоне иконы изображены восемь священных знаков буддизма. У нижнего края иконы, у подножия субургана представлены дары — подношения, которые следует предлагать Авалокитешваре, а также шесть дхьяни-будд и соответствующие им дхьяни-бодхисатвы.



31. Изображение лица Дакини на бумажной материи

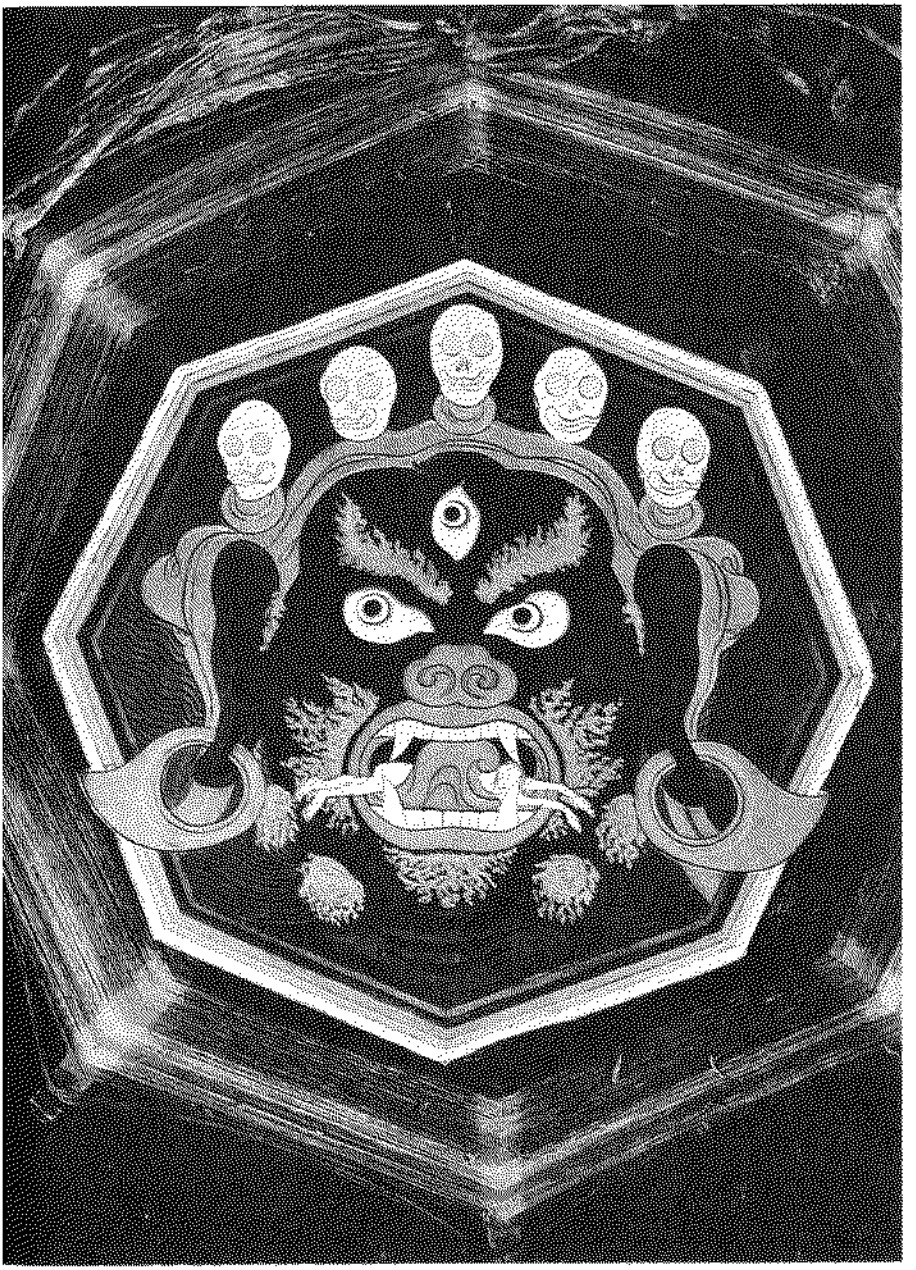
Синяя, трехглазая, гневная, в венце из черепов. В пасти — фигура нагой распростертой женщины. Натянута на восьмиконечную раму. Фон — из нитей разноцветного шелка, натянутого на ту же раму. Украшена шелковыми хадаками (приношениями).

Инв. № 198

Лик дхармапалы

Х., мин. краски, дерево, шелк.

Монголия, сер. XIX в.



32. Дакини с мечом

Попирает поверженную лошадь, окружена демонами-помощниками. Наверху — Алмазнопрестольный Будда.

Размеры: 33×22 см.

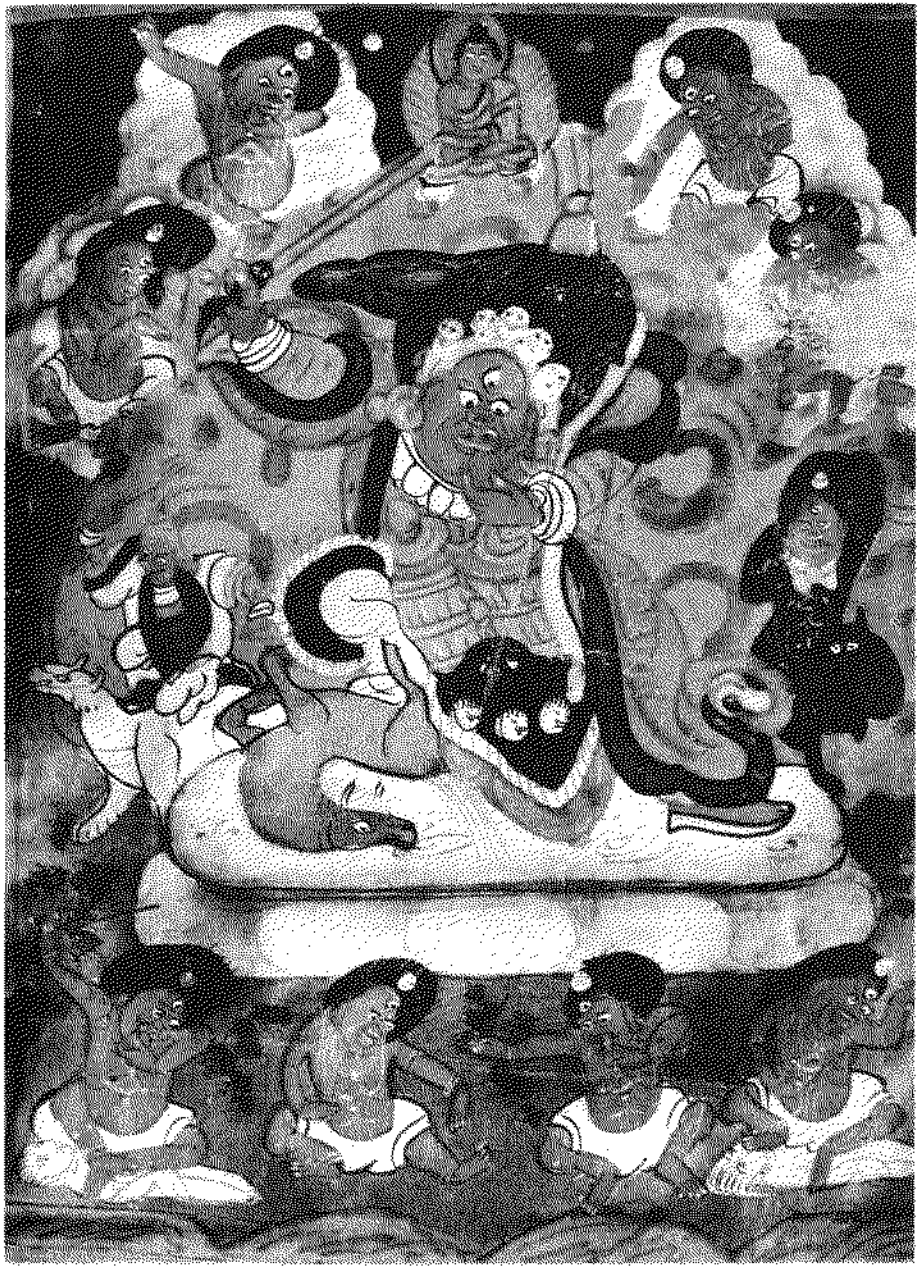
Инв. № 312

Джамсрин (Бегдзе)

Х., мин. краски.

Монголия, 2-я пол. XIX в. (См. №№ 47, 48.)

Имя Бегдзе означает "Одетый в панцирь". Он является дхармапалой и входит в число восьми самых грозных и могущественных божеств. Он представлен в позе "пратьялидха", облаченным в воинские доспехи, попирая ногами распростертую на лотосовом троне лошадь. В правой руке держит меч, левой подносит ко рту сердце побежденного врага и держит древко знамени. Над его головой изображен дхьяни-будда Амитабха. Справа от Бегдзе на верблюде, а слева — на медведе изображены два божества-спутника Бегдзе. Кроме них на иконе представлены еще восемь кровожадных карликов-даков, составляющих свиту Бегдзе.



33. Дакини, окруженная пламенем

В венце и ожерелье из черепов, попирает двух женщин — белую и синюю. Наверху, в центре, — Алмазнопрестольный Будда, по бокам — архаты в желтых одеждах. Внизу — Белая и Зеленая Тары.

Размеры: 23×29 см.

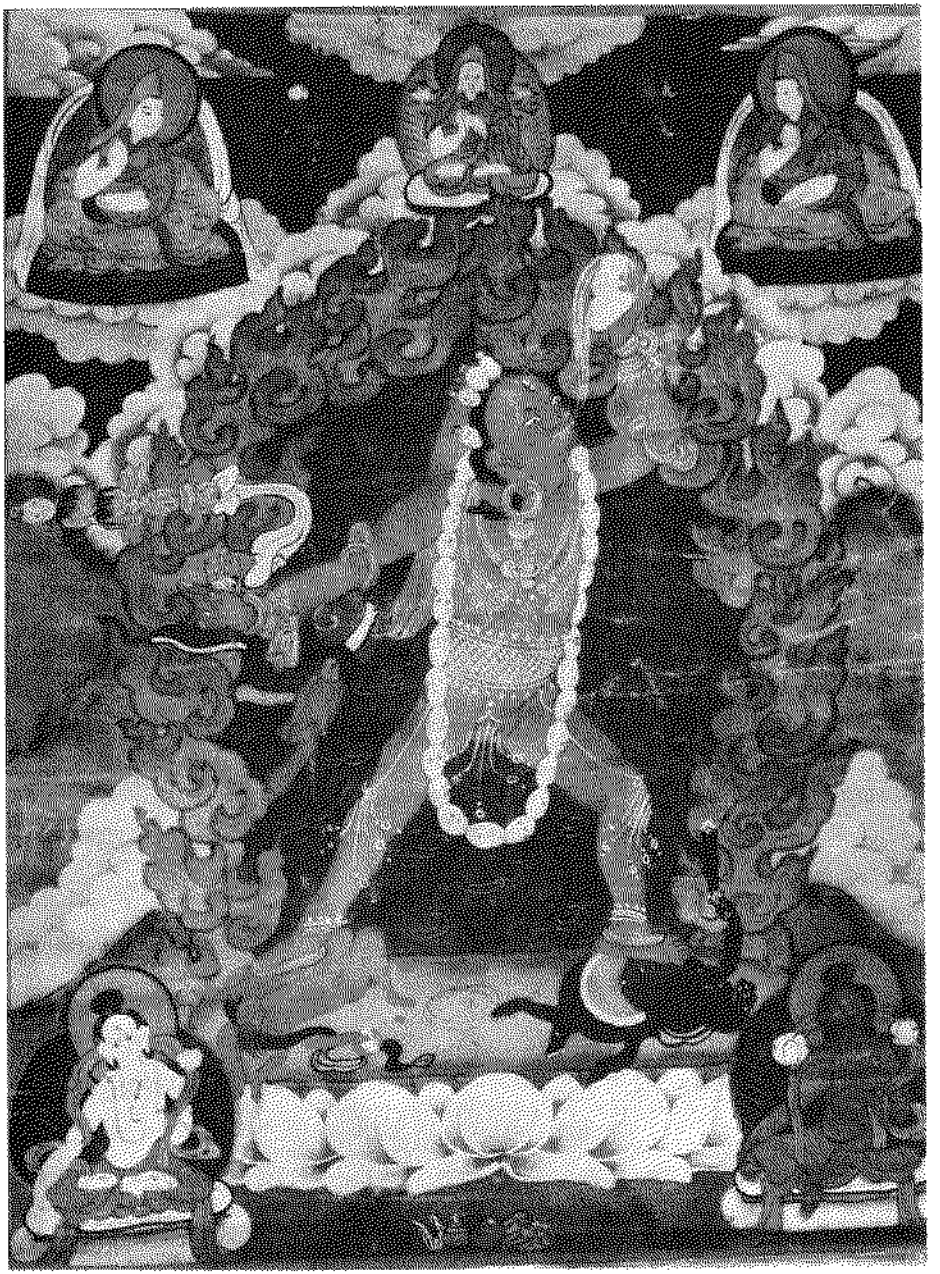
Инв. № 313

Дакиня Сарвабудха

Х., мин. краски.

Монголия, нач. XIX в.

Дакиня Сарвабудха известна также под именем Кхадема и является одной из манифестаций знаменитой своей мистической силой дакини Ваджраварахи. "Дакинями", что значит "передвигающиеся по воздуху", в Тибете называли мифические женские божества, способные оказывать помощь и защиту приверженцам буддизма и посвящать в таинства Учения. В то же время они яростно преследуют все, что может удержать верующих в пределах сансары. Сарвабудха — одна из самых известных и почитаемых персонажей буддийского пантеона Центральной Азии. Она представлена в позе "алидха", обнаженной, держащей в поднятой левой руке ритуальную чашу-габалу, а в правой нож — григуг. На ее левом плече лежит атрибут дакинь — жезл кхатванга. Над головой дакини изображены Цзонхава и два его ученика. У подножия справа — Ситатара, слева — Сьяматара.



34. Ваджрадакини

Синяя, с белым лицом, в пляшущей позе, на фоне пламени, одной ногой попирает нагую женщину. Волосы — в космическом вихре. Над головой — Алмазнопрестольный Будда; по углам — гневные дхармапалы. Тело попираемой женщины заключено в треугольник (вершина коего обращена вниз), украшенный изображениями ваджры (молнии). Смысл иконы — преодоление женского начала с помощью буддийского закона.

Размеры: 74×44 см.

Инв. № 263

Дакиня Симхамукха

Х., мин. краски.

Тибет, 1-я пол. XIX в.

Дакиня представлена в позе "ардхапарьянка", в правой руке держит ножгригуг, в левой — габалу и кхатвангу. Над ее головой изображен Падмасамбхава, а по четырем углам иконы — четыре спутницы дакини: вверху справа налево — Дзетуг и Цогпа; внизу — Чагмелуг и Ямари Симхамукха.

35. Самвара, идам

Синий, трехглазый, трехликий (лицо справа — белое, слева — красное), шестирукий. Правой верхней рукой держит жезл, средними — нага, нижними — свою шакти. В венце из черепов, опоясан шкурой тигра; шакти — также в венце из черепов, опоясана шкурой пантеры; он попирает ногами нагих грешников. Фон — пламя. Внизу — Белая и Зеленая Тары.

Размеры: 94×67 см.

Инв. № 224

Дхармапала Махакала-Ваджрапани

Х., мин. краски.

Монголия, 1-я пол. XIX в. (См. №№ 45, 46.)

Шестирукий и двуногий Махакала изображен вместе со своей праджней в позе "пратьялидха". Махакала держит перед собою габалу и григуг, а в других руках — секиру, удавку и змею, тело которой, подобно ореолу, окружает дхармапалу и его праджню. Праджня Махакалы одной рукой обнимает его, а в другой держит габалу. У подножия лотосового трона главных персонажей представлены Ситатара и Сьяматара.

36. Ваджраварахи — богиня зари, чин бодхисатвы

"Алмазная свинья". Вокруг шеи — наг (змей). Основание подножия — свиньи. Фон: земля — зеленая, небо — темно-синее с белыми облаками, с солнцем и луной.

Размеры: 56×34 см.

Инв. № 202

Ваджрапани Алпачандра

Х., мин. краски.

Тибет, нач. XIX в. (См. № 43.)

Ваджрапани относится к классу божеств-охранителей, идамов. Главным его атрибутом является ваджра — символ молнии, боевое оружие в Древней Индии. Имя божества означает "держащий ваджру". Оно изображено в позе "пратьялидха", в переднике из тигровой шкуры — принадлежности мифических богатырей. В образе Алпачандры Ваджрапани имеет свой персональный атрибут — веревку-удавку в левой руке. Стоит на лотосовом троне, в основании которого — солнечный диск, что соответствует изображениям всех гневных божеств. У подножия трона — габала с символическими изображениями пяти органов чувств.

37. Ушнишавиджая

Букв. "Победоносная, украшенная диадемой из волос". В чине бодхисатвы. Желтая, трехликая, трехглазая, шестирукая; боковые лица — белое и красное. Атрибуты — лук и стрела. Зеленый шарф, воротничок — вокруг шеи; набедренная повязка. Нимб синий и красный с золотыми прожилками.

Размеры: 48×31 см.

Инв. № 237

Бодхисатва Парнашабари

Х., мин. краски.

Бурятия, нач. XIX в.

Парнашабари чтут как спасительницу от смертельных болезней и эпидемий. Ее изображают коленопреклоненной, трехликой: правый лик — белый, центральный — желтый, как и все ее тело, левый — красный. Она одета в короткую юбку из листьев, иногда в такое же оплечье. В ее трех правых руках — топор, стрела и ваджра, а в левых — цветок, лук и веревка, атрибуты этого божества.

38. Дзамбала

Владычица богатства, управляет сумерками, в чине бодхисатвы. Белая, трехглазая, гневная, с огненными волосами. Зеленый шарф, красная с золотом юбка. Нимб у головы — зеленый, вокруг тела — синий и розовый, с золотыми прожилками; сидит на драконе. По углам — фигуры Золотой Тары: зеленая, красная, желтая и синяя.

Размеры: 55×34 см.

Инв. № 230

Ситаямбхала

Х., мин. краски.

Тибет, сер. XIX в.

Ситаямбхала относится к группе божеств — стражей мирового порядка и охранителей сокровищ. Он изображен с телом и ликом белого цвета, сидящим на спине дракона. Его атрибуты: трезубец — в правой руке и жезл, увенчанный черепом — в левой. По углам иконы изображены четыре манифестации Ситаямбхалы, разных цветов, каждая из них держит в руках волшебный камень, исполняющий желания.

39. Лхамо, дхармапала в чине бодхисатвы

Трехглазая, черная, гневная, на муле. На узде мула — отрубленная голова ее сына. Дакини — Махаравактра, с головой слона, держит поводья мула, и Симхавактра, с головой льва, держит мула за хвост. Над головой Лхамо, между солнцем и луной, — бодхисатва, играющий на лютне. По углам — богини: весны — черная на желтом муле; лета — красная на синем яке; осени — желтая на зеленом олене и зимы — синяя на красном верблюде.

Размеры: 59×35 см.

Инв. № 201

Шридеви (Лхамо)

Х., мин. краски.

Тибет, нач. XIX в. (См. №№ 40, 41, 42.)

Вверху изображена богиня мудрости и красноречия Сарасвати, а в четырех углах иконы — повелительницы времен года: весны — Васанта Раджни; лета — Варша Раджни; осени — Шарад Раджни и зимы — Хеманта Раджни. (Порядок перечисления спутниц Шридеви сохранен по Л.Н.Гумилеву.)

40. Лхамо

Размеры: 33×26 см.

Инв. № 225

Шридеви (Лхамо)

Х., мин. краски.

Бурятия, сер. XIX в.

41. Лхамо

Размеры: 31×24 см.

Инв. № 281

Шридеви (Лхамо)

Х., мин. краски.

Монголия, 2-я пол. XIX в.

42. Лхамо

Размеры: 31×24 см.

Инв. № 282

Шридеви (Лхамо)

Х., мин. краски.

Тибет, XVIII в.

Икона написана в технике "нагтан": по плотному грунту черного цвета золотом прописывается контур изображения с последующей раскраской отдельных деталей изображения. Подобные иконы чрезвычайно редки, так как предназначались для особых тантрийских ритуалов.

43. Ваджрапани — хозяин молний и дождей

Дхармапала в чине бодхисатвы. Синий, трехглазый, двурукий. Опоясан шкурой тигра, вокруг шеи — наг. Фон — пламя. Наверху — Будда в бхумиспарша-мудра.

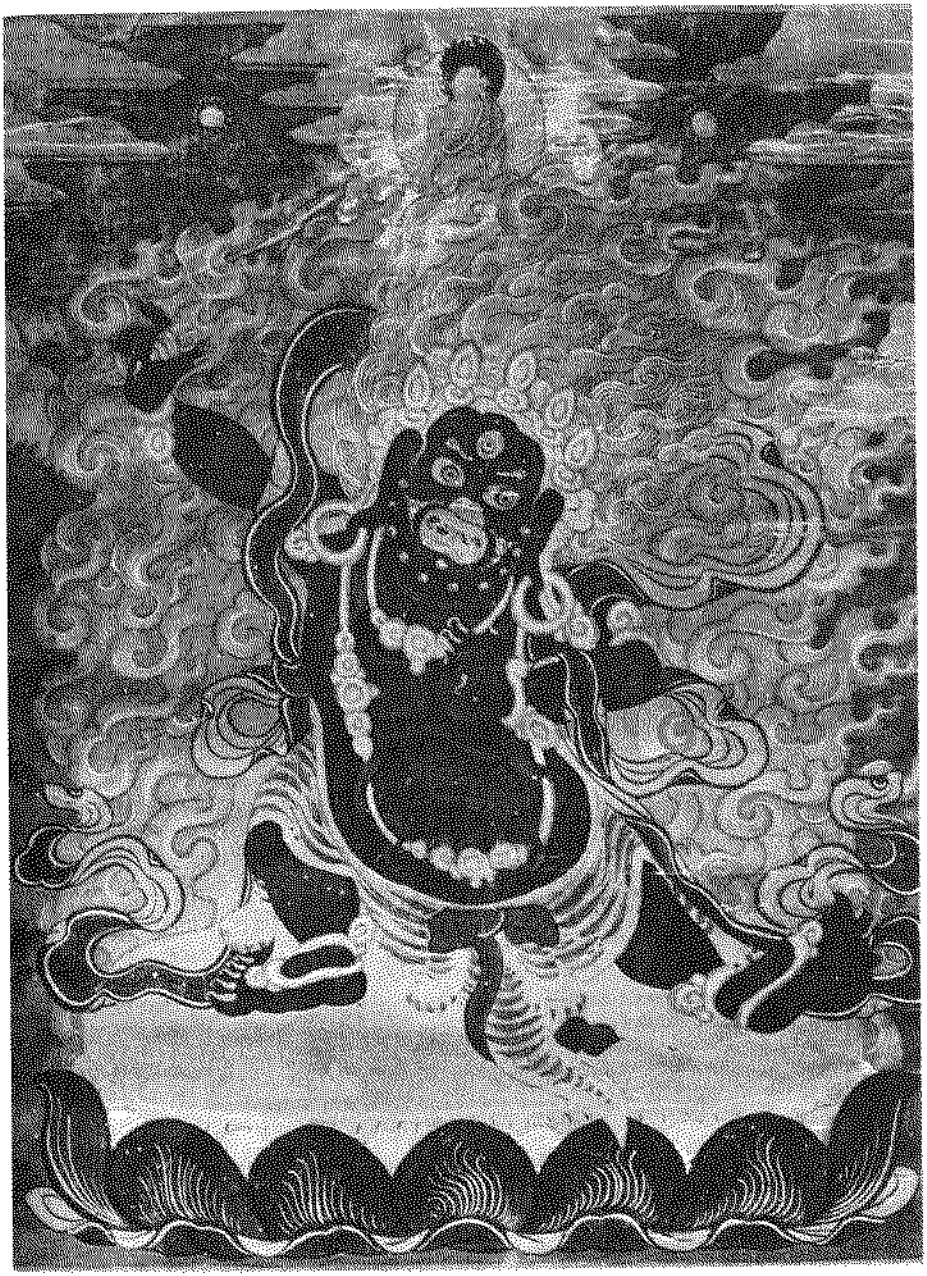
Размеры: 61×41 см.

Инв. № 215

Ваджрапани

Х., мин. краски.

Тибет, 1-я пол. XIX в.



44. Ямантака — гневное воплощение бодхисатвы Манджушри

Дхармапала в чине бодхисатвы, семиликий, двадцатирукий, попирает врагов веры. Наверху — Будда Алмазнопрестольный. По бокам — божества, определить которые затруднительно, за исключением Манджушри. Внизу — Лхамо, Ваджрапани и Яма.

Размеры: 85×40 см.

Ваджрабхайрава (Ямантака с шакти)

Х., мин. краски.

Бурятия, XVIII в.

На полях иконы изображены (сверху вниз, справа налево): в первом ряду Бегдзе, лама школы сакья (?), Пехара; во втором — Махакала, Херука; в третьем — Сита Махакала, Ракташула Вайшравана; в четвертом — Шридеви, Махакала, Самайя-дхармараджа.

45. Махакала, устрашающее божество в чине дхармапалы

Наиболее популярен и широко представлен в нашей коллекции. Он изображается темно-синим, устрашающего вида, в венце из черепов. Он попирает ногами индуистское божество Ганешу, сына Шивы и Парвати. Ганеша изображается с головой слона, так как бог Сапи, стремящийся уничтожить все, что он видит, оторвал ему голову и забросил на небо; тогда Вишну прикрепил ему голову слона. Ганеша считается богом препятствий, и потому попирание его Махакалой, по-видимому, можно рассматривать как преодоление препятствий. Синий, трехглазый, шестирукий, в венце из черепов и ожерелье из отрубленных голов. Ганеша белый, с головой слона, в левой руке держит морковь (атрибут). Фон — пламя. Наверху — синяя фигура Будды в ваджрахумнара-мудра (мудра будды вечного и высшего). По бокам — два дхармапалы. Внизу (справа налево) — Лхамо, Кубера и Хаягрива*.

Размеры: 65×40 см.

Инв. № 220

Махакала Садбахунатха

Х., мин. краски.

Монголия, 1-я пол. XIX в.

* Хаягрива — букв. "с голосом лошади", дхармапала в чине бодхисатвы. Почитается торговцами лошадьми, так как ржанием отпугивает демонов. Культ Хаягривы введен в Тибет Падмасамбхавой в VIII в. и потом Атишей в XI в. Монголы принимают его за покровителя лошадей и по этой причине смешивают с Бегдзе.

46. Махакала

Махакала Садбахунатха

Х., мин. краски.

Монголия, 1-я пол. XIX в.

Шестирукий Махакала является одной из 75 манифестаций этого дхармапалы. В этом виде он изображается со следующими атрибутами: в двух руках, скрещенных перед грудью, он держит тригуг и габалу; в правых руках — венок из черепов — мала, двойной барабан — дамару; в левых руках — трезубец-кхатванга и удавка. Он стоит в позе "пратьялидха" на теле Ганеши. В верхней части иконы изображены справа налево: спутник Махакалы Таккираджа со своим атрибутом — двойным барабанчиком в правой руке; над головой центрального персонажа иконы — Ваджрадхара, в скрещенных руках которого должны находиться его атрибуты — ваджра и колокольчик; Джинамитра, спутник Махакалы, изображен в позе "ардхапарьянка", со своими атрибутами — двойным барабаном-дамару в правой руке и чашей-габалой в левой. У подножия лотосового трона Махакалы изображены справа налево: Тракехад, скачущий верхом на коне, держа в руках меч и габалу; Кшетрапала сидит верхом на медведе, держа в руках тригуг и габалу; Шридеви.

47. Бегдзе

Букв. — "скрытая кольчуга", так как на его кольчуге надет широкий халат с рукавами. Покровитель войны и лошадей. По монгольской легенде, Бегдзе, пытаясь помешать обращению монголов в буддизм, предстал перед Далай-ламой, прибывшим к Алтан-хану в 1577 г., во главе войска из демонов в виде разных зверей, но благодаря встрече сам принял буддизм. В более древние времена Бегдзе упомянут в числе демонов, побежденных Гэсэром. Спутники Бегдзе изображаются разрубающими груди поверженных врагов и достающими сердца — старинный монгольский обычай, доживший до начала XX века.

Размеры: 59×34 см.

Инв. № 261

Джамсрин (Бегдзе)

Х., мин. краски.

Монголия, 1-я пол. XIX в.

48. Бегдзе

Размеры: 39×38 см.

Инв. № 262

Джамерин (Бегдзе)

Х., мин. краски.

Монголия, 1-я пол. XIX в.

49. Дхармараджа, или "Царь веры", глава "пяти царей"

Дхармарадже подчинены локапалы севера, юга, востока и запада. Воплощается в монастыре Самъе в Тибете как глава волшебников. Культ его введен в Тибет Падмасамбхавой в VIII в. Двумя руками натягивает лук, прочие держат секиру, меч, кинжал и палицу. На голове — китайская шапка, на бедрах — тигровая шкура. Сидит на льве, с зеленой гривой, попирающем нагого человека. Престол — лотос. Фон — пламя. Над головой — красное, гневное шестирукое божество, по углам — дхармапалы на коне, муле, льве и слоне.

Размеры: 50×30 см.

Инв. № 236

Пехара Кунга

Х., мин. краски.

Монголия, 2-я пол. XIX в.

Пехара считается защитником Тибета и духовным покровителем монастыря Самъе. Он изображается с телом белого цвета, трехликим, сидящим на спине своего ездового животного — белого льва с зеленой гривой. На голове Пехары — шляпа с широкими полями, которая делает этот персонаж легко узнаваемым. Над головой Пехара изображен Хаягрива, а в четырех углах иконы — спутники Пехары: вверху слева — владыка дела; вверху справа — владыка речи; слева внизу — владыка силы, справа внизу — владыка внешнего проявления.

50. Кубера, сидящий на льве

Золотой, в красной с золотом одежде. Правой рукой благословляет, левой держит мангусту. Нимб у головы — зеленый, большой нимб — красный с золотыми прожилками. Престол — красный, обрамлен лепестками лотоса. Над головой, на фоне пагоды, — синий Махакала. Внизу — Золотая Тара. С боков — по четыре всадника.

Кубера (монг. Намсарай) был известен в Индии, но там своего культа не имел. Выступает как идам, дхармапала и локапала. Как дхармапала изображается сидящим на льве, со знаменем в правой руке и мангустой — в левой. Как локапала он живет в северной части неба, храня свою область от асуров; имеет своего бессмертного слона, восемь генералов и армию демонов. Будучи покровителем богатства, весьма чтится как народом, так и ламами. Почитание Куберы наблюдал Уоддель во время экспедиции 1904 г. Около монастыря жил предсказатель, считавшийся воплощением Куберы и имевший чин дхармапалы. При обращении его именовали: "Возвышенное подножие, состоящее из мертвых тел неверных, на котором покоится нога Великого Защитника Веры, главное воплощение Всемогущего Победителя врагов в трех мирах, светоч Премудрости".

Размеры: 65×45 см.

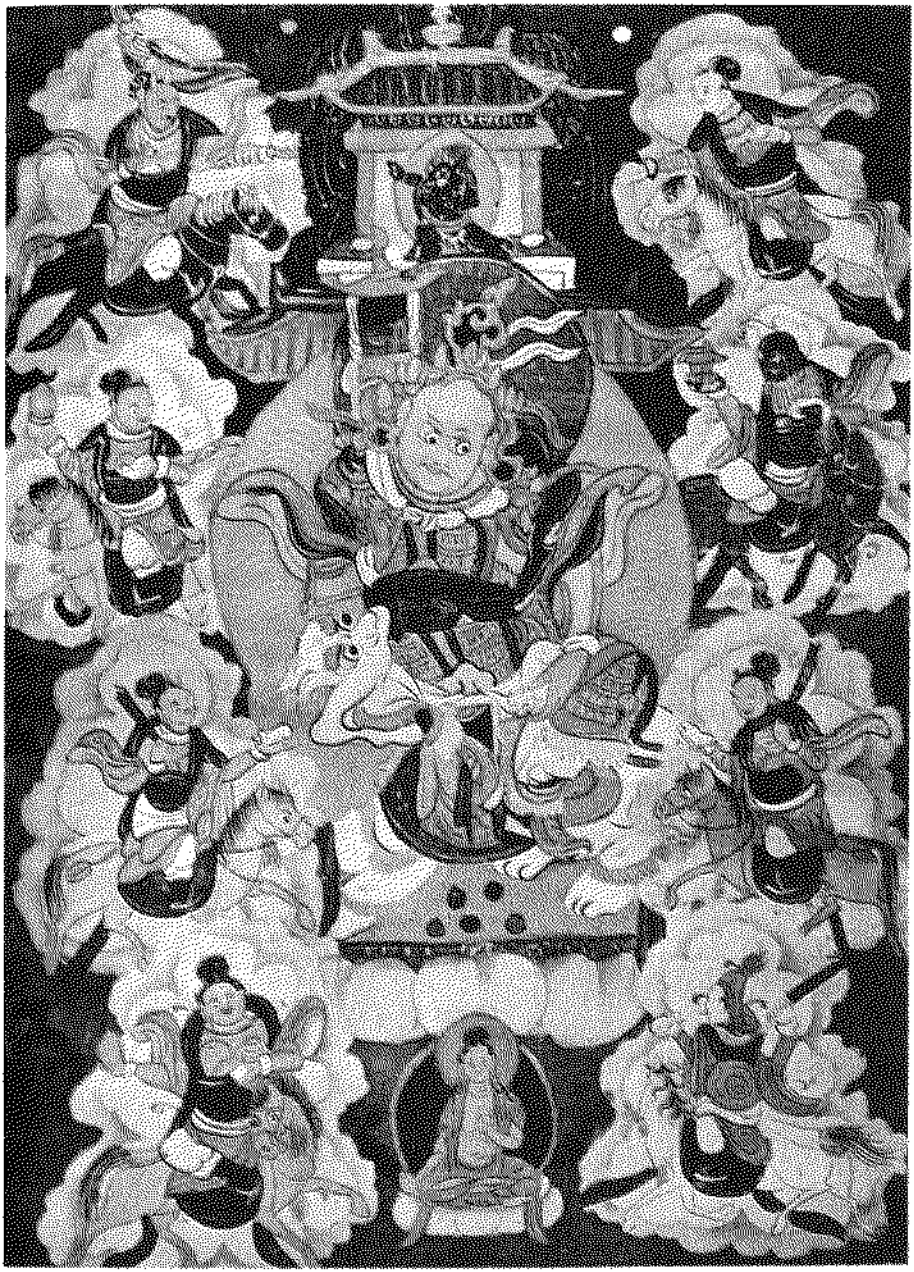
Инв. № 242

Вайшравана Ракташула (Кубера)

Х., мин. краски.

Монголия, сер. XIX в.

Над головой центрального персонажа изображен Ваджрапани; по сторонам от Вайшраваны — восемь всадников, составляющих его свиту. У подножия трона — одна из манифестаций Вайшраваны.



51. Вирудхана, локапала

Хранитель юга, царь демонов-великанов. Его атрибут — меч.

Размеры: 61×35 см.

Инв. № 265

Далха

Х., мин. краски.

Бурятия, 2-я пол. XIX в.

Далха — воинственное божество, о чем свидетельствуют его облачение и атрибуты: жезл в правой руке, меч — за поясом, лук и колчан — за спиной. Вокруг Далхи — восемь спутников-всадников. Они, как и Далха, облачены в воинские доспехи и вооружены. В верхней части иконы изображен Ваджрапани, а в нижней — дары, которые следует подносить Далхе, чтобы получить его поддержку.

52. Гандхарва, локапала

Хранитель востока. Царь демонов. Атрибут — перо с лентами.

Размеры: 63×44 см.

Инв. № 266

Юха Согчигма

Х., мин. краски.

Монголия, нач. XIX в. (См. №№ 53, 54.)

Юха — божество гор. Она изображается одноликой, белотелой, скачущей на своем ездовом животном — оленухе. В правой руке держит один из главных атрибутов — стрелу, обращенную навершием вниз, к оперению которой прикреплены цветные развевающиеся ленты. В другой руке держит зеркало. Над головой Юхи изображен Ваджрапани, а по четырем углам иконы — спутники богини.

53. Гандхарва

Размеры: 31×21 см.

Инв. № 311

Юха Согчигма

Х., мин. краски.

Бурятия, сер. XIX в.

54. Гандхарва

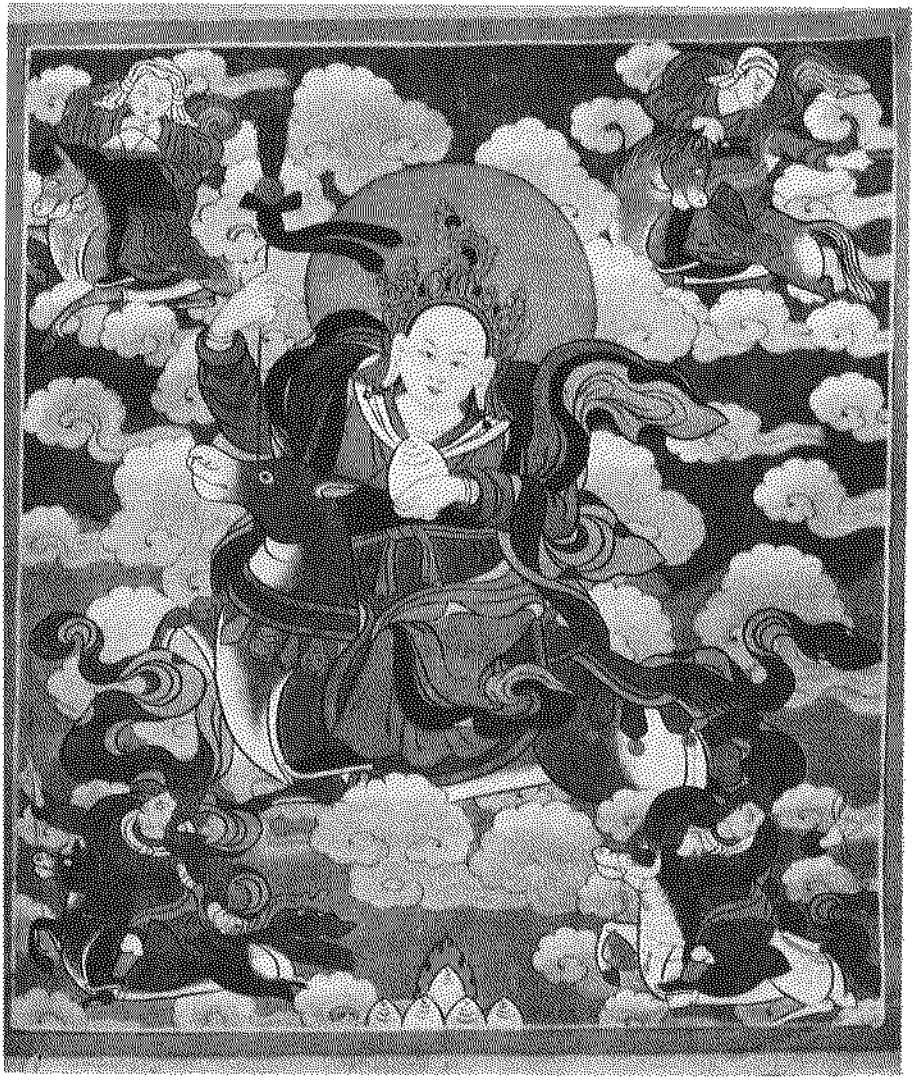
Размеры: 22×29 см.

Инв. № 315

Юха Согчигма

Х., мин. краски.

Тибет, сер. XIX в.



В этом разделе публикуются семь материалов, написанных Л.Н.Гумилевым между 1960 и 1972 годами. У внимательного читателя может создаться впечатление повтора некоторых мыслей и даже фрагментов текста, кочующих из одной статьи в другую. Это впечатление верное, но внешнее: углубляя тему,

автор сохраняет некоторые ранние опорные мысли и выражения. Между первой и последней работой о Тибете лежат пятнадцать лет; за эти годы автором было написано многое по истории России, Монголии, Китая, была создана концепция этногенеза. Но Тибет оставался тем экспериментальным научным пространством, в котором он опробовал свои новые построения по этнологии и исторической географии.

2

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ТИБЕТА

Величие и падение Древнего Тибета

Развитие древних государственных образований в Азии, с одной стороны, подчинено общей закономерности становления классового общества, с другой — имеет свои специфические особенности. Чтобы понять соотношение между этими сторонами, чтобы отделить общее от частного, целесообразнее всего применить метод исторического исследования, т.е. в хронологической последовательности проследить ход событий от возникновения культурной традиции до ее конца, под тем или иным углом зрения. Поставленная нами проблема формулируется так: почему бедное в природном отношении Тибетское нагорье оказалось в состоянии вскормить народ, выступивший, несмотря на свою немногочисленность, претендентом на роль гегемона Срединной Азии, и почему эта попытка стать гегемоном не удалась? Для ответа необходимо обратиться к светской политической истории Тибета, а поскольку таковая в историографии отсутствует, написать ее и тем самым получить решение, подсказанное самими фактами.

В отличие от наших предшественников, мы положили в основу угла зрения не судьбу буддийской общины, проникшей в дикую страну, а закономерность развивающегося племени, подвергшегося культурному влиянию со стороны просвещенных соседей. Изменив, таким образом, аспект освещения событий, мы получили целостную картину: цепь событий в их связи и последовательности. Именно установление причинно-следственной связи подсказывает ответ на поставленную проблему с четкостью, которая исключает

необходимость в дополнительных формулировках и сентенциях на общеисторические темы. Организованный материал говорит сам за себя.

ОБИТАТЕЛИ ТИБЕТА

Обширное Тибетское нагорье, отделенное от окружающих низменностей высокими хребтами — Куньлунем с севера и Гималаями с юга, — посередине разделено Трансгималайским хребтом, представляющим естественный рубеж между сухими степями северного плато и живописными речными долинами реки Цангпо (Брахмапутры) и ее притоков. Высокогорная равнина, примыкающая с юга к Куньлуню, — пустыня, не населенная и по наше время. Южнее, по склонам горных хребтов, идут травянистые степи, где возможно овцеводство, а еще южнее, по берегам рек, издавна бытовало земледелие [1]. Северная пустыня и Гималайский хребет преграждают доступ в Тибет с севера и с юга. Поэтому Тибет заселялся с запада и востока.

На западе, в верховьях Инда, с незапамятных времен создавали свои поселения земледельческие племена — моны и дарды [2]. По расе, языку и культуре эти племена были близки к народам Северо-Западной Индии и Памира. В V–VI вв. Дардистан входил в состав державы эфталитов, а после ее разгрома получил самостоятельность [3]. Политического объединения у дардов и монов не возникло. Они делились на множество мелких княжеств, независимых друг от друга. Вследствие примитивности их организации они не могли оспаривать первенство у продвигавшихся с востока предков тибетцев.

На западной границе Китая, в современных провинциях Шэньси и Ганьсу, жили бок о бок два разных народа: монголоидные пастухи-кяны, народ тибетской группы, и земледельцы-жуны [4]. Хотя древние китайские авторы, очевидно метафорически, называли тибетцев "западными жунами", это были два разных народа [5], в древности говоривших на разных языках [6]. Однако смешанные браки и общая судьба, определявшаяся совместной борьбой против Китая, привели к тому, что тибетский язык вошел в обиход не истребленных китайцами жунов. Смешавшись, эти народы распались на несколько гибридных племен, из которых наибольшее значение для истории имели танчаны, дансяны, ди-бома (в Сычуани) и байлан. Впоследствии эти племена жундистского происхождения, слившись, образовали народность, называемую средневековыми тангутами [7].

Несмотря на продолжительное общение с китайцами, они сохранили еще в III в. своих князей и свой быт. Хотя большинство их

знало китайский язык, но у себя дома они пользовались языком ди. Наряды и обряды их были похожи и на китайские, и на тибетские, что указывает на тесную связь тангутов с обоими упомянутыми народами, однако этническая самостоятельность их в III в. утеряна не была. Численность отдельных племен иногда превышала 10 тыс. человек [8]. Не только по происхождению, но и по быту отличались друг от друга тибетцы-кяны и тангуты.

"Народы си-жун (в данном случае тибетцы. — *Л.Г.*) вместо одежд употребляют шкуры зверей; не имеют постоянных жилищ и ведут кочевой образ жизни, снискивая себе пропитание скотоводством. Определенных названий родам и поколениям не имеют, имя отца или матери служит названием и роду их. Они разделяются на множество родов, не имеющих государя и не признающих единовластия, а живущих общинами. Народ чрезвычайно храбрый, умереть в сражении почитается у них счастьем, умереть от болезни — несчастьем. Подобно животным, они крайне терпеливо переносят стужу: даже женщины при родах не уклоняются от суровости климата" [9]. "Танчанские цяны (в данном случае тангуты. — *Л.Г.*) составляют особый род. Они имеют постоянные жилища и живут домами. Избы их обтянуты полостями из буйволовой и овечьей шерсти (черной). В их владении нет ни законов, ни службы, ни налогов. Только в военное время они собираются в одно место, а в прочее каждый занимается своим ремеслом и друг с другом сношений не имеют. Одежду шьют из мехов и шерстяных тканей, пропитание получают от косматых буйволов, овец и свиней. По смерти отца, дядей и братьев берут за себя мачех, теток и невесток. Письма́ не имеют, а течение годов замечают по осенним и весенним переменам. По истечении каждых трех лет бывает собрание, на котором бьют быков и баранов для жертвоприношения Небу. Из дома князя Лян-цзин происходят наследственно старейшины, а снискавшие приверженность знаменитых объявляют себя королями" [10].

Тексты не нуждаются в комментариях. Почти ни один из обычаев не является общим, различны и стадии общественного развития: у кянов — родовой строй в расцвете, у жунов — на исходе. Дальнейшая судьба их была также различна: жуны, вобрав в себя тибетское племя дансянов и остатки южных хуннов, впоследствии образовали государство Си-Ся, а потомки кянов сохранили свой быт и дикую волю до XIX в.

Потомками кянов можно считать скорее нголоков в верховьях Желтой реки, чем тибетцев-ботов, отколовшихся от кянов в неопределенное время до новой эры [11]. Боты, распространившись вверх по среднему течению Брахмапутры, вступили на путь создания

классового государства, а кяны, потерпев ряд кровавых поражений, отступили в горы, откуда еще в 1899 г. своими набегами устрашали соседей и ревниво оберегали свою независимость.

По словам П.К.Козлова, они заносчиво заявляют: "Нас, нголоков, нельзя сравнивать с прочими людьми. Вы, кого бы это из тибетцев ни касалось, подчиняетесь чужим законам: законам далай-ламы, Китая и каждого своего маленького начальника... вы боитесь всего. Не только вы, но ваши деды и прадеды были таковы. Мы же, нголоки, с незапамятных времен подчиняемся только собственным законам и побуждениям. Каждый нголок родится уже с сознанием своей свободы и с молоком матери познает свои законы, которые никогда не должны быть изменены. Каждый из нас чуть не рождается с оружием в руках... наше племя одно из самых высоких, достойных в Тибете, и мы вправе с презрением смотреть не только на тибетцев, но даже и на китайцев" [12]. В этих словах жива этнопсихологическая структура древних кянов, толкавшая их на кровавые войны, в которых бóльшая часть их погибла [13]. Несмотря на все высокомерие, нголоки — реликт эпохи расцвета родового строя.

Не кочевые племена, а оседлые земледельцы, осевшие на среднем течении великой реки Цангпо (Брахмапутры), создали тибетскую культуру и государственность. Во время правления Пудэкунгье, которое датировать не удалось, в Тибете возникли земледелие и ирригация [14]. На плодородной почве речных долин произрастали пшеница, ячмень, гречиха и горох [15]. Воду на поля отводили из горных речек каналами, около которых воздвигались каменные укрепленные поселения. К тому же неопределенному времени тибетские хроники относят начало металлургии. Выплавлялись три металла: серебро, медь и железо. Через реки перебрасывались мосты, и даже появилось ткачество на станке. Значительный подъем хозяйства датируется концом IV — началом V в., когда была упорядочена ирригация, широко практиковалась заготовка кормов для скота, используемого при пахоте, и были выведены новые породы мула и хайныка (помесь яка и коровы) [16].

Технический прогресс создал такое изобилие продуктов, что население Тибета быстро росло. К VII в. оно достигло 2860 тыс. человек [17], т.е. предела, выше которого не поднималось вплоть до XX в. Больше, при указанном уровне техники, страна прокормить не могла. Естественно, прирост населения шел за счет земледельческих районов, и племена, поселившиеся в речных долинах, по бытовому укладу, обычаям и культуре все больше отдалялись от своих кочевых собратьев. Наконец, они преобразились в народ, которому предстояло совершить великие дела.

НАЧАЛО ИСТОРИИ

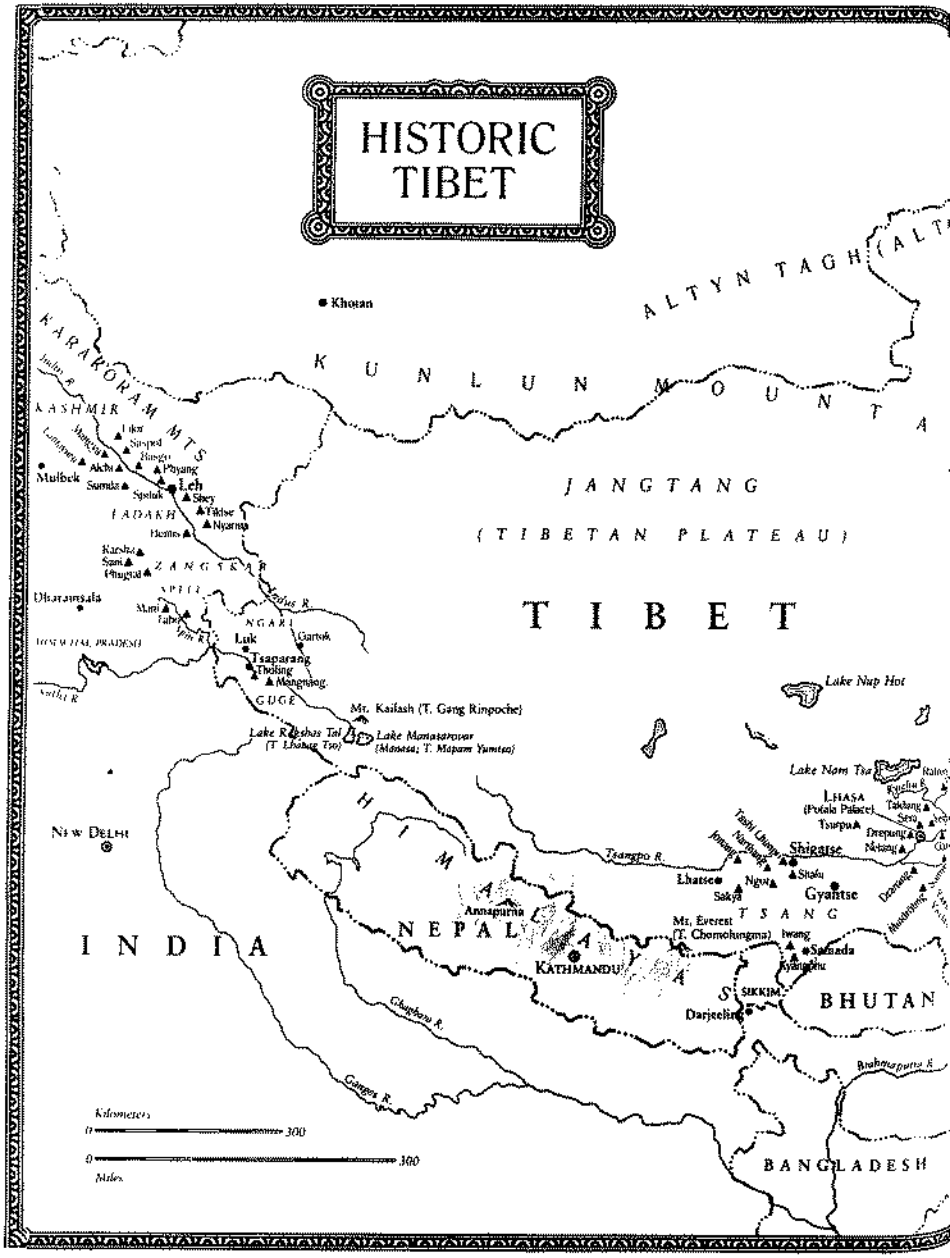
Долгое время тибетские племена жили родовым строем, не общаясь с внешним миром. Наконец, внешний мир обратил на них внимание: с запада, из Гилгита, в Тибет вторглась черная вера бон и овладела умами и душами, а с востока пришла сяньбийская дружина и покорила тела и сердца. Тогда Тибет изменил свой облик, и произошло это так.

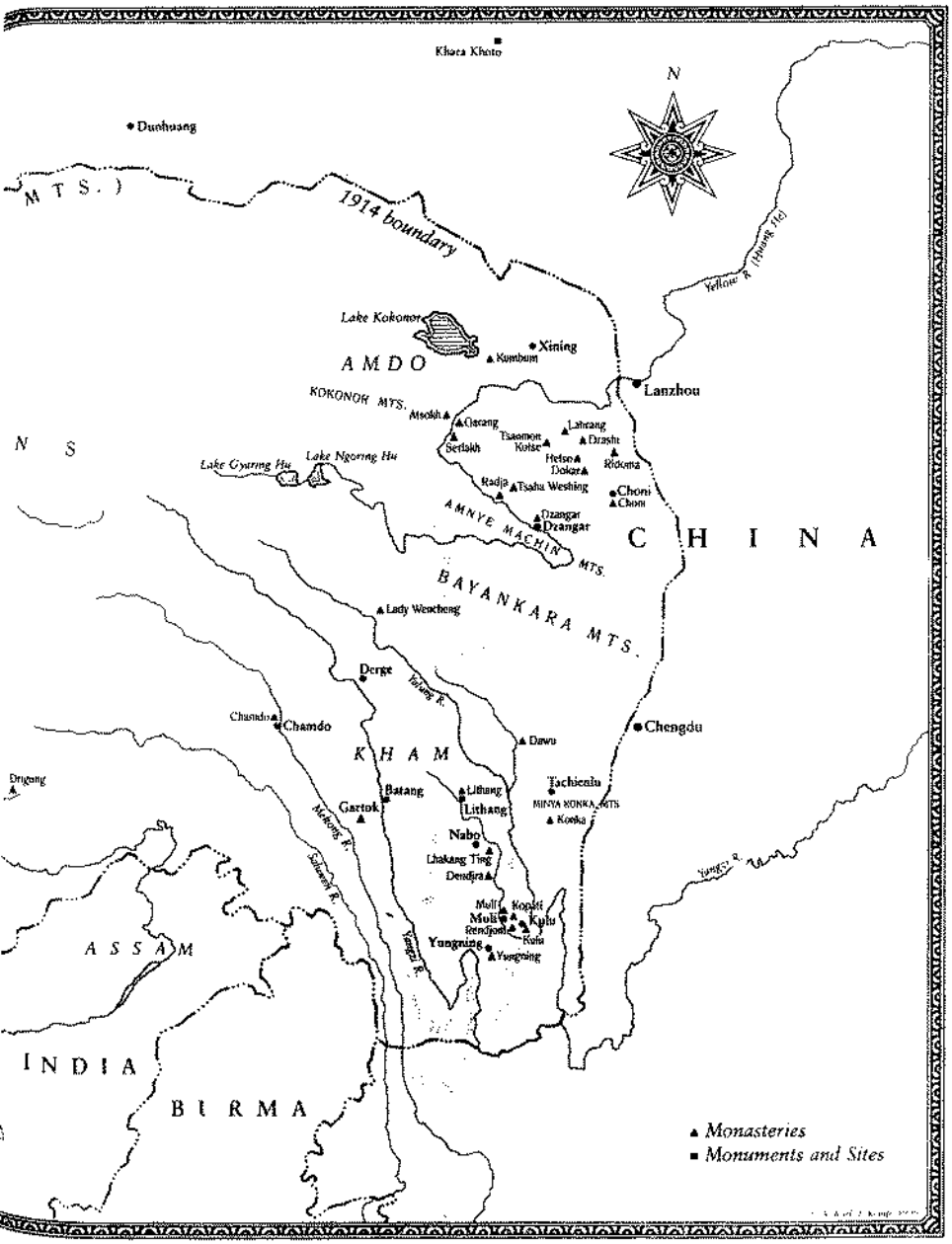
Некогда, до появления буддизма, в стране Шаншун учитель Шенраб-мибо проповедовал новую религию. Главное божество мужского пола было им названо "Всеблагой", а жена его выступала то как гневная "Славная царица трех миров", то как нежная "Великая мать милосердия и любви". Она была связана со стихией земли и в Западном Тибете называлась "Земля-мать". Это двуединое божество принимало кровавые жертвы, включая человеческие.

Мир, по представлениям этой религии, состоит из трех сфер: небесной области — богов, земной области — людей и нижней — водяных духов. Сквозь три эти вселенные прорастает мистическое мировое дерево, и оно является путем, по которому вселенные сносятся друг с другом. Общение осуществляется путем мистерий, совершаемых жрецами, принявшими посвящение. Жрецы, кроме того, гадают, колдуют и заклинают, вызывая болезни и непогоду. Все это требует высокой квалификации, и поэтому "бонская религия тяжела для изучения".

Священная книга бон была написана Шенраб-мибо на языке тагзиг и переведена на другие языки. Это весьма отдалило бон от примитивных генотеистических культов, чуждых прозелитизму. Бон проповедовался и распространился, кроме Тибета, по склонам Гималаев и в Юго-Западном Китае. Можно думать, что не без его влияния сложились некоторые культы в Сибири, но это предмет специального исследования. В Тибете же эта религия стала господствующей и воинствующей, создав церковную организацию с соответствующей иерархией, клиром, организованным культом и тенденцией вмешиваться в государственные дела.

Это краткое описание [18], отнюдь не претендующее на полноту, все-таки достаточно, чтобы сделать вывод о невозможности отождествления бона и тунгусского шаманизма. Хотя в шаманизме есть учение о трех мирах, но отсутствует понятие о верховном божестве, о посвящении и силе жертвоприношений. Там нет и принципиально не может быть клира и церковной организации, потому что шамана, по представлениям тунгусов, избирают духи, а не обучают люди. Наконец, в шаманизм не обращаются, и к помощи шамана при болезни может прибегнуть человек любой веры, как к врачу,


HISTORIC TIBET
Khotan
ALTYN TAGH
KARAKORAM MTS
KUNLUN MOUNTAINS
Indus R.
KASHMIR
Mulbek
Lamayuru
Matayen
Likir
Stagrel
Rangdo
Akchi
Payang
Sumda
Spituk
Leh
Stacy
Fildoe
Nyarma
LADAKH
Hemis
Karsha
Sani
Phugtal
ZANGSKAR
SPITI
Dharamsala
Marri
Tabo
Pare R.
Sutlej R.
NGARI
Gartok
Luk
Tsaparang
Tholing
Mangnang
GUGE
Mt. Kailash (T. Gang Rinpoche)
Lake Rakshas Tal (T. Lhabutso Tso)
Lake Manasarovar (Manasa; T. Mapam Yumtso)
JANGTANG
(TIBETAN PLATEAU)
TIBET
Lake Nup Hot
Lake Nam Tso
Ryaglu R.
LHASA
(Potala Palace)
Taktang
Tsurpu
Drepung
Netang
Tsangpo R.
Shigatse
Lhatse
Ngor
Sakya
Gyantse
TSANG
Dzamdo
Mt. Everest (T. Chomolungma)
Iwang
Sangada
Kyangjin
HIMALAYA
Annapurna
NEPAL
KATHMANDU
SIKKIM
Darjeeling
BHUTAN
NEW DELHI
INDIA
Gandak R.
Ganges R.
Brahmaputra R.
BANGLADESH
Kilometers
0 300
0 300
Miles


Khara Khoto
N
Dunhuang
MTS.)
1914 boundary
Yellow R. (Huang He)
Lake Kokonor
Xining
Kumbum
AMDO
Lanzhou
KOKONOR MTS.
Misshh
Darang
Lahrang
Tsaomon
Drashi
Kotse
Berlakh
Helso
Rdoma
Dokar
Lake Gyaring Hu
Lake Ngoring Hu
Radja
Tsahu Weshing
Choni
Choni
Dzangar
Dzangar
AMNYE MACHIN MTS.
C H I N A
BAYANKARA MTS.
Lady Wencheng
Derge
Yalung R.
Chamdo
Chamdo
Chengdu
Dawu
K H A M
Drigung
Batang
Litang
Litang
Tachienlu
MINYA KONKA MTS
Gartok
Konka
Mekong R.
Nabo
Lhakang Ting
Dendjra
Salween R.
Mull
Kongri
Mull
Kulu
Rendjom
Kulu
Yangtze R.
Yungning
Yungning
ASSAM
INDIA
BIRMA
▲ Monasteries
■ Monuments and Sites

тогда как бон совмещает проповедь и исключительность, как всякая высокоразвитая религия и как любая воинствующая церковь.

Время появления бона в Тибете уходит в глубокую древность. Восторжествовал он не без борьбы и крови. Один из легендарных правителей Тибета, Три-кум, "в первой половине своей жизни был привержен к бону, а во второй половине своей жизни приказал подавить бон "йунг-трунг" (одно из течений бона) и разорвал головную нить "му" (по которой возвращались на небо). Подданные и советник Ло-нгам убили его кинжалом" [19]. На место старых бонских жрецов, подавленных правителем, пришли новые — боны-могильщики.

Итак, бонская церковь урвала себе долю власти у племенных вождей, постоянно предававшихся распрям. Хотя они прятались друг от друга в каменных замках, число княжеств неуклонно сокращалось, так как князья энергично истребляли друг друга. В середине первого тысячелетия было 20 небольших княжеств, а немного спустя, в VI в., — уже только 17 [20].

И вот в богатую, растущую, но разобщенную страну в 439 г. вступила новая сила. В это время воинственные тобасцы создавали и расширяли свою империю Вэй, жестоко расправляясь с другими племенами, ранее их осевшими в Северном Китае. В 439 г. они захватили Хэси и заставили бежать орду Ашина на север. Подобно Ашину, другой сяньбийский князек, Фаньни, со своими соплеменниками отступил на юго-запад во внутренний Тибет. Опираясь на дисциплинированный и боеспособный отряд, приведенный из тех мест, где война не прекращалась ни на минуту, сяньбийский вождь "привлек себе цянов" [21], т.е. занял господствующее положение среди враждующих племен. Как водяные пары конденсируются вокруг летящей в воздухе пылинки и образуют дождевую каплю, так тибетские племенные вожди объединились вокруг сяньбийского атамана и его потомков, которые за двести лет полностью отибетились и слились со своими подданными. С этого времени началось объединение Тибета, закончившееся около 607 г., после чего правитель Ньятицэнпо (570–620) смог приступить к внешним войнам. Но прежде чем обратиться к политике VII в., рассмотрим положение, создавшееся в Тибете после его объединения.

ПРАВИТЕЛИ ТИБЕТА

Порядок, установившийся в Тибете к началу VII в., условно можно назвать ограниченной монархией. Но ведь так же говорят и про Англию; название иногда вводит в заблуждение, если оно не раскрыто и не пояснено, а потому приступим к описанию.

Теоретически вся полнота власти в Тибете принадлежала правителю, потомку сяньбийских князей, носившему титул *цэнпо*. Формально ему помогал совет, укомплектованный чиновниками, назначаемыми и смещаемыми правителем. На самом деле совет держал в своих руках всю исполнительную власть [22], а фактически он выполнял волю племенных вождей, опиравшихся на своих вооруженных соплеменников, являвшихся единственной реальной силой в стране. Племенные вожди даже носили титулы или "родственник по женской линии" (*шанг*), либо "малые владыки" (*вассалы*). Советники *лонпо* назначались только из знати. Естественно, они проводили ту политику, которая определялась их воспитанием и связями, т.е. защищали интересы аристократии [23].

В этой ситуации положение цэнпо было очень сложным. С одной стороны, он получал свое место по наследству; в его казну поступали доходы с обширных земель, принадлежавших "короне", — налоги, дань покоренных народов, выморочное имущество и имущество казненных преступников, но его в любой момент могли отрешить от должности, и практически он не имел ни реальной опоры, ни действительной власти. Даже войско подчинялось не цэнпо, а специальному "военному советнику" [24]. Бедному цэнпо оставался, по сути дела, только почет, и этим он напоминает эллинских басилевсов в те времена, когда разбогатевшая аристократия лишила их былой власти [25].

Официально все тибетцы были подданными (*банг*) [26] своего бессильного правителя, но они резко делились на три слоя: аристократы, свободные и лично зависимые — *трэн* [27].

Свободные мужчины все были обязаны служить в войске. Оно было организовано в "четыре крыла" *(ру)* и более мелкие подразделения [28]. Хотя это деление и не совпадало с племенным, но командные должности в них занимали племенные вожди и "родственники по женской линии" [29]. Это весьма усиливало позиции аристократии и давало возможность расправляться с низшими слоями населения по своему усмотрению. Даже средневековые китайцы отмечают чрезмерную жестокость наказаний и бесконтрольность судей. В результате их "деятельности" в Тибете появились несвободные, т.е. холопы. Холопы лишены свободы правящей властью в наказание "за вредные мысли, гордость, необузданность" [30]. Их использовали на разных работах, иногда на казенных, иногда отдавая в услужение аристократам. Положение их было весьма незавидным.

Аристократы за свою службу в качестве советников, чиновников *(нген)*, придворных *(кхаб-со)* или военачальников получали

земельные участки в условное владение. Эти участки (*кхол-юл*, букв. "земля за службу") можно было передавать по наследству, но нельзя было ни продать, ни обменять. Земля отбиралась в казну при нарушении лояльности по отношению к правителю или прекращении несения службы [31]. Этот институт весьма напоминает бенефиций или поместье [32]. Для содержания армии и чиновников требовались большие средства, которые собирались в виде подушного налога с населения, штрафов и дани с завоеванных земель. От уплаты налога освобождалось духовенство [33].

Итак, Тибет в VII в. был уже настоящим государством, в котором патриархальные отношения начали перерождаться в феодальные. Но феодализм был еще в зачатке. Гораздо бóльшую роль играли именитые вотчинники, стремившиеся заменить монархию олигархией. Так, в Риме в результате усиления аристократии царская власть сводилась к нулю, а затем просто упразднялась [34]. То же происходило и в Финикии, и в эллинских полисах.

Тибет стоял на том же пути. Вельможи и бонские жрецы крепко держали власть в своих руках, покоряя и ограбляя окрестные племена, так как только война кормила армию и только армия обеспечивала их власть и благополучие. При Ньятицэнпо тибетские войска вторглись в Восточную и Центральную Индию и нанесли поражение тюркютам [35], видимо добив несчастного Кара-Джурина, после того как он, брошенный своими восточными сородичами, пытался найти прибежище в Тогоне в 604 г.

Но всякий успех имеет свою оборотную сторону. В армию и в страну влились новые солдаты и подданные. Они были согласны принять на себя долю военных тягот и государственных забот, но только за соответствующую долю благ. И тут они успеха не имели, ибо знать не склонна была делиться с побежденными. Антагонизм между аристократией и народом должен был возникнуть неминуемо, а тогда естественным вождем народа мог стать цэнпо, также утесненный знатью [36]. Очевидно, не случайно был умерщвлен победоносный Ньятицэнпо [37], а при его сыне Сронцзангампо [38] "подданные его отца возмутились, подданные матери восстали, родственные шанг-шунги Чжо-сум-па, Ньяк-ньи-таг-па, Конг-по, Ньян-по — все восстали" [39]. Это очень похоже на гражданскую войну, в которой принимали участие разные группировки и племена.

Восстание все-таки потухло, и порядок был восстановлен, но умный и энергичный Сронцзангампо [40] сделал выводы, весьма важные не только для него самого, но и для его подданных. Он обратил внимание на общину нищих бритоголовых монахов, проповедовав-

ших странное учение о пустоте и неделании. И он не ошибся: буддизм оказался силой, которая, утвердившись в Тибете, превратила его потомков из цэнпо в царей.

СИЛА И СЛАБОСТЬ БУДДИЙСКОЙ ОБЩИНЫ

Буддийские проповедники начали проникать в Срединную Азию уже в первые века новой эры, но в VII в. их энергия и настойчивость выдвинули их на первое место среди соперничавших в то время религиозных систем. Прежде чем говорить о роли и значении буддистов в эту эпоху, бросим беглый взгляд на характер самой буддийской общины и на те цели, которые она преследовала.

Вообще в VI и особенно в VII в. буддизм проявлял исключительную активность в Китае, Тибете и Средней Азии, прокладывая себе путь не столько как религиозная идея, сколько как социальная и политическая группировка. Буддийская философская доктрина была слишком сложна для того, чтобы увлекать за собой массы, но буддийскую общину представляла группа людей решительных и энергичных, которая умела заставить считаться с собой. За время своего существования она трансформировалась до неузнаваемости.

Первоначальный буддизм был одной из индийских философских школ с ярко выраженной атеистической окраской [41] и никакого политического значения не имел.

В I в. этот первоначальный буддизм был преобразован Нагарджуной, объявившим, что излагает более полное и совершенное учение Будды, добытое им у змей, которым Будда также проповедовал и даже более пространно, чем людям. Философский смысл новой секты, махаяны, заключался в учении о нирване, но важно другое: в новой секте центральное место вместо архата и Будды занял бодхисатва, спаситель мира. В системе буддизма бодхисатва есть существо, достигшее степени совершенства Будды, но еще не ставшее Буддой, потому что призвание бодхисатвы — наставить страдающее человечество и помочь ему избавиться от мук. Будучи выше архата, остающегося просто человеком, и ниже Будды, находящегося вне пределов досягаемости, бодхисатва, обладающий одновременно сверхчеловеческими качествами и доступностью, в глазах масс становится главным объектом почитания и поклонения, занимая место туземных богов, изгоняемых буддизмом.

В системе буддизма мир делится на две неравные части: монахи буддийской общины и все остальные. Солью земли признаются только монахи, так как они стали на "путь", выводящий их из мира

суетного (сансары) к вечной пустоте (нирване). Монахи не должны работать и вообще действовать, так как действие есть порождение страсти и ведет к греху. Кормить, одевать и защищать монахов обязаны миряне, эта "заслуга" поможет им в следующем перевоплощении стать монахами и вступить на "путь". Естественно, чрезмерное увеличение общины монахов противоречило ее интересам, так как если бы все стали монахами, то кормить их было бы некому. Но эта опасность не грозила индийскому буддизму. Ни брамины, гордые своими знаниями и привилегиями, ни раджи, увлеченные роскошью, войнами и почестями, ни крестьяне, кормящие свои семьи и возделывающие поля, не стремились бросить свои любимые занятия во имя "пустоты", к которой должен стремиться буддийский монах. В буддийскую общину шли люди неудовлетворенных страстей, не нашедшие себе места в жизни и применения своей деятельной природе. Став буддистами, они отвергали жизнь, обидевшую их, и страсти, обманувшие их; во имя провозглашенной пассивности они развивали бешеную активность, и наконец в этой роли они нашли себе применение.

Чандрагупта, враг греков, основатель династии Маурья, несмотря на принадлежность к низшей касте (шудра), выдвинулся в 313/14 г. благодаря военным талантам [42]. Основанная им военная деспотия утвердилась в Северной Индии, но жестокий режим разочаровал массы народа, выдвинувшие Маурья [43]. Внук Чандрагупты, Ашока, понимал, что на копьях трон держаться долго не может. Военной деспотии противостояли сепаратистские тенденции местных раджей из кшатриев и браминов в Бенгалии и племенных вождей в Северо-Западной Индии. Для борьбы с ними ему нужно было мощное идеологическое оружие, и таковым оказалось буддийское учение, отрицающее касты, роды и народы. Буддийская община охотно пошла на сближение с деспотом, обеспечившим ей покровительство. После гибели династии Маурья на буддизм были гонения, продолжавшиеся до тех пор, пока царь индоскифов Канишка, бывший в Индии чужеземцем и, подобно Ашоке, державшийся на копьях своих соплеменников, не усмотрел в буддийских монахах своих возможных союзников в борьбе с покоренными индусами. Снова буддийские монахи были осыпаны милостями, до тех пор пока держава кушанов не пала.

Третий расцвет буддизм переживал при Харше Вардане, завоевавшем почти всю Северную Индию и в VII в. до н.э. создавшем эфемерную военную державу.

Резкие перемены в положении буддизма в Индии способствовали его распространению за пределами этой страны. Во времена

процветания буддизм распространился в областях, зависевших от индийских или индоскифских царей; в период гонений монахи разносили желтую веру в те места, где они могли быть в безопасности. В первые века нашей эры буддисты проникают в Китай; в 350 г. буддизм утверждается в Непале [44], несколько раньше он преодолевает горные проходы Гиндукуша и завоевывает себе место в верованиях жителей Восточного Туркестана.

Описания двух путешествий китайских буддистов — Фа-сяна [45] и Сюан-цзана [46] — представляют Восточный Туркестан чисто буддийской страной, что, конечно, грешит некоторым преувеличением, так как оба эти паломника интересовались только буддизмом и не описывали иных верований как не стоящих внимания. Проникновение это было постепенным и происходило в несколько приемов, что видно из того, что древняя хинаяна господствовала в Кашгаре, Гумо, Куче, Харашаре, Гаочане и Шаньшани, тогда как махаяна укрепилась в Хотане и Гебаньдо (Ташкурган), т.е. в областях, непосредственно граничивших с Тибетом [47], и в Китае.

Необходимо отметить, что в V—VI вв. буддизм в Китае был инородным телом. Нищие бритоголовые буддийские монахи (бикшу), со своей проповедью отрешенности от мира, безбрачия и устремления в потусторонность, были глубоко противны трезвому и рационалистическому практицизму конфуцианских грамотеев. Буддийская проповедь казалась им бессмысленным бредом, способным потрясти основы государства, основанного на принципе власти, собственности и семьи. Поэтому буддийские монахи искали другие объекты для пропаганды и нашли их среди варварских вождей, поселившихся в Северном Китае в IV в., и народа, склонного к суевериям и нуждающегося в утешении.

Но главными приверженцами буддизма оказались женщины, без различия сословий. Положение женщин в средневековом Китае было настолько тяжелым, что буддисты нашли в них благодарную паству. Даже воплощение бодхисатвы милосердия, Авалокитешвара, в Китае выступает в женской ипостаси, Гуань Инь, ибо, по легенде, бодхисатва принял облик женщины, чтобы на себе испытать всю тяжесть женского бесправия. При содействии женщин, на их деньги, воздвигались великолепные храмы с тысячами монахов и библиотеками буддийско-китайской литературы.

В эпоху династии Тан переводами и переизданиями буддийских книг занимались больше, чем когда-либо в Китае. После же вступления на престол Гао-цзуна его министр, конфуцианец Фу-и, убедил императора созвать совет для обсуждения мер, которые следует принять в отношении буддизма. Предложение Фу-и заклю-

чалось в том, чтобы принудить монахов и монахинь к бракосочетанию и деторождению. "Те основания, — говорил он, — которые их склоняют к аскетической жизни, объясняются лишь их желанием избежать вклада в государственные доходы. То, что они говорят о судьбе человека, зависящей от воли Будды, глубоко ложно. Жизнь и смерть людей лежат во власти судьбы, которой не управляет никто. Воздаяние же за добродетель и порок лежит во власти государя, а богатство и бедность являются следствием наших собственных деяний. Буддизм привел общественную жизнь к вырождению, а его учение о перевоплощениях не имеет ничего общего с действительностью. Монахи являются ленивыми и бесполезными членами общества".

На это ответил Сяу-ю, приверженец буддизма: "Будда был мудрецом, а, отзываясь дурно о мудреце, Фу-и оказался виновным в тяжком преступлении". Его противник возразил, что верность присяге и сыновняя почтительность являются величайшими добродетелями, а монахи, отказываясь от почитания своего государя и своих родителей, оказывают им пренебрежение и равнодушие, и Сяу-ю, защищая их учение, сам оказался виновным наравне с ними. На это Сяу-ю сказал только, что "ад создан для таких людей, как его хулитель".

Сопротивлялись этой "идейной заразе" конфуцианские "философы" — военные и гражданские чиновники. Приход их к власти всегда сопровождался гонениями против буддизма; следовательно, можно установить и обратную закономерность: гонения на буддизм в средневековом Китае означали приход к власти военно-чиновной касты, покровительство буддизму связано с господством придворной клики, состоящей из евнухов, женщин и монахов. Именно такую антитезу мы встречали в империях Бэй Чжоу и Бэй Ци.

Сама по себе буддийская община всегда была весьма деятельна, но цели ее не совпадали с целями светского государства, часто шли прямо вразрез с ними, и потому буддисты могли процветать лишь при бездарном и недальновидном государе. Отсюда вытекает, что процветание буддизма связано со слабостью светской власти, а со временем еще более ослабляет ее.

При первых императорах династии Тан буддизм завоевал в Китае такое же господствующее положение, какое он имел во всей остальной Азии. Буддизм торжествовал от Самарканда и Пешавара на западе до Суматры и Явы на востоке, проник даже в дикий Тибет, но особенно укрепился в Китае, хотя и претерпел значительные изменения. К этому времени относится китайская поговорка: "Буддист, как династия Тан" [48].

Государи династии Тан видели в буддизме средство подчинения себе сверхъестественных сил и главным образом стремились найти эликсир бессмертия. Покровительствуя буддизму, они не забывали своей старой религии и весьма благосклонно относились к несторианам, время от времени проникавшим в Китай.

Не меньший успех буддисты имели среди народных масс Китая, чему немало способствовало внешнее сходство их религии с даосизмом. Китайцы, удивленные этим сходством, были склонны считать Лао-цзы истинным предком буддизма [49]. Буддийская община разрасталась и поглощала все бóльшую долю государственных доходов, не давая взамен ничего. Несомненно, что это обстоятельство сыграло свою роль в падении великой империи Тан наряду с прочими, еще более существенными причинами. И если при Танской династии буддизм в Китае одержал полную победу, то в это же время в Тибете он встретил такое сопротивление, перед которым трижды отступал и лишь на четвертый раз, уже в XI в., достиг уверенных, твердых успехов. В Тибете противником буддизма — желтой веры — были аристократия и черная вера, или религия бон, а союзником и покровителем — монархическая власть.

Устрашающие формы мистерий черной веры довлели сознанию горцев, веривших, что мир населен сонмом злых духов, спасти от которых может только вмешательство колдунов. До сих пор население восточных Гималаев, Юго-Восточного Тибета и инородцы Юньнани и Сычуани почитают грозного духа Лепчу [50], которого даже буддисты считают более сильным, чем сам Будда [51].

Социальная значимость религии бон в тибетском обществе ясна: колдуны вместе со знатью так ограничивали власть царя, что она превращалась в фикцию. Это была борьба знати против трона. Для царя не оказывалось подходящего занятия, народные массы стали послушным войском в руках совета вельмож. Вельможи и жрецы прочно держали власть в своих руках, подчиняя все новые и новые племена цянов и дардов, так как только война кормила армию и только армия держала их на поверхности. К середине VII в. империя охватывала весь Тибет, Непал, Бутан, Ассам и соприкоснулась с Китайской империей.

УЧРЕЖДЕНИЕ МОНАРХИИ

В отличие от своих предков, Сронцзангампо нашел способ избавиться от досадной опеки своих несговорчивых вельмож. Восемь из них он убил собственной рукой, когда они начали ему противо-

речить [52]. Но справиться с колдунами ему было не под силу; для этого нужна была посторонняя помощь, и он обрел ее в лице буддийских монахов, явившихся в свите царевен из Непала и Китая [53]. В лице буддийских монахов Сронцзангампо получил то, что ему было нужно. Эти люди не боялись духов, значит, они были сильнее их; они принесли исписанные свитки с заклинаниями, более действенными, чем ночные вещания бонских колдунов. Эти монахи были в чести у китайского императора, всемогущего Тай-цзуна, и у индийского победоносного царя Харши Варданы, самодержавных государей, не зависящих от своих подданных. Сронцзангампо решил, что он заполучил средство уподобиться этим царям, и весьма дешево, так как монахи-аскеты не требовали особых расходов на содержание. Как люди бывалые и образованные, они могли быть использованы для нужд вновь возникшей военной деспотии, а с крамольными вельможами они не были связаны и вполне зависели от царской милости.

По сути дела, обращение цэнпо в буддизм было монархическим переворотом. Возможности для столь решительных действий были предоставлены Сронцзангампо самой аристократией, где, как во всякой олигархии, влиятельные роды боролись за власть. При вступлении Сронцзангампо на престол "великим советником", т.е. главой правительства (премьер-министром), был вельможа Пунгсэ из рода Кхьунгпо. Силу его влияния на цэнпо достаточно подтверждает тот факт, что завоеванная им область Цангбед была пожалована ему в дар, т.е. он завоевал страну с населением в 20 тыс. семей для себя, а не для государства. Однако ему приходилось все время бороться с интригами своих соперников. В конце концов, по доносу вельможи из рода Гар, он был обвинен в заговоре и обезглавлен, а власть захватил род Гар [54].

На фоне такого ожесточения и беспринципности Сронцзангампо удалось захватить инициативу. В 639 г. он перенес столицу на новое место и основал прекрасный город Лхасу [55], которая стала цитаделью нового порядка. Всякое сопротивление подавлялось беспощадно: "Вырванные глаза, отрезанные головы, конечности и другие части тела людей беспрерывно появлялись у подножия Железного холма в Лхасе" [56].

И вот в эту суровую страну, переживавшую жестокое время, в свите китайской и непальской принцесс появились новые советники царя [57]. Это были люди умные, образованные, искушенные в политике, дипломаты и психологи. Сронцзангампо получил опору, без которой новый строй удержаться не мог.

Обращение цэнпо означало мир и союз с Китаем и Непалом [58]. Во внутренней политике оно ознаменовалось глубокими реформами. Были посланы два посольства в Индию за священными книгами, из которых одно пропало без вести, а второе, руководимое Тхонми Схамботой, вернулось в 632 г. с рукописями и выработанным алфавитом, после чего начался интенсивный перевод буддийских книг на тибетский язык [59]. В Лхасе были построены великолепные храмы, но не возникло ни одного монастыря [60], потому что буддистами были только иностранцы, а тибетцы, занятые повседневной жизнью, стремились не к нирване, а к благополучию на этом свете.

Желая приохотить своих подданных к мирной жизни, Сронцзангампо испросил в Китае шелковичных червей для развода и мастеров для выделывания вина и для строительства мельниц [61].

Однако бонская оппозиция не дремала. "Подданные начали поносить царя. Царь слышал, но тем не менее предписал религиозный закон для соблюдения десяти добрых дел" [62]. Недовольство вельмож вполне понятно, но недовольство народа следует объяснить.

Действительно, буддийские монахи сами по себе стоили недорого, но для соблюдения культа нужно было воздвигать кумирни, отливать изображения бодхисатв, покупать и привозить издалека рукописи и иконы.

Все это ложилось на плечи податного населения. Вместо походов, приносивших добычу и славу, предлагалось сидеть в пещерах на постной пище и спасать душу, губя тело. Не могло нравиться тибетцам и то, что царь окружил себя ламами, прибывшими не только из Индии, с которой войны в ту пору не было, но и из Хотана и Китая. Поэтому неудивительно, что тибетцы отнеслись к новой вере без малейшего энтузиазма [63].

Вероятно, сопротивление слишком крутому и набожному царю вызвало осложнения, которые привели к отрешению Сронцзангампо от престола. Пять лет на престоле сидел сын реформатора, Гунригунцан, пока не умер по невыясненным причинам. Сронцзангампо опять вернулся к власти и правил, впрочем весьма неспокойно, до 650 г., когда он не то умер, не то был снова отрешен. Но так или иначе, на престоле оказался его внук Манроманцан, 13-летний мальчик, которого китайские хронисты, вообще довольно осведомленные, называют "безымянный" [64]. Можно представить, как мало значил этот ребенок на престоле.

Даже эти смутные и отрывочные сведения показывают, сколь напряженной была борьба за власть. Победа осталась за знатью и жречеством. Хозяином положения сделался "великий советник"

Донцан [65] из рода Гар, "не знавший грамоты" [66], т.е. не читавший религиозной литературы. Зато он "охранял все уделы Тибета" [67], внешняя политика которого потекла по старому руслу.

ВОЙНА ЗА ТОГОН

Самой острой проблемой, стоявшей перед Тибетом, были отношения с империей Тан. Интересы обеих великих держав были прямо противоположны. Необходимо учесть, что Тибет в VII в. был заперт со всех сторон. На западе стояли непокоренные дарды; Индию защищали не столько Гималаи, сколько климат, убийственный для жителей суровых нагорий; на севере лежала непроходимая пустыня, а на востоке — самая мощная мировая военная держава — танский Китай. Единственный выход был на северо-восток, через Амдо в Ганьсу, и на просторы степей Хэси и "Западного края" (Синьцзян). Но этот выход преграждало Тогонское царство, хотя и ослабевшее, но усиленное покровительством Китая.

Если для Тибета было необходимо овладеть Тогоном, то для Китая было не менее необходимо не допустить этого. Победа над тюркютами, доставшаяся недешево, могла быть сведена на нет при появлении в степи какого-либо антикитайского центра притяжения, так как кочевники бредили восстанием и независимостью. Вырвавшись в степь, тибетцы могли перерезать китайские коммуникации и, опираясь на мятежные элементы среди тюркских племен, загнать китайцев обратно за Великую стену. Поэтому китайцы оказывали всемерную помощь Тогону, несмотря на то что это повлекло за собой войну.

А в самом Тогоне союз с Китаем был крайне непопулярен. Многолетние войны с чжоуским, суйским и, наконец, танским Китаем не могли пройти бесследно.

На тогонские набеги китайцы отвечали губительными вторжениями, наводняя Амдо тюркютами, уйгурами и другими союзными войсками. Конечная победа осталась за Китаем, но ставленник Тайцзуна, окитаенный царевич Муюн Шунь, несмотря на китайскую поддержку, был убит своими подданными [68]. Тай-цзун водворил на ханский престол сына убитого Муюн Шуня, малолетнего Нохэбо, вполне преданного Китаю. Нохэбо ввел в Тогоне китайский календарь, женился на китайской царевне и посылал молодых тогонцев в Чаньань служить при дворе. Естественно, что возникшая оппозиция ориентировалась на Тибет, но заговор 641 г. был раскрыт и ликвидирован [69].

Твердая политика Тай-цзуна и крутой поворот тибетской ориентации при Сронцзангампо на некоторое время обезопасили Тогон, но когда Донцан возобновил наступление на восток, а недальновидный Гао-цзун отказал Нохэбо в немедленной помощи, участь Тогона была решена.

Тогонский вельможа Содохуй бежал в Тибет и сообщил Донцану о решении Гао-цзуна; Донцан немедленно начал войну и в 663 г. наголову разбил тогонцев при верховьях Желтой реки[70]. Нохэбо с царевной и несколькими тысячами кибиток бежал в Лянчжоу — под защиту Китая. Гао-цзун спохватился и отправил в Тогон войско, поставив во главе его Су Динфана[71], героя западного похода против последних непокоренных тюркютов, но было поздно. Трудно было представить менее удачное стечение обстоятельств для империи Тан.

Осторожный Донцан пытался договориться с Гао-цзуном, но его предложения о разделе Тогона были отвергнуты. Донцан умер, оставив четырех сыновей, по способностям не уступавших отцу; старший, Циньлин[72], стал "великим советником", а младшие возглавили войска, и война началась.

Имперское правительство оказалось в крайне затруднительном положении, так как лучшие войска были заняты в Корее, завоевание которой было закончено только в 668 г.[73]. За это время тибетцы "разбили 12 китайских областей, населенных кянами"[74], и усилили свое войско за счет присоединенных дансянов (тангуты) и хоров (тогонцы). Около 670 г. тибетская армия ворвалась в бассейн Тарима и, опираясь на сочувствие тюркютов и союз с Хотаном, разрушила стены Кучи, вследствие чего весь "Западный край", кроме Си-чжоу (Турфана), оказался во власти тибетцев[75].

Стремясь вернуть утраченное, китайцы двинули на Тибет большое войско, но при Бухайн-голе[76] были наголову разбиты. Китайский военачальник Се Жиньгуй заключил мир с тибетцами и только на этом условии получил возможность отступить в 670 г. Другое войско, посланное против тибетцев, вернулось с дороги из-за его смерти, и на этом закончился первый этап войны.

Тибетцы дважды предлагали империи Тан мир — в 672 и в 675 гг., но Гао-цзун отверг эти предложения, и в 676 г. война возобновилась.

ТИБЕТО-КИТАЙСКАЯ ВОЙНА ЗА ЗАПАДНЫЙ КРАЙ

Активизация антикитайских настроений среди западных и восточных тюрок в 679 г. была связана с перипетиями тибето-китайской войны, достигшей в это время своего кульминационного пункта.

Китайское правительство великолепно понимало, что в степи не будет порядка до тех пор, пока тибетцы не будут снова загнаны в горы. Для этой цели была направлена огромная армия (180 тыс. человек)[77] и во главе ее поставлен "государственный секретарь" Ли Цзиньсюань, образованный и хитрый китаец, но не обладавший никакими военными талантами.

Китайский хронист даже приписывает главную роль в этом назначении злой воле соперника Ли Цзиньсюаня Се Жиньгуя, желавшего обречь конкурента на поражение и царскую опалу.

Вначале китайцы имели успех, но около озера Кукунор были окружены тибетцами. Китайский авангард, оторвавшийся от основной массы войск, был истреблен, а сама армия прижата к горам и блокирована. От гибели китайцев спасла только смелая ночная атака Хэчи Чанчжи, корейца по происхождению; это был атлет высокого роста и неудержимой храбрости[78], один из тех "илохэ" (удальцов), которых привлекал и лелеял Тай-цзун. Во главе 500 отборных бойцов он вклинился в тибетский лагерь, поднял среди врагов панику и пробил в блокаде брешь, через которую бежали остатки недавно грозной армии.

Гао-цзун в отчаянии созвал совет, чтобы решить, что делать с тибетцами, но мнения придворных разделились, и совет никаких решений не принял — тибетская угроза нависла уже над самим Китаем. В том же, 679 г. умер Манроманцан ("безымянный"), и на престол был возведен его восьмилетний сын, Дудсрон[79], при котором Циньлин с братьями сохранили всю полноту власти.

В 680 г. тибетцы вторглись в Китай и нанесли "совершенное поражение" Ли Цзиньсюаню, но Хэчи Чанчжи с тремя тысячами отборной "врубающейся конницы" (тху-ки) ночью напал на тибетский лагерь и принудил тибетцев к отступлению. Назначенный после этой победы начальником пограничной линии Хэчи Чанчжи построил на границе 70 сигнальных пунктов и завел казенные поля для снабжения пограничных войск хлебом, но, несмотря на это, тибетцы с помощью пограничных кянов[80], прорвав линию обороны, вошли в Юньнань и подчинили лесные полудикие племена, известные под названием маней[81].

В следующем году (681) тибетский полководец Цзанбу, брат Циньлина, попытался прорваться во внутренний Китай. Хотя он был отражен Хэчи Чанчжи, но это был успех в обороне, который не вывел китайцев из положения, становившегося катастрофическим. Оно еще более ухудшилось в 689 г., когда китайские войска, находившиеся в "Западном крае", были разбиты тибетцами. Китайское правительство впало в панику и готово было отказаться от "Запад-

ного края" [82], но историограф Цуй-юн представил доклад, в котором доказывал необходимость во что бы то ни стало удержать западные владения, так как в старое время "сим отсекли правую руку у хуннов... Если не содержать гарнизонов в четырех инспекциях, то туфаньские (тибетские) войска не преминут посетить Западный край, а когда будет потрясен Западный край, то трепет простреется и на южных цянов. Когда же они приступят к союзу с ними, то Хэси придет в неизбежную опасность... Если север будет смежен с туфаньцами, то десять колен (западные тюрки) и Восточный Туркестан погибнут для нас" [83].

Представление подействовало: была снаряжена новая армия, пополненная западными тюрками, и в 692 г. она одержала полную победу и освободила "Западный край" от тибетцев. В это же время кяны и мани, очевидно разочаровавшись в тибетцах, вернулись в подданство Китая. Некоторых тибетцы успели захватить, но спасшиеся, получив земли внутри Китая, усилили оборону западной границы.

Попытка тибетцев восстановить свое господство на западе при помощи тюркского царевича Ашина Суйцзы также не имела успеха, а набег, произведенный братьями Циньлина, кончился поражением в 695 г.

Но Циньлин был упорен. В 696 г. он обрушился на Лянчдоу [84] и, одержав полную победу, прислал посла с мирными предложениями. Циньлин предложил императорскому правительству вывести гарнизоны из "четырех инспекций" и уступить Тибету область Нушиби (Тяньшань), с тем чтобы за империей оставалась область Дулу (Семиречье). Китайцы требовали еще возвращения бывшей Тогонской территории и, учитывая внутреннее положение Тибета, сознательно затянули переговоры [85]. Расчет оказался справедливым; интриги и государственный переворот в Тибете еще раз спасли империю Тан.

ПЕРЕВОРОТ В ТИБЕТЕ

Затянувшаяся война с переменным успехом истомила равно Тибет и Китай, но проявлялось это "утомление" в обоих государствах по-разному.

Китайское общественное мнение было вообще против войны за заграничные владения, которые нужны были не народу, а имперскому правительству, в то время терявшему популярность. Китайцы хотели спокойно заниматься земледелием, ремеслами и изучением классической литературы, а не ходить в далекие походы по сухим степям и заснеженным горам.

Имперское правительство было озабочено обилием врагов: арабы угрожали среднеазиатским владениям, тюрки захватили весь север, мукри и кидани на востоке волновались. Войска были нужны всюду, а пополнения приходилось посылать против Тибета только для того, чтобы удержать свои позиции. Поэтому имперское правительство тоже хотело мира.

Внутри Тибета также не было единства. Хотя ежегодно с границ в страну привозилась добыча [86], но львиная доля ее доставалась семье Гар, т.е. родственникам Циньлина [87]. Как это обычно бывает, симпатии противников правительствующего рода обратились к лишенному власти цэнпо, занимавшему в это время престол. Дудсрону исполнилось 25 лет. Согласно Дуньхуаньской хронике, он имел ясный ум и жестоко карал изменников [88]. Его поддерживали кроме собственно тибетцев храбрые непальские горцы и воинственные западные тюркюты, спасшиеся в Тибете от репрессий империи Тан [89].

Циньлин сделал ошибку, допустив имперские посольства в Тибет. Опытные китайские дипломаты, ведя с правителем и цэнпо переговоры о мире, посулами и подарками стимулировали заговор, во главе которого встал сам цэнпо.

Борьба началась в 695 г., когда Дудсрон казнил одного из членов семьи Гар. Сразу вслед за казнью цэнмо (жена цэнпо) "созвала множество людей" [90], очевидно своих родственников, чтобы обезопасить престол от действий армии, подчинявшейся семье Гар.

В 699 г. заговорщики под предлогом облавной охоты собрали воинов и, захватив более четырех тысяч сторонников правительства, перебили их. Затем Дудсрон вызвал правителя из армии в столицу, но тот, зная, что ему грозит верная смерть, поднял восстание, надеясь на верность своих войск. Но воины рассеялись, покинув своего полководца ради своего царя (цэнпо). Видя безнадежность положения, Циньлин покончил с собой, и вместе с ним расстались с жизнью около 100 верных ему сподвижников. Те же, которые предпочли остаться живыми, вместе с сыном Циньлина перешли на сторону империи Тан. Их приняли с почетом и зачислили в пограничные войска, так как их возвращение в Тибет было исключено [91].

Положение изменилось диаметрально. Тибет лишился опытных полководцев и лучших войск. Китай приобрел восемь тысяч закаленных воинов. Естественно, что имперское правительство прервало мирные переговоры с Тибетом, и война возобновилась на всех фронтах.

Теперь перевес был определенно на стороне империи. Китайцы сами приписывали свои успехи неопытности новых тибетских полководцев. Набеги 700 и 702 гг. были отражены с большими потерями

для тибетцев [92]. Просьба Дудсрона о мире и браке с китайской царевной была подкреплена данью золотом и лошадьми, но результатов не дала. Китайские дипломаты, проникавшие в Тибет, несмотря на пограничную войну [93], информировали свое правительство о новых затруднениях на пути цэнпо Дудсрона: "Зависимые государства на южной границе — Непал, Индия и другие — все восстали". Дудсрон погиб в походе против индусов в 703 г.[94].

Победа осталась за империей, но она запоздала. Тибето-китайской войной воспользовались покоренные в 630 г. тюрки, среди которых 50 лет зрело недовольство, повлекшее взрыв страстей и кровопролитие [95].

После гибели цэнпо опять вспыхнули восстания племен и распри вельмож, а брат Дудсрона потерял престол Непала [96]. Но уже к 705 г. знатные семьи Ба и Дро восстановили порядок, и тибетский посол, прибывший в Китай, сообщил о вступлении на престол нового цэнпо — Мэагцома [97]. При нем буддисты сохранили свои позиции; продолжались строительство храмов, переводы священных книг и приглашения индийских ученых [98]. Буддизм и бон пытались привыкнуть к сосуществованию.

ТИБЕТО-КИТАЙСКАЯ ВОЙНА

Восставшие в 689 г. тюрки связали бóльшую часть сил китайской армии, и это дало возможность тибетцам вернуться к активной внешней политике. Для начала они завоевали дардские княжества Западного Тибета и в 715 г. ворвались в Ферганy, где их никто не ждал. Закрепиться там им не удалось, но, владея горными районами, они представляли постоянную угрозу для китайских гарнизонов "Западного края".

На восточной границе Тибет вел с переменным успехом время от времени затихавшую, но не прекращавшуюся войну с основными силами Китая. На равнине имела перевес регулярная конница империи Тан, в горах — тибетские войска. Это положение продолжалось до 755 г., когда мятеж полководца Ань Лушаня заставил китайское правительство не только снять войска с тибетской границы, но и принять помощь Тибета для подавления восстания. Тибетцы воспользовались этим и захватили западные области Китая, а в 763 г. разграбили китайскую столицу Чанъань. После этого Тибет превратился в мировую империю, способную оспаривать гегемонию в Срединной Азии у Китая и арабского халифата.

Нетрудно заметить, что не буддисты, а сторонники культа бон сражались в рядах тибетской армии — при заключении перемирий

и договоров в жертву приносились лошади и быки или собаки, свиньи и овцы [99]. Аурель Стейн обнаружил неподалеку от Лобнора, на левом берегу Хотандарьи, в Миране, тибетские документы, относящиеся к VIII или началу IX в. Они отнюдь не буддийского направления, о чем свидетельствуют следующие факты: а) тибетские имена по написанию в большинстве своем не буддийские и не употребляются ныне; б) некоторые титулы восходят к добуддийским сагам; в) свастика имеет бонскую форму; г) не встречаются термин "лама" и молитва "Ом мани падме хум"; кроме того, язык и стилистические особенности документов весьма отличны от языка и стиля буддийской литературы [100]. Черная вера вернула позиции, временно утраченные при Сронцзангампо [101].

Итак, создалось в высшей степени двусмысленное положение: победоносная армия, опиравшаяся на широкие слои народа и древнюю религию — бон, оказалась в оппозиции к престолу, потому что монарх и окружавшая его кучка иноземных интеллектуалов-буддистов стремились к миру, ибо только мир с соседями мог спасти их от собственного войска. Но аристократы и бонские жрецы, имея в руках реальную военную силу, не могли ее использовать, так как их собственный авторитет основывался на соблюдении и сохранении традиций, а именно на традиции держалась и власть цэнпо, который благодаря этому был, при всем своем бессилии, неуязвим.

Обе стороны искали средств для закрепления своего положения. Мэагцом попытался женить своего наследника на китайской принцессе, чтобы династическим браком укрепить престол. Царевич, поехавший встречать невесту, при невыясненных обстоятельствах погиб [102]. Тогда Мэагцом сам женился на китаянке, которая родила ему сына. Сын был тут же украден и объявлен сыном тибетки, наложницы цэнпо. Царевича хотели воспитать в бонской вере и окончательно избавиться от буддизма. Но не дремали и буддисты, сумевшие объяснить ребенку, кто его мать, и внушить ему почтение к ее убеждениям. Такие формы приобретало осуществление буддизма и бона, монархической и аристократической власти. Единственно только, что накал ненависти не дошел еще до такой степени, чтобы кровь потекла на тибетскую землю.

ЧЕРНОЕ И ЖЕЛТОЕ

Тибетский монарх был более могуществен и грозен за границами своей державы, нежели в своей собственной стране. Покровительствуемая им буддийская желтая вера никак не могла снискать

расположения его подданных. Мэагцом гостеприимно встречал среднеазиатских буддистов, бежавших от арабских сабель, китайских и хотанских монахов, несших в Тибет грамотность и проповедь человеколюбия, но "хотя цэнпо превозносил Учение, тибетцы не принимали посвящения в монахи" [103]. Буддизм исповедовался лишь в западных областях страны, не населенных тибетцами, в Центральном же Тибете не существовало ни одного монастыря, и как народ, так и царь были равно невежественны в законе Будды [104].

Решающую роль в назревающем конфликте сыграло стихийное бедствие — эпидемия оспы. Жрецы не преминули приписать заразу чарам иноземцев и добились их изгнания из страны. В 755 г. умер цэнпо Мэагцом [105], оставив престол малолетнему Тисрондэцану, и власть, до тех пор разделенная, целиком перешла в руки аристократии, иными словами, поборников веры бон. Правительство возглавили вельможи Мажан и Такралукон, непримиримые враги буддизма. "Царь, хотя сам был верующий, ничего не мог поделать, так как его министр был слишком могуществен" [106], — говорит тибетская хроника буддийского направления. Мажан выслал на родину китайских и непальских монахов, препятствовал распространению буддийской литературы и разрушил два храма, сооруженных в предыдущее царствование [107]. Великая кумирня Лавран была превращена в бойню.

Видимо, в это время совершалась реформа бона, который был преобразован по образу и подобию буддизма. Выходцы из припамирских стран, призванные на место китайцев, хотанцев и индусов, составили канон из двух разделов: в одном было 140, а в другом 160 томов [108]. Проведенной реформой бон настолько укрепил свое положение, что сам Тисрондэцан в одном из указов признал полное поражение буддизма [109].

Даже политические противники Мажана, тибетские сановники, соперничавшие с ним в борьбе за власть и поэтому поддерживавшие царя и буддизм, оказались бессильными перед союзом аристократии и "черной церкви". Монарх оказал помощь своим сторонникам лишь тем, что выслал их на окраину Тибета, где Мажан не мог убить их [110].

РАСПРАВА

Мажан допустил только одну ошибку: он счел дело буддизма безнадежным, тогда как безнадежных положений в истории не бывает. Его враги, лишенные власти и реальной силы, обратились к тактике

придворного заговора. Это были люди смелые, и убить человека им ничего не стоило, но... буддийское учение категорически запрещает убийство. Нарушив религиозный запрет, заговорщики скомпрометировали бы свою доктрину и тем самым обрекли бы свое дело на провал. Но они нашли выход: заманив Мажана в подземную гробницу-пещеру, они закрыли выход из нее. При этом, полагали они, Мажана никто не убивал, он сам умер.

Надо думать, что такой софизм не мог убедить никого, кроме самих убийц. Поэтому для народа была придумана версия, что министр услышал божественный голос, приказывающий ему войти в гробницу, чтобы оберегать царя от несчастий, а дверь замкнулась сама [111]. Затем была сочинена легенда, объясняющая все происшедшее как цель закономерностей, которая возникла еще в предыдущих существованиях и перевоплощениях [112]. Очевидно, в народе антибуддийская политика была популярна, и скрыть преступление было необходимо. Тем не менее переворот удался: друзья Мажана были отправлены в ссылку, в пустыни Северного Тибета, а буддийские проповедники возвращены в столицу [113].

Царь взял власть в свои руки, и снова начался расцвет буддизма в Тибете. Снова открылись кумирни, на площади Лхасы был устроен диспут между сторонниками культа бон и буддизма, причем последние, конечно, победили, но обошлись с побежденными милостиво — сожжена была лишь часть священных книг древней религии, а другая часть принята буддистами [114].

Однако соглашение с народом, достигнутое новым тибетским царем, было неполным. Сторонники погребенного заживо министра в 754 г. предпочли перейти со всеми своими родичами на сторону Китая, где они были обласканы и даже получили императорскую фамилию Ли, что было высшей честью [115]. Перешедших было немало, и это могло бы очень повлиять на ход событий, если бы в самом Китае все продолжало оставаться по-прежнему. Но кризис в Китае разразился раньше, чем в Тибете. Это было восстание Ань Лушаня.

ЛАМАИЗМ И ЕГО ОСНОВАТЕЛЬ

Внутренняя политика Тисрондэцана была направлена на укрепление страны. Ему наконец удалось притушить открытую религиозную борьбу между своими подданными. Начав с предательского убийства своего министра, Тисрондэцан понял, что укрепить буддизм только насильственными мерами невозможно. Поэтому он позаботился о приглашении новых учителей из Индии. Призванный

из Индии Шантаракшита оказался человеком скромным и совестливым. Он отказался соперничать с колдунами в заклинании демонов, так как считал задачей отшельника и учителя направлять свой дух на спасительные размышления [116]. Зато другой учитель, Падмасамбхава, прибывший из буддийского университета Наланды, превзошел в искусстве магии самых сильных колдунов.

Новое направление буддизма, основанное на применении магических формул и волшебства, получило название тантраяны [117]. Ученики Падмасамбхавы, одетые в красные плащи, отбросили строгие правила махаянического буддизма: аскетизм и мораль, но их заклинания и фокусы производили на тибетцев гораздо большее впечатление, нежели самоуглубление и экстаз махаянистов. Поэтому на этот раз буддизм имел значительно больший успех. Тибетцы с увлечением смотрели на "чудеса", показываемые приезжим индусом, и сами бонские колдуны были не прочь перенять у него неизвестные им приемы волшебства, тем более что для учеников Падмасамбхавы не был обязателен целибат [118].

Падмасамбхава принес в Тибет новую веру не только по форме, но и по существу. Буддийской она была скорее по терминологии, чем по догматике и этике. Концепция тантраяны сложилась в Удаяне, нынешнем Кафиристане, горной стране к западу от Кашмира. Удаяна издавна славилась своими чародеями, что отметил еще Сюан-цзан [119]. Буддизм в ней слился с шиваизмом [120] и культом дакини, женских божеств, от которых Падмасамбхава, согласно его фантастической биографии, и получил свою колдовскую силу [121]. Компромисс со служителями культа бон позволил объединить обе системы, и новая концепция получила название ламаизма; впрочем, это слово употребляется только в европейской научной терминологии и неизвестно в самом Тибете [122]. Сами тибетцы считают свою веру настоящим буддизмом — лишний пример того, как привычное слово обретает новое содержание.

С реформы Тисрондэцана ламаизм стал официальной идеологией Тибета. Для укрепления этого вероучения около 770 г. невдалеке от Лхасы был построен монастырь Самъе, ставший школой магии [123], а Тисрондэцан был объявлен воплощением бодхисатвы мудрости — Манджушри. Монархия становилась теократией, а царь превратился в божество — хранителя закона (дхармапала).

Новая система встретила сопротивление с двух сторон. Во-первых, далеко не все сторонники бона пошли на компромисс, во-вторых, настоящие буддисты отказались признать учение Падмасамбхавы буддизмом. Споры и раздоры стимулировали изучение доктрины и переводы индийских сочинений на тибетский

язык, причем в последнем занятии одинаково усердствовали обе стороны.

Сторонники "черного", т.е. непримиримого, бона также включились в эту борьбу. Подстрекаемая ими одна из жен Тисрондэцана, по происхождению тибетка, добилась ссылки юного, но ученого ламы-переводчика Вайрочаны, поступив так же, как супруга Пентефрия [124]. Но после того как ее постигла тяжелая болезнь, она смягчилась, и юный лама был возвращен из изгнания. Тем не менее эта женщина в истории Тибета была объявлена воплощением "красной дьяволицы" (божество религии бон).

Эта по существу трехсторонняя война была результатом столкновения восточных и западных культурных влияний. Включение в Тибетское царство Дардистана открыло в него доступ таким индусам, которых не знал Китай, хранивший отвергаемые в самой Индии принципы махаяны. Сам Тисрондэцан был сыном китаянки, но ему предстояло сделать выбор между Востоком и Западом, что также означало мир или войну с Китаем.

СОБОР В ЛХАСЕ

Ожесточение, которое возникло во время долгой и трудной войны между тибетцами и китайцами, вынудило повелителя Тибета пересмотреть свое отношение к буддизму. Отказаться от покровительства этому учению он не мог и не хотел, но еще меньше его устраивало проникновение в Тибет китайцев, хотя бы в рубищах буддийских монахов. Однако отделаться от этих "святых людей" было непросто, и сами они старались не подать повода для изгнания.

Тисрондэцан нашел выход, устроив публичный диспут между буддийскими школами: китайцы защищали махаяну и принцип "неделания"; индийский учитель Камалашила отстаивал теорию сарвастивадинов (хинаянистов) и доказывал возможность спасения "добрыми делами", т.е. молитвами, сооружением кумирен, милостыней монахам, проповедью и т.п. На это вождь китайских буддистов Хэшан возражал: "Добрые и грешные деяния поистине подобны белым и черным облакам, которые одинаково закрывают небо. Освобождение от всяких мыслей, желаний и размышлений влечет за собою неощущение реальности индивидуального бытия... Только так можно достичь (нирваны)" [125].

Решающим обстоятельством в этом диспуте явились не аргументы сторон и не сочувствие слушателей, а мнение монарха, которое было предвзятым. Еще до начала диспута Тисрондэцан

высказался так: "Я пригласил ученых из Индии, чтобы они переводили Трипитаку и объясняли бы ее, установили бы общину монахов и объединили веру в единую систему. Из Китая приехал Хэшан, учение которого не соответствует вере. Мы пригласили мудреца Камалашилу. Чтобы не было двух учителей, для объединения учения Будды мы устроим диспут. Я не буду вмешиваться" [126]. Этой репликой, независимо от того насколько точно она передана, царь предрешил исход спора, а также раскрыл цель диспута — введение единомыслия в Тибете. И тем не менее диспут прошел далеко не в академических формах. Несколько сторонников Хэшана были так избиты камнями, что вскоре умерли; за это другие четыре китайца, посланные Хэшаном, убили учителя Камалашилу [127].

Даже обещания "не вмешиваться" тибетский монарх не сдержал, так как после диспута специальным указом была запрещена проповедь всех школ буддизма, кроме восторжествовавшей школы сарвастивадинов. Больше всех пострадали китайские монахи, которых не допустили до покаяния и пересмотра своих взглядов, а просто изгнали из Тибета. Можно думать, что все дело только для этого и было затеяно.

Это событие чрезвычайно важно по своим последствиям. Теперь Тибет стал врагом не просто китайского правительства, а всей китайской культуры в любом ее проявлении. Отсюда становятся понятными невероятная ожесточенность и упорство обеих сторон, ибо исчезла платформа для возможной договоренности: Тисрондэцан считается продолжателем дела Сронцзангампо, но на самом деле он разрушитель его. Брак основателя тибетского буддизма с китаянкой повел к союзу с Китаем и походу на Индию. Полукитаец Тисрондэцан оперся на памирцев и индусов и ополчился против Китая. Несомненно, религиозные мероприятия в Тибете были тесно связаны с поворотами его внешней политики. Сочетание того и другого было причиной жестокой семидесятилетней войны, которую мы можем причислить к категории войн религиозных.

ВЫСЛУШАЕМ И ДРУГУЮ СТОРОНУ

Согласно буддийской историографии, царствование Тисрондэцана было золотым веком. Урожаи были хорошие, население увеличивалось, враги были побеждены, законы как светские, так и духовные укреплены, и учение Будды распространялось, неся с собой высокую культуру. Была сделана даже попытка собрать хроники и, сверив их, создать достоверную историю [128]. Главная роль в этих

реформах приписывается индийским мудрецам Шантаракшите, Падмасамбхаве и Камалашиле, а их покровитель, царь, объявлен воплощением Манджушри, бодхисатвы мудрости и просвещения.

Но совершенно иначе трактует эпоху традиция отвергнутой религии бон. Вторичное введение буддизма приписывается группе вельмож, уговоривших царя уподобиться царям Индии, которые, исповедуя буддизм, "свободны от болезней, долговечны и обладают огромными богатствами". Тут мы видим истинную причину союза трона и буддийской общины: царь Тисрондэцан, подобно Карлу I Стюарту, захотел избавиться от опеки своих подданных.

Однако буддизм укрепился только в среднем Тибете: верхний Тибет оставался верен древнему вероучению, а в нижнем исповедовали обе религии. После упомянутого выше диспута Тисрондэцан в законодательном порядке запретил религию бон. Мотив этого закона совершенно ясен: "Царь собрал шенпо (колдунов) и сказал: "Вы, бонпо, слишком могущественны, и я опасаюсь, что вы сделаете моих подданных мне неверными. Или обратитесь в буддизм и станьте монахами, или покиньте Тибетское государство, или станьте служилыми людьми и платите налог" [129].

Жрецы приняли первое предложение, и многие из них стали монахами, скрыв в горных пещерах свои святыни и рукописи. Последнее обстоятельство показывает, насколько неискренне было их вынужденное обращение. Святыни и рукописи были спрятаны для того, чтобы бон мог воскреснуть, когда "царь, министры и буддийская община будут разорены, потому что запрещают религию бон, когда царская семья пойдет собирать милостыню по деревням и выпрашивать у народа лохмотья, а учение бон распространится во все концы света" [130].

Можно себе представить, какая мешанина взглядов стала царить в буддийской общине и насколько снизилась действенность организации, после того как она вобрала в себя своих заклятых врагов. При этом надо учесть, что буддистами стали люди беспринципные, ничего не стесняющиеся, в то время как лучшая часть сторонников черной веры отказалась от компромисса и разбежалась по горам. Тисрондэцан оказался в плохом окружении.

Бон сопротивлялся отчаянно. Стихийные бедствия, например наводнение, поражение молнией царевича, болезнь царя и т.п., толковались в народе как наказание за вероотступничество. Царь был вынужден пойти на соглашение и выделить области, где исповедание религии бон было разрешено. Вместе с тем армия по-прежнему придерживалась черной веры [131], и это вынудило Тисрондэцана к еще бóльшим уступкам. "Властитель сказал: "Чтобы мне самому

удержаться, бонская религия нужна так же, как буддизм; чтобы защищать подданных, обе необходимы; чтобы обрести блаженство, обе необходимы. Ужасен бон, почтенен буддизм; поэтому я сохраню обе религии" [132].

Итак, призванием бона стала защита жизни народа (разумеется, от внешних врагов), а задачей буддизма — достижение блаженства (т.е. просвещение). Но к такому размежеванию функций пришли не сразу. При жизни Тисрондэцана было три периода гонений на бон.

Все эти краткие, сухие сведения дают лишь слабое представление о накале страстей, разрывавших в то время Тибет. Зато как этот накал ощутим при описании дворцовой интриги, предшествовавшей смерти Тисрондэцана! Его супруга, тибетка, исповедовавшая бон, была матерью троих сыновей, но царь оставил ее ради наложниц, связанных с буддийской общиной. Покинутая царица пригласила трех изгнанных колдунов и попросила их околдовать царя. Те потребовали его грязную нательную одежду, которую можно было достать, лишь сняв ее с тела. Царица поручила это дело своему семнадцатилетнему сыну. Царь в это время был во дворце и развлекался со своими приближенными. Привратник отказался впустить царевича, но тот, сломав дверь и заколов привратника, предстал перед отцом и, ничего не скрывая, потребовал нательную рубаху, которую царь ему немедленно отдал.

Можно представить себе, какой у принца был вид, если царь предпочел стать жертвой колдовства, чем разговаривать с собственным сыном и наследником, перешагнувшим через труп верного слуги. За защитой Тисрондэцан обратился к Падмасамбхаве, и тот взялся за чары, но через 14 дней бонское колдовство одолело, в результате чего изгнанные жрецы были возвращены, а царь умер, вернувшись к бону [133].

По другим данным, Тисрондэцан не умер от колдовства, а отказался от престола в пользу своего сына [134]. Возможно, в его отречении главную роль играла неизлечимая болезнь. Эта гипотеза примиряет обе версии. Но так или иначе, проводимая им политика религиозного компромисса потерпела полное поражение.

Ревнивая царица попросту отравила своего мужа, но сын ее раскаялся в отцеубийстве и справедливо обвинил в нем свою мать. Дело в том, что он, несмотря на любовь к матери и соучастие в преступлении, был буддистом [135]. Став царем и приняв имя Мунидзенпо в 797 г., он "наслал на мать безумие", а это, по-видимому, означает, что своим обращением довел ее до сумасшествия. Тогда царица отравила и сына, а власть передала его младшему брату — Джуцзедзенпо.

Короткое царствование Мунидзенпо было ознаменовано двумя мероприятиями, которые весьма повлияли на дальнейший ход событий. Во-первых, он приглашал к себе буддистов-мирян из Индии и Китая и приказал почитать сутру Виная и Абидхарму Трипитаку [136]. Это были классические буддийские трактаты, и у последователей тантраяны появилось изрядное число соперников из числа хинаянистов и махаянистов, что не могло не внести раскол в лагерь буддизма. Государственное исповедание разбилось на ряд философских школ, которые ожесточенно полемизировали друг с другом. Во-вторых, он за полтора года трижды заставлял богатых делиться с голодающим населением [137]. Это показывает, что процветание Тибета было весьма относительным: войны и реформы изнурили народ. Но еще важнее, что Мунидзенпо объявил себя врагом богатых. Можно думать, что он готовил социальную реформу [138], которая не осуществилась вследствие цареубийства и дворцового переворота; в последнем были заинтересованы очень многие: богачи, вельможи, сторонники религии бон, тантристы и вдовствующая царица, которая его отравила.

Может быть, именно необходимость скрыть от народа намерения этого царя вызвала некоторую путаницу в хронологии и разноречие в источниках. У Э.Шлагинтвейта Мунидзенпо слился с его младшим братом Джуцзедзенпо в одно лицо, носящее имя Мукридзенпо. Согласно "Синей тетради", царь Тисрондэцан умер в 780 г., но в "Танской истории" указан 797 г. Запись Латхасы упоминает царя Мунидзенпо, имя которого отсутствует в "Танской истории", но постоянно упоминается в тибетских хрониках, "Синяя тетрадь" сообщает, что царь Мунидзенпо правил с 780 по 797 г. Это кажется ошибкой, так как большинство тибетских хроник устанавливает, что этот царь был отравлен своей матерью после недолгого правления (один год и семь месяцев или три года). Согласно хроникам, престол перешел в руки наследника Мутугдзенпо, младшего брата Мунидзенпо. По Бустону же, Мунидзенпо наследовал его младший брат Кридэдзенпо, также называемый Садналег. Доктор Петоч полагает, что Джуцзедзенпо "Синей тетради" транскрибируется как Цзучжи-цзянь "Танской истории", и отождествляет его с Мунидзенпо, годы правления которого, таким образом, падают на 797–804 [139]. Ю.Н.Рерих считает вопрос открытым.

Попробуем подойти к проблеме по-иному: в 797 г. китайцы не могли знать подробностей внутренней истории Тибета, так как война была в разгаре. Поэтому краткое царствование Мунидзенпо не только могло, но и должно было ускользнуть от их внимания. Затем сопоставление дат "Синей тетради" и китайской летописи показы-

вает, что тибетцы потеряли из летосчисления полтора или два года, т.е. то самое время, которое приходится на царствование Мунидзенпо. Таким образом, можно найти место для его правления — 797–798 гг.[140], что соответствует большинству хроник, и, сдвинув на эти два года хронологию "Синей тетради", привести ее в согласие с китайской хронологией, в данном случае верной.

ЭПОХА МЕСТИ

При Джуцзе, царствовавшем до 804 г., внутренние противоречия в Тибете не ослабели. Борьба придворных клик и интриги, ранее сдерживаемые железной рукой Тисрондэцана, начали оказывать отрицательное воздействие на армию. Один из тибетских военачальников, правнук китайского эмигранта, горько жаловался захваченному в плен китайскому офицеру, что он и хотел бы, да не может вернуться на родину своих предков. Другой военачальник, "опасаясь, чтобы не обвинили его за неуспешные действия, покорился Китаю" [141].

Но это были только симптомы распада, а не сам распад. Следующий царь, Садналег (804–816), благополучно закончил войну, доведя дело до перемирия. У него от первой жены было три сына: Джангма, который пошел в монахи, Лангдарма, "друг грехов и враг религии", и очень набожный Ралпачан. Так как Лангдарма вполне определенно тяготел к бону, то его отстранили от престола, на который в 817 г. вступил Ралпачан [142].

Настала эпоха наступления буддизма на бон и даже на тантризм, так как царя окружили индийские монахи-хинаянисты. "Это была эпоха накопления заслуг" [143]. Дело в том, что хинаянисты рекомендовали "медленный путь спасения" через свершение "добрых дел", в то время как махаянисты предпочитали "быстрый путь", т.е. аскезу и "неделание". Для народа была выгоднее махаяна, так как отшельника, сидящего в пещере, прокормить легко, оплата же добрых дел, т.е. строительства и украшения кумирен, переводов и переписки молитв и т.п., падала на плечи тяглового сословия. При Ралпачане было построено множество монастырей, и буддизм превратился в дорогостоящую религию. Ламство приобрело характер организации, разделенной на три степени: послушников, созерцателей и "совершенных", причем последние были причислены к высшему сословию. Каждый "совершенный" получил по семь крепостных для содержания и услуг. Ламаистская организация была освобождена от повинностей, и ей был дарован свой собственный суд.

Благодарные ламы объявили Ралпачана воплощением Ваджрапани — хозяина молний, инкорпорированного буддизмом древнего бога Индры [144].

Совсем иначе относился к политике царя народ, строивший монастыри и кормивший множество иноземных лам. Хозяйство страны пришло в упадок, началось всеобщее обнищание, и поднялся ропот. "Кто извлекает пользу из нашего обеднения и угнетения?" — спрашивали в народе. И, презрительно указывая на лам, говорили: "Вот они". Царь издал указ: "Строго воспрещается презрительно смотреть на мое духовенство и указывать на него пальцами, кто на будущее время позволит это себе, у того будут выколоты глаза и отсечен указательный палец" [145].

Но мало этого: буддисты-хинаянисты вполне последовательно со своей точки зрения решили делать "добрые дела" и в политической жизни Тибета. Уже при Тисрондэцане буддийские монахи Йонтэн из рода Трэнка и Тиндзин из рода Ньянг назначаются советниками, "уполномоченными для составления великого указа", что по рангу было ниже "малых владык", но выше "великих советников" [146].

При Ралпачане буддисты сформировали свое правительство; во главе его встал Йонтэн, получивший титул "Уполномоченный для составления великого указа, глава над внешними и внутренними делами, управляющий государством, великий монах, сиятельнейший Йонтэн" [147]. Это правительство вершило "добрые дела" невероятно круто: "Воры, разбойники, обманщики, интриганы истреблялись, и те подданные, которые были враждебны Учению или недовольны им, жестоко наказывались, их имущество конфисковывалось, и они оказывались в глубокой нищете" [148].

От этих "добрых дел" страдали уже не только народные массы, но и аристократы, оттесненные от власти и ставшие жертвой любого доносчика, который мог почти искренне обвинить тибетского вельможу в том, что он больше любит свою жену, чем Будду. Но донос — явление обоюдоострое: "великий монах" Йонтэн испытал это на себе. Он был оклеветан и казнен, а вслед за тем заговорщики задушили самого Ралпачана и возвели на престол в 839 г. сторонника черной веры принца Лангдарму. Буддийское наступление на Тибет захлестнулось.

Тем более важно, что бон, добившись у Тисрондэцана эдикта терпимости, сохранил свои позиции и при Ралпачане. При церемонии заключения мирного договора в 822 г. обряд черной веры даже предшествовал буддийскому [149]. Новый царь имел на своей стороне организованную партию, волю которой он охотно исполнял.

ЛАНГДАРМА

Первым актом нового царя была конфискация имущества монастырей, вследствие чего множество индусских ученых-буддистов немедленно покинуло Тибет, но тибетским буддистам было некуда деться, и на них обрушились преследования, не уступающие по свирепости драгонадам Людовика XIV. По указу царя в надругательство над буддийским вероучением, воспрещающим убивать, половина монахов обязана была стать мясниками, а другая половина — охотниками; отказавшиеся были обезглавлены. Буддийские книги и предметы искусства уничтожались. Запрещалось молиться, смыслом жизни были объявлены мирские блага. Но даже буддийский источник отмечает, что "люди не жалели, что были попраны законы" [150].

Буддисты развили бешеную антиправительственную пропаганду: Лангдарму обличали за пьянство [151] и даже за оригинальную прическу (царь не заплетал косу, как было в то время принято, а собирал волосы на темени, и был пущен слух, что он скрывает рога, которые растут у него на голове и доказывают его демоническую природу) [152], называли его перерождением бешеного слона, укрощенного Буддой. Эти разговоры не беспокоили царя, который полагал, что люди, отвращающиеся от убийства, для него безопасны. Однако один лама решился на то, чтобы пожертвовать своей душой ради общего спасения. Он оделся в плащ, черный снаружи и белый внутри, и, спрятав под плащом лук и стрелу, явился на прием к царю. Черная одежда позволила ему пройти мимо стражи, которая приняла его за жреца. При первом поклоне он положил стрелу на лук, при втором — натянул тетиву, при третьем — выстрелил в царя [153]. Возникшее замешательство позволило ему отбежать за ближайшее укрытие, где он вывернул одежду наизнанку и благодаря этому скрылся от преследования и бежал в Кам, там буддисты находили приют и защиту [154]. Это было в 842 г.[155].

КРУШЕНИЕ ТИБЕТСКОЙ МОНАРХИИ

Короткое царствование Лангдармы было отмечено последним успехом тибетской внешней политики: в 839 г., т.е. в год вступления на престол ставленника бона, кыргызы, воевавшие с уйгурами, перешли в наступление и нанесли Уйгурии смертельный удар. Трудно предположить, что эти события не имели внутренней связи. В кыргызской надписи с Алтын-Келя сообщается, что "герой Эрен Улуг...

ради доблести (т.е. по военным делам) ходил к тибетскому хану послом и вернулся" [156]. Уйгурский народ был на краю гибели, и если бы смерть тибетского царя запоздала, то уйгуры исчезли бы с лица земли, как тюрки, на сто лет раньше. Но тибетцы не смогли воспользоваться долгожданным успехом, так как внутренняя вражда превратилась в открытую войну.

Это наиболее "темный период" истории Тибета, и тибетские источники, касаясь его, резко расходятся с китайскими. По тибетской хронике, Одсрунг, сын Лангдармы, вернулся к буддизму, так же как и его наследник Делалхронцан, при котором началось восстание и полное распадение державы [157]. По китайской истории, на престол был возведен трехлетний племянник Лангдармы и регентшей стала царица-мать, что и вызвало немедленную гражданскую войну [158].

Однако при анализе событий видно, что тибетская версия дополняет и поясняет китайскую: после убийства Лангдармы правительство капитулировало перед буддийской общиной. Это вытекает из того, что противниками царицы-матери оказались правитель дел Гэдуно и полководец Шан Кунжо, ближайшие сотрудники Лангдармы, а их противник Шан Биби, известный своей книжной ученостью, был назначен военным губернатором самим Ралпачаном [159]. Мало этого, Гэдуно, возражая против нового царя, заявил: "После покойного гампо (цэнпо) осталось много отроков, а на престол возвели сына Линьских (т.е. из рода царицы). Кто из вельмож будет повиноваться ему? Кто из духов будет обонять жертвы его? Царство неизбежно погибнет" [160]. Ссылка на вельмож показывает социальную подоплеку протеста, а апелляция к духам — его идеологическую направленность. Восстание подняли сторонники аристократии и черной веры.

Гэдуно был казнен, но Шан Кунжо поднял оружие, объявив себя мстителем за Лангдарму. В 843 г. "первые чины в государстве взбунтовались по причине несправедливого возведения гампо" (цэнпо) [161]. "Первые чины" были ставленниками Лангдармы. Противник восставших, Шан Биби, усыпив бдительность Шан Кунжо переговорами, нанес ему неожиданное чувствительное поражение, и гражданская война запылала. Вторая попытка наступления армии (состоявшей, как уже говорилось, из сторонников веры бон) на хорошо организованное войско Шан Биби, предпринятая в 845 г., тоже кончилась неудачей. Только к 849 г. Шан Биби был вытеснен из пределов собственно Тибета, на северную сторону Наньшаня.

Шан Кунжо, преследуя противника, опустошил всю страну от китайской границы до Карашара. Он пытался договориться с Китаем и получить от него согласие признать себя тибетским царем, но

император отказал ему, после чего Шан Кунжо попытался собрать войска для войны с Китаем. Снабжение армии было организовано настолько плохо, что заставило тибетских воинов разбегаться из опустошенной страны, и армия Шан Кунжо растаяла. Китайцы воспользовались этим для того, чтобы оккупировать часть территории, отнятой от них тибетцами в предыдущих войнах, а в 851 г. передался Китаю тибетский наместник области Хэси (к северу от Наньшаня). В Дуньхуане с 847 г. утвердились уйгуры, с которыми заключили союз сторонники Шан Биби [162].

Шан Кунжо пытался восстановить власть Тибета в отпавших областях, но в 861 г. был разбит сначала повстанцами, а потом уйгурским князем Бугу Цзюнем и в последней битве потерял голову, которая была послана в Чанъань [163]. Тибетское царство перестало существовать. Наследник последнего тибетского царя бежал от узурпатора, имея всего сто всадников. Весь Тибет был объят восстанием "людей, одетых в хлопчатобумажные одежды" [164], т.е. бедняков. Терпя голод и лишения, царевич пробился в область Нгари, где приблизительно в 850–853 гг. нашел приют и безопасность для себя и своих буддийских сторонников [165]. В остальном Тибете дело буддизма было проиграно.

Но не выиграл и бон. Изгнание буддистов, т.е. самой культурной силы внутри Тибета, столь отрицательно повлияло на состояние администрации, организацию народного хозяйства и даже на дисциплинированность армии, что трон пал. А без поддержки власти организация бона не могла существовать; она превратилась в секту, т.е. не связывала, а разъединяла страну.

Тибет распался на свои составные части. Каждый замок, каждый монастырь, бонский или буддийский, огородились стенами, каждое племя выставило на своих пастбищах дозоры, чтобы убивать чужаков. В потоках крови, проливаемой ежечасно, потонули остатки тибетской культуры, на возрождение которой понадобилось более двухсот лет.

Примечания

[1] *Козлов П.К.* Тибет и Далай-лама, Н, Пг., 1929, с. 8–10; *Рерих Ю.Н.* Кочевые племена Тибета //Страны и народы Востока. Вып. II, М., 1961, с. 8–9.

[2] *Francke A.* History of Western Tibet, L., 1907, p. 19–39.

[3] *Гумилев Л.Н.* Эфталиты и их соседи в IV в. //ВДИ, 1959, № 1, с. 135.

[4] *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Материалы по этнологии Амдо и области Кукунора, СПб., 1903, с. 3.

[5] Terrien de Lacouperie, Les langues de la Chine avant les chinois //Le Museon, 1888, p. 28–29.
[6] Ibid, p. 335.
[7] *Грумм-Гржимайло Г.Е.*, с. 41 и 43.
[8] *Chavannes E.* Les pays d'Occident d'apres Wei-lio //T'oung Pao. Ser. II, 1905, vol. VI.
[9] *Успенский В.* Страна Кукэ-нор или Цин-хай //Записки ИИРГО по отделению этнографии. 1880, т. IV, СПб. (отд. отт., с. 51).
[10] *Иакинф (Н.Я.Бичурин).* История Тибета и Хухунора, т. I, СПб., 1833, с. 110–111.
[11] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 124.
[12] *Козлов П.К.* Монголия и Кам, М., 1947, с. 215.
[13] *Гумилев Л.Н.* Хунну, М., 1960, с. 205–207, 225–231.
[14] *Богословский В.А.* Очерк истории тибетского народа, М., 1962, с. 24.
[15] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 127.
[16] *Богословский В.А.*, с. 26.
[17] В.А.Богословский полагает, что это только мужское население, воины ("Очерк истории...", с. 128). Но тогда общее число было бы около 15 млн., что невозможно, учитывая природные условия Тибета.
[18] Литература вопроса весьма обширна. Привожу лишь некоторые наиболее важные сочинения: *Francke A.* A History of Western Tibet; *Bell Ch.* The Religion of Tibet, Oxford, 1931; *Laufer B.* Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo //T'oung Pao. Ser. II, 1901, vol. II; *Hoffmann H.* Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon-Religion, Wiesbaden, 1950; *Tucci G.* The Tombs of Tibetan Kings, Rome, 1950; *Labou M.* Les religions du Tibet, P., 1957.
[19] *Богословский В.А.*, с. 29.
[20] Там же, с. 31.
[21] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 127; *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Т. II, Л., 1926, с. 184–185.
[22] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 125–126 и 234.
[23] *Богословский В.А.*, с. 140–143.
[24] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 127–128.
[25] *Гумилев Л.Н.* Легенда и действительность в древней истории Тибета //Вестник истории мировой культуры, 1960, № 3, с. 107.
[26] *Богословский В.А.*, с. 94.
[27] Там же, с. 97 и 172.
[28] Там же, с. 128–130.
[29] Там же, с. 131.
[30] Там же, с. 172.
[31] Там же, с. 79–80.
[32] Эта практика удержалась в Тибете до XX в. Ее наблюдали Рокхилл и Гренар в Северо-Восточном Тибете и уподобляли феодальной (там же, с. 84).
[33] Там же, с. 101–104.
[34] См.: *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения, изд. 2. Т. XXI, с. 129.
[35] "...Тру-ку были покорены" (*Богословский В.А.*, с. 35). См.: *Гумилев Л.Н.* Биография тюркского хана в "Истории" Феофилакта Симокатты и в действительности // Византийский временник, 1965, XXVI, с. 76.
[36] Вспомним "Одиссею": народ защищает царя, оскорбленного знатью.
[37] *Богословский В.А.*, с. 36.
[38] Согласно тибетской версии царского генеалогического древа, Сронцзангампо был тридцатый цэнпо, наследовавший свою должность. Следовательно, за период с 420 по 580 г., т.е. за 160 лет, сменилось 29 правителей и на каждого в среднем

приходится 5,5 года. Это могло быть лишь в том случае, когда престол находился в руках фрондировавшей знати, менявшей своих ставленников по своему произволу. Китайская версия [*Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 130] считает его шестым цэнпо, вероятно вследствие меньшей осведомленности. Хронология в обоих случаях отсутствует до VII в. Даже дата рождения и вступления на престол Сронцзангампо не может быть установлена. См.: *Кузнецов Б.И.* Тибетская летопись "Светлое зерцало царских родословных", Л., 1961, с. 73–74.

[39] *Богословский В.А.*, с. 36.

[40] Правописание тибетских имен до сих пор тибетологами не установлено. У разных переводчиков одно и то же имя пишется по-разному. Иногда основой является транслитерация, иногда транскрипция, иногда фонетическая запись с того или иного диалекта, а иногда даже китайская трансиероглифизация. Так, упомянутое нами имя пишется у Е.Шлагинтвейта (*Schlagintweit E.* Die Könige von Tibet, München, 1886) Srong-btsan sgam-po; у А.Франке (*Francke A.* A History of Western Tibet) — Shrong tsan sgampo; у Демевиля (*Demieville P.* Le Concile de Lhasa, Paris, 1957) — Sron-bcan-sgam-po; у Б.И.Кузнецова (Тибетская летопись "Светлое зерцало царских родословных") — Сронцангамбо; у В.А.Богословского ("Очерк истории...") — Сонг-цэн-гам-по и, наконец, у Бичурина, переводившего с китайского языка (История Тибета и Хухунора), — Цицзун Лунцзянь. Здесь приведены отнюдь не все варианты произношения и написания, и сложность цитирования многочисленных авторов возрастает при отсутствии единого принципа орфографии из-за необходимости приводить цитату точно. Поэтому в нашем повествовании не будет выдержана та или другая система воспроизведения имен. В наиболее ответственных случаях в подстрочных примечаниях будут даны разночтения, имеющие значение для понимания текста и сверки его с источником-переводом.

[41] *Щербатской Ф.И.* Буддийский философ о единобожии //Записки Восточного отделения ИРАО. 1906, т. XVI.

[42] *Бонгард-Левин Г.М.* Аграмес—Уграсена—Нанда и воцарение Чандрагупты //ВДИ, 1962, № 4, с. 15.

[43] "После победы он (Чандрагупта) лозунг свободы превратил в рабство, ибо, захватив власть, он сам стал притеснять народ, который он освободил от иностранного господства" (Юстин XV, 4, 13–44) (там же, с. 19).

[44] *Getty A.* The Gods of Northern Buddhism, Oxford, 1914, p. 163.

[45] *Legge J.* A Record of Buddhistic Kingdoms being an account by the Chinese Monc Fahien, Oxford, 1886.

[46] *Julien St.* Histoire de la vie de Hiouentsang et des voyages dans l'Inde... //Mémoires sur les contrées occidentales traduits de sanscrit en chinois en l'an 648 par Hiouentsang. T. I–II, Paris, 1857–1858.

[47] *Григорьев В.В.* Восточный или Китайский Туркестан. Т. II, СПб., 1873, с. 153.

[48] *Chavannes E.* Les religieux eminents par I-tsing, Paris, 1894, c. XV.

[49] Ibid, p. XVII.

[50] *Bell Ch.* The Religion of Tibet, p. 10.

[51] Ibid, p. 19.

[52] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 132.

[53] Союзы Тибета с Непалом и Китаем были скреплены браками с непальской царевной в 639 г. и китайской княжной в 641 г.

[54] *Богословский В.А.*, с. 41, 48, 89.

[55] *Cordier H.* Histoire generale de la Chine, I, p. 416.

[56] *Богословский В.А.*, с. 41.

[57] Так его можно назвать после проведенных им реформ, хотя процесс становления монархии в Тибете затянулся и не завершился.

[58] Это была вторая попытка буддийской проповеди в Тибете. Первая, при Латотори, не имела успеха, и индийские миссионеры вернулись домой. См.: *Roerich G.N.* The Blue Annals, Calcutta, 1949, p. 38.
[59] *Попов И.* Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения, Казань, 1898, с. 143.
[60] *Богословский В.А.*, с. 40.
[61] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 135.
[62] *Bell Ch.* The Religion of Tibet, p. 34.
[63] *Roerich G.N.* The Blue Annals, p. 40.
[64] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 135.
[65] Он же — Тонг-цэн (по В.А.Богословскому), кит. Лудун-цзань (по И.Бичурину).
[66] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 136.
[67] *Кузнецов Б.И.* Тибетская летопись "Светлое зерцало царских родословных", с. 50.
[68] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 93.
[69] Некий вельможа хотел захватить хана и его жену, китайскую царевну, и отвезти их в Тибет (там же, с. 94).
[70] Там же, с. 95, 135.
[71] Там же, с. 95, 136.
[72] Тибетское чтение не установлено. Возможны варианты: "Три-дринг", "Кон-Линг", "Тхим-линг". См.: *Богословский В.А.*, с. 49.
[73] *Иакинф (Н.Я.Бичурин).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. II, М.—Л., 1950, с. 120 и сл.
[74] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 136—137.
[75] Там же, с. 138; *Chavannes E.* Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux, СПб., 1903 ("Сборник трудов Орхонской экспедиции", вып. VI), p. 281.
[76] Бухайн-гол — небольшая река, впадающая в озеро Кукунор с запада, она пересекает широкую долину и окружена редким прибрежным лесом. См.: *Козлов П.К.* Монголия и Амдо, М.—Л., 1923, с. 312—313; *Кюнер Н.В.* Описание Тибета. Ч. I, вып. 2, с. 30.
[77] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 142.
[78] *Грумм-Гржимайло Г.Е.*, с. 292.
[79] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 143; Дю-сонг (по *В.А.Богословскому*, с. 50); Гун-Срон-дурже (*Schlagintweit E.* Die Konige von Tibet, p. 50); кит. Цину-Синун [*Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 143].
[80] Дансянов, т.е. тангутов, населявших правый берег Желтой реки к югу от озера Кукунор. См.: *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 237.
[81] Мань — общее название южных лесных племен. См.: *Грумм-Гржимайло Г.Е.*, с. 27.
[82] Армия, посланная против тибетцев в 690 г., была возвращена с дороги. См.: *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 146.
[83] Там же, с. 147—149.
[84] Лянчжоу-фу в Алашане.
[85] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 153.
[86] *Schlagintweit E.* Die Könige von Tibet, с. 50—51.
[87] Об этом ясно говорит цитата из Дуньхуаньской хроники: "В маленькой долине Чапу подданный стремится стать правителем, сын Гара стремится стать правителем". См.: *Богословский В.А.*, с. 52.
[88] Там же.
[89] Там же, с. 50.
[90] Там же, с. 51.
[91] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 154.
[92] Там же, с. 155.

[93] В 703 г. китайский посол Кам Кэнг даже оказал почести цэнпо. См.: *Богословский В.А.*, с. 52–53.
[94] Эту дату следует предпочесть. См.: *Кузнецов Б.И.*, с. 75, и *Синха Н.К., Банерджи А.Ч.* История Индии, М., 1954, с. 100; ср.: *Богословский В.А.*, с. 53.
[95] Более подробно об этом см.: *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки, гл. XXI, М., 1967.
[96] *Богословский В.А.*, с. 54.
[97] При вступлении на престол ему было 7 лет. Это значит, что власть опять оказалась в руках знатных семей, посадивших на трон ребенка, чтобы править страной от его имени. Его полное имя Тридэцукдэн Мэагцом.
[98] *Кузнецов Б.И.*, с. 25.
[99] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 189.
[100] *Bell Ch.*, p. 44.
[101] Подробное описание войн Тибета в Срединной Азии см.: *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки.
[102] *Кузнецов Б.И.*, с. 25.
[103] *Богословский В.А.*, с. 58.
[104] *Demieville P.* Le Concile de Lhasa, Paris, 1957, p. 18.
[105] См.: *Кузнецов Б.И.*, с. 82. Ю.Н.Рерих предложил дату — 745 г. См.: *Roerich G.N.*, p. XIX.
[106] *Bell Ch.*, p. 35; *Roerich G.N.*, p. 40–41.
[107] *Богословский В.А.*, с. 59.
[108] *Roerich G.N.* Trails to Inmost Asia..., New Haven, 1931, p. 357.
[109] *Tucci G.* The Tombs of Tibetan Kings, p. 98.
[110] *Богословский В.А.*, с. 60.
[111] *Roerich G.N.*, p. 42.
[112] *Гумилев Л.Н.* Легенда и действительность в древней истории Тибета //Вестник истории мировой культуры, 1960, № 3, с. 103–114.
[113] *Богословский В.А.*, с. 61.
[114] *Попов И.*, с. 154.
[115] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, I, с. 175.
[116] И.Попов называет его Канбо-бодисатва (Ламаизм в Тибете, с. 155).
[117] *Grousset R.* Histoire de l'Extreme-Orient, I, P., 1929.
[118] Ibid, p. 361.
[119] *Waddel L.A.* The Buddhism of Tibet or Lamaism, L., 1895, p. 26.
[120] *Попов И.*, с. 157.
[121] *Grünwedel A.* Mythologie du Buddhisme, Leipzig, 1900, p. 52.
[122] *Waddel L.A.*, p. 28.
[123] *Grünwedel A.*, p. 56–57.
[124] *Waddel L.A.*, p. 29.
[125] В.А.Богословский (с. 65–66) предполагает, что индийская точка зрения победила потому, что была понятнее для народа и подходила господствующему классу. Думается, что обе концепции были одинаково экзотичны и чужды тибетцам, но решающую роль сыграли кровь, пролитая в боях с китайцами, и надежды получить материальную помощь из индийских владений, для чего компромисс с индийскими учеными был необходим.
[126] *Кузнецов Б.И.*, с. 43–44.
[127] *Богословский В.А.*, с. 66.
[128] *Schlagintweit E.*, p. 55.
[129] *Laufer B.*, p. 22–44, 38–39.
[130] Ibid, p. 40.
[131] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, I, с. 189–191.

[132] *Laufer B.*, p. 42–44.
[133] Ibid.
[134] *Schlagintweit E.*, p. 56.
[135] *Tucci G.*, p. 73.
[136] *Schlagintweit E.*, p. 56; *Попов И.*, с. 158.
[137] Там же.
[138] У населения изымались золото, серебро, жемчуг, бирюза и одежда. Обложению не подлежали монастыри. Население не верило в передел имущества, считая, что оно останется в казне и не попадет в руки бедняков. Даже сами буддийские священнослужители были против уравнения имущества, объясняя царю, что бедность происходит от грехов в прошлой жизни и поэтому не может быть устранена (см.: *Кузнецов Б.И.*, с. 45–46).
[139] *Roerich G.N.*, p. XX.
[140] К аналогичному выводу, хотя другим путем, пришел Б.И.Кузнецов (с. 78).
[141] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, I, с. 208–209.
[142] По Б.И.Кузнецову (Тибетская летопись) — Тидэсронцан, по G.Tucci (The Tombs of Tibetan Kings) — Денги.
[143] *Schlagintweit E.*, p. 58.
[144] *Grünwedel A.*, p. 181.
[145] *Schmidt I.J.* Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Furstenhauses, St.-Pbg., 1829, p. 345.
[146] *Богословский В.А.*, с. 71.
[147] Там же.
[148] *Schmidt I.J.* Geschichte der Ost-Mongolen.
[149] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, I, с. 220–221.
[150] *Schlagintweit E.*, p. 60.
[151] *Roerich G.N.*, p. 53.
[152] *Francke A.* A History of Western Tibet, p. 56–60; ср.: *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, I, с. 232.
[153] *Кузнецов Б.И.*, с. 56.
[154] Там же, с. 57.
[155] По китайской хронологии.
[156] *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков, М.–Л., 1952, с. 56–58. Если даже считать, что это посольство было раньше, то надпись показывает характер тибетско-кыргызских отношений.
[157] *Schlagintweit E.*, p. 62.
[158] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, I, с. 226 и сл.
[159] Там же, с. 228.
[160] Там же, с. 227.
[161] Там же.
[162] Судьба самого Шан Биби неизвестна; после 849 г. войском командовал его помощник Тоба-хуай-гуан.
[163] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 233.
[164] *Schlagintweit E.*, p. 62.
[165] В области Нгари были построены две кумирни — в год лошади и в год овцы (ibid, p. 63), что соответствует 850 и 851 гг. либо 862 и 863 гг. В 50-х годах во главе Тибета стоял узурпатор Кунжо, поэтому предпочесть следует раннюю датировку.

Опыт разбора тибетской пиктографии *

Ни одна из религиозных систем мира не имеет столь развитой иконографии, как буддизм. Количество и разнообразие изображений, подлежащих почитанию, в буддизме (ламаизме) кажется на первый взгляд беспредельным, но при пристальном изучении обнаруживается, что разнообразие заключено в строгую систему, а трактовка сюжетов подчинена не менее строгому канону.

Но наряду с каноническими сюжетами существуют локальные варианты икон, тесно связанные с местом написания, эпохой и личностью автора иконы. При наличии большого количества вариантов в поле зрения исследователя иконографический материал может быть использован как археологический источник. Так как большое количество вариантов характерно для буддийской иконографии, то, работая в этом направлении, мы вправе ожидать значительных результатов, важных для уяснения темных вопросов истории Срединной Азии. Но мало этого: канонический сюжет создавался в конкретных условиях, он имел связь с фактом исторической действительности, и в этом аспекте нам не менее важны мифы, отраженные в изображениях. Наконец, наличие столь большого количества икон наводит на мысль, что здесь отнюдь не просто любовь к живописи. Так как нам известно, что живопись при отсутствии грамотности является мощным средством агитации, то необходимо учесть ее направление и постараться понять, как реагировал тибетец

* Статья написана в соавторстве с Б.И.Кузнецовым.

VIII века на предлагаемые ему картины, ибо эта реакция и была целью буддийского монаха-художника[1]. При выборе объекта изучения необходима крайняя осмотрительность, так как маловыразительный образ трудно истолковать без привлечения аналогий, каких не может быть при первом шаге. Исходя из этих соображений, мы остановили свое внимание на фигурах Ямантаки (букв. "убивающий смерть") и Ямы ("владыка смерти, хозяин ада"), прекрасные изображения которых имеются в Музее этнографии АН СССР и Государственном музее этнографии народов СССР. Оба эти божества весьма почитались ламаистами Монголии и Тибета и, будучи тесно связаны между собой, представляют интерес для исследования в указанном аспекте.

В основе образов Ямы и Ямантаки лежит миф. Некогда был отшельник, очень святой, жил он в пещере и там предавался созерцанию, чтобы через 50 лет войти в нирвану. Однажды ночью сорок девятого года одиннадцатого месяца двадцать девятого дня два разбойника вошли в пещеру с украденным быком, которого они тут же убили, отрезав ему голову. Увидев аскета, они решили убить и его как свидетеля совершенного ими преступления. Он молил их сохранить ему жизнь, уверяя, что через короткое время он войдет в нирвану, а если они убьют его, то он потеряет 50 лет совершенствования. Но они не поверили и отрубили ему голову. Тогда его тело приняло страшные формы Ямы, царя ада, и он, взяв бычью голову, посадил ее себе на плечи. Затем он убил обоих разбойников и выпил их кровь из их же черепов. В своей ярости, ненасытно алкая жертв, он угрожал обезлюдить весь Тибет. Тибетцы взмолились владыке знания бодхисатве Манджушри, прося защитить их от ужасного врага. Манджушри, приняв устрашающие формы, в жестокой борьбе победил Яму и загнал его под землю, в ад. Гневная ипостась Манджушри и есть Ямантака[2]. [См. № 44 "Иллюстраций".]

ПРОИСХОЖДЕНИЕ КУЛЬТА ЯМАНТАКИ

Зародившийся в Индии буддизм воспринял брахманское учение о метампсихозе (переселении душ). Это учение стало впоследствии одной из основ буддийского миропонимания; Тибет получил эту концепцию в готовом виде и охотно ее воспринял. Каждому лестно иметь знаменитых предков, но куда приятнее узнать, что сам был некогда царем или божеством, а в условиях острой политической борьбы такое "происхождение" бывает в ряде случаев просто необходимо. Царь, принявший буддизм, назывался индийцами *дхарма-*

пала, то есть защитник веры, но в Индии цари не становились предметом поклонения, тогда как в Тибете признание божественности царя стало политическим актом, признаком лояльности. Тибетский царь Сронцзангампо (613–650) был объявлен воплощением бодхисатвы милосердия Авалокитешвары; предпоследний царь Тибета Ралпачан (817–839) считался перевоплощением бодхисатвы Ваджрапани, а его прадед, знаменитый Тисрондэцан (754–797), восстановитель тибетского буддизма, — перевоплощением бодхисатвы мудрости и учености Манджушри [3]. При вступлении на престол Тисрондэцан отделался от своего министра Мажана, ретивого поборника религии бон, закопав его живым в землю [4]. Поступку царя было необходимо дать удовлетворительное объяснение, и тогда-то явилась, очевидно, тибетская легенда о Яме и Ямантаке, приведенная выше. Она отвечала и требованиям момента, и идейным установкам буддизма и даже обеляла память о погубленном вельможе, фактически обращенном в "царя бездны".

Предлагаемое толкование легенды и связанного с ней образа находит ряд подтверждений, исключающих, по-видимому, все иные предположения. Сначала наметим предельные даты: в Древней Индии не было образа Ямантаки и самого культа его [5]. Впоследствии тибетский Ямантака отождествлялся индуистами с Шивой, однако шиваизм, как составная часть индуизма, оформился лишь в результате деятельности Кумариллы, то есть после VIII века. Итак, VII–VIII века — предельная нижняя дата. В XI веке образ Ямантаки зафиксирован в Непале [6], а это указывает на то, что предельная верхняя дата его возникновения — X век, то есть еще до восстановления буддизма в Тибете Атишей. На тибетское происхождение Ямантаки указывает и текст легенды, где прямо сказано, что отшельник, превращенный в беса-людоеда, грозил опустошить Тибет [7], то есть эта легенда отнюдь не переводная и, значит, могла возникнуть лишь в эпоху Тибетской империи. Далеко не все тибетские цари покровительствовали буддизму, но и из них лишь Тисрондэцан считался воинственным воплощением Манджушри, каковым является также Ямантака; следовательно, все прочие цари отпадают. Единственный серьезный соперник Тисрондэцана Мажан был, подобно Яме, не убит, а ввергнут под землю живым за безобразия, производимые им на земле. Легенда удивительно точно повторяет исторические события [8].

Теперь встает другой вопрос — какую пользу извлекло правительство Тисрондэцана от своей пропаганды. Чтобы разобраться в этом, нам надлежит учесть своеобразие буддийской логики, не похожей ни на какую другую. В самом деле, Мажан был в предыдущем

перерождении жертвой несправедливости, разбоя, убийства и потому озлобился, но, озлобившись, хотя и не по своей вине, он стал вреден, и потому гибель его оказывалась следствием кармы, причинной последовательности, а не злой воли царя, который совершил свой поступок, лишь жалея своих подданных. Да и Мажан не пострадал, так как теперь в аду наказывает грешников, дабы исправить их, и поэтому тоже заслуживает поклонения. Для народа было придумано, что Мажан услышал божественный голос, приказывающий войти в гробницу для счастья царя и страны. Когда же он вошел, то дверь сама замкнулась, и он остался под землей[9]. Сомнительно, чтобы тибетские массы и особенно сторонники Мажана всему этому поверили, но диктатура, установленная Тисрондэцаном, была достаточно прочна для того, чтобы держать большинство населения в полном подчинении и обеспечить пропаганду буддизма. Однако успех пропаганды, несмотря на огромную деятельность, развитую переводчиками священных книг, был весьма относителен, так как подавляющая масса населения была неграмотна, а внедрение грамотности при почти постоянных войнах чрезвычайно затруднительно. Для того чтобы подействовать на воображение народа, нужно было найти средство быстро и наглядно доводить идеи до воспринимающего субъекта, причем следовало также соблюдать известную точность, дабы не исказить "закон".

Такие возможности давала живопись, и вследствие этого тибетская иконография стала средством пропаганды буддизма и приняла те особые формы, которые поражают нас, но вполне закономерны при условии принятия высказанной точки зрения.

ЦЕЛИ И ПРИНЦИПЫ ТИБЕТСКОЙ ЖИВОПИСИ

Использование живописи для целей агитации — факт, имеющий весьма широкое распространение, и нет ничего удивительного, что мы обнаруживаем его в Древнем Тибете. При создании образа устанавливался канон, который должен был соблюдаться неукоснительно — ведь художник мог принадлежать к другой секте, быть или вольнодумцем, или тайным бонцем и нарисовать икону так, что она дала бы результат, обратный искомому. Согласно канону, было необходимо, чтобы художник был хорошим человеком, не слишком вдумчивым, не склонным к гневу, святым, сохраняющим свои чувства, верующим и благодетельным, лишенным скупости. Необходимо, чтобы он рисовал тайно, после того как разгладит полотно. Он может рисовать, если кроме него, художника, присутствует закли-

натель, но посторонний человек его не должен видеть. Фигура получает шестнадцать ног, тридцать четыре руки, девять голов, она обнажена, цвета черного, ноги в движении. Первая голова бычья, рядом с рогами три лица: одно — синее, другое — серое, третье — черное. Лицо его должно быть ужасным, красного цвета, а над ним— несколько рассерженное и желтое лицо Манджушри, то есть постепенный переход настроений бодхисатвы: сначала он недоволен, затем разгневан, затем губителен, причем ему придана бычья морда, ибо бык в гневе — самое страшное животное, известное в Тибете. Правые руки держат нож, пест, кинжал в форме ваджры (молнии), топор, морскую раковину, стремя, палицу, ваджру, каменный молот, меч, барабан и другие предметы, а левые руки держат череп, голову, щит, ногу, аркан, лук, колокол, руку, саван и т.д. Под ногами справа: человек, бык, слон (но на картинах, вопреки канону, не слон, а як), осел, верблюд, собака, овца и лиса (набор жертвенных животных религии бон, за исключением верблюда и лисы). Под ногами слева: коршун, сова, ворон, попугай, павлин, нырок и лебедь. Полагается, по канону, внизу изображать кладбище. В присутствии иностранца икону не рекомендуется развертывать [10].

Чрезвычайно интересно и важно, что Ямантака не низший, а высший образ, не нисхождение Манджушри к смертным, а восхождение его к подвигу. Тут отражена не концепция аскезы, а идея воинствующей и победоносной церкви, но буддизм приходит к этой идее в результате внутреннего исторического развития, а не в результате инкорпорирования языческих божеств [11].

Строгий канон как будто не оставляет места для вариаций и свободного творчества художника. Однако это не так. В углах иконы пририсовываются различные божества, сообразно выбору художника; на самом докшите (демоническом божестве) надето ожерелье из человеческих голов, выражение лиц которых зависит также от вкуса и настроения мастера. Художник, приблизительно соблюдая ритуальную раскраску, остается хозяином колорита и т.д. Но самое главное то, что икон, точно соответствующих описанию, нет. Обязательно изображается шакти (женская волшебная сила), опущенная в описании [12], порядок атрибутов варьируется, и вместо кладбища внизу иконы помещаются изображения других дхармапал, например Ямы, Махакалы, Шридеви (Лхамо) [13]. Наконец, на иконе из коллекции Государственного музея этнографии изображен нага (змей, дракон), обвитый вокруг тела Ямантаки, и сбоку — царь нагов Нанда, а крыльям коршуна, лежащего под левой ногой докшита, придана форма крыльев Гаруды, злейшей противницы змей.

По легенде, учение махаяны получено было Нагарджуной от нагов, которым проповедовал Будда более полно, чем людям [14].

Теперь перейдем к вопросу о том, какими эстетическими принципами руководствовались создатели образа, предлагая верующим как предмет почитания безобразную, на наш вкус, фигуру быкочеловека. Согласно доктрине махаяны, наряду с переселением душ существует воплощение (аватара), ничего общего с переселением душ не имеющее. Каждый человек перерождается из тела в тело, но святые при помощи совершенной безгрешности и истинного познания разорвали оковы круговорота рождения и смерти, стоят вне путаницы явлений и обманов, которые простые люди называют действительностью, и потому находятся вне времени, пространства и законов природы, которыми они распоряжаются по произволу. Будды, перейдя в нирвану, исчезают всецело и навсегда, но бодхисатвы, живя на небе Тушита (в раю), способны принимать любой образ, чтобы трудиться на благо живых существ, хотя их подлинное "я" остается без изменений [15]. Эта теория привилась в Тибете легко, так как угодные буддистам цари объявлялись воплощениями бодхисатв, а тибето-буддийская эстетическая теория основана всецело на учении об аватарах. В самом деле, если мир — это цепь обманов и иллюзий, то изобразить его правдиво невозможно, следовательно, реализм неосуществим принципиально, а раз так, то совершенно безразлично, какую форму придает художник предмету, важно лишь, чтобы зритель восчувствовал. Но иконная живопись, как было сказано выше, популяризировалась только потому, что она несла определенную смысловую нагрузку, она доводила до сознания зрителя идеи, которые бы он иначе не воспринял. Значит, буддийская икона есть, по сути дела, запись смысла, то есть род пиктографического письма, приспособленного для целей пропаганды прибавкой эмоционального момента, заключенного в самих средствах живописи.

При такой постановке вопроса понятны и строгость канона, и произвольное обращение с колоритом, формами и ракурсами, и стремление насытить площадь картины до отказа, и отсутствие перспективы или теней как элементов правдоподобия. Буддийские иконы в Тибете и Монголии — не картины и потому в правдоподобии не нуждаются. Тибетский мастер не "не умел" рисовать, как европеец, и не стремился к тому, чтобы фиксировать несуществующий, по его мнению, мир.

Но для того чтобы быть доступными зрителю непросвещенному, создатели буддийского иконописного канона должны были заимствовать материал из того самого мира, истинность которого они

отрицали. Чтобы показать силу бодхисатвы, они рисовали много рук и ног, но вместе с тем снабжали их мускулатурой, которую они наблюдали в повседневной жизни. Чтобы показать его победоносность, они надевали на него ожерелье из черепов и человеческих голов — для этого им было необходимо изучать анатомию и физиогномистику; змей, обвивающий шею бодхисатвы, изображается очень похоже, иначе его просто не узнать; короче говоря, действительность вползла на полотна буддийских икон и, застряв на них, дожила до нашего времени. Следовательно, перед нами не просто фантазия художника, а первоклассный исторический источник.

ОПЫТ РАСШИФРОВКИ ПИКТОГРАММЫ

Выяснив принципы, цели и условия буддийской иконописи, мы можем обратиться к вопросу композиции, которая является ключом к чтению буддийской иконы. Но предварительно необходимо сделать несколько замечаний. Пиктографическая запись отличается от иероглифической и фонетической принципиально. Там мы имеем принцип последовательности, как в живой речи, так даже и в мысли, здесь — принцип одновременности, так как полотно воспринимается глазом не постепенно, а сразу.

При фонетической записи читатель должен знать язык, на котором он читает, при иероглифической — систему знаков, тогда как при пиктограмме он должен знать сюжет, чтобы правильно интерпретировать запись. Возникает вопрос о смысле пиктографии: зачем записывать то, что уже известно? Дело в том, что пиктограмма исследуемого нами типа важна для зрителя-читателя как мнемоническое правило. Проповедуя, лама мог что-либо забыть, опустить или исказить, но, имея перед глазами икону, он уже не мог опускать ни одной детали.

Пиктографическая система письма имела смысл только при условии почти полной неграмотности населения, и сейчас буддийская икона для этих целей не употребляется, а воспринимается населением как амулет или фетиш — объект поклонения. Несомненно, что в раннем буддизме такого понимания иконы быть не могло, так как это не вяжется с философскими принципами раннего буддизма. Возникло оно, по нашему мнению, при проникновении буддийской философской доктрины в среду народов с анимистическим мировоззрением. Учитывая эти особенности, попробуем разобраться в публикуемой иконе Ямантаки, установив ее смысл через анализ композиции.

В верхнем правом углу изображены Ра-Лоцава (переводчик из страны Ра) и его учитель, индийский волшебник Лалитаваджра. Оба они в облаках, оба вооружены ваджрами (молниями), которые держат в правых руках, и снабжены габалами (череп с кровью) в левых руках. В центре наверху — бодхисатва Манджушри в нимбе. Образ обычный: алмазное сиденье, атрибуты — меч (коим он разрубает путы невежества) и книга Праджняпарамита ("Достижение высшей мудрости"). В верхнем левом углу — Дубчен Балдзин (?), обвитый змеей, и основатель современного ламаизма Цзонхава с атрибутами Манджушри. Балдзин в шарфе отшельника, у него кабанья голова, украшенная вертикально поставленными рогами, в руках держит две габалы [16].

В середине справа — Нанда, царь нагов; на фоне пейзажа — река, окруженная деревьями и кустами, на реке утки, на берегу лань, гор нет. В центре — вышеописанное изображение Ямантаки с шакти. В середине слева — отшельник на пригорке, перед ним два дерева, олень, верблюд и нагой коленопреклоненный человек, сбоку отшельника — субурган (ступа). Пейзаж облаком отделен от дерева, на котором изображены предки тибетцев: царь и горная ведьма верхом на волке. Внизу, справа налево — Шридеви, Махакала и Яма.

Рассмотрим левый вертикальный ряд. Начало действия мифического нисхождения Манджушри, то есть убийство отшельника, происходило на земле. Действительно, изображен святой в горной стране, затем он же в страшной форме под ногой Ямантаки, как царь ада Яма. Перейдем к центру: наверху — добрый Манджушри; затем, видя безобразия, творимые Ямой, он начинает сердиться, но еще сохраняет золотистый цвет. Затем он красный от гнева, с выпученными глазами и оскаленными зубами, затем он уже устрашающий, синий, с бычьей мордой, и с шакти — он перешел от покоя к действию — искореняет грех. Под ним его индийский аналог — Махакала, стоящий на поверженном Ганеше, сыне Шивы, боге препятствий, индуистском божестве. Итак, центр — это вторая половина мифа, воплощение и победа Манджушри над смертью.

Правый ряд заключает предшественников и последователей Манджушри в борьбе за буддизм: на земле — Нанда, передавший Нагарджуне махаяну, в облаках — Лалитаваджра, тщетно старавшийся доставить торжество "закону и общине", и знаменитый переводчик священных книг, подвизавшийся в Тибете, Ра-Лоцава (жил в конце X — первой половине XI века), а внизу — Шридеви или Лхамо, которую ламаисты склонны были считать подругой Ямы.

Общий смысл иконы — история буддизма в Индии и Тибете, а также торжество этого Учения в Снежной стране Тибет. Побеждает, повергая под ноги язычество и смерть, аватара Манджушри — страшный Ямантака — тибетский царь Тисрондэцан (VIII в.).

ОБРАЗ ЯМЫ

Теперь рассмотрим образ Ямы, несчастного отшельника, превращенного, как гласит легенда, волею случая в беса-мучителя. Изображение его на публикуемой иконе, хотя и несколько модернизированное, позволяет разобраться в посмертной судьбе Мажана, погребенного заживо своим лукавым царем.

Яма имеет три ипостаси: 1) Сандуб, форма, в которой он был побежден Ямантакой, — красного цвета, на быке, с кинжалом и габалой; 2) Чидуб, также на быке, но с жезлом и арканом, в сопровождении своей сестры Ями, подносящей к его губам габалу, и 3) Нандуб, верховный судья ада, в отличие от предыдущих стоящий не на быке, а на распростертом человеке; обе последние формы — темно-синего цвета. Все эти формы изображены на нашей иконе.

Перейдем к семантике образа: Яма стоит на быке, распростершемся над женщиной, и сам не имеет шакти. Он не попирает быка, а опирается на него. Бык и женщина, в отличие от животных, людей и птиц, попираемых Ямантакой, имеют не страдальческий, а торжествующий вид. В чем тут дело?

Яма пострадал из-за быка, пострадал — это значит был ввергнут в страсть и обращен ко злу страстью, произведшей действие. Активность, по буддийской философии, немыслима без шакти, женского, вдохновляющего страсть начала, но так как Яма сам был в земной жизни уже отрешен от активности и получил последнюю лишь через быка, то это и отражено на иконе. Очутившись во внутреннем мире, после победы Манджушри-Ямантаки, Яма лишается быка и выбраться на землю не может.

Таким образом, этот сюжет иконы отображает мифологему и всю философскую концепцию кармы (перевоплощения). При учете этого факта нам становится понятной и композиция иконы, построенной, подобно уже рассмотренной нами, по принципу вертикальных рядов.

Левая сторона содержит вверху и внизу изображения Ямы от перерождения в беса до победы Манджушри. Между ними — изображения испуганных животных: тигра, яка, барана и собаки. Три последних известны как жертвенные животные бонских мистерий,

то есть с буддийской точки зрения жертвы злобы Ямы. Тигр на этих мистериях не фигурировал, надо думать, потому, что поймать его живым было нелегко. Но известно, что шкура тигра была одеждой храбреца, то есть тигра также убивали для выполнения бонского ритуала. В центре — Яма, неистовствующий во "внешнем мире", но над головой его бдящий Манджушри, а под ним, над габалой, треугольник, направленный острием вверх. Мысленная линия от центра лица Манджушри до вершины треугольника делит икону пополам, и на правой стороне мы видим Яму усмиренного, в виде судьи, мучающего грешников. Животные: лев, конь, козел и волк — не участвовали в бонских мистериях. Это мир, свободный от Ямы, он освещен солнцем, тогда как "ужасный" мир освещен луной.

Теперь перейдем к рассмотрению деталей. Головы, составляющие ожерелье Ямы, весьма разнообразны, но для них всех характерно страдальческое выражение вместо дикого, отчаянного упорства голов ожерелья Ямантаки. Сочувствие художника в данном случае не на стороне божества, а на стороне его жертв. Изображение животных представляет, по-видимому, наиболее архаические детали иконы. О значительной модернизации говорит изображение Манджушри, так что приходится заключить, что изучаемый нами образ является переделкой древнего и может быть датирован лишь крайне приблизительно XV–XVII веками, причем несовершенная бурятская копия не дает возможности уточнить датировку. В связи с этим обратимся к другим иконам, посвященным нашему сюжету, чтобы на основании уже сделанных наблюдений и заключений установить трансформацию и относительную хронологию образов Ямантаки и Ямы.

ВАРИАЦИИ ОБРАЗА ЯМАНТАКИ

Образ Ямантаки, подвергнутый нами анализу, отнюдь не типичен: огромное большинство икон из числа хранящихся в МАЭ и ГМЭ значительно проще, примитивнее и восходят к образцам менее древним. Ямантака изображается без шакти, и одно это указывает на сравнительно меньшую древность. О том же говорит трактовка Манджушри наверху иконы: бодхисатва одет в ламскую одежду и желтую шапку, опознается он только по атрибутам — мечу и книге. Такая метаморфоза указывает на принадлежность образа к желтошапочной секте. Образ, несмотря на ряд упрощений, носит много архаических черт: в правом углу по-прежнему красуется фигура Лалитаваджры, хотя и в более спокойной позе, а в левом углу —

Цзонхава. Низ занят изображениями ипостасей Ямы. Изменилась композиция пиктограммы: вертикальные ряды заменены горизонтальными, причем "добрые" силы, то есть помогающие бодхисатве, сконцентрированы на небесах, а "злые", правильнее карательные, — внизу, в аду. Надо полагать, что эта трактовка композиции отражает мотивы шаманского учения о трех мирах, постепенно вытесняющего буддийскую доктрину о взаимопроникаемости элементов единого мира.

Идея, заключенная в описываемой иконе, сводится к следующему: мудрый бодхисатва Манджушри при помощи Авалокитешвары и Лалитаваджры, приняв страшную, но лишь для злодеев, форму Ямантаки, поверг Яму, обуянного страстями и злобой, и держит его в аду. Содержание весьма упрощено, но сюжет не потерян, и сохранен основной смысл образа. Из деталей стоит отметить, что обоюдоострый кинжал заменен китайским мечом и двухконечный дротик — кавалерийской пикой, а типы голов в ожерелье хотя еще разных цветов, но уже в значительной мере монголоидны. Все это позволяет отнести образ Ямантаки этого типа к XV–XVI векам.

Иногда Ямантака сохраняет характерные особенности, но вместо Манджушри над головой Ямантаки изображен будда врачевания Манлэ, что показывает, с одной стороны, на забвение основного сюжета, а с другой — на назначение иконы: охранять от болезней. Икона используется как амулет.

У юго-восточных монголов процесс упадка буддийской иконописи путем ее обессмысливания зашел еще дальше. Икона, привезенная из Внутренней Монголии, совсем лишена содержания: окружающие Ямантаку фигуры представляют только Ваджрапани с шакти и повторяются, составляя подобие орнамента. Процесс дошел до своего логического конца: пиктографическое письмо перестало существовать.

Примечания

[1] В западноевропейской литературе по буддизму мы не найдем ответов на поставленные вопросы. Работы Грюнведеля и Гетти трактуют вопросы буддийской мифологии оторванно от истории народов, переживших влияние буддизма, а значительная работа Стейна ограничивается в основном личностью Гэсэра. Поэтому поставленная задача может быть решена лишь путем постепенного осмысления одного образа за другим. (См.: *Grünwedel A.* La Mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie. Paris–Leipzig, 1900; *Getty A.* The Gods of Northern Buddhism. Oxford, 1914; Stein R.A. Recherches sur l'epopee et le bard au Tibet. P., 1959.)

[2] См.: *Getty A.*, с. 136. Этот миф, безусловно тибетского происхождения, ничего общего не имеет с индийским, брахманским мифом, согласно которому Яма есть

перерождение царя Вайшали, чрезвычайно воинственного и жестокого, который, умирая, пожелал стать царем ада, дабы продолжать свою деятельность; желание его исполнилось. (См. *Getty A.*, с. 135; см. также: *Гумилев Л.* Легенда и действительность в древней истории Тибета //Вестник истории мировой культуры. М., 1960, № 3, с. 103–114.) Помимо сюжета, сама трактовка ада диаметрально противоположна. Индийский Яма зол по природе и мучит попадающих к нему людей. Тибетский Яма — жертва окружающей среды, толкнувшей его под землю; его гибель, последующая злоба и поражение есть результат причинности, царствующей в сансаре. Яма, находясь в аду и терзая грешников, мучится сам, и даже работа, выполняемая им, в общем, полезна, так как грешники в мучениях искупают свои грехи и могут впоследствии достигнуть нирваны. Поэтому Яма входит в число "защитников закона" (дхармапала) и почитается наравне со своим победителем — Ямантакой-Манджушри.

Необходимо учесть, что распространенное мнение о том, что "гневные божества" буддизма суть языческие боги, принятые в буддийский пантеон, правильно только отчасти. Некоторые дхармапалы и божества-покровители (идамы), может быть, и таковы, но не все, ибо сам буддизм в своем развитии претерпел значительную трансформацию, и, отбросив историю проникновения и укрепления буддийской общины в Тибете, мы обречем себя на непонимание и тибетского ламаизма, и тибетской истории, и тибетской живописи.

Сам термин "дхармапала" в Индии применялся как составная часть титула раджей, сипатизировавших буддизму, и означал "защитник веры". В этом значении он употреблялся в Северной Индии и в Бирме. (См.: *Rhys-Davids T.W.* Dharmapala. Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. IV, 1911, p. 701.)

В Тибете этот термин получил иное содержание: дхармапалами там назывались сверхчеловеческие существа, часто ипостаси бодхисатв, гневные и устрашающие. Но, несмотря на этот облик, они пользуются почитанием, так как страшны только для грешников и врагов веры.

[3] *Grünwedel A.*, p. 136.

[4] *Гумилев Л.Н.* Величие и падение Древнего Тибета //Страны и народы Востока, вып. VIII. М., 1969, с. 173.

[5] *Bertholet A.* und *Lehmann E.* Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen, 1924, § 9.

В сутре "Мудрец и дурак", которая дошла до нас в тибетском и некоторых других переводах, говорится только о "Хранителе ада". См.: Der Weise und der Thor, t. I, СПб. (тибетский текст), 1843, с. 293–294.

[6] *Foucher A.* Etude sur l'iconographie Buddhigue de l'Inde. P., 1905, I, с. 55.

[7] *Getty*, p. 136.

[8] Таковы косвенные доказательства, и естественно, что описание совершенного царем преступления искать в официальных документах бесполезно, но в мистическом театре (цам) одна из масок — свирепый людоед с бычьей головой — называется "мачан", тогда как другая, тоже быкоголовая, именуется "святой царь веры". (См.: *Waddel L.A.* The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge, 1934, с. 537.) Мало этого, рога "мачана" загнуты назад, подобно рогам Ямы на статуэтках, тогда как рога "святого царя веры" поставлены вертикально, как рога Ямантаки. Народное предание сохранило то, что старательно затушевывалось официальной историей и теологией.

[9] *Roerich G.N.* The Blue Annals. Calcutta, 1949.

[10] *Grünwedel*, p. 104.

[11] Ibid, p. 99–160.

[12] Ibid, p. 106.

[13] *Getty*, с. 155.

[14] *Васильев В.П.* Буддизм. Его догматы, история и литература, Ч. I. СПб., 1857, с. 119.
[15] *Conze E.* Buddhism, its Essence and Development. N.Y. 1959, с. 125–130.
[16] Вызывает удивление тибетское имя этого лица ("Держащий славу"). Допустим, что это имя является тибетским переводом, как это часто бывает, имени какого-то индийского божества. Индийский эквивалент тибетского имени будет Шридхара. Очевидно, такая реконструкция в данном случае носит произвольный характер: ведь имя индийского божества в правом верхнем углу дано не в переводе на тибетский, а в транскрипции (Лалитаваджра). Но тибетская прическа Балдзина (длинные волосы перевязаны платком), эпитет Дубчен (маг-тантрист) и его тибетское имя прямо указывают на известного сановника царя Тисрона — Балдана. Известно, что он увлекался мистическим буддизмом, был тантристом и пользовался славой волшебника. Погиб он при таинственных обстоятельствах во время тантристской мистерии. Официальная версия, содержащаяся в биографии Падмасамбхавы, гласит, что этот сановник-монах был убит нагами во время своего мистического путешествия. (См.: *H.Hoffman.* Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, Wiesbaden, 1950, с. 221.)

Вероятно, он умер от укуса змеи во время религиозного обряда, что дало повод бонцам обвинить царя в том, что он не дорожит жизнью даже своих сановников-буддистов. Представляет интерес ответ Тисрона на эти обвинения, окончательно разъясняющий смысл загадочного изображения: "Раз уж убит, то не придет, он изгоняется" (*H.Hoffman,* с. 355, тибетский текст — из биографии Падмасамбхавы).

Бон (Древняя тибетская религия) *

Когда в середине VII века по приглашению тибетского владыки Сронцзангампо в Тибет явились из Индии буддийские монахи, то они столкнулись там не с первобытным язычеством — почитанием сил природы, не с шаманизмом — практикой вызывания духов и даже не с культом мертвых предков, а с продуманной, теоретически отработанной религиозной системой, носившей название бон. Несмотря на активную поддержку центральной власти, буддистам пришлось выдержать тысячелетнюю борьбу, в результате которой им не удалось достигнуть полной победы. До сих пор в Тибете наряду с желтой верой — ламаизмом существует и учение бона, с той лишь разницей, что борьба между этими религиями больше не влечет за собой ни гекатомб из человеческих тел, ни потоков крови. Однако все это имело место в первые века проникновения буддизма в Тибет (VII–XI вв.).

В специальной работе нам удалось установить, что политические формы этой борьбы были связаны с соперничеством между монархом и аристократией [4, с. 108–110], но это не исчерпывает проблемы. В самом деле, социальная борьба не всегда предполагает наличие разных идеологических систем. Так, например, во Франции члены "Лиги общественного блага" были такими же хорошими католиками, как и король Людовик XI, а греческие басилевсы, низложенные греческой аристократией полисов, почитали тех же

---

* Работа написана в соавторстве с Б. И. Кузнецовым.

олимпийских богов, что и их противники. В Тибете идеологическая борьба накладывалась на социальную, и это придавало историческим коллизиям небывалую остроту [6]. Для того чтобы привлечь на свою сторону те или иные слои тибетского народа, религиозная система должна отвечать принятым этнографическим представлениям и настолько резко отличаться от соперничающей системы, чтобы массы могли ощущать это различие непосредственно, без сложных теологических разъяснений.

В чем же было различие буддизма и бона? Если судить по сохранившимся до наших дней материалам, то мифологическая система в обеих этих религиях имеет много общих черт. Этика обща для всех теистических систем: рекомендуется делать добро, устраняться от зла, проповедовать истину и т.п. Иконография тибетского буддизма и бона почти неотличима, за исключением направления лучей свастики; кроме того, в процессе истории возникает новое учение бона (бегйур бон, то есть измененное бон), компромиссное по отношению к буддизму, и тантрический буддизм, в котором стирались внешние различия между доктриной великого спокойствия и обычаями ею завоеванной горной страны. Так все-таки почему же не возникло слияние этих религий, несмотря на то что оно устроило бы тех и других? Очевидно, наряду с чертами сходства имели место элементы различия настолько существенные, что именно они определили ход истории культуры Тибета. Наша задача в том, чтобы отыскать их и объяснить причины несовместимости обоих мировоззрений.

Начнем с известного, т.е. с буддизма. Буддизм, как известно, не является связью человека с богом, потому что он отрицает бога, а точнее — относится к этой проблеме с абсолютным равнодушием. Буддизм также и не средство спасения души, бессмертия которой он в общем-то не признает. Целью буддизма является спасение избранных, т.е. монахов, "ставших на путь", а мирянам, сочувствующим буддийской доктрине, за помощь и милостыню буддийской общине монахов предлагается "утешение" и возможность хорошего перерождения, с тем чтобы в одной из последующих жизней, спустя миллионы лет, стать монахом. Эта идея проходит красной нитью через всю сутру "Мудрец и дурак" [14].

Мы не будем входить в идеологические тонкости различных направлений буддизма, так как в интересующем нас этнографическом плане эта проблема не дает нам путей к решению основного вопроса. Для нас важно другое: что представляла собой община монахов, к чему она стремилась и чего добивалась? В Индии основу буддийской общины составляли не брамины, гордые своими знаниями, не

раджи и воины, проливающие кровь, не крестьяне, привязанные к своим полям и семьям, не дикие охотники-ведды, ежеминутно ощущающие реальность окружающего их мира. И тем не менее буддийская община монахов существовала и росла. В системе многочисленных мелких индийских княжеств далеко не все молодые люди находили применение для своих способностей и энергии. Большинство мирилось с невозможностью сделать карьеру и добиться успеха в жизни. Но наиболее энергичные и честолюбивые персоны искали выход, хотя бы психологический, из безвыходного положения, в которое их поставила историческая судьба. В случае прямого восстания против установленного порядка их ждала немедленная гибель, и тогда они отвергали жизнь, обманувшую их, вставали на путь ее преодоления ради достижения вечного покоя — нирваны. Во имя пассивности они развивали бешеную активность, находя в этом выход для обуревавших их страстей. Девадатта, кузен Будды Шакьямуни, желая захватить власть над буддийской общиной, принял участие в государственном перевороте, так как надеялся на покровительство нового царя [14, с. 314–315].

Но торжества буддисты достигли только при создании обширных централизованных государств. И Ашока (III в. до н.э.), и Канишка (II в. до н.э.), и Харша Вардана (VII в. н.э.), покоряя обширные территории, неизбежно угнетали местное население и неизбежно восстанавливали его против себя. Однако правители нуждались не только в военной силе, но и в интеллигентных чиновниках, а вербовать последних из числа угнетенных было нецелесообразно. Вот тут-то и пригодилась им экстерриториальная буддийская община, в свою очередь использовавшая правителей в своих целях. А цель у буддистов была одна: перевести возможно большее количество людей в нирвану. Это означало, что лучшая часть общества должна была научиться пренебрегать мирскими заботами и исчезнуть из жизни без остатка. Действительно, исчезала наиболее искренняя, творческая, жертвенная часть общества, а оставался шлак и пепел, вследствие чего великие империи гибли [4].

Несколько иначе выступили буддисты в Китае. Во-первых, в Китае проповедники желтой веры столкнулись с даосами, проповедовавшими практически сходное учение. Во-вторых, горячими противниками буддистов выступили конфуцианцы, атеисты, ставившие своей целью укрепление земного государства и общества. Буддизм сумел закрепиться в Китае, хотя и не без труда. Но даже в эпоху Тан (VII–X вв.), в период наибольшего распространения буддизма и расцвета буддийской культуры в Китае, эта доктрина оставалась в основном модным заграничным учением, которое охва-

тывало главным образом небольшой круг интеллигентов, эстетов-чиновников, уставших от бесконечных дворцовых интриг. Это учение оправдывало их бегство на лоно природы, где в уединении они писали утонченные стихи (как, например, Ван Вэй), ловили рыбу, сидя с удочками на берегу озер, и пьянствовали в кельях со своими друзьями, которые приезжали к ним на время полечить свои издерганные интригами нервы.

Несколько иное положение было в Тибете. Долгое время буддистам не удавалось заполучить в свою среду ни одного тибетского монаха. Вся община состояла из иностранцев: индийцев, китайцев, хотанцев, но благодаря поддержке монарха она удерживала ведущее положение. Для того чтобы обеспечить покровительство светской власти, буддисты создали учение о дхармапалах, хранителях веры, жертвующих своей душой ради торжества "Закона". Согласно буддийскому догмату, убийца ни при каких условиях не мог войти в нирвану, а убивать врагов буддизма было необходимо. И тогда была предложена концепция, согласно которой человек, жертвовавший своим будущим блаженством ради сегодняшней победы, достоин поклонения и почитания наряду с совершеннейшими из людей — бодхисатвами. Следовательно, ему разрешалось в этой жизни и пролитие крови, и общение с женщинами, и роскошь, лишь бы он, охранив от врагов "Закон", дал возможность своим современникам беспрепятственно вступить на "Путь". Не исключалась возможность специального воплощения (аватара) доброго бодхисатвы в гневной ипостаси для борьбы с врагами веры. Так, например, весьма популярный быкоголовый Ямантака ("Убивающий смерть") был воплощением бодхисатвы мудрости Манджушри, и его же воплощением был тибетский монарх Тисон Дэцан (VIII в. н.э.) [7], которого никто не обвинял в мягкости. Но при всем этом надо помнить, что нигде и никогда буддисты не отступали от своего основного тезиса об иллюзорности видимого мира, хотя разные школы и расходились по этому вопросу в деталях. В аспекте этики это означало, что любовь к миру является самым большим препятствием для достижения цели — нирваны. Эта характерная особенность буддизма отличала его от теистических систем христианства, ислама и веданты. Не эта ли разница в таком кардинальном вопросе была причиной абсолютного несходства буддизма и бона, а тем самым одной из причин обострения кровопролитной социальной борьбы, которая в IX в. не позволила Тибету стать гегемоном Центральной Азии?

В настоящее время бон исповедуется в Сиккиме, отчасти в Бутане, в Западном Тибете, в китайских провинциях Сычуани и Юньнани южнокитайскими народностями мань, лоло, лису и др.

Материалы по бонской религии весьма скудны. Это, прежде всего, китайские сведения древние [2] и новые [8], затем записки моравского миссионера А.Франке [16] и дипломатического агента Ч.Белла [11] и, наконец, подлинная бонская рукопись, доставленная Сарат Чандра Дасом и частично переведенная на немецкий язык Лауфером [20]. Наиболее полные современные исследования по бону содержатся в работах Г.Гофмана [19] и Р.А.Стейна [21]. Сведения, которые даются по бону в европейских работах, противоречивы и туманны. Что же касается описания бона в тибетских источниках, составленных буддистами, то тут приходится считаться с возможностью заведомой фальсификации фактов.

Божество, почитаемое бонцами, согласно Ч.Беллу, носит название Кунтузанпо ("кун ту бзанг по"), букв. "Всеблагой". Но так как ничто не может, по мнению бонцев, появиться без отца и матери, то рядом с этим божеством существует богиня, выступающая то как нежная "Великая мать милосердия и любви", то как гневная "Славная царица трех миров", управляющая всем миром, включая Китай, Тибет, Шаншун и Ли. Ли — тибетское название Хотана [11, с. 15–77]. Эта богиня почитается даже больше, чем ее муж, так как ее сила связана с землей, вследствие чего она в Западном Тибете называется "Земля-мать" [16, с. 53].

Согласно бонской космологии, мир устроен из трех сфер: небесная область богов — белого цвета, земная область людей — красного цвета и нижний мир водяных духов — синего цвета. Мистическое дерево прорастает сквозь все три вселенные и является путем, по которому миры сносятся между собой [16, с. 53]. По одной из бонских версий, в мире, в котором не было ни формы, ни реальности, появился чудесный человек между бытием и небытием, который стал называться "Сотворенный, владыка сущего". В мире тогда не было времен года, сами собой росли леса, но не было животных. Затем возникают свет белый и свет черный, после чего появляется черный человек, олицетворение зла, создатель раздоров и войн. Но появляется также и белый человек, окруженный светом, которого называют "Тот, кто любит все сущее". Он дает тепло солнцу, приказывает звездам, дает законы и т.п. [21, с. 209].

Тибетцы знают много сортов демонов, весьма разнящихся между собой [15, с. 636]. Это *лха*, небожители, добрые духи белого цвета, большей частью мужчины. Они животворны, хотя бог войны Далха (Дгралха) яростен и силен, как величайший бес. Мелкие духи этого сорта используются как защитники ламаизма. Описание белых духов у Уодделя совпадает с описанием верхнего мира у А.Франке, и, надо полагать, бонские боги относятся к числу белых

духов. Землю населяют злые духи цан (бцан), мужчины красного цвета. Обычно это — мстящий дух жреца, недовольного своей смертью. Обитают они преимущественно в окрестностях храмов. Главные враги бонцев и ламаистов — демоны дуд (бдуд, мара), в большинстве мужчины черного цвета и очень злобные. Самые злые из них — де ('дре), или хладе (лха 'дре), мужчины и женщины. Прочие духи значительно уступают по силе и размаху вышеописанным. Перечисляются бесы звезд дон (гдон), пестрые, причиняющие болезни, демоны-людоеды синпо (срин по) и многие другие.

Основателем бонской религии, заложившим основы ее иерархии и культа, считается Шенраб-мибо из Ирана (по другой версии — из Шаншуна), жизнь которого датируется временем "до пришествия буддизма". Сохранилась легендарная биография Шенраба, из которой можно заключить, что он жил, имея учеников, и умер спокойно, оставив после себя исповедание с причудливо переплетенными элементами эзотеризма и прозелитизма. Согласно биографии Шенраба, учение началось с крещения учителя в святом озере (или море) при участии богов, людей и нагов [17, с. 104]. Затем говорится о проповеди учения и обращении в него многих людей и, наконец, о том, как Шенраб, обратив дэвов и асуров, примирил их между собой. А.Франке приводит некоторые притчи, приписываемые Шенрабу, например: "Те, которые не способны понять поучения, подобны гороху, бросаемому на скалу", или: "Ты будешь желать лучшего другому, как ты хочешь добра для себя" [17, с. 106]. Перед смертью Шенраб предрек вечность своего учения и предсказал приход "доброго учителя" [17, с. 108–109]. А.Франке, приводя примеры такого рода, стремится доказать, что есть связь между боном и евангельским христианством.

В общем, европейский материал по бонской религии настолько скуден и противоречив, что не дает возможности не только делать какие-либо выводы, но даже строить гипотезы. Поэтому перейдем непосредственно к тибетским бонским источникам, и в первую очередь к краткому изложению наиболее важных и интересных мест сочинения "Зермиг" [13]. Это сочинение представляет собой биографию Шенраба, на которую мы уже ссылались выше.

Глава первая — "Предшественники Шенраба" [13, с. 2–15]. Первым предшественником Шенраба был в весьма отдаленные времена Тогйал Екхен ("гто ргйал йе кхйен"). Этот учитель проповедовал учение живым существам, которых мучили пять ядов (гордыня, страх, гнев, зависть, темнота ума), которые могут подавить бонские боги — бог-жрец "Белый свет" (лха гшен 'од дкар) и другие. Он спас от круговорота бытия великое множество живых существ и избавил

их от физических мук, из состояния страдания привел их в место покоя. Но на бесчисленное множество живых существ его проповедь не подействовала. Тогда он отправился в небесный дворец "Бирюзовый дом", что в области "Колеса великого света", к богу Елха, обладающему лампадой душ (йе лха семс кйи сгрон ма чан), и рассказал свою биографию.

Их было три брата: чистый, светлый и мудрый. Они повсюду проповедовали Учение. Потом сам он принял тело человека и имя Тогйал Екхен и появился на земле. Проповедь была неудачной, и Тогйал Екхен спрашивает, почему же это так у него получилось. Бог Елха, отвечая ему, говорит, что люди — негодяи, мучимые пятью ядами, и спасти их даже он не в состоянии. Он советует учителю не отчаиваться и продолжать свою деятельность, так как за это он достигнет совершенного места (груб па'и гнас). Тогда учитель отправился к богу "Царь бытия" (срид па'и ргйал по йе му ргйуд дкар по). Царь бытия успокаивает его и говорит, что в будущем все будет лучше. Учитель подумал: "Боги, жрецы и бытие (лха гшен срид) — эти трое будут находиться в едином учении... боги и бытие устали в круговороте бытия, и они выйдут из мира страданий" [13, с. 13]. Затем учитель сказал, что когда он выйдет из мира страданий, то после этого в среднюю калпу появится милосердный учитель, который всех избавит от страданий и круговорота бытия.

Глава вторая — "О родителях Шенраба" [13, с. 15–39]. Милосердие богов уменьшилось, уменьшилось и милосердие бога Елха, обладающего лампадой душ. В то же время расширились и умножились страны мира. У истоков четырех великих рек в стране, что в западной части мира между горами и скалами, было государство Длинная долина Олмо ('ол мо лунг ринг). Там жили индийские люди (дзам бу линг ги), и было их четыре рода: великие, имеющие отношение к царскому роду, имеющие отношение к роду князей (рдже'у), могущественные, имеющие отношение к роду жрецов (брам зе), и низшие, имеющие отношение к роду землепашцев. В той чистой стране главным князем города Барпо Согйад (бар по со бргйад) был выбран некто по имени Мугйал Ланги Тхемпа (дму ргйал лан гйи тхем па) из династии Му (дму), из царского рода. Был он великим человеком, благородным, заботился о живых существах, как отец о детях. Его жена из страны Пхйа была таких же качеств, как и ее муж. Так как они заботились о людях, то у них весной в восьмой день полной луны родился принц. Когда ему исполнилось 13 лет, он взял себе в жены принцессу из города Ланлин (ланг линг).

Глава третья — "О рождении Шенраба" [13, с. 39–78]. На небе было божество по имени "Чистое дитя бытия" (срид па'и кхйе'у гсал

бы), который был милосерден и думал о благе живых существ. Он отправился на небо к богу-жрецу, к богу мудрости "Белый свет" за советом. Изложив свое дело, он сказал, что подготовил учение и хочет его проповедовать. Бог одобрил его начинание и посоветовал появиться на земле в наиболее подходящем облике человека: "Не ходи учить к богам... боги предаются наслаждениям, нет у них свободного времени, чтоб услышать учение бон, невозможное это дело. Не ходи учить к асурам, погрязли они в муках побед и поражений, нет у них времени слушать учение бон, невозможное это дело. Не ходи учить в страну животных. Они настолько глупы, что обезумели, покрыты мраком. Они жрут друг друга и поэтому дрожат от страха и убегают. Этими страданиями они охвачены, нет у них времени слушать учение бон... Не ходи к претам... не ходи учить в ад... а иди учить в страну людей, которые шести категорий (классов)... Там распространи учение бон." [13, с. 41–43]. Он выбрал себе страну, город и семью, в которой должен был родиться, и вошел чудесным образом в жену принца. Когда Шенраб родился, то в стране наступило ликование. Люди и разные божества делают подношения родителям и ребенку и совершают вокруг них круг почета.

Глава четвертая — "О распространении учения Шенраба" [13, с. 78–91]. С неба появляются бонские бодхисатвы (гйунг друнг семс дпа'), которые приходят к Шенрабу и просят его рассказать об учении. "В боне — ширина беспредельная, если силу (дбанг по) его действительно нести, то будет объяснено бон в ответах, словах и предсказаниях", — так ответил Шенраб [13, с. 80]. Бонские божества начинают с восторгом проповедовать его слова. Затем они опять обращаются к Шенрабу и просят сообщить суть учения. Он сообщает: "Вы, жрецы (гшеи по), которые спрашиваете, если обладаете умом средней силы, то объяснено бон [будет как] продолжение бытия (срид па ргйуд)" [13, с. 82]. Опять боги приходят (среди богов Индра и Брама) и задают вопрос об учении. Шенраб отвечает: "Так как у меня, о Вы, спрашивающие, есть благословенная высокая сила, то Вам будет объяснено учение бон черных заклинаний". Боги это восприняли и повсюду, везде, по всей земле покорили злых духов (бдуд, мара), которые мешают. Когда учителю исполняется три года, то он совершает в море традиционное омовение. В заключение говорится, что он объяснил то, как обращать (покорять) телом, словами и сердцем.

Глава пятая — "О почитании божеств" [13, с.91–150]. Учитель объяснял бон, но люди, будучи большими грешниками, хотя и слушали, но не обращались (в веру) и по-прежнему рождались в аду. По

милосердию своему он обратился ко всем богам-жрецам (лха гшен), чтобы рассеять мрак кармы и вести живых и мертвых. Пять ядов жгут душу, но трудность обратить человека в том, что мешает этому демон (бдуд). Учитель проповедует людям страны Олмо: "Прилагайте усердие, обладайте законами, предавайтесь созерцанию, учитесь мудрости, совершайте молебствия, совершайте заклинания (тхабс сгруб), делайте подношения, проявляйте силу, обладайте знаниями! Избавляясь от пяти ядов, Вы избавляетесь от круговорота бытия". Далее воздается хвала богам-жрецам (лха гшен), бон и бонской свастике: "Бон — это бог (небожитель), рожденный из центра юндун (гйунг друнг — бонская свастика)... Бон — это жрец (гшен), рожденный из центра юндун (заклинание повторяется десятки раз)... Бон — это бог, рожденный из центра неба, бон — это жрец, рожденный из центра неба. Бон — это бог, рожденный из центра бытия, бон — это жрец, рожденный из центра бытия".

Глава шестая — "О почитании трехсот лхамо (дэви)" [13, с. 150–221]. Учитель отправляется проповедовать на Восток. Он говорит следующее: для того чтобы рассеять мрак тела, слова и сердца, надо почитать триста "лхамо". Его спрашивают об их признаках, и он отвечает, что бывают "лхамо сферы Творящие благо, Осуществляющие суть, Совершенный блеск, небесные лхамо Бесконечного неба, Свет-сияет-бесконечно, Сто тысяч лучей света, Распространяющие лучи света, лхамо Ветра, Огня, Воды, Земли, Свет покоряющий багровых и черных демонов (бдуд), Хранительница солнца, обладающая светлыми лучами солнца, покоряющая демонов, Лучистая луна, покоряющая демонов-рыб, Красная стрела-молния, покоряющая демонов, приносящих вред (гнод сбйин), лхамо Востока светлая лампада, Обладающая языками пламени полыхающего, лхамо Светлая лампада, лхамо Распространяющая светлый свет солнца" и много других. Люди страны Хосмо, где проповедовал учитель, очистились от всех грехов, а учитель вернулся к себе на родину в страну Олмо.

Глава седьмая — "О женитьбе Шенраба" [13, с. 221–236]. Учитель взял себе жену из страны Хосмо, чтобы быть как все люди. Приглашают жреца (брам зе, брахмана), который, исследовав его жену, говорит, что у нее хорошие признаки. Воздается хвала этим хорошим признакам.

Глава восьмая — "О детях Шенраба" [13, с. 236–309]. У Шенраба рождается сын. Появляются боги Индра и Брама и обмывают сына. Жрец, брахман исследует знаки на теле сына и находит их хорошими. Затем один из учеников спрашивает Шенраба о мире (земле), и тот отвечает: "Число материальных миров непрерывно из

чистоты (из ясного) выходит. Частное (отдельное) — вот имя мира, оно есть название неизменного мира (Вселенной), трудно покорить его, и он действительно неизменный. Он единственный, опирающийся на основу эфира (ветра), равномерно возникая, равномерно (ровно) разрушается. Он состоит из континентов и больших континентов, из мрака и большого мрака, железных гор и больших железных гор, каждый маленький континент, их три тысячи, окружен маленькими железными горами..." и т.д.

Глава девятая — "О почитании тысяч богов (дэвов), жрецов, бытия и лхамо (деви)" [13, с. 309–504]. Воздается хвала всем богам, а также воздается хвала и учителю Шенрабу, проповедующему на Западе [13, с. 404–405].

Глава десятая — "О том, как его (Шенраба) искушал демон (бдуд)" [13, с. 504–560]. Есть так называемое государство "Обладающее лучами света свастики (бонской) мрака". В центре черной армии мрака был демон по имени "Проникающие Длинные руки" (кхйаб па лаг ринг), который был очень недоволен. Все демоны обратили на это внимание и спрашивают его о причине плохого настроения. Он отвечает, что учитель Шенраб, проповедуя свое учение, отвращает людей от демонов, так что их страна может стать совсем пустой. Шенраб — великий лжец и обманщик. "Я тот, кто спорил за свет очень страдающий, за покоренные мной земли и страны. Я тот, кто ратовал за то, чтобы действительно сражаться. Я тот, кто горит огнем за то, чтобы действительно быть в злобе... Люди страдающие теперь нестрадающими становятся, люди спорящие теперь становятся неспорящими, люди сражающиеся теперь идут к миру и не сражаются, люди злобствующие теперь идут к миру, не злобствуют, люди, которые имеют сжигание огнем, теперь идут к несжиганию. Люди отвращаются от нас, и мало таких, которые осуществляют деятельность демонов. Немногие уходят от деятельности жрецов (гшен), немногие произносят грубые слова демонов... И мою эту темную страну делают светлой, несуществующей" [13, с. 506–509].

Демоны насылают на людей мор, эпидемии и т.п. Учитель прочитал заклинание и тем избавил всех от напастей демонов. Сообщается, что божеством-покровителем ("йи дам") Шенраба было божество-жрец Белый свет [13, с. 518]. Далее, демоны под видом его отца, матери, брата и друзей появляются перед Шенрабом и пытаются искушать его, убеждают отказаться от своей деятельности. Учитель прочитал молитву, и все люди этой молитвой стали блаженными (умиротворенными), и этой молитвой он победил армии демонов, которые вошли в его окружение. Князь демонов в рас-

стройстве и одиночестве бежал в свою страну. "Закатилось учение демона, а учение Шенраба распространяется" [13, с. 560].

Глава одиннадцатая — "О том, как демон искушал окружение Шенраба" [13, с.563–652]. Демон "Длинные руки" сидит в темном доме и переживает. К нему приходят демоны "мамо" и демоны "масин" ("ма мо", "ма срин"). Они предлагают ему следующее: раз он не может победить учителя Шенраба, то стоит взяться за его учеников. Если окружение учителя будет побеждено, то наступит конец и бонскому учению.

Армия демонов отправляется в поход на страну Олмо. Но благословением чудесным милосердия учителя Шенраба между деревьями садов заполыхало пламя, и языками красного пламени была побеждена и отвращена эта армия. Демоны вторично собираются в поход, намереваясь разрушить город, в котором живет учитель. Но из города хлынул поток воды, и демоны были побеждены и отвращены. Снова демоны идут в поход, решив прикончить на этот раз его детей, жену, женщин, скот, учеников.

Учитель как раз в это время подвизался в раю. Его сын в этот самый момент в стране Олмо у подножия горы проповедовал верующим ученикам учение юндун-бон (свастика-бон) о непрерывности бытия ("срид ргйуд", бытие-цепь). Сто мальчиков совершенных появилось, которые совершили вокруг него круг почета и воздали почести. Они сказали: "Мы уверовали в бон и пришли к тебе. Просим растолковать истинное бон — причины и результаты". О себе они сказали, что они дети драконов и деви. Он им ответил, что надо внимательно слушать: "Короткое тело, прижатые руки, встав на колени, сложить ладони, затаив дыхание и оцепенев — слушать!" Эти слуги демона ему говорят, что любовью не просветить живые существа, и просят рассказать про бон, которое полыхает, словно огонь гнева.

Сын Шенраба им говорит, что обладающие гневом рождаются в аду. Слуги демона просят рассказать про учение бон, которое кипит, словно поток страстей. Он им отвечает, что обладающие страстью люди рождаются в месте, где связаны души (сердца), а если они рождаются людьми, то бедняками, а по смерти попадают в то самое место. Слуги демона говорят: "Умных-то ведь немного, расскажи-ка про бон, что упорядочивает невежество". Он им отвечает, что невежды-кретины ("гти-муг") рождаются в стране скотов. Если же рождаются людьми, то становятся идиотами-заиками, а потом рождаются в стране скотов. Демоны ему указывают на то, что много завистливых, рождающихся повсеместно, и просят рассказать про бон, которое появилось, как зависть. Возражая им, он говорит, что завистливые рождаются людьми в далеких (варварских) странах.

А если в центре, то военачальниками армии, держащими шелковое знамя, а потом рождаются в диких странах. Демоны выдвигают новый довод: если мирно обращать живые существа, то таких будет немного, и просят рассказать про бон, которое бушует, словно ветер гордыни.

Сын Шенраба опровергает это следующим образом: обладающие гордыней, по его мнению, рождаются в странах асуров. Если они рождаются людьми, то они солдаты, держащие оружие. Демоны ему говорят, что немногие придерживаются правильных поучений, а держащихся еретических — много. Он им отвечает, что держащиеся еретических поучений рождаются долгоживущими дэвами. А если рождаются людьми, то бывают недобродетельными нищими. А потом, накопив причины кармы, рождаются долгоживущими дэвами. Демоны ему сказали: "Все-то ты врешь!" — и исчезли в небе.

Тогда демоны решили взяться за женщин и одержать победу на этом поприще. Они явились к женам и дочерям учителя и стали их искушать, говоря о сладости сексуальных отношений и порицая учителя Шенраба, который осуждал сластолюбие. Одна из дочерей Шенраба не устояла от искушения и отдалась демону "Длинные руки". У нее со временем родилось два демоненка, а она сама превратилась в ведьму и оказалась в стране демонов. Ее детишки-демонята однажды так искусали свою маму, откусив ей груди, что она была близка к смерти. Учитель, будучи милосердным, сказал, что ее можно спасти, если она вернется и совершит омовение в озере. Ее убедили вернуться, и она отправилась к себе домой, приняв прежний облик красивой женщины. Демонята тоже были спасены и стали людьми. Посрамленные демоны становятся восторженными адорантами учителя Шенраба.

В заключительных главах излагается, как демон изводил животных (лошадей) учителя и опустошал его земли, а также говорится о решении учителя выйти из мира страданий. Он решил уйти, так как выполнил свою миссию на земле. Когда он умирает, то тело его сжигают: "Тело умершего Шенраба распалось, и благодаря тому, что душа очистилась сожжением, юндун-бон (свастика-бон) заставляет учение полыхать и сиять, как огонь" [13, с. 1068]. "Появляющееся сжигается огнем... муки духовные, собранные в сердце, сжигаются огнем мудрости" [13, с. 1076].

Другие имеющиеся в нашем распоряжении бонские священные книги мало что прибавляют к изложенному выше, поэтому на них мы здесь останавливаться не будем. В дополнение приведем описание бонских священнодействий из китайских источников.

Бонские священнодействия описаны в китайских хрониках [2]. В них говорится, что каждый год на царском кладбище среди специально посаженных деревьев собираются царь и сановники для произнесения малой клятвы. Жертвенным животным — баранам собакам и обезьянам — ломают ноги, потрошат (живьем) и разрубают на куски, а жрец произносит перед духами неба и земли, гор, рек, солнца, луны и звезд следующую молитву: "Кто изменится в мыслях и будет питать злоумышление и непостоянство, да истребят тех духи, как сих скотов" [2, с. 235].

Далее в хрониках сообщается, что раз в три года совершается великая клятва. Ночью на жертвенник ставят разные яства и закалывают лошадей, рогатый скот и ослов. В заклинании говорят: "Надлежит вам единодушно и всеми силами охранять мой дом. Духи неба и земли ведают вашими помышлениями. Кто изменит сей клятве, да будет тот изрублен, подобно жертвенным животным" [2, с. 235].

В рассказе о посольстве Лю Юаньдина в Лхасу в 822 году дано описание ритуала клятвы при заключении мирного договора: "Жрецы с птичьим убором на голове и тигровым поясом били в литавры... Клятвенный жертвенник в поперечнике имел десять шагов, в вышину — два фута". При чтении клятвы присутствующие "помазывали уста кровью" [2, с. 220–221].

Итак, мы получили возможно более полное описание бонской веры и бонской церкви в плане этнографическом и историко-культурном. Но тем не менее мы не ответили на основной вопрос: какого бога почитали и с каким злом боролись ревнители религии бон?

Из приведенных текстов можно извлечь несколько сведений, опорных пунктов для дальнейших исследований:

1. Родина Шенраба, Длинная долина Олмо, согласно источнику, находилась на континенте Джамбудвипа (тиб. дзам бу глинг — древнее название Индии, а впоследствии и прилегающих к ней стран). Во главе страны Олмо стояли не брамины, а воины-кшатрии. К какому бы времени ни относились сведения изучаемого нами текста, но каста кшатриев никогда не была связана с дравидами, и поэтому указание на господство "чистых" следует рассматривать как намек на арийское происхождение племени, из которого вышел Шенраб.

2. Соответственно этому из индийских мифологических реминисценций в тексте выступают только чисто арийские божества Брама и Индра, а дравидские Шива и Вишну даже не упомянуты. Эти два обстоятельства позволяют сосредоточить поиски аналогий среди древних арийских культов.

3. Указано, что Шенраб — эманация света [3, с. 881], а его божество-покровитель — бог-жрец "Белый свет", и это позволяет отгра-

ничить бонскую доктрину от древнеарийского политеизма и зороастризма, так как ни в том, ни в другом специальное почитание света в догматику не введено. Известно, что в древнем Тибете в добуддийские времена тибетцы хоронили умерших в земле [21, с. 168]. Труп Шенраба был сожжен, и это одно указывает на разницу между бон и зороастризмом, ибо в последнем трупы выкладывались на башню молчания, дабы не оскорблять священного огня и земли соприкосновением с нечистым телом.

Отметив эти этнографические особенности, попробуем перенести проблему в иную плоскость и подыскать ответ на два вопроса: в какого бога верили бонцы и что являлось у них злом? Несмотря на то что большинство религий трактует нравственные проблемы довольно сходно, сочетание элементов в каждой из них индивидуально и неповторимо, и самым главным из них является учение о природе добра и зла. Несмотря на то что практическая этика в теологических системах различается в очень редких случаях и мало, метафизически восприятие доброго и злого, а не полезного и вредного совпадает очень редко, и то лишь в тех случаях, когда одна религия происходит от другой. Демоны, враждебные Шенрабу, именуются мара, то есть обман, ложь, зло. Это указание позволяет сразу же отбросить поиски аналогий в древнеарийской религии, где зла как самостоятельной силы вообще не было, и в каноническом зороастризме, в котором Ариман выступает как равноценный соперник Ормузда. Только в христианстве дьявол назван отцом лжи, но бон гораздо древнее апостольской проповеди, и это совпадение надо признать случайным. В источниках постоянно отмечается, что бонская религия требует от последователей активной проповеди и борьбы за правду, а никак не стремления к покою, свойственного буддийской доктрине.

Центральные бонские божества трактуются как Царь бытия, Белый свет, Чистое дитя бытия, Бог, рожденный из центра неба и т.д. Это значит, что тут мы имеем не поклонение какой-либо из сил природы, а космосу в целом. Вот важное наблюдение, которое приближает нас к цели. Бону чужда идея аскезы, почитаются наряду с мужскими женские божества, и даже верховный бог Санпо (сангс по) имеет свою женскую ипостась — Мать бытия Чучам (чху лчам) [23, с. 8].

И наконец, текст сообщает, что учитель Шенраб проповедовал не только на востоке, но и на западе. В том же произведении "Зермиг" есть еще одно важное место, а именно: в качестве одного из переводчиков и комментаторов бонских книг наряду с индийскими и китайскими учеными назван "Мудрейший в Риме Хризостом-

оратор" (кхром ла мкхас па гсер тхогс лче 'бйамс) [13, с. 1123]. Значит, следуя текстам, мы должны искать описанную систему также и к западу от Памира, в Иране и Средиземноморском бассейне в первые пятьдесят лет до нашей эры и в первые века нашей эры. Поскольку история религии античного мира изучена достаточно полно, можно сказать достаточно уверенно, что только один культ отвечает всем условиям — это культ Митры, древнеарийского божества космоса, покровителя воинов, борца против лжи и обмана.

Культ Митры пережил длинную эволюцию. На заре истории Митра выступает в первобытной ведийской религии как сын Адитьи (Природы или Бытия) и брат Варуны, эллинским аналогом которого был Уран. Вначале Митра и Варуна почитались вместе [1, с. 25], но затем их судьбы разошлись. Уран пал жертвой Сатурна (Времени), а Митра остался в иранской мифологии и даже теологии как божество, хранящее клятвы и наказывающее лжецов. В десятом яште "Авесты" есть много гимнов, посвященных Митре. Приведем только один, но характерный текст. Ахурамазда обратился к Спитама-Заратушре, говоря: "Поистине, когда я сотворил Митру, владыку обширных пастбищ, о Спитама, я сотворил его столь же достойным жертвоприношений и молитв, как и я сам, Ахурамазда. Злодей, который солжет Митре (или нарушит договор), навлечет смерть на всю страну, причинит миру такое же зло, как сто грешников. О Спитама, не нарушай договора ни с верующими, ни с неверующими, так как Митра и для верных, и для неверных" [1, с. 279]. Древний Митра, гений небесного света, почитался наравне с Ахурамаздой, и Дарий Гистасп отвел одинаково почтенные места эмблемам Ормузда и Митры на стенах своей усыпальницы (486 г. до н.э.) [1, с. 293].

Иногда Митра считается божеством, совмещающим мужской и женский пол. На некоторых митраистских памятниках встречаются символы бога и богини. На многих барельефах Митра закалывает быка или барана, что указывает на связь культа с жертвоприношениями, но главные культовые действия совершались тайно. Ксеркс специальным указом запретил почитание дэвов в своей империи, но Митра и Анахита были исключены из числа гонимых богов и упомянуты в надписи Артаксеркса как союзники Ахурамазды [12, с. 8–9]. Однако культ Митры в Иране был вытеснен почитанием Амеша Спент, и впоследствии Митра выступает как самостоятельное божество, находящееся посередине между Ормуздом и Ариманом [12, с. 4–6]. Значение культа Митры в Иране заметно снизилось, а расхождения его с зороастризмом обострились. Зато в

Малой Азии культ Митры расцвел. Ему поклонялся Митридат, его чтили киликийские пираты, у которых культ Митры заимствовали римские солдаты, некоторые императоры, например Аврелиан, Диоклетиан, Юлиан Отступник [9, с. 47–48], а в Иране — полководец Бахрам Чубин [10, с. 39].

Западный митраизм — поклонение "Непобедимому солнцу" — не выдержал соперничества с христианством и исламом и бесследно исчез. Зато на востоке он сохранился у эфталитов, где поборником его выступил царь Михиракула, борец против буддизма [18, с. 120–123]. Царство эфталитов в начале VI в. включало в себя Дардистан в Западном Тибете [3, с. 135], так что культурное общение между эфталитами и страной Шанщун было легким и даже неизбежным.

Согласно основному тезису митраизма, Небо вместе со своей супругой Землей правит всеми другими богами, порожденными основным двуединым божеством [12, с. 110–111]. Не этот ли культ мы находим у тибетцев и монголов до принятия ими буддизма? Дальше, Земля-производительница, terra Mater, оплодотворенная водой, занимает важное место и в ритуалах, и в учении митраизма [12, с. 116–117], а у бонцев один из основных ритуалов — поливание земли водой: "Дым благовоний присоединяется к облакам. В чистую красивую чашку наливается чистая вода, и держат (ее) в правой (стороне или руке). Поливают маленькую зеленую травку и держат (чашку) в левой (руке), кладут (потом) в драгоценный чистый сосуд" [13, с. 831]. В митраизме четыре основных ветра вместе с четырьмя временами года обожествляются как гении природных сил [12, с. 117], и точно такая же концепция имеется в учении бон. И самое главное, с Ормуздом Митра в мире, а иногда и в дружбе, но Ариман ему враг [12, с. 112]. Название злого духа на шанщунском языке Эр, т.е. первый слог имени Ариман [13, с. 504]. Митра — божество света, согласно "Авесте", на медальоне из Киликии изображен в виде молодого мужчины с короной на голове и кинжалом в правой руке, который он приготовился вонзить в горло жертвенному быку. На нем набедренная повязка, напоминающая короткую юбку со складками, тело выше пояса обнажено. Корона представляет собой узкий небольшой обруч по размеру головы, увенчанный острыми зубцами. Эту корону, символ сияющего света, Митра получил от солнца, над которым он одержал победу. Лезвие кинжала короткое и широкое, рукоятка заканчивается несколькими, одно над другим, шарообразными утолщениями [12, с. 28]. В боне аналогом Митры является божество "Белый свет", причем его называют не просто божеством ("лха"), а божеством-жрецом ("лха-гшен"). Слово

"жрец" ("гшен") у бонцев имело вполне конкретное значение: в древнем Тибете именно это лицо вонзало кинжал в горло жертвенному животному при совершении религиозных ритуалов [22, с.102–104].

Основатель бона учитель Шенраб считается эманацией света, причем его божеством-покровителем был "Белый свет". Шенраб — не имя, а прозвище — "совершеннейший жрец", его родовое имя было, как уже выше говорилось, Дму (по другим источникам — Дмура). Обожествление отдельных лиц имело место также и в западном митраизме. Известно, что царю Трдату Армянскому поклонялись, как эманации Митры, а император Нерон даже собирался лично принять участие в церемонии воздавания почестей этому царю, как божеству [12, с. 85–86].

Теперь обратимся к современным тибетским изображениям Шенраба и сравним их с изображениями Митры из Малой Азии. На тибетских цветных рисунках мы видим Шенраба сидящим на троне, на нем короткая набедренная повязка, тело выше пояса обнажено. На голове корона, точно такая же, как и у Митры, а в правой руке Шенраба — золотой кинжал с широким и коротким лезвием и с уже знакомой нам рукояткой. Кинжал Шенраба отличается от кинжала Митры только большей длиной рукоятки, которая вытянута настолько, что весь этот клинок выглядит скорее скипетром, чем орудием убийства [19, с. 213]. Изменение формы бонского кинжала объясняется, по нашему мнению, тем, что бонцы давно уже отказались под влиянием буддизма от кровавых ритуалов, которые в настоящее время уже не существуют. К этому следует еще добавить, что митраистский кинжал был введен в реквизит тибетских ламтантристов, вероятнее всего, в VIII в. Падмасамбхавой для подавления злых духов и существует до сих пор, сохраняя свою древнейшую форму.

Но не только культовые детали и не столько они определяют близость учений митраизма и бона. Восточный митраизм, сохранивший архаичные черты, не сделался, подобно западному, религией победы или военного успеха, а остался учением борьбы за правду и верность. Он не превратился в "Непобедимое солнце", а сохранил свою космическую природу, где солнце было только "глаз Митры", а сам он — божество-жрец "Белый свет". Врагом восточного Митры, как и бонского "Белого света", были ложь, обман и предательство, причем под последним понималось злоупотребление доверием. Именно эта догматическая и одновременно психологическая черта роднит митраизм с религией бон и ответвлениями бона у древних монголов [5].

И наконец, последний вопрос: почему митраизм так не ладил с буддизмом, хотя довольно спокойно позволил поглотить себя христианству и исламу? Общее в буддизме и боне (митраизме) — указание верующим делать добрые дела и стремиться к самоусовершенствованию, но понимание добра и цели, ради которой следует совершенствоваться, диаметрально противоположно. Буддисты считают добром либо "неделание", либо пропаганду своего учения, которое в конечном счете ведет к тому же "неделанию" ради полного исчезновения из жизни. Митраисты, наоборот, предписывают борьбу за правду и справедливость, т.е. военные подвиги, а во время войны отшельники рассматриваются ими как дезертиры. С точки зрения буддиста, мир — обитель мучений, из которой надо бежать; прекращение процесса восстановления жизни, т.е. безбрачие, — обязательное условие спасения. В митраизме Митра — "хозяин обширных полей", которым он дает плодородие. Он дает прирост поголовью стад, он также дает тем, кто честен, здоровье, изобилие и богатство. Он — тот, кто раздает не только материальные, но и духовные блага [12, с. 4]. Короче говоря, митраизм — жизнеутверждающая система. Но если так, то проповедь борьбы с жизнью, утверждение, что прекрасный мир, окружающий нас, — майя (иллюзия), что полное безделие — самое подходящее занятие для талантливого человека и что лучшее средство для торжества добра — это непротивление злу, — все это представлялось митраистам-бонцам чудовищной ложью, а с ложью надо было бороться, так предписывал их закон. Вот почему буддизм встретил такое яростное сопротивление в Тибете и Монголии и победил, да и то не полностью, только тогда, когда внутренние войны унесли в бездну самую деятельную часть населения, а у оставшихся уже не было ни сил, ни желания противостоять новому учению, которое сулило мир и призывало выйти из этого жестокого мира страданий. Тогда в Азии и восторжествовала желтая вера.

Уже после того как наша статья была закончена, нам удалось расшифровать древнюю тибетскую географическую карту, которая была опубликована в Тибетско-шаншунском словаре [23]. Выяснилось благодаря этой карте, что страна Олмо — это не что иное, как Элам, под которым имеется в виду Иран времен Ахеменидов, город, в котором родился Шенраб, — Пасаргады. Удалось также установить, что начало возникновения бонского учения относится ко времени завоевания персами Мидии и Вавилона (эти эпизоды есть в тибетских источниках), т.е. ко времени Кира II. Согласно тибетским источникам, которые корректируются древними иранскими, бонское учение в Иране было почти полностью уничтожено

Ксерксом (V в. до н.э.), которого тибетцы называют Кхриши, а также Шрихарша (др.-перс. Хшаярша). Удалось также разобрать одно темное место из биографии Шенраба, в которой, как мы теперь понимаем, говорится о том, что это сочинение было первоначально составлено в Эламе, где оно и было записано финикийскими буквами [13, с. 1167].

Литература

1. *Беттани* и *Дуглас*. Великие религии Востока. М., 1899.
2. *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*. История Тибета и Хухунора.Т. I. СПб., 1833.
3. *Гумилев Л.Н.* Эфталиты и их соседи в IV веке //Вестник древней истории, № 1, 1959.
4. *Гумилев Л.Н.* Легенда и действительность Древнего Тибета //Вестник истории мировой культуры, № 3,1960.
5. *Гумилев Л.Н.* Древнемонгольская религия //Докл. географического общества СССР. Вып. 5, Л., 1968.
6. *Гумилев Л.Н.* Величие и падение Древнего Тибета //Страны и народы Востока. Вып. VIII, 1969.
7. *Гумилев Л.Н., Кузнецов Б.И.* Опыт разбора тибетского пиктографического письма. Сборник статей по семиотике.
8. *Ивановский А.О.* Материалы для истории инородцев Юго-Западного Китая. СПб., 1887.
9. *Николаев Ю.* В поисках за божеством. Очерки по истории гностицизма. СПб., 1913.
10. *Себеос.* История императора Ираклия, пер. К.Патканова. СПб., 1862.
11. *Bell Ch.* The Religion of Tibet, Oxford, 1931.
12. *Cumont F.* Les misteres de Mithra, Bruxelles, 1913.
13. 'Dus-pa rin-po-che'i rgyund gzer-mig, Delhi, 1965.
14. 'Dzangs blun oder der Weise und der Thor, aus dem tibetischen übersetzt... von I.J.Schmidt, Th. I, SPb., 1843.
15. Encyclopaedie of Religions and Ethics, vol. IV, Chicago, 1915.
16. *Francke A.H.* A History of Western Tibet, L., 1907.
17. *Francke A.H.* Das Christentum und die tibetische Bon-Religion //Deutsche Forchung, Heft 5, B., 1928.
18. *Ghirschman R.M.* Les Chionites-Hephthalites, Caire, 1948.
19. *Hoffmann H.* Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, Mainz–Wesbaden, 1950.
20. *Laufer B.* Über ein tibetisches Geschichtwerk der Bonpo //T'oung Pao. Ser. II, 1901, vol. II.
21. *Stein R.A.* La civilisation tibetaine, P., 1962.
22. *Thomas F.W.* Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan. Pt. III, L., 1955.
23. Tibetan-Zang-zung Dictionary, Delhi, 1967.

Древнемонгольская религия

Одной из наиболее пагубных для научного мышления ошибок являются предвзятые мнения, которые, будучи некогда высказаны как гипотезы, в дальнейшем принимаются как непререкаемые истины. Сила давности парализует критику, и ложное мнение укореняется, искажая картину исторического процесса. К числу таких мнений принадлежит представление о монгольской религии XII–XIII вв. как о примитивном язычестве.

В 1891 г. Дорджи Банзаров описал взгляды монгольских, вернее бурятских, современных ему язычников, снабдив сочинение большим количеством исторических экскурсов, и в заключение сделал вывод, "что так называемая шаманская религия, по крайней мере у монголов, не могла произойти от буддизма или какой-либо другой веры" [1, с. 5]. По его мнению, "черная вера монголов произошла из того же источника, из которого образовались многие древние религиозные системы; внешний мир — природа, внутренний мир — дух человека и явления того и другого, вот что было источником черной веры" [1, с. 5].

Согласно описанию Банзарова, черная вера заключается в почитании: а) неба, б) земли, в) огня, г) второстепенных богов — тэнгри и д) онгонов — душ умерших людей.

Уже самое количество и разнотипность божеств заставляют нас заподозрить, что мы имеем не стройную систему политеизма, как, например, эллинская религия, а синкретизм, т.е. сосуществование различных верований, не всегда достаточно увязанных между

собой. Роль шамана, по Банзарову, заключается в том, что он "является жрецом, врачом и волхвом или гадателем" [1, с. 37]. Как жрец — он приносит жертвы по праздникам и по другим поводам, как врач — он вызывает духа, мучающего больного, и принимает его в свое тело; роль его как гадателя ясна.

Нет сомнений, что современные Банзарову буряты использовали именно такую систему. Но так ли было в XII и XIII вв.?

Несколько иначе выглядит монгольская религия XIII в. у Н.Веселовского [3, с. 81–101], писавшего исключительно на основании письменных источников. Несмотря на то что на первой странице перечислена почти вся известная литература о монгольских верованиях, Веселовский упорно называет религию татар шаманизмом, понимая под этим последним эклектическое сочетание всевозможных религиозных представлений.

На первое место Веселовский ставит поклонение огню, считая это явление свойственным всем примитивным религиям (?!), на второе — поклонение солнцу и луне [3, с. 92]; об этом культе Банзаров не сообщает. Затем идет поклонение кусту, "смысл которого мы разгадать теперь не можем" [3, с. 94], и поклонение идолам, которых Н. Веселовский отождествляет с онгонами-духами предков, хотя тут же называет их "хранителями счастья, стад, покровителями звероловства" и т.д. [3, с. 96]. Противоречие не смущает автора.

Конец работы посвящен вопросу о веротерпимости татар, вытекающей якобы из их религиозных представлений, но, однако, необходимо установить, что Веселовский дает совершенно иную картину, нежели Банзаров, и вместе с тем делает ту же ошибку, смешивая в одно целое: 1) культ природы, 2) магию и приметы и 3) экстатические манипуляции шаманских медиумов. Подобно Банзарову, он принимает исторически сложившийся синкретизм за догматику положительной религии.

Вернемся к Банзарову. При внимательном прочтении его книги немедленно возникают вопросы: 1) С какими духами имеют дело шаманы? С духами ли умерших, т.е. онгонами, или с духами природы — земли = этуген (что следует из именования шаманок-идоган) [1, с. 16]? 2) Какое отношение имеют шаманские духи к главному богу — Небу? 3) Почему главному богу шаманы никак не поклоняются и даже игнорируют его? 4) Банзаров пишет, что "Небо" нельзя считать тождественным с богом [1, с. 7–8], так как Небо монголы представляли Правителем мира, вечным Правосудным и Источником жизни. А что же тогда бог? 5) Банзаров усиленно и тенденциозно старается представить Небо безличным и сообщить культу Неба в XIII в. деизм, который он наблюдал в XIX в., хотя факты, приво-

димые им ниже из источников XIII в., противоречат этому. 6) Банзаров выводит культ огня из зороастрийской Персии, вопреки своему первоначальному утверждению об автохтонности шаманизма. Верный предвзятому мнению об автохтонности черной веры, Банзаров смешивает в одно религиозные понятия хуннов III века до н.э., тюрков VI века н.э., монголов XIII века и бурят XIX века. Естественно, что эти различные культуры увязать в единую систему невозможно, но это и нужно было Банзарову, боровшемуся с шаманизмом с позиций буддизма [1, с. 45–46].

Чрезвычайно ценные сведения о древней религии монголов мы можем найти у Вельгельма Рубрука, монаха-минорита, ездившего к Мангу-хану и весьма интересовавшегося вопросами религии. Он предпринял свое путешествие, дабы убедиться, что Сартак, сын Батыя, действительно христианин, как ему сообщили его осведомители — черноморские купцы. Оно так и оказалось, но любопытно, что секретарь Сартака, Койяк запретил Рубруку говорить Батыю, что Сартак — христианин, сказав: "Он не христианин, а Моал" [6, с. 114]. Рубрук был возмущен тем, что татары путают религии и нации, однако надо думать, что Койяк, сам несторианин, понимал, что говорил. Когда Рубрук прибыл к Мангу-хану, то ему удалось участвовать в религиозном диспуте, где мусульмане и христиане, объединившись на платформе единобожия, полемизировали с буддистами. Тогда высказал свою точку зрения и Мангу-хан. Он сказал: "Мы, Моалы, верим в единого Бога, которым мы живем и которым умрем..." Волю бога узнавали через прорицателей [6, с. 173–174]. Это и было credo монгольской веры, столь сокращенно записанное Рубруком. Очевидно, ее и имел в виду Койяк, противопоставляя монголов христианам, и несомненно, что эта доктрина значительно отличается от описанного Банзаровым политеизма. Но можно ли все-таки считать ее монотеизмом?

Плано Карпини в главе "О Богопочитании татар" говорит следующее: "Они веруют в единого Бога, которого признают творцом всего видимого и невидимого, а также признают его творцом как блаженства в этом мире, так и мучений, однако они не чтут его молитвами, или похвалами, или каким-нибудь обрядом. Тем не менее у них есть какие-то идолы из войлока..." Сверх того, "они набожно поклоняются солнцу, луне и огню, а также воде и земле, посвящая им начатки пищи и пития и преимущественно утром, раньше чем начнут есть или пить" [6, с. 28, 29].

Плано Карпини хотя и не замечен в сознательной лжи, но требует осторожного к себе отношения. Во время бешеной езды на перекладных до ставки Гуюка и обратно, при недоедании и незнании

языка трудно произвести исчерпывающие наблюдения. Поэтому нет на нем вины за то, что поклонение Небу он понял как поклонение светилам и к культу земли самочинно прибавил культ воды. В остальном он согласен с Гайтоном-армянином, сообщающим нам: "Они (татары) знают единого, вечного бога и призывают его имя, но это все. Они не молятся и не удерживаются от грехов ради страха божьего" [9, с. 72].

Не менее определенно о монотеистическом богопочитании говорит Рашид-ад-Дин:

1. В разговоре с сыновьями Чингис-хан сказал: "Силою Господнею и с помощью Небесною я завоевал для вас, деток, царство" [2, с. 96].

2. В наказе Джэбэ и Субутаю Чингис-хан сказал: "Силою Бога великого, пока не возьмете его (Мухаммеда) в руки, не возвращайтесь" [2, с. 60].

3. Чингис-хан сказал про себя "...дело его, словно новый месяц, возрастает со дня на день; от Неба силою Всевышнего Бога нисходит победоносная помощь, а на земле, помощью его, явилось благоденствие" [2, с. 121].

4. В наказе воинам: "И пусть он (воин), всегда моля усердно Всевышнего Бога, со смиренным сердцем желает украшения восьми сторон, дабы силою Предвечного Господа можно было взять в одном месте четыре предела" [2, с. 123].

5. Наконец, есть текст молитвы Чингис-хана, когда он молился на вершине холма, повесив на шею пояс, развязав завязки плаща и пав на колени: "О предвечный Господь, ты знаешь и ведаешь, что Алтан-хан начал вражду... Я есмь ищущий за кровь возмездия и мщения. Если знаешь, что возмездие мое правое, ниспошли свыше мне силу и победоносность и повели, чтобы мне помогали ангелы, люди, пери и дивы" [2, с. 127].

Эти слова могли бы показаться традиционными мусульманскими обращениями к Аллаху, но имя Аллаха нигде не упоминается, а везде стоит персидское слово "Худо́".

Но самые драгоценные сведения о наличии у монголов культа верховного единого бога берем мы из "Сокровенного сказания". Там этот бог называется "Вечное Небо". Монголы различали материальное "голубое" небо от духовного "Вечного" Неба [1, с. 6]. "Вечное" Небо, согласно Банзарову, не было личным богом, а лишь мировым порядком, но не только вышеприведенные, но и нижеследующие цитаты убеждают нас в противном.

В словах Чингис-хана Вечное Небо выступает как податель помощи. "Вечное Небо умножит силу и мощь вашу и предаст в ваши

руки Тогтаевых сыновей" [7, § 199], или "Когда с помощью Вечного Неба будем преобразовывать всенародное государство наше..." [7, § 203].

Но Вечное Небо требует не только молитвы, но и активности: "...ты, Чжурчедай, ударил на врага. Ты опрокинул всех: и чжиргинцев, и тубеганцев, и дунхаитов, и тысячу отборной охраны Хори-Шилемуна. Когда же ты продвинулся до главного среднего полка, то стрелою-учумах ты ранил в щеку румяного Сангума. Вот почему Вечное Небо открыло нам двери и путь" [7, § 208].

Как мы видим, Вечное Небо — бог — не только податель активной помощи, но и требующий активности у своих верных, т.е. более активный, чем кальвинистский Gott, дающий спасение по вере без дел.

Как будто мы можем признать у монголов культ единого, всемогущего и активного бога, но дело обстоит не так просто.

"Сокровенное сказание" с полной определенностью сообщает нам, что Тэнгри был единственным богом монголов, наряду с Небом упоминается Земля — Этуген. Темучин сказал: "Мы... умножаемые в силе Небом и Землей, нареченные могучим Тэнгри и доставляемые матерью-Землей" [7, § 113]; "...в кераитском походе мы, восприняв умножение сил от Неба и Земли, сокрушили и полонили кераитский народ" [7, § 208].

Тут — явный дуализм, но надо полагать, что Небо почитается больше Земли, так как Небо постоянно упоминается без Земли, тогда как Земля без Неба — никогда.

Плано Карпини сообщает, что татары через чародеев вопрошают бога Итогу, которого команы (тюрки) называют Кам [6, с. 31]. Итога, по вполне справедливой догадке Банзарова, безусловно, монгольская Этуген, а кам — шаман [1, с. 16]. Согласно Плано Карпини, монголы боялись этого божества и приносили ему жертву. Этуген почиталась путем сооружения "обо", причем в древности над обо совершались кровавые жертвоприношения [1, с. 18–19].

Не менее определенно говорит о наличии двоебожия Марко Поло: "Они (?) говорят, что есть верховный небесный бог: ежедневно они возжигают ему курения и просят у него доброго разумения и здоровья... Есть у них бог, зовут они его Натигай и говорят, что то бог земной, бережет он их сынов и их скот да хлеб" [4, с. 90, 275].

И в другом месте: "...у каждого высоко на стене прибита табличка, на которой написано имя, обозначающее всевышнего небесного бога. Ей поклоняются с кадилом фимиама, поднимают руки

вверх и кладут земные поклоны, чтобы бог дал хороший ум и здоровье, а другого не просят. Ниже, на полу стоит изображение, которое зовется Натигаем; бог земных вещей, рождающихся по всей земле. Ему придают жену и детей и поклоняются также... У него просят хорошей погоды, земных плодов, сыновей и т.п." [4, с. 126].

Это двуединое божество монголов было известно русским летописцам, которые рассматривали его как дьявола. В Ипатьевской летописи по этому поводу сказано: "Приходящая цесари, и князи, и вельможе, солнцю и лоуне (т.е. небу) и земли, дьяволу и умершим во аде отцомь их и дедом и матерямь (онгонам) водяше около коуста поклонятися им, о скверная прелесть их" [3, с. 806]. Понятия, разнящиеся между собой, разделены предлогом и, но в выражении "земли, дьяволу" "и" нет. Очевидно, по современной орфографии должно было бы стоять "земле-дьяволу". А русские люди XIII века о дьяволе имели достаточное представление и не путали его никогда и ни с кем. Верные ранневизантийской традиции Нового Завета, они считали дьяволами древних богов, противников Христа. Так, дух бездны назывался по-еврейски Абаддон, а по-эллински — Аполлон [5, IX, 11]. К числу дьяволов самого высокого разряда ранние христиане относили Митру, наиболее опасного соперника христианства. Так что тут можно с большой долей вероятия сказать, что Этуген в понимании русского летописца отождествилась с каким-то известным ему эллинским божеством. Но с каким? Ведь Этуген нераздельна с Тэнгри, и летописец это понимал.

А сами монголы? Ведь они-то свое божество не считали злым началом, что вполне вытекает из приведенных цитат. Но так как религии без определения зла не бывает, то обратимся к рассмотрению того, против чего боролось монгольское двуединое божество, иными словами: что монголы считали грехом?

Убийство, насилие, грабеж, угон скота как грех не рассматривались. Это была бытовая норма, способ взаимоотношений между племенами. Понятия "разврат" вообще не было, потому что женщина была уважаема и с ее желаниями мужчины считались. Непослушание каралось только в военных условиях; как расхлябанность оно осуждалось, но считалось за слабость, а не за грех. Только одно представлялось монголам чудовищным — обман доверившегося и предательство. Убийство посла монголы всегда рассматривали как повод к войне, и вполне достаточный. Когда воины мятежного Чжамухи выдали своего вождя Чингис-хану, их казнили перед глазами преданного князя. Зато когда кераитский полководец в арьергардном бою задержал монголов, чтобы дать время своему хану уйти от погони, он был помилован и принят в монгольское войско в чине

нойона. Принцип был настолько силен, что выгода и ущерб при соблюдении его не принимались во внимание. Значит, этот принцип был частью мировоззрения, т.е. монгольское божество было врагом лжи, дозволяя своим верным все остальные наклонности и поступки. Это — очень важная деталь. Так ведут себя по отношению к людям далеко не все боги. Поэтому обратим внимание на имя монгольского божества, тем более что оно сохранилось до XIX в. Это персидское слово, известное весьма широко, — Хормуста (не путать с именем Ормузд). Это имя помещено в словаре Голстунского и Ковалевского, у Дорчжи Банзарова [1, с. 11] и у Блоше [10, с. 41].

Банзаров не сомневается, что Хормуста и Небо — одно и то же. Чингис-хана называли то сыном Неба, то сыном Хормусты, то по-китайски Тянь-цзы (прекрасный корректив. — *Л.Г.*). Буддисты, переводя санскритские и тибетские книги на монгольский язык, именовали Индру Хормустой, что показывает на то, что этот термин успел уже укорениться в Монголии к моменту начала буддийской пропаганды. Тут даже Банзаров уступает очевидности и, вопреки собственным заявлениям об автохтонности черной веры, замечает: "При лучшем знакомстве с шаманством монголов найдется в нем, может, много общего с учением Зороастра" [1, с. 25]. Но что эти религии роднит и что разделяет? Прежде всего отпадает трактовка Тэнгри — Вечного Неба как безличного мирового порядка. Она и до этого противоречила фактам, а сейчас с ней можно вовсе не считаться. Но отсутствие вражды между небесным и земным божествами исключает концепцию влияния зороастризма.

Иранская терминология, очевидно, попала к монголам не через зороастрийцев, а через манихеев, обративших в 762–763 гг. уйгуров. Однако монголы полностью переосмыслили персидское слово и, назвав свое божество Хормустой, заставили его кооперироваться с подземным женским началом, что придало исповеданию черты, не свойственные прототипу. Равным образом невозможно называть древнемонгольскую религию шаманизмом. В стройной философии шаманизма нет места для божества, создателя или промыслителя. Там мир состоит из верхнего, среднего, в котором живут люди, и нижнего; мы бы сказали макромир, мезомир и микромир. Люди верхнего и нижнего миров, попадая в средний мир, воспринимаются как духи, но так же воспринимаются ими люди среднего мира, попадающие к ним. Общение между мирами осуществляется шаманами (индийское слово, означающее "слушающий" звуки инобытия в состоянии экстаза). Это практика, а не догма. Общение связано с половой связью женщины иного мира (аями) с мальчи-

ком, который и становится благодаря этому шаманом [8]. "Мировое древо", прорастающее через все три мира, — образ, который в переводе на современный язык означает имманентность инобытия. Ну что тут общего с древнемонгольской религией?

Несколько больше параллелей с угорской религией, которую сами ее носители не отождествляют с тунгусским шаманством. Там тоже есть небесное доброе божество — Юма и злое земное — Керемет, но, в отличие от монгольской веры, вся активность принадлежит Керемету. Это близко, но не то. Скорее, у монголов имела место древнеазийская концепция, подвергшаяся влиянию манихейства и оформившаяся не раньше IX в. в стройную систему. Крайне важно, что эта система резко противопоставляла себя христианству, игравшему в это время в Центральной Азии самую активную роль. Такой религией может быть только бон — тибетская черная вера.

И тут возникает последний вопрос: мог ли дружить монгольский бог Хормуста с Христом? Вряд ли! Ни манихейские традиции, ни объединение светлого, небесного начала с земным и темным не могли быть приемлемы для христиан. Соперничества между Триединым и Двуединым не могло не быть, и тень вражды легла на монгольскую историю XIII века.

Еще в 1206 г. светская власть в лице Чингис-хана и духовная, представленная священнослужителем — жрецом Кокочу, как это часто бывает, столкнулись, и Кокочу был предательски убит. Сама черная вера не была поколеблена, но с этого времени и речи не возникало об ограничении несторианства. Исключение представляли только члены ханского рода, которым запрещалось креститься. Но победа несторианства была эфемерна: в конце XIII в. оно претерпело военный разгром, от которого не оправилось. Разделение монгольского улуса оказалось роковым и для черной веры.

Древнемонгольская религия исчезла потому, что ее носители — монгольская знать — приняли на западе ислам, а на востоке — буддизм. И тогда-то в страну, лишенную вождей и принципов, широкой струей влилась шаманистская практика, образовав у бурят, халхасцев, алтайцев и тувинцев причудливые формы идеологического синкретизма, являющиеся продуктом распада оригинальных религиозных систем.

Литература

1. *Банзаров Д.* Черная вера. СПб., 1891.
2. *Березин И.Н.* Собрание летописей, II //Труды Восточного отд. Русского Археологического общества", 1888, XV.

3. *Веселовский Н.* О религии татар по русским летописям //Журнал Министерства народного просвещения, Пг. Т. LXIV, 1916, № 7, отд. 2.
4. Книга Марко Поло. М., 1955.
5. Новый Завет. Откровение Иоанна Богослова.
6. *Иоанн де Плано Карпини.* История монголов. *Вильгельм де Рубрук.* Путешествия в восточные страны. М., 1957.
7. *Козин С.А.* Сокровенное сказание. М.–Л., 1941.
8. *Штернберг Л.Я.* Избранничество в религии //Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
9. *Bergeron P.* Voyages faits en Asie dans les XII, XIII, XIV et XV siecles. La Haye, 1735.
10. *Bloshet E.* Études sur l'historie religieuse de l'Iran //Revue de l'historie de religion. T. 38, P., 1878.

Страна Шамбала в легенде и в истории

Французские авторы Л.Повель и Ж.Бержье в исключительно интересной статье "Какому богу поклонялся Гитлер?"* отметили, что учителя Гитлера: Дитрих Эккардт, Хаусхофер и Альфред Розенберг — почерпнули свою уверенность в том, что "их несут силы мрака" из тибетской легенды, переосмысленной ими для себя. По-видимому, они убедили и себя, и Гитлера, что эта легенда действительно тибетская и древняя. Фашистские идеологи исходили из того, что в глубокой древности на Востоке возникла некая страна Шамбала — центр могущества и насилия, управляющий стихиями и народами. Маги — водители народов якобы могут заключать с Шамбалой мистические союзы, принося человеческие жертвы. По мнению вожаков нацизма, массовые человеческие жертвоприношения, побеждая равнодушие "могуществ" — сил мрака, побуждали их к помощи жертводателям. Потому-то и были убиты шесть миллионов евреев и 750 тысяч цыган, что в этом руководители нацизма якобы видели глубокий магический смысл. Они обосновывали свои злодеяния верой в "силы мрака", но легенда, на которой они будто бы базировались, была плодом и последствием глубокого невежества европейского обывателя XX века.

Легенда о стране Шамбала в Тибете действительно существует и даже получила там особое распространение в тяжелый для Тибета XV века. Но рисуется Шамбала не как страна насилия, а как обитель

* "Наука и религия", 1966, № 10–11.

блаженства и помещается где-то на северо-западе, подобно Утопии Томаса Мора или Атлантиде Платона. Правда, в одном из вариантов легенды имеется пророчество о грядущей войне Шамбалы с еретиками, нечто вроде описания апокалиптического конца мира и наступления вечного блаженства, но опять-таки не торжества мрака и насилия.

Как всякая легенда, концепция Шамбалы имеет свою реальную основу, однако до тех пор, пока хроники древнетибетской религии бон были неизвестны европейским ученым, мысли о Шамбале питали только бредовую фантазию фашистских "теоретиков".

Но в 60-е годы тибетские эмигранты опубликовали среди прочих сочинений "Тибетско-шанщунский словарь", в котором была помещена карта страны Шамбала в специфической, непривычной для нас проекции. На первый взгляд эта карта представляется совершенно фантастической, не имеющей никакого отношения к действительности, но научное исследование требует внимания, прилежания и уважения к самым непривычным формам изложения непонятных и неожиданных мыслей. Мы не можем требовать от древнего картографа, чтобы он изображал реальную действительность так, как привыкли видеть ее мы две тысячи лет спустя. Кто знает, может быть, через две тысячи лет и наши географические карты покажутся несовершенными и даже смешными. И поэтому, когда удалось прочесть сначала несколько названий, а потом уже и другие, то оказалось, что неизвестный древний географ изобразил страну, которую мы хорошо знаем по истории древнего мира.

ПУТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ

Первое, что бросилось в глаза, — хорошо известное нам название "сак". Кочевой народ саки, родственники скифов, воевали с парфянами в 127–114 гг. до н.э. Сначала им удалось прорваться из Средней Азии в Иран, но потом они были оттеснены на его восточную окраину, в сухие степи, получившие название Сеистан (Сакастан). Это вполне реальное событие заставило нас продолжить поиски, увенчавшиеся успехом. Выяснилось, что центральный город страны Шамбала носил название Барпасаргады, то есть был одной из столиц Ахеменидской монархии. Наличие двух зафиксированных пунктов позволило ориентировать карту по странам света и определить еще несколько важных пунктов. К западу от Пасаргад расположена страна Хос, в которой легко угадать эламский город Сузы; тут филология и география совпадают. Как известно, к западу от Сузианы

была расположена Вавилония, где в VI в. до н.э. господствовало семитское племя халдеев. На нашей карте халдеи названы словом, которое мы реконструируем как "гьялд", что соответствует их самоназванию "калду", тогда как греческий, привычный нам вариант отстоит дальше от оригинала. Но самое интересное, что столица этой страны — Вавилон наименован как "Страна, где собраны жрецы". В этом названии отражено характерное для Вавилона обилие языческих культов. Обнадеженные успехом, мы двинулись дальше на запад и обнаружили, что карта заканчивается "Окружным вытянутым морем", на берегу которого расположены Пун (Финикия) и город Несендры, то есть Александрия. Таким образом, наш географ знал о существовании Египта, хотя отзывается о нем крайне нелестно. По его мнению, Египет — это "Страна демонов, крадущих людей" (по-видимому, работорговля и в те времена не вызывала восторга у наиболее интеллигентной части человечества).

Теперь попробуем двинуться от Пасаргад на восток. И там мы встречаем знакомые названия. На своем месте расположена страна Абадара — хорошо известная Бактрия, охватывающая современный Северный Афганистан и современный Южный Таджикистан. Южнее Бактрии лежит "Черная долина страданий", в которой нельзя не узнать страшную пустыню Белуджистана, где чуть было не погибло войско Александра Македонского. И, наконец, к северу от Пасаргад лежит страна Гергайон, знаменитая Гиркания, страна воинственных горцев, которых древние авторы сравнивали с волками (по-персидски волк — "гург").

Прочие названия требуют дальнейшей работы, и, вероятно, не все из них удастся расшифровать и сопоставить с уже известными. Собственно, так и должно быть, потому что древний восточный географ имел много сведений, которых не имели греки, и, следовательно, тибетский вариант географии Переднего Востока должен дополнить те отрывочные сведения, которые донесли до нас Геродот, Страбон и другие западные авторы. Но ведь это только повышает ценность источника, и будущее покажет, насколько он обогатит историческую географию. Нам же сейчас надлежит перейти к следующей проблеме: датировке эпохи создания карты. Отметим для начала, что автор знает город Александрию, стало быть, он жил после Александра Македонского. С другой стороны, на карте нет ни одного римского названия, а это значит, что карта составлялась до завоевания Востока Помпеем. Таким образом, не входя в противоречие ни с одним из названий источника, можно с уверенностью сказать, что автор был современником Селевкидов и отразил на карте эпоху господства Сирии, руководимой македонскими завое-

Последний царь Шамбалы Ригдандгва, побеждающий врагов
(2377 год по европейскому летосчислению)

вателями. Сирия по-персидски называется Шам, а слово "боло" означает "вверх", "поверхность". Следовательно, Шамбала переводится как "господство Сирии", что и соответствовало действительности.

Этот, на первый взгляд неожиданный, вывод подтверждается канвой исторических событий III–II вв. до н.э. Первые сирийские цари: Селевк Никатор и Антиох, объединив бóльшую часть развалившейся Сирийской монархии, создали исключительно благоприятные условия для развития ремесла и торговли. Антиохия, построенная на реке Оронте, в течение многих веков представлялась прообразом веселой, разгульной и беззаботной жизни, а один из кварталов ее — Дафнэ был местом, где танцовщицы впервые открыли "стриптиз". Поэтому неудивительно, что тибетские горцы, встречавшиеся с сирийскими купцами в Хотане, Кашгарии и Балхе, наслушались рассказов о веселой жизни, и это дало достаточный повод для создания утопии, которая пережила и Селевкидскую монархию, и порожденные ею веселые беспутства. Таким образом, мы можем констатировать, что никаких специально "злых", а тем более "потусторонних сил мрака" с легендой о Шамбале связывать не стоит: там поклонялись Афродите, Адонису, Таммузу, практически также Дионису, но не "могуществам, которые способствовали насилию и требовали человеческих жертв".

ПРОВЕРКА ВЫВОДА

Ученый не имеет права рассчитывать на доверие своих читателей и, больше того, сам не должен верить себе, пока не убедится в том, что выводы его безукоризненно правильны. Поэтому привлечем другие сочинения, в первую очередь "Биографию Шенраба".

Шенраб, основатель древней тибетской религии бон, которую часто именуют "черная вера", происходил из страны Олмо. На нашей карте она названа Хос (Сузиана). Олмо — это просто более древнее название Элама, что видно из тибетской аннотации к карте, которая названа как карта "Шанщуна (Сузиана), Олмо (Элам) и Ирана".

Наличие древних названий не противоречит нашей датировке, а показывает просто эрудированность тибетского географа, знавшего, что Селевкидской монархии предшествовала Ахеменидская, первые цари которой происходили из Элама, из города Аншана. В "Биографии Шенраба" (древность ее неоспорима) встречается ряд упоминаний о событиях, связанных с местами, отмеченными на

нашей карте, которая тем самым является ключом к древнему тексту, чей смысл до сих пор не был раскрыт. Эламец Шенраб, проповедовавший религию света и правды, встретил сопротивление со стороны зороастрийцев, причинивших ему при помощи царя Ксеркса большие неприятности. Эти тибетские сведения корректируются недавно открытой надписью, в которой Ксеркс, называемый тибетцами Шрихарша (др.-перс. Хшаярша), запретил почитание всех богов, кроме Ормузда. В числе прочих пострадал и бог Шенраба — древний Митра, последователи которого рассеялись по окраинам Персидской державы: на западе вплоть до Рима, на востоке вплоть до Тибета.

Римский митраизм, побежденный христианством, принадлежит истории, но тибетский, под названием бон, существует до нашего времени. Его не мог сломить даже натиск буддизма, так как воинственные горцы предпочитали оптимистическую религию обожествленной природы, предписывающую верность слову, самопожертвование и любовь к миру, непонятной для них философии мудрецов Индии и Китая.

Последователи бона прошли через эпохи жестоких гонений, за две тысячи лет повторявшихся неоднократно, и пронесли для нас традицию древней науки, благодаря которой освещены многие темные моменты истории и разоблачены очень вредные предрассудки.

Итак, как ни странно, некоторые события, пережитые нами в XX в., находят себе объяснение в далекой истории, где заблуждения причудливо переплетаются с истиной, но истина их превозмогает.

Мы попытались очень кратко рассказать о древней тибетской карте и о некоторых событиях древнего мира. Теперь нам хотелось бы обратить внимание читателей на два весьма важных обстоятельства. Первое — это ценность традиционных сведений, передававшихся из поколения в поколение на протяжении тысячелетий. Даже нам, специалистам, кажется иногда просто невероятным, что в древних тибетских книгах содержатся вполне надежные сведения о древних странах и народах. Но, пожалуй, самое удивительное — это то, что в них есть описание и таких событий весьма далекого прошлого, о которых мы могли до недавнего времени только догадываться и строить разные, подчас противоречивые, предположения. И последнее: с каждым годом мы узнаем все больше фактов о культурном влиянии Востока на Запад и Запада на Восток, которое постоянно имело место на протяжении многих тысячелетий. Несомненно, что будущее развитие науки принесет еще немало интересного и неожиданного из истории развития нашей всемирной цивилизации.

Легенда и действительность в древней истории Тибета

В истории Срединной Азии проблемы, связанные с созданием и крушением Тибетской империи VII–IX вв., освещены наименее полно. Изучение буддизма, его догматики и философии, заслонило светскую историю тибетского народа, сумевшего в течение двухсот лет удерживать ведущее положение в Центральной Азии, Северной Индии и Китае. Китайские источники дают нам только сухой перечень военных столкновений, а единственным источником по внутренней истории Тибета являются буддийские хроники и легенды, отраженные отчасти в иконной живописи. Этот источник требует сугубого внимания и критической настороженности, но он дает возможность прояснить некоторые факты древней истории и отношение к ним современников.

Прежде всего встают вопросы: зачем воинственный народ в качестве господствующей идеологии принимает проповедь непротивления злу, милосердия и аскезы? Как, приняв это, он продолжает завоевательные войны и, наконец, каким образом изменяется буддийское учение, чтобы выйти из столь противоречивого состояния? Чтобы ответить на эти вопросы, попробуем проследить возникновение культа наиболее почитаемого в Тибете бодхисатвы Манджушри и его гневного проявления — Ямантаки, или "убийцы смерти". Грюнведель относит его к "шиваистским божествам" [1], принятым буддизмом. Назначение их — защита Учения и война с демонами. Ямантака изображается с девятью головами, главная из которых бычья, с 34 руками и 96 ногами, попирающими врагов веры. Над

головою его обычно помещается Манджушри как основная форма бодхисатвы [2]. В большинстве случаев Ямантаке придается шакти [3], вдохновляющая его на борьбу с царем ада — Ямой. Яма (букв. "смерть") изображается тоже быкоголовым, но без шакти. Вместо нее сестра Ямы подносит ему череп с кровью (габалу). Яма стоит на быке, совокупляющемся с женщиной, что символизирует источник энергии, откуда Яма черпает силы. Варианты изображений Ямантаки и Ямы многочисленны [4], но для нашей темы не имеют решающего значения. Гораздо важнее сюжет легенды, связывающей Ямантаку и Яму.

В основе образов Ямы и Ямантаки лежит миф. Некогда жил отшельник, очень святой; жил он в пещере и там предавался созерцанию, чтобы через 50 лет достичь нирваны. Однажды ночью сорок девятого года одиннадцатого месяца двадцать девятого дня два разбойника вошли в пещеру с украденным быком, которого они тут же убили, отрезав ему голову. Увидев аскета, они решили убить и его как свидетеля совершенного ими преступления. Аскет молил их сохранить ему жизнь, уверяя, что через короткое время он достигнет нирваны, а если они убьют его, то он потеряет 50 лет совершенствования. Но они не поверили и отрубили ему голову; тогда его тело приняло страшные формы Ямы, царя ада, и он, взяв бычью голову, посадил ее себе на плечи. Затем он убил обоих разбойников и выпил их кровь из их же черепов. В своей ярости, ненасытно алкая жертв, он угрожал обезлюдить весь Тибет. Тибетцы взмолились Манджушри, прося защитить их от ужасного врага. Манджушри, приняв устрашающие формы, в жестокой борьбе победил Яму и загнал его под землю, в ад. Гневная ипостась Манджушри и есть Ямантака (букв. "покоритель смерти") [5].

Этот миф, безусловно тибетского происхождения, ничего общего не имеет с индийским, брахманским, мифом, согласно которому Яма есть перерождение царя Вайшали, чрезвычайно воинственного и жестокого, который, умирая, пожелал стать царем ада, дабы продолжать свою деятельность; желание его исполнилось [6].

Помимо сюжета сама трактовка ада диаметрально противоположна. Индийский Яма зол по природе и мучит людей, попадающих к нему, ибо это соответствует его вкусам. Тибетский Яма — жертва окружающей среды, толкнувшей его под землю, его гибель, последующая злоба и поражение есть результат причинности, царствующей в сансаре. Яма, находясь в аду и терзая грешников, мучится сам, и даже работа, выполняемая им, в общем полезна, так как грешники в мучениях искупают свои грехи и могут впоследствии достигнуть нирваны. Поэтому Яма входит в число "защитников Учения" (дхар-

мапала) и почитается наравне со своим победителем Ямантакой-Манджушри.

Чтобы разобраться в этом явлении, необходимо сначала учесть, что распространенное мнение о том, что "гневные божества" буддизма — языческие боги, принятые в буддийский пантеон, правильно только отчасти. Некоторые дхармапалы и идамы могут быть таковыми, но не все, ибо сам буддизм в своем развитии претерпел значительную трансформацию, и, отбросив историю проникновения и укрепления буддийской общины в Тибете, мы обречем себя на непонимание и тибетского ламаизма, и тибетской истории.

Сам термин "дхармапала" в Индии применялся как составная часть титула раджей, симпатизировавших буддизму, и означал "защитник веры" [7]. В этом значении он употреблялся в Северной Индии и в Бирме [8]. В Тибете этот термин получил иное содержание: дхармапалами там назывались сверхчеловеческие существа, часто ипостаси бодхисатв, гневные и устрашающие. Но, несмотря на этот облик, они пользуются почитанием, так как страшны только для грешников и врагов веры. Как совершилась такая удивительная трансформация и каким общественным переворотам она отвечает?

БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ В VII–IX ВВ.

Учение о дхармапалах, защитниках веры, непосредственно вытекает из исторического развития буддийской доктрины: диалектический процесс естественным образом привел учение о спасении путем аскезы и непротивления к учению о воинствующей церкви, непременными членами которой являются дхармапалы.

В буддизме мир делится на две неравные части: монахи буддийской общины и все остальные. Солью земли признаются только монахи, так как они стали на "путь", выводящий их из мира суетного (сансары) к вечной пустоте (нирване). Монахи не должны действовать, так как действие есть порождение страсти и ведет к греху. Кормить, одевать и защищать монахов обязаны миряне, приобретающие тем самым "заслугу", которая поможет им в следующем перевоплощении стать монахами и вступить на "путь". Естественно, что чрезмерное увеличение общины монахов противоречило ее интересам, так как если бы все стали монахами, то кормить их было бы некому. Но такая опасность индийскому буддизму не угрожала. Ни брахманы, гордые своими знаниями и привилегиями, ни раджи, увлеченные роскошью, войнами и почестями, ни крестьяне, кормящие свои семьи и возделывающие поля, не стремились оставить все

привычные занятия во имя пустоты, к которой должен стремиться буддийский монах. В буддийскую общину шли люди, не нашедшие себе места в жизни при интенсивном классообразовании. Став буддистами, они отвергали жизнь, обидевшую их, и страсти, обманувшие их; во имя провозглашенной пассивности они развивали бешеную активность, и, наконец, в этой роли они нашли себе применение.

Чандрагупта, враг греков, основатель династии Маурья (322 г. до н.э.), был вайшья, или шудра, человек низшей касты [9], выдвинувшийся благодаря военным талантам. Основанная им военная деспотия охватила всю Северную Индию, но жестокий режим разочаровал массы народа, выдвинувшие Маурья. Внук Чандрагупты, Ашока, сообразил, что трон не может долго держаться на копьях. Военная деспотия встречала сопротивление в сепаратистских тенденциях местных раджей из кшатриев и брахманов в Бенгалии и племенных вождей северо-западной Индии. Для борьбы с ними ему нужно было мощное идеологическое оружие, и таковым оказалось буддийское учение, отрицающее касты, роды и этнические различия. Буддийская община охотно пошла на сближение с деспотом, обеспечивающим ей покровительство [10]. После гибели династии Маурья буддизм подвергся гонению, которое продолжалось до тех пор, пока царь индоскифов Канишка, бывший в Индии чужеземцем и подобно Ашоке державшийся на копьях своих соплеменников, не усмотрел в буддийских монахах своих возможных союзников в борьбе с покоренными индусами. Третий расцвет пережил буддизм при Харша Вардане, завоевавшем почти всю Северную Индию и создавшем эфемерную военную державу в VII веке н.э.

Резкие перемены положения буддизма в Индии способствовали его распространению за пределами этой страны. Во время своего процветания буддизм распространялся в областях, зависевших от индийских или индоскифских царей; в периоды гонений монахи распространяли Учение в тех местах, где они могли пользоваться безопасностью. В первые века нашей эры буддисты проникают в Китай. В 350 г. буддизм утверждается в Непале [11], а несколько раньше он широкой струей проходит через горные проходы Гиндукуша и завоевывает себе место в верованиях жителей Туркестана [12], но Тибет до VII века был недоступен для буддийской пропаганды. Рассмотрим причины этого. Тибетские кочевые племена, распространявшиеся из верховий Хуанхэ на запад до среднего течения Брахмапутры (Цангпо), жили родовым строем. Единственным сильным врагом их был Китай, но горы и пустыни спасали вольнолюбивых тибетцев от тяжелых на подъем ханьских армий [13]. Это

положение продолжалось до IV века, когда в Цайдам и Амдо вторглись древнемонгольские кочевники и основали там царство Тогон [14]. Разрозненные тибетские роды не смогли оказать пришельцам сильного сопротивления и частью стали их жертвами, частью отошли в глубь страны и использовали для поселения центральный Тибет, где в речных долинах было возможно земледелие. Родовому строю был нанесен удар, после которого началось его быстрое разложение [15], усилившееся в V веке, когда один из сяньбийских князьков, Фаньни, выгнанный тобасцами из Хэси (область к западу от Ордоса), откочевал со своей ордой во внутренний Тибет и "привлек к себе цянов" [16].

Опираясь на обученный и боеспособный отряд, приведенный оттуда, где война была повседневной, сяньбийский князь обеспечил себе и своим потомкам господствующее положение. Но за двести лет сяньбийские дружинники слились с тибетцами и реальная сила, поддерживавшая престол, распылилась. К VII веку опорой царей оставалась только традиция.

Вместе с тем внедрение чужеродного элемента стимулировало разложение родового строя. Среди самих тибетцев выделилась воинственная и хищная аристократия, нашедшая для себя применение в военном деле, далеко шагнувшем вперед, и в управлении объединенным Тибетом. В VII веке в Тибете классовое расслоение зашло достаточно далеко. Власть гампо (царя) была ограничена советом, фактически державшим в своих руках управление государством [17]. Весь народ представлял войско, главной частью которого была латная конница [18]. Она была весьма дисциплинированна и кормила сама себя постоянными набегами и добычами. Подчинялась она не гампо, а специальному военному министру — сибянчжифу. Наличие такой мощной силы давало возможность властям расправляться с населением по своему произволу; даже китайцы отмечают чрезмерную жестокость наказаний и бесконтрольность судей [19]. Но этого мало; весьма влиятельную группу населения, хотя численно незначительную, составляло жречество древней тибетской религии бон [20]. Ежегодно они справляли малую магическую мистерию, а раз в три года — большую, причем местом служило царское кладбище [21].

Ужасающие формы мистерий этой примитивной религии соответствовали сознанию горцев, веривших, что мир населен сонмом злых духов, спасти от которых может только вмешательство колдунов. До сих пор население восточных Гималаев, юго-восточного Тибета и инородцы Юньнани и Сычуани почитают грозных духов [22], которых даже буддисты считают более сильными, чем сам Будда [23].

Социальная значимость религии бон в тибетском обществе ясна: колдуны вместе со знатью так ограничивали власть царя, что она стояла на пути превращения в фикцию. Это была борьба знати против трона [24]. Для царя не оказывалось подходящего занятия, народные массы стали послушным войском в руках совета вельмож. Вельможи и жрецы твердо держали власть в своих руках, подчиняя все новые и новые племена цянов и дардов, так как только война могла прокормить армию и только армия обеспечивала им господство. К середине VII века империя охватывала весь Тибет, Непал, Бутан, Ассам и соприкасалась с китайской империей.

Но в процессе этих завоеваний в армию и в страну вливались новые элементы, которые соглашались принять участие в государственных заботах и получить соответственную долю государственных благ. Но в этом последнем они успеха не имели, ибо уже сформировавшаяся знать была не склонна делиться своим положением и выгодами, вытекающими из него. Антагонизм должен был возникнуть неминуемо, и он выдвинул на первое место Сронцзангампо, потомка ряда бессильных царей [25].

Согласно китайским анналам, "он был человек отважный и с великими способностями" [26]. Благодаря своему положению он оказался во главе победоносной армии, разгромившей Тогон, Непал и китайские войска. Победы свои он закрепил браками с непальской царевной в 639-м и с китайской княжной в 641 году. Этим принцессам приписывается обращение воинственного царя в буддизм. В отличие от своих предков, Сронцзангампо не пожелал оставаться пешкой в руках вельмож. Восемь из них он убил собственной рукой, когда они начали ему противоречить [27]. Но справиться с колдунами было ему не под силу, для этого требовалась посторонняя помощь, и он обрел ее в лице буддийских монахов, явившихся в свите цариц из Индии и Китая. Эти монахи были в чести у китайского императора, всемогущего Тай-Цзуна, и у индийского победоносного царя Харша Варданы, самодержавных государей, не зависящих от своих подданных. Сронцзангампо решил, что получил средство уподобиться другим царям, и к тому же весьма дешевое, так как для содержания монахов-аскетов не требовалось больших расходов и, кроме того, их можно было использовать для нужд вновь возникшей военной деспотии как людей бывалых и образованных; вместе с тем они не были связаны с крамольными вельможами и вполне зависели от царской милости. Сронцзангампо принял буддизм.

Однако оппозиция не дремала. "Подданные начали поносить царя. Царь слышал, но тем не менее предписал религиозный закон для соблюдения десяти добрых дел" [28]. Недовольство вельмож было

вполне понятным, но недовольство народа следует объяснить. Действительно, содержание буддийских монахов само по себе стоило недорого, но для соблюдения культа необходимо было воздвигать кумирни, отливать изображения бодхисатв, покупать и привозить издалека рукописи и иконы. Все это ложилось на плечи населения. Вместо походов, приносивших добычу и славу, предлагалось сидеть в пещерах на постной пище и спасать душу, губя тело.

Сронцзангампо умер тридцати трех лет, в 650 году, не оставив наследника. Считается, что престол перешел к его внуку, но фактически у власти оказался вельможа Лудунцзан, не знавший грамоты и возобновивший войны с Китаем [29].

Нетрудно заметить, что не буддисты, а бонцы сражались в рядах тибетской армии: при заключении перемирий и договоров в жертву приносились лошади и быки или собаки, свиньи и овцы [30]. Аурель Стейн обнаружил неподалеку от Лобнора на левом берегу Хотандарьи в Миране тибетские документы, относящиеся к VIII или началу IX века. Они отнюдь не буддийского направления, на что указывают: а) тибетские имена в написании, по большей части не буддийские и не употребляющиеся ныне; б) некоторые титулы восходят к добуддийским сагам; в) свастика имеет бонскую форму; г) не встречается термина "лама" и молитвы "Ом-мани-падме хум"; кроме того, язык и стилистические особенности документов весьма отличны от языка и стиля религиозной литературы [31]. Приходится признать, что буддизм не был в это время господствующей религией; в лучшем случае полководцы, державшие в своих руках власть, его терпели, и такое положение продолжалось вплоть до 754 года, т.е. до вступления на престол Тисрондэцана [32]. В это время у власти находился Мажан, могущественный вельможа и враг буддизма. "Царь, хотя сам верующий, ничего не может поделать, так как его министр слишком могуществен" [33], — говорит тибетская хроника. Мажан препятствовал распространению буддийской литературы и ликвидировал два монастыря, основанные царем. Великая кумирня Лавран была превращена в бойню [34]. Тогда буддийские вельможи составили заговор, в котором принял участие сам царь; Мажан был схвачен и закопан в землю живым [35], поскольку верующие буддисты не должны никого убивать. Царь снова взял власть в свои руки, и вновь начинается расцвет буддизма в Тибете. Снова открылись кумирни; на площади Лхасы был устроен диспут между сторонниками черной веры (бон) и буддизма, причем последние, конечно, победили, но обошлись с побежденными весьма милостиво: была сожжена лишь часть бонских книг, другая же часть была принята буддистами [36]. Достигнутое соглашение позволило Тисрондэцану

развернуть, с одной стороны, экспансию на восток, север и запад, а с другой — пригласить новых буддийских проповедников, гарантировав им безопасность. Вскоре сами буддийские монахи, принадлежавшие к разным сектам, начали борьбу за преобладание, в результате которой китаец был побежден индийцем и принужден покинуть Тибет [37]. Однако несколько лет спустя победитель был убит учениками побежденного [38].

В результате долгой борьбы при Ралпачане (816–839) победила хинаянистская секта сарвастивадинов [39]. Эта победа была настолько полна, что царь запретил переводить сочинения других сект и проповедовать махаянистский или тантристский буддизм [40]. Последствия этой политики были весьма существенны. Из трех сект, боровшихся в Тибете за преобладание, сарвастивадины были наименее популярны. Тибетцы соглашались с тем, что тантристские заклинатели, изгоняющие злых духов, могут быть полезны, так как вера в силу злых духов и заклинаний была повсеместна. Учение китайцев-махаянистов, так называемое "скорое спасение", заключалось в абсолютном бездействии. Для тибетца такие монахи были безвредны, ибо прокорм аскета почти ничего не стоил. Сарвастивадины проповедовали "медленное спасение", заключавшееся в совершении "добрых дел". Под последним понималось строительство храмов, монастырей, кумирен, ступ и проповедь Учения. Естественно, расходы ложились на народные массы, которые от расцвета новой веры беднели и нищали. Тибетцы начали роптать. "Кто извлекает, — говорили они, — пользу из нашего обеднения и угнетения?" И указывали на лам: "Вот они". Царь запретил презрительно смотреть на духовенство и указывать на него пальцами; за это полагалось выкалывание глаз и отсечение указательного пальца, но эта мера не помогла [41]. Когда же царь приказал казнить своего первого министра, обвиненного в связи с царицей, то не выдержали даже придворные и, войдя в спальню царя, сломали ему шею [42].

Вступивший на престол брат убитого, Лангдарма, был врагом буддизма. Пользуясь наступившим в стране голодом, падежом скота и другими бедствиями, он взвалил вину за эти несчастья на религию Будды и организовал на нее гонение. Кумирни были разрушены, книги и иконы сожжены или брошены в воду, ламы обращены в охотников и мясников, а отказавшиеся от этих "нечестивых" занятий — казнены. За короткое время буддизм в Тибете был разгромлен [43]. В 842 г.[44] Лангдарма был убит буддийским отшельником [45]. Начались распри и восстания; внутренняя война, продолжавшаяся 20 лет, закончилась настолько полным истощением страны, что китайцы перестали обращать внимание на тибетские дела [46]. Вслед-

ствие этого сведения об истории Тибета в X–XI веках чрезвычайно скудны, но общая картина все же ясна. Царская власть была уничтожена, Тибет представлял страну, раздробленную на мелкие княжества, находившиеся в постоянной междоусобной войне. Но именно эта анархия, опрокинувшая буддизм, и помогла ему восстановить свои позиции. В общем беспорядке уцелевшие буддийские монахи снова начали строить монастыри — крепости на горных вершинах, ибо в стране уже не было организованной силы, которая могла бы им воспрепятствовать. Начался новый подъем буддизма в Тибете, но нам больше не нужно следить за ходом событий, так как интересующий нас образ Ямантаки обнаружен в непальской рукописи XI века[47]. Значит, дата его возникновения и факт, послуживший поводом к этому, имели место до XI века.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ КУЛЬТА ЯМАНТАКИ

Зародившийся в Индии буддизм включил в себя брахманское учение о метампсихозе (переселении душ). Это учение стало впоследствии одной из основ буддийского миропонимания; Тибет получил эту концепцию в готовом виде и охотно ее воспринял. Каждому лестно иметь знаменитых предков, но куда приятнее узнать, что сам был некогда царем или божеством, а в условиях острой политической борьбы такое "происхождение" бывает в ряде случаев просто необходимо.

Как известно, царь, принявший буддизм, назывался индусами *дхармапала*, т.е. защитник учения, но в Индии цари не становились предметом поклонения, тогда как в Тибете признание божественности царя стало политическим актом, признаком лояльности. Сронцзангампо был объявлен воплощением бодхисатвы милосердия — Авалокитешвары; предпоследний царь Тибета Ралпачан считался перевоплощением бодхисатвы Ваджрапани, а его прадед, знаменитый Тисрондэцан, восстановитель тибетского буддизма, — перевоплощением бодхисатвы мудрости и учености Манджушри[48]. Вспомним теперь, что при вступлении на престол Тисрондэцан отделался от своего министра Мажана, закопав его живым в землю. У министра, разумеется, были друзья, кроме того, предательское убийство не могло не вызвать возмущения среди широких слоев тибетского общества, даже среди сочувствовавших буддизму. Поступку царя было необходимо дать удовлетворительное объяснение, и тогда-то явилась, очевидно, тибетская легенда о Яме и Ямантаке, приведенная выше. Она отвечала и требованиям момента, и идей-

ным установкам буддизма и даже обеляла память погубленного вельможи, фактически обращенного в "царя бездны".

Предлагаемое толкование легенды и связанного с ней образа находит ряд подтверждений, исключающих, по-видимому, все иные предположения. Сначала наметим предельные даты. В Древней Индии не было ни образа Ямантаки, ни самого культа его [49]. Впоследствии тибетский Ямантака отождествлялся индуистами с Шивой, однако шиваизм как составная часть индуизма оформился лишь в результате деятельности Кумариллы [50], т.е. после VIII века. Итак, VII–VIII века — предельная нижняя дата. В XI веке образ Ямантаки зафиксирован в Непале [51], но так как Непал в VII веке входил в Тибетскую империю, а в VIII — был с ней весьма тесно связан через единую буддийскую общину, то, следовательно, образ мог быть принесен как из Непала в Тибет, так и из Тибета в Непал. Важно другое: наличие Ямантаки в XI веке в Непале указывает на то, что предельная верхняя дата его возникновения — X век, т.е. еще до восстановления буддизма в Тибете Чжо Атишей. На тибетское происхождение Ямантаки указывает текст легенды, где прямо сказано, что отшельник, превращенный в беса-людоеда, "грозил опустошить Тибет" [52], т.е. эта легенда отнюдь не переводная и, значит, могла возникнуть лишь в эпоху Тибетской империи. Далеко не все тибетские цари покровительствовали буддизму, но и из них лишь Тисрондэцан считался воинственным воплощением (аватарой) Манджушри, каковым является также Ямантака; следовательно, все прочие цари отпадают, тогда как здесь совпадение полное. Единственный серьезный соперник Тисрондэцана Мажан был подобно Яме не убит, а ввергнут под землю живым за безобразия, производимые им на земле. Легенда удивительно точно повторяет исторические события. Таковы косвенные доказательства, и естественно, что описания совершенного царем преступления бесполезно искать в официальных документах, но в мистическом театре (цам) одна из масок — свирепый людоед с бычьей головой называется "мажан", тогда как другая, тоже быкоголовая, именуется "святой царь веры" [53]. Мало этого, рога "мажана" загнуты назад, подобно рогам Ямы на статуэтках, тогда как рога "святого царя веры" поставлены вертикально, как рога Ямантаки. Народное предание сохранило то, что старательно затушевывалось официальной историей и теологией.

Теперь встает другой вопрос — какую пользу извлекло правительство Тисрондэцана от своей пропаганды? Чтобы разобраться в этом, нам надлежит учесть своеобразие буддийской логики, не похожей ни на какую другую. В самом деле, Мажан был в предыдущем перерождении жертвой несправедливости, разбоя, убийства и пото-

му озлобился, но, озлобившись, хотя и не по своей вине, он стал вреден, и потому гибель его оказывалась следствием кармы, причинной последовательности, а не злой воли царя, который совершил этот поступок, лишь жалея своих подданных. Да и Мажан не пострадал, так как теперь в аду он на своем месте, делает важное дело — наказывает грешников, дабы исправить их, и поэтому также заслуживает поклонения. Для народа было придумано, что Мажан услышал божественный голос, приказывающий войти в гробницу для счастья царя и страны. Когда же он вошел, то дверь сама замкнулась и он остался под землей [54]. Сомнительно, чтобы тибетские массы и особенно сторонники Мажана приняли эту официальную версию, но диктатура, установленная Тисрондэцаном, была достаточно прочна для того, чтобы держать большинство населения в полном подчинении. Возмездие пришло с неожиданной стороны. Супруга царя была сторонницей бона. Несмотря на то что она родила Тисрондэцану трех сыновей, он покинул ее ради наложниц, связанных с буддийской общиной. Царица обратилась к колдунам и попросила околдовать царя. Для колдовства была нужна грязная нательная одежда, снятая непосредственно с тела. Царица послала к мужу своего семнадцатилетнего сына. Привратник отказался пустить царевича во дворец, но тот заколол его и прошел к отцу, который играл со своими приближенными в кости. Испуганный решительным видом сына, царь отдал ему рубаху, а сам немедленно обратился к буддийскому волшебнику за помощью, но через 14 дней бонское колдовство одолело, и царь умер, перед смертью вернувшись к бону [55]. Так повествует бонская традиция, но этот рассказ по понятным причинам не вошел в буддийскую легенду. Нельзя сказать, что бонская легенда объясняет смерть царя достаточно убедительно, но она показывает, насколько острой и ожесточенной была борьба трона с аристократией, облеченная в форму религиозной войны [56].

Итак, фантастическая легенда, породившая еще более фантастические изображения, есть не что иное, как интерпретация реального события и результат диалектического процесса, который сделал из абстрактной философской концепции доктрину воинствующей церкви. Исходя из этого, гораздо меньше оснований предполагать постороннее влияние шиваизма, ибо сам ход событий и развитие явлений определили необходимость появления нового разряда мифических, сверхчеловеческих существ — дхармапал. Таким образом, противоречие между заветом милосердия и необходимостью вести религиозные войны в ламаистской церкви оказалось обойденным.

На основании описанных фактов мы можем и должны приступить к пересмотру весьма распространенного мнения о религиозной терпимости как черте характера дальневосточных народов. Исследованный нами случай не единичен: в Китае, Индии и Срединной Азии были свои аутодафе и свои "варфоломеевские ночи", но на восемьсот лет раньше, чем в Европе. Миролюбивые философские и религиозные концепции не влияли на умы своих самых пылких последователей, а, наоборот, сами изменялись согласно требованиям исторической обстановки и переходили в свою очевидную противоположность, применяясь к характеру и потребностям новообращенных. Кроткий бодхисатва превращался в гневного дхармапалу, а буддийский аскет натягивал лук и считал, что он совершает дело великого совершенствования, убивая врага своей веры. Не умозрительные идеи творили действительность, а жестокая и мятежная жизнь выкристаллизовывалась в исповедания вер.

Примечания

[1] *Grünwedel A.* La Mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie. Paris–Leipzig, 1900, p. 99.

[2] Каноническое описание см.: ibid., p. 104.

[3] Шакти — женское начало, порождающее страсть. Непальская экзегеза гласит: "В мире без основы возникла страсть. Эта страсть — причина развития. Развитие же есть рождение, старость, смерть. Страсть — причина всего этого" (*Минаев И.* Буддийский символ веры //ЗВОРАО. 1886, т. 1, вып. III, с. 203). В канонической иконной живописи шакти изображается в виде женщины, обнимающей дхармапалу; объятие символизирует стимул к борьбе.

[4] *Getty A.* The Gods of Northern Buddhism. Oxford, 1914, p. 136–137.

[5] Ibid., p. 136.

[6] Ibid., p. 135.

[7] *Waddei L.A.* Demons and Spirits (Buddhist) //Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 4. Edinburgh — New York, 1911, p. 571.

[8] *Rhys-Davids T.W.* Dhammapala — ibid., p. 701–702.

[9] По линии матери; по отцу он был царевичем династии Нанда.

[10] *Попов И.* Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Казань, 1898, с. 107 и сл.

[11] *Getty A.*, p. 163.

[12] "Путешествия" китайских буддистов: Фа-сяна (*Legge J.* A Record of Buddhistic Kingdoms being an account by the Chinese Monk Fa-hien... Oxford, 1886) и Сюаньцзяна (*Julien St.* Histoire de la vie de Hiouentsang et des voyages dans l'Inde — Mémoires sur les contrées occidentales, trad. de sanscrit en chinois en l'an 648 par Hiouentsang. Paris, 1857–1858) представляют нам восточный Туркестан чисто буддийской страной, что, конечно, грешит некоторым преувеличением, так как оба эти паломника интересовались только буддизмом и не описывали иных верований как не стоящих внимания. Проникновение это было постепенным и происходило в несколько приемов, что видно из того, что древняя хинаяна господствовала в

Кашгаре, Гумо, Куче, Харашаре, Гаочане и Шаньшани, тогда как махаяна укрепилась в Хотане и Гебаньдо (Ташкурган), т.е. в областях, непосредственно граничивших с Тибетом (*Риттер К.* Землеведение. География стран Азии, находящихся в непосредственных сношениях с Россиею //Восточный или Китайский Туркестан. Вып. 2, отд. I, СПб., 1873, с. 153). Китайский буддизм был также махаянистским и столь активным, что, несмотря на явное недоброжелательство знати и народа и на неоднократно возникавшие гонения, он сумел к VII веку завоевать ведущее положение.

[13] *Гумилев Л.Н.* Древняя история Срединной Азии. Хунну, М., 1960.

[14] Собственно "Ту-ю-хунь", но поскольку произношение "Тогон" стало привычным, нет смысла его менять.

[15] Трагическая гибель одного из тибетских племен под натиском кочевников, в которых легко узнать сяньбийцев, описана в эпопее "Гэсэр". В отсутствие героя гибнут его тридцать богатырей, племя подчиняется врагу, а любимая жена попадает в плен. Когда же он возвращается и пытается изгнать захватчиков, то его предают и родичи, успевшие привыкнуть к игу, и жена, ставшая наложницей хана. Подвиги бесцельны, и герой спускается в убежище под землей.

[16] *Иакинф (Н.Я.Бичурин).* История Тибета и Хухунора. Ч. I. СПб., 1833, с. 125.

[17] Там же, с. 125–126 и 234.

[18] Там же, с. 129.

[19] Там же, с. 127–128.

[20] *Roerich G.N.* Trails to Inmost Asia. New Haven–London, 1931, p. 354–355.

[21] *Иакинф (Н.Я.Бичурин),* с. 129–130.

[22] *Bell Ch.* The Religion of Tibet. Oxford, 1931, p. 10.

[23] Ibid., p. 19.

[24] См.: *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Соч. Т. XVI, ч. I, с. 108. Совершенно аналогичную картину мы наблюдаем при разложении древнегреческого рода: совет аристократии узурпирует права базилевса и использует народное собрание в своих целях. Борьба демократии против засилья знати — следующий этап, до которого Тибет не дошел, ибо в IX веке распался на составные части.

[25] Существуют две генеалогии древнетибетских царей: китайская, см.: *Иакинф (Н.Я.Бичурин),* с. 130, согласно которой Сронцзангампо — шестой царь, и тибетская, см.: *Schlagintweit E.* Die Konige von Tibet. München, 1866, по которой он тридцатый. Обе недостоверны, ибо связная история Тибета начинается с середины VII века.

[26] *Иакинф (Н.Я.Бичурин),* с. 130.

[27] Там же, с. 132. Здесь начинается борьба царей и знати, подобная той, которую вел на Итаке Одиссей. Эта форма внутренних противоречий характерна для разложения родового строя, причем иноземная поддержка используется слабой стороной в любых формах — как военных, так и идеологических.

[28] *Bell Ch.,* p. 34.

[29] *Иакинф (Н.Я.Бичурин),* с. 136. Ход событий дает повод предположить, что ранняя смерть царя была насильственной и связана с внутренним переворотом, снова отдавшим власть в руки знати.

[30] *Иакинф (Н.Я.Бичурин),* с. 189.

[31] *Bell Ch.,* p. 44.

[32] Даты 754–797 гг. приводятся по китайским данным. По Шлагинтвейту, он родился в 728 г., умер в 786 г. Последняя дата ошибочна, так как Белл указывает, что этот царь прожил 68 лет, что совпадает с датой рождения, по Шлагинтвейту, и датой смерти, по Иакинфу.

[33] *Bell Ch.,* p. 35; *Roerich G.N.* The Blue Annals, pt. I. Calcutta, 1949, p. 40–41.

[34] *Попов И.*, с. 154.
[35] *Bell Ch.*, p. 35.
[36] *Попов И.*, с. 154. Отсюда идет разделение бона на черный и белый, из которых последний возник как компромисс с буддизмом. См.: *Bell Ch.*, p. 16.
[37] *Попов И.*, с. 157; *Bell Ch.*, p. 40.
[38] *Bell Ch.*, p. 43.
[39] См.: *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература, ч. I. СПб., 1857, с. 245 и сл.
[40] *Bell Ch.*, p. 43.
[41] *Попов И.*, с. 160.
[42] *Bell Ch.*, p. 44–45; *Francke A.H.* A History of Western Tibet. L., 1907, p. 59.
[43] *Попов И.*, с. 162.
[44] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 226.
[45] *Попов И.*, с. 163.
[46] *Иакинф (Н.Я.Бичурин)*, с. 233.
[47] *Foucher A.* Étude sur l'iconographie Buddhigue de l'Inde. P., 1905, I, p. 55.
[48] *Попов И.*, с. 158. Аналогичный пример наблюдал Уоддель во время экспедиции 1904 г. Около монастыря... предсказатель, считавшийся воплощением Куберы, имел чин дхармапалы. При обращении его именовали: "Возвышенное подножие, состоящее из мертвых тел неверных, на котором покоится нога Великого Защитника Веры, главное воплощение Всемогущего Победителя врагов в трех мирах, светоч Премудрости" (*Waddel L.A.* Lhasa and its Mysteries. L., 1905, p. 382–383).
[49] *Bertholet A.* und *Lehmann E.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen, 1924, § 9.
[50] Кумарилла Бхата, брахман, выступивший в VIII в. с протестом против буддийского учения мадьямиков об иллюзорности всего сущего (мира и самого познающего субъекта). Он заявил, что реально существуют творящий Брахма, созданный им мир и бессмертный дух — атман. По буддийской, впрочем недостоверной, традиции, Кумарилла был побежден в диспуте буддийским мудрецом Дармакирти, основателем школы йогачаров, признающих реальность ума и иллюзорность мира. Однако ученик Кумариллы — Шанкара — около 800 г. развил его тезис в философскую школу — веданту, которая легла в основу обновленной религии, ныне называемой индуизм, в отличие от древнего брахманизма. К XII в. принципы индуизма восторжествовали в Индии над буддизмом, но подробности этой борьбы источниками не освещены.
[51] *Foucher A.*, p. 55.
[52] *Getty A.*, p. 136.
[53] *Waddel L.A.* The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge, 1934, p. 537.
[54] *[Рерих Ю.Н.] Roerich G.N.* The Blue Annals, Calcutta, 1949, pt I, p. 42.
[55] *Laufer B.* Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo //T'oung Pao, Leiden, 1901, vol 2, № 1, p. 24–44.
[56] Об этом бонская традиция повествует более вразумительно, чем буддийская, приводя обращение Тисрондэцана к жрецам черной веры. "Вы, бонпо, слишком могущественны, и я опасаюсь, что вы сделаете моих подданных мне неверными. Или обратитесь в буддизм и станьте монахами, или покиньте тибетское государство, или станьте служилыми людьми и платите налог". См.: *Laufer B.*

Этническая история Тибета в I тысячелетии н.э.

1. История Тибета в эпоху его расцвета (VII–IX вв.) в XIX — первой половине XX века изображалась крайне однобоко. В распоряжении историков были только сочинения буддийского направления, трактовавшие местную религию бон как демонопоклонничество и уделявшие крайне мало внимания событиям политической истории, этногенезу тибетцев и историческим судьбам народов, сопредельных с Тибетом. В настоящее время эти пробелы в известной мере восполнены, но встали новые вопросы, уже не о ходе событий, а о генезисе их и интерпретации тибетской этнической истории на фоне общей истории Восточной Азии.

2. О начале тибетской истории нам известно, что в начале н.э. на Тибетском нагорье было четыре этнические группы:

а) индоарийские племена дардов и монов в верховьях Инда; оседлые земледельцы, управлявшиеся родовыми князьями;

б) кяны (цяны) — воинственные кочевники в Амдо, Цайдаме и Каме. По ошибке их в XIX в. называли тангутами. Они управлялись родовыми старейшинами и воевали против империи Хань в союзе с хуннами;

в) Шаншун — Северный Тибет — был населен иранскими кочевниками, близкими к сакам. О них известно лишь то, что они внесли в Тибет религию бон;

г) оседлые тибетцы — боты, распространявшиеся по долине Брахмапутры (Цангпо); они положили начало созданию Тибетского царства. Согласно легенде, они произошли от брака самца обезьяны

с горной ведьмой, что можно интерпретировать как метисацию пришлого этноса с аборигенами. История их до VI века легендарна. Можно лишь предполагать, как наиболее вероятное, что тесного контакта между перечисленными этносами не было.

3. В 439 г. в Южный Тибет прикочевала небольшая сяньбийская орда, быстро ассимилированная аборигенами. Никаких изменений это не принесло.

4. В начале VII века началось усиление южных тибетцев, завоевания которых к середине VII века охватили весь Тибет, в VIII веке распространились на западный Китай (Ганьсу и Шэнси), Памир и Хотан, а в IX веке — на Уйгурию. Но в момент самого большого торжества в 861 г. Тибетское царство распалось. Почему?

5. Пристально рассмотрев внешнюю и внутреннюю историю Тибета, можно отметить общее повышение активности среди ботов при относительно стабильном состоянии прочих этносов. В долине Цангпо воздвигаются дворцы, готовятся походы, введена письменность, идут религиозные диспуты между буддистами и жрецами бон, сооружаются пагоды, идет борьба царя против знати. Накал политических страстей неуклонно возрастает, пока в 842 г., после убийства сторонника бона царя Лангдармы, не вспыхивает внутренняя война, приведшая к разделению страны на множество мелких княжеств и племен, активность которых была ничтожна, и, что особенно важно, рост активности мало отразился на развитии производительных сил, а ушел в агрессию, как внешнюю, так и внутреннюю. Случайно ли это?

6. Сравнивая историю Тибетского царства с современными ему государствами и кочевыми державами, мы видим, что аналогичный подъем наблюдается, но отнюдь не повсеместно. Он охватил довольно большой широтный регион по обе стороны 30-й параллели:

а) в Аравии — проповедь Мухаммеда и создание Халифата;

б) в Индии — начало движения раджпутов и разгром ими империи Гупта;

в) в Китае — националистическая реакция, опрокинувшая сяньбийскую империю Тоба-Вэй, переходит к созданию агрессивных империй Суй и Тан;

г) в Центральной Азии выходцы из Алашаня, тюрки Ашина создают Великий Тюркский каганат. Допуск плюс-минус 50 лет невелик.

7. Страны за пределами очерченного региона не обнаруживают подъема активности и становятся жертвами своих соседей. Таковы: Южный Китай — царство Чэн; Южная и Восточная Индия; Сасанидский Иран; Византия, утерявшая Сирию и Африку; Испания;

Аквитания; Южная Сибирь, захваченная тюркютами, и Восточная Европа, куда вторглись авары. Через несколько веков положение меняется радикально, но это уже другая проблема. Итак, взлет тибетского политического могущества и быстрое его падение — не исключение, а знамение эпохи.

8. Рассматривая явление целиком, можно исключить возможности культурных заимствований, экономической инфильтрации, социальной взаимообусловленности, а равно и популяционно-генетических связей. Одинаковые процессы возникали в одно и то же время в совершенно непохожих условиях. Разумеется, результаты их были различны, несмотря на схожесть модели процесса. Следовательно, здесь наблюдается не общественная форма движения материи, а другая, подлежащая изучению.

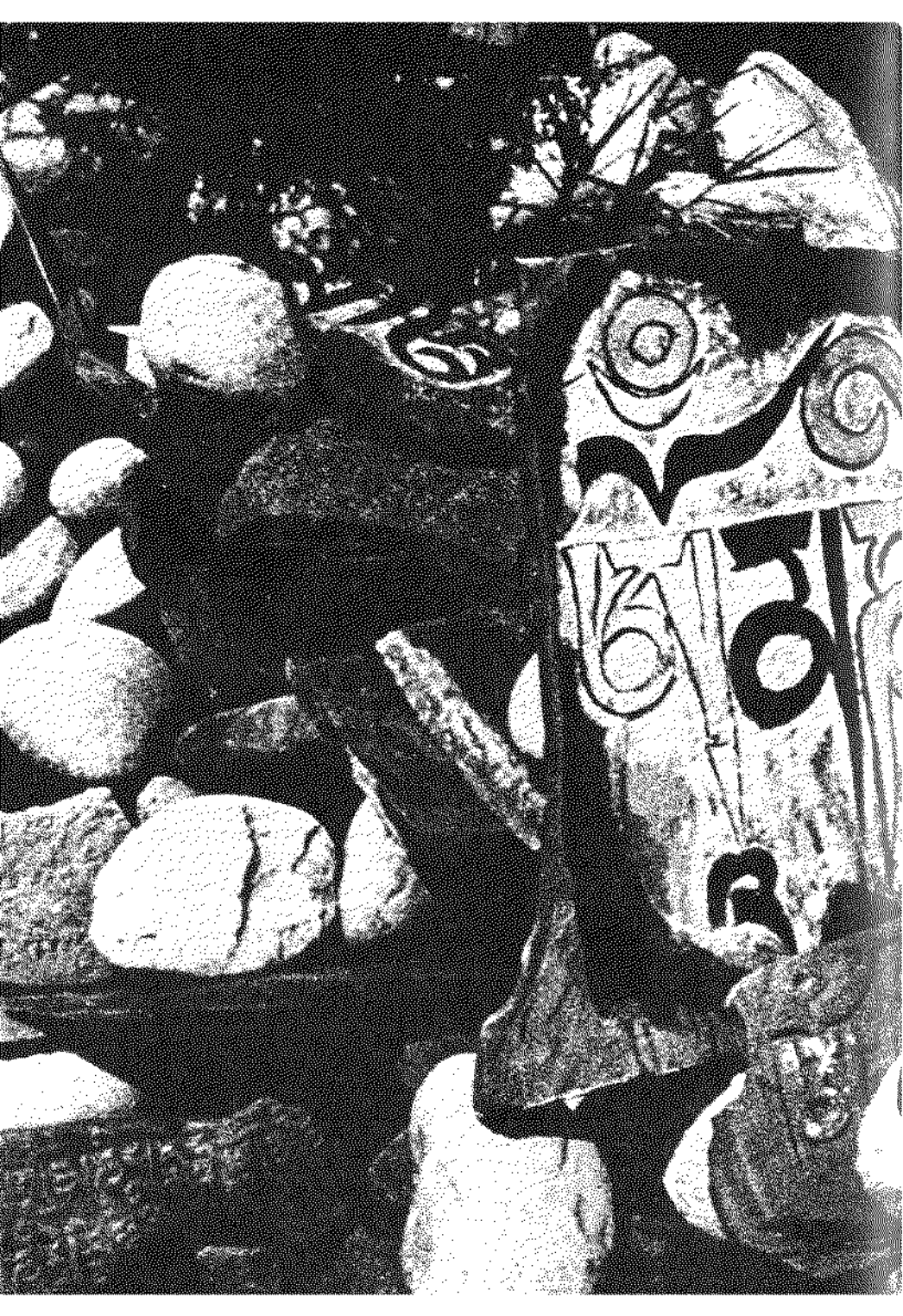
9. Общим во всех отмеченных вариантах было явление этнической интеграции. На местах былого этнического разнообразия создались массивы: арабский — с исламом и единой системой управления; индийский — с кастовой системой при политической разобщенности; "Тюркский вечный эль" — сочетание орды и племенных союзов; Срединная империя Тан, где "варварские" племена смешались с аборигенами в единый этнос; Тибет, ставший монолитной страной в своих географических границах. Лишь немногие из подавленных этносов сумели впоследствии возродиться (персы, испанцы, кидани), но далеко не в первоначальном виде. Значит, с описанным толчком связаны процессы этногенеза.

10. Процессы сложения и распадения этносов связаны не только с природой той или иной страны (вмещающим ландшафтом), но и с исторической судьбой ее населения, а последняя зависит в значительной мере от этнического и социального окружения. Если природные условия влияют на этнос через его повседневную экономику, то окружение вмешивается в политическую и идеологическую жизнь страны, причем иногда дело доходит до полного истребления целых народов, не оказавших вовремя должного сопротивления. Так, китайская агрессия эпох Хань и Тан покончила с *жунами, ди, юэ, и, южными хуннами и сяньбийцами,* но в Тибете натолкнулась на жестокое сопротивление и отступила. Однако и сам победитель — тибетская монархия, — хотя и смог объединить народы своей страны, распался и погиб от глубокой внутренней розни.

11. До VII века фактическая власть в Тибете принадлежала родовой аристократии и жрецам религии бон. Царь Сронцзэнгампо открыл двери идеологическому вторжению, пригласив из Индии и Китая буддийских проповедников. К социальной борьбе знати и короны прибавилась война за веру, шедшая с переменным успехом

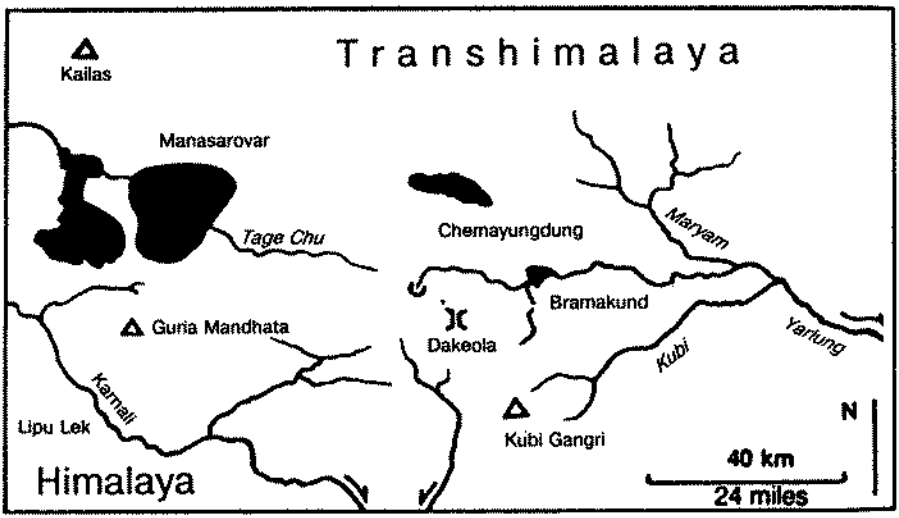
и унесшая огромное число жертв. С обеих сторон гибли наиболее горячие, искренние и смелые люди, а равнодушные меняли свои симпатии, нарушали клятвы в верности и прозябали. Кроме того, много жертв уносили походы, даже удачные; внутренняя и внешняя войны вытягивали все достояние населения, отрываемого от труда и лишенного покоя. Поэтому царство пало в момент наибольшего успеха на всех фронтах от внутренней смуты. Но оставшееся население было уже интегрировано, и этническое единство оказалось наследием жестокого периода расцвета тибетской монархии.

12. Теперь мы можем интерпретировать этническую историю Тибета. Около VI века в субтропическом поясе Евразии родилось некоторое количество особей со стремлением к повышенной активности, так называемых пассионариев. К началу VII века потомство появившихся стало столь многочисленно и деятельность их столь значима, что это было зафиксировано в истории. Продолжая развивать активность, тибетцы подавили независимость племен, не затронутых толчком (живших севернее ареала толчка), затем вступили в войну с китайцами и арабами — завоевателями Средней Азии — и, наконец, в борьбу между собою. Лозунгами или символами этой внутренней борьбы стали исповедания бона и буддизма, но под этими индикаторами крылось соперничество царя и знати, которое в условиях малой напряженности не принимало столь острых и кровавых форм. Так как активная часть тибетцев по большей части гибла в войнах и распрях, то, когда процент их в сформированном ими этносе уменьшился, уцелевшее население разошлось по родным ущельям, вернувшись к состоянию равновесия со средой, как природной, так и этнической. Ущерб, понесенный Тибетом, был столь велик, что лишь через двести лет наблюдается некоторое возобновление интереса к идеологическим проблемам. Тогда новая проповедь буддизма Атишей имела успех, и с того времени Тибет превратился в цитадель буддизма, но уже никогда не вернул себе военного могущества.



নদী

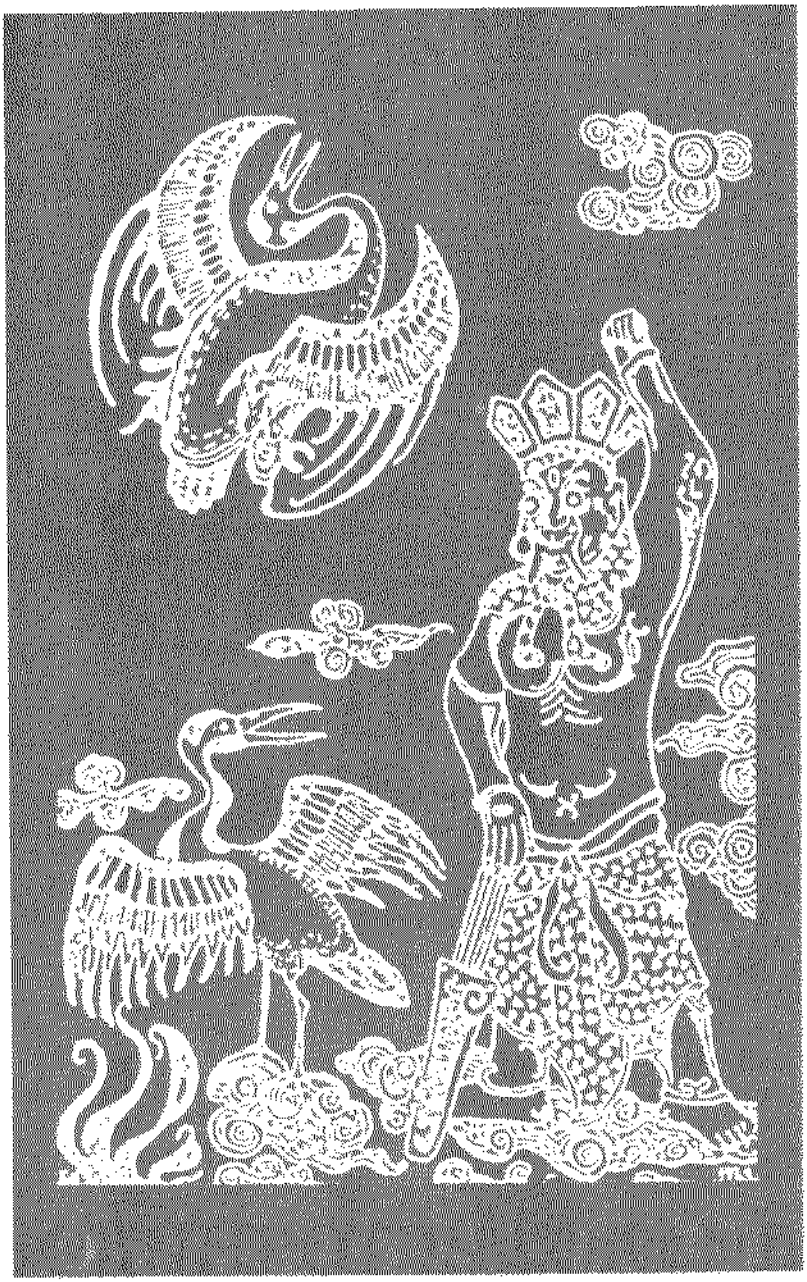
"Диалог источников" — избранная нами форма приложения к текстам Л.Н.Гумилева. Он содержит выдержки из трудов наиболее известных русских и зарубежных буддологов и исследователей Центральной Азии, специализировавшихся в изучении Тибета, философии, литературы и иконографии буддизма. Знакомясь сегодня с мало кому доступными и во многом забытыми текстами,



читатель может составить представление о том, как развивалась русская буддология, каков был общий контекст отечественного востоковедения, наследником и выразителем которого стал и Л.Н.Гумилев. Усилиями людей, чьи труды читатель найдет в этом разделе, усилиями их коллег и единомышленников была выстроена в России традиция изучения и понимания буддизма как одной из величайших и сложнейших религиозно-мировоззренческих систем, увлечение которой в мире все время возрастает.

3

ДИАЛОГ ИСТОЧНИКОВ



Изучение Тибета в России

А. И. Востриков

Изучение тибетского языка в России началось свыше двухсот лет тому назад. Еще в конце XVII в. в Посольском приказе в Москве состоял на службе в качестве переводчика некий Павел Иванович Кульвинский, который в своей автобиографии (сказке), датированной 1696 г., называет себя "переводчиком калмыцкого, мунгальского и тангутского письма" [1]. Однако относительно его деятельности в области тибетского, или, как тогда называли, тангутского, письма сведений не сохранилось. Вероятно, что в конце XVII — начале XVIII в. в России и кроме Кульвинского были люди, интересовавшиеся тибетской письменностью и занимавшиеся ею, но эти занятия не оставили после себя заметных следов и во всяком случае не выходили из рамок личной любознательности.

[1] *Котвич В.Л.* Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII–XVIII вв.// ИАН, 1919, с. 1206.

Более или менее заметный интерес к тибетской письменности проявляется лишь в 20-х годах XVIII в. и связан с находкой на Иртыше в монастыре Аблайн-хит тибетских рукописей. Образцы этих рукописей в виде отдельных листов были доставлены в Петербург, и в 1722 г. библиотекарь Петра I, Шумахер, командированный по разного рода научным делам за границу, представил в Парижскую академию один из этих листов с просьбой дать его научное определение и перевод.

Хотя к тому времени в Европе уже были опубликованы сообщения разных путешественников в Тибет и начали понемногу поступать сведения о деятельности католической миссии, которая с 1708 г. развернула проповедь христианства в Непале и в Тибете, однако первые не давали сколько-нибудь значительных материалов для ознакомления с тибетской письменностью, а труды католической миссии в этом направлений были еще не изданы и мало кому доступны. И потому аббат Bignon отнюдь не преувеличивал, когда он, направляя в феврале 1723 г. Петру I результаты работы французских ученых над этим

листом, писал: "Il étoit assez difficile, Sire, de reconnoitre seulement des caracterès, que nos Scavans n'avoient point encore vus jusqu'ici..." [2].

Анализ привезенного Шумахером в Париж листа был поручен известным французским ориенталистам братьям Etienne и Michael Fourmont, которым посчастливилось раздобыть рукопись латинско-тибетского словарика католического миссионера в Тибете de Fano [3] и с ее помощью правильно определить, что лист этот написан по-тибетски. Однако попытка их, пользуясь этим словарем, дать транскрипцию текста и его буквальный и смысловой перевод кончилась, как и следовало ожидать, полной неудачей. Работа была ими выполнена и направлена вместе с письмом аббата Bignon'a в Петербург, но представленный ими перевод ничего общего с текстом не имеет [4].

Проезжая через Лейпциг в 1722 г., Шумахер показал этот текст также некоторым немецким ученым, но успеха и здесь не добился. Правда, J.B.Menke в том же году сумел с большим искусством воспроизвести его в "Acta eruditorum" [5], а Bayer [6] и M.Veyssière La Croze [7], пользуясь "тангутским" алфавитом, который был сочинен толмачом Гаврилой Монголовым и находился в руках Байера [8], сумели установить, что лист написан "тунгутскими" буквами, однако ни тот, ни другой не были в состоянии разобрать самый текст.

Старания Шумахера получить по заказу Петра I научный разбор этого листа от европейских ученых имели, однако, тот положительный результат, что они привлекли к нему внимание со стороны широких кругов ориенталистов и возбудили в Европе интерес к изучению тибетской письменности вообще. В течение целого столетия, вплоть до Abel Rémusat'a, тибетский лист из Аблайн-хита и его интерпретация продолжали занимать европейских востоковедов [9].

В нашей Академии наук изучение тибетского языка начинается почти с самого момента ее основания, и, хотя число всех бывших у нас тибетоведов измеряется единицами, тем не менее наши ученые, и в частности наша Академия наук, занимают в мировой науке о Тибете одно из первых мест. Еще в 1720 г. Мессершмидт, находясь в экспедиции, составил небольшой список тибетских слов, записанных им, вероятно, у ойратов. Список этот, как и прочие бумаги Мессершмидта, остался неопубликованным, но вариант его был напечатан в 1730 г. спутником Мессершмидта, пленным шведским офицером Strahlenberg'ом в приложении к его книге "Das Nord- und Östliche Theil von Europa und Asia" [10].

[2] *Müller G.F.* Commentatio de scriptis tangutícis in Sibiria repertis. Petropoli, 1747, с. 6 и сл., где приведено целиком письмо аббата Bignon'a к Петру I.

[3] Рукописная копия этого словаря имеется, между прочим, в коллекции тибетских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР.

[4] Оригинал работы братьев Fourmont находится в Институте востоковедения.

[5] Nova literaria de Mss codicibus in Tartaria repertis //Acta eruditorum anno MDCCXXII publicata, Lipsiae, с. 374–376 и таблица.

[6] См. его письмо, опубликованное в "Historie der Gelehrsamkeit unserer Zeiten" (V st., Leipzig, 1722, с. 385 и сл.).

[7] См. его письмо к J.B.Menke, опубликованное в "Acta eruditorum", 1722.

[8] Алфавит этот La Croze передал для опубликования Menke, и он был напечатан в "Acta eruditorum" (1722, с. 417 и сл.), и затем сам Bayer опубликовал его в Supplementa actorum eruditorum (Lipsiae, 1729, т.IX, с. 20).

[9] *Georgi.* Alphabetum Tibetanum, Romae, 1762. Appendix III, с. 663–759, где воспроизведена работа Fourmont и дана новая интерпретация тибетского текста; *Rémusat A.* Recherches sur les langues Tartares, P., 1820, т. I, с. 322 и сл.

[10] Список Мессершмидта, датированный 1720 г., находится

в архиве Института востоковедения, III, 69. Вариант, опубликованный в таблице, приложенный к книге Strahlenberg'a "Das Nord- und Östliche Theil von Europa und Asia...", (Stockholm, 1730), отличается несколько по составу слов.

Возвратившись в 1727 г. в Петербург, Мессершмидт привез с собою, между прочим, ксилограф китайской печати, содержащий в себе санскритский алфавит, написанный буквами ланджа, тибетскими и монгольскими. Изданию и анализу ксилографа Байер, который уже в конце 1725 г. вступил в состав нашей Академии наук, посвятил специальную работу "Elementa litteraturae brahmanicae, tangutanae, mongolicae", которая была им представлена в Академию в 1728—1729 гг. и напечатана в "Commentarii Academiae Scientiarum Petropolitanae" в 1732—1733 гг. Занятия Байера в области тибетской письменности не дали и не могли ему дать, однако, знание самого тибетского языка. Не будучи в состоянии понять непригодность перевода, представленного братьями Fourmont, Байер, вполне доверяя их авторитету, нашел необходимым опубликовать его в своем "Museum Sinicum" [11].

[11] *Th.S.Bayer.* Museum Sinicum, Petropoli, 1730, т. I, с. 109—124.

Проверить перевод братьев Fourmont взялся другой наш академик, известный историк Г.Ф.Миллер. Не зная тибетского языка, Миллер не мог, конечно, сам оценить качество их работы. Но, посетив в 1735 г. селенгинских бурят-монголов, он обратился за содействием к одному тамошнему ламе — пришельцу из Тибета, который и перевел ему начало тибетского листа на монгольский язык и транскрибировал это начало монгольскими буквами. Этот лама, живший при тайше Лобсане и называвшийся, по словам Миллера, "Zordschi", был не кто иной, как знаменитый цорчжи-лама из монастыря Чонэ, по имени Агван-пунцог, первый глава буддийского духовенства бурят-монголов и основатель Цонгольского дацана.

Ввиду того что сам Миллер не знал и монгольского языка, некий Петр Смирнов из Иностранной коллегии перевел ему по-русски монгольский перевод Агван-пунцога и транскрибировал его русскими буквами. С русского перевода Миллер сделал латинский перевод, который и опубликовал в 1747 г. вместе с тибетским оригиналом и монгольскими текстами Агван-пунцога в своей работе "Commentatio de scriptis tanguticis in Sibiria repertis". В архиве [12] Института востоковедения сохранилась, кроме этого, ненапечатанная работа Миллера, которая носит название "Vera interpretatio folii tangutici Fourmontiani" и состоит из небольшого предисловия Миллера, монгольского текста Агван-пунцога, упомянутого русского перевода и русской транскрипции его Петра Смирнова и латинского перевода и транскрипции, сделанных на основе работы последнего самим Миллером. В своей напечатанной работе Миллер дал описание развалин Аблайн-хита и других и привел довольно хорошо воспро-

[12] Архив Института востоковедения, III, 83.

изведенные буддийские изображения, хотя ни он сам, ни его спутник Гмелин не удосужились лично посетить эти места, доверив это дело своим подручным, на что справедливо сетовал в свое время Abel Rémusat [13].

В 1772 г. Паллас, собирая различные сведения о монголах, опубикованные им впоследствии в его "Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften", записал со слов живших тогда среди селенгинских бурят-монголов тибетских лам любопытные данные о географии, языке и религии Тибета. В этом деле ему большую помощь оказал сопровождавший его переводчик Ериг (Jaehrig), который изучил и монгольский и тибетский языки настолько, что смог перевести для него ряд материалов из литературных источников. Плоды их совместных разысканий были использованы Палласом в его "Sammlungen historischer Nachrichten" [14] и в "Neue Nordische Beiträge" [15]. Продолжая работать в Кяхте и после отъезда Палласа, Ериг написал целый ряд научных трудов, между прочим словарь и грамматику монгольского языка, несколько переводов и краткую грамматику тибетского языка. Не порывая связи с Палласом и работая по его инструкциям, Ериг направлял свои работы в Академию наук, но они так и остались неопубликованными [16]. Ни в России, ни в Европе тогда не было еще людей, способных должным образом оценить их, не было большого интереса к изучению Тибета, не было достаточного количества читателей.

Миллеру, Палласу и Еригу мы должны быть признательны, между прочим, за коллекции тибетских и монгольских рукописей и ксилографов, которые им удалось собрать для нашей Академии наук во время своего пребывания в Сибири. Еригу же мы обязаны благодарностью, кроме того, и за составление списка тибетских рукописей и ксилографов [17], которые находились в его время в Академии наук и которым начало было положено еще в 1720 г. приобретением по распоряжению Петра I рукописей из Аблайн-хита. Пополняясь с тех пор неоднократно стараниями многих исследователей, эти коллекции выросли в настоящее время до таких размеров, что Академия наук, и в частности ее Институт востоковедения, которому они непосредственно принадлежат, может считаться по праву самой богатой сокровищницей тибетской литературы среди всех научно-исследовательских учреждений мира.

Оценивая работы наших ученых в области тибетоведения в XVIII в., мы не должны забывать, что в это время изучение тибетского языка в Европе только что начиналось, что представления большинства европейских восто-

[13] *Rémusat A.* Recherches..., c. 229–230.

[14] *Pallas P.S.* Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften, II Th. Sammlung über den Götzendienst, die Geistlichkeit, Tempel und abergläubische Gebräuche der Mongolischen Völkerschaften; hauptsächlich die aus dem Tybet abstammende Fabellehre und damit verknüpfte Hierarchiv. SPb., 1801.

[15] *Pallas P.S.* Neue Nordische Beiträge, Bd. I, St. II: Nachrichten von Tybet aus Erzählungen tangutischer Lamen unter den Selenginkischen Mongolen.

[16] Работы Ерига и его письма находятся в архиве Института востоковедения, III, 70–82. Перечень их напечатан в кн.: *Dorn.* Das Asiatische Museum. SPb., 1846, c. 122.

[17] Список этот напечатан у Busse (Journal von Russland. Jahrgang III, Bd. II, St. 9, Marz 1796).

коведов и о самой Тибетской стране, и о ее языке и литературе были еще крайне смутны и порой даже фантастичны. Труды католических миссионеров, живших в начале XVIII в. в самом Тибете и непосредственно на месте изучавших тибетский язык и литературу, оставались тогда еще под спудом Congregatio de Propaganda Fidei. Они стали известны широким кругам ученых лишь со второй половины XVIII в., и то в крайне несовершенной переработке Georgi, который издал в 1762 г. свой Alphabetum Tibetanum, перемешав в нем богатые фактические результаты работы миссионеров с собственными досужими домыслами. При этих условиях нельзя не отметить известной заслуги нашей Академии наук, которая на протяжении ряда лет, начиная с истории с тибетскими рукописями из Аблайн-хита и кончая работами Палласа и Ерига, все время возбуждала и поддерживала в европейской науке интерес к тибетскому языку и письменности, подготовляя тем самым наступление эпохи их интенсивного научного изучения.

По-настоящему научное изучение тибетского языка и литературы начинается в России лишь с 1829 г., когда в состав Академии наук вступил Шмидт, который не только обогатил науку изданием и переводом разных тибетских (и монгольских) текстов, но и составил словарь и грамматику тибетского языка, изданные по-русски и по-немецки. На русском языке, кстати сказать, грамматика и словарь Шмидта до сих пор остаются единственными пособиями. Тибетско-русский словарь В.П.Васильева и его же грамматика так и остались в рукописи.

В своей грамматике и в словаре Шмидт широко использовал материалы тибетской грамматики и словаря, составленных знаменитым венгерским ученым Alexander'ом Csoma Cörösi, который по справедливости может считаться и считается основоположником тибетской филологии. Но Шмидт сумел дополнить этот материал новыми данными и придал своему словарю, в отличие от словаря Csoma (который расположил слова по первым буквам), тот порядок, который принят во всех оригинальных тибетских словарях, а именно: алфавитный порядок по основным, коренным буквам слов (так называемым ming-gzhi). Занимаясь, прежде чем посвятить себя всецело научной работе, коммерческими делами среди волжских калмыков, Шмидт приобрел на месте немалые практические познания монгольского и тибетского языков и вместе с тем завязал теснейшее общение с местными знатоками тибетской литературы из числа лам, традиционные познания, начитанность и опыт которых

он умел использовать для нужд науки. Последнее обстоятельство помогло ему немало в трудном деле каталогизации чрезвычайно разросшихся, благодаря его же содействию, коллекций тибетских рукописей и ксилографов Академии наук. В частности, при нем Академией наук приобретены были богатые коллекции, которые были собраны бароном П.Л.Шиллингом фон Канштадтом во время командировки последнего в Бурят-Монголию в 1830 г. и которые состояли как из памятников тибетской литературы собственно (переводной и оригинальной), так и из целого ряда рукописных каталогов к Ганджуру и Данджуру, составленных бурятскими ламами по указаниям Шиллинга на отдельных карточках и в форме европейских книг с алфавитными указателями. Один такой каталог к Ганджуру был даже издан Шмидтом.

Преемником Шмидта в Академии наук был Шифнер, который дал немало различных и для своего времени весьма ценных работ в области тибетской грамматики и лексикографии, издал ряд текстов и переводов и каталогизировал новые коллекции тибетской литературы, поступившие в Академию наук. Правда, в своем большом труде — в издании и переводе сочинения Даранаты "История буддизма в Индии" — Шифнер широко использовал русский перевод этого текста, сделанный его гениальным современником В.П.Васильевым, причем использовал настолько, что перенес в свой перевод даже отдельные ошибки Васильева. Однако он в некотором отношении и сам помог впоследствии Васильеву своим знанием санскритского языка, облегчавшим ему восстановление собственных индийских имен, переведенных по-тибетски. Вместе с тем, убедившись лично, какую мощную научную силу представляет собою Васильев и насколько велики его познания, Шифнер помог последнему добиться напечатания некоторых его трудов, в частности русского перевода той же истории Даранаты и общего исследования о буддизме. Таким образом, Шифнер, хотя и далеко не в той мере, в которой следовало бы, все же до известной степени помог продвижению в печать трудов В.П.Васильева. А это было не только делом исключительной важности для тибетоведения, если принять в расчет масштаб работы Васильева, но и делом довольно трудным и хлопотливым. В России не был достаточно развит интерес к научному изучению тибетского языка и литературы, не было достаточного числа читателей, а на Западе все написанное по-русски признавалось неудобочитаемым.

Почти одновременно с началом работ Шмидта над изучением тибетского языка в Академии наук проявляется

некоторый интерес к тибетскому языку в Казанском университете, где с 1833 г. во главе только что созданной кафедры монгольского языка стал знаменитый русский монголист О.М.Ковалевский. Изучая монгольский язык в Иркутске с помощью тамошнего знатока Игумнова и других, а затем на месте в Бурят-Монголии и в Монголии, Ковалевский столкнулся с необходимостью изучения и тибетского языка. Не приобретя в нем особенно глубоких познаний, Ковалевский все же усвоил его до такой степени, что мог использовать тибетские материалы для своего монгольско-русско-французского словаря.

Из школы Ковалевского вышел и величайший русский буддолог и тибетовед В.П.Васильев, избранный впоследствии, уже после смерти Шифнера, в действительные члены Академии наук.

Замечательна и поучительна судьба этого человека, опередившего на много десятилетий развитие своей науки и вынужденного из-за отсутствия в России, а отчасти даже и на Западе среды для восприятия его научных открытий заниматься преподаванием китайского языка и видеть, как колоссальнейший труд всей его жизни остается ненапечатанным и никому не известным. Не менее поучительна, пожалуй, и судьба его друга В.В.Горского, который, так же как и сам Васильев, получил свои познания непосредственно от представителей тибетской школьной традиции. И его работы в области тибетоведения, работы, которыми мог бы гордиться даже современный исследователь, остались неопубликованными. Большинство их, видимо, безвозвратно потеряно для науки, и лишь немногое сохранилось среди бумаг, оставшихся от Васильева [18].

Из всего огромного научного труда Васильева в области тибетоведения опубликована лишь незначительная часть, лишь то немногое, что сам Васильев считал только введением к своим главным, специальным трудам. Остальное (и то не полностью) находится в архиве, частью в виде работ, приготовленных для печати, частью в виде материалов, еще нуждающихся в обработке [19]. Васильева стали ценить лишь под старость, когда, утомленный и разочарованный, он не имел ни сил, ни желания обрабатывать для печати свои заброшенные труды. А между тем Васильев знал и свободно пользовался памятниками, изучение которых не под силу даже многим из современных тибетоведов. То, чем В.П.Васильев занимался еще в половине XIX в., стало объектом исследовательских усилий других ученых лишь с конца XIX — XX в., причем лишь частично. Большинство же материалов, над которыми он

[18] *Тубянский М.И.* Предварительное сообщение о рукописном наследии В.П.Васильева и В.В.Горского //ДАН, 1927, с. 64.

[19] *Тубянский М.И.* Предварительное сообщение..., с. 59–64, и *Козин С.А.* Библиографический обзор изданных и неизданных работ академика В.П.Васильева по данным Азиатского музея Академии наук СССР // ИАН, 1931, с. 759–774.

работал, осталось неразработанным до сих пор. В опубликованных работах Васильева по буддизму, написанных на основе глубокого изучения тибетских и китайских источников, кое-что сейчас, конечно, уже устарело, но в основном эти труды, снискавшие Васильеву всемирную славу, не потеряли своего научного значения и поныне, не потеряют его, можно думать, и долгое время спустя.

Русское правительство не считало нужным насаждать и поддерживать в России изучение тибетского языка, поскольку из-за своей отдаленности и малодоступности Тибет не представлял непосредственного интереса для колониальной экспансии. Правда, на словах признавалось иногда желательным изучение тибетского языка для православных миссионеров, действовавших среди калмыков и бурят-монголов буддийского вероисповедания, поскольку основная богословская и богослужебная литература этих народов написана на тибетском языке. Однако, как правило, миссионеры отнюдь не отличались стремлением к точному и адекватному знанию той религии, с которой они вели конкурентную борьбу, и довольствовались самыми общими и поверхностными представлениями, больше всего уповая на меры административно-полицейского воздействия на иноверцев. Для них было достаточно некоторого знания монгольского и калмыцкого языков как средства общения с иноверцами, доставлявшего им некоторые общие представления о буддизме и позволявшего вести пропаганду христианства.

Ни в одном из высших учебных заведений России вплоть до начала XX в. не было кафедр тибетского языка, и даже в начале XX в., когда развитие империалистической политики России в Азии уже поставило, казалось бы, на очередь изучение Тибета и тибетского языка, власти отклонили ходатайство Восточного института во Владивостоке о введении преподавания тибетского языка для студентов этого института. По заключению Министерства финансов: "Изучение тибетского языка, представляющее, главным образом, лишь научный интерес, едва ли может быть признано настолько значительным в практическом отношении, чтобы для него следовало учреждать особую кафедру при Восточном институте" [20]. Поддерживать занятие, "представляющее, главным образом, лишь научный интерес", русское правительство считало ненужным. Лишь в 1907 г., после повторных просьб, было разрешено открыть во Владивостокском институте преподавание тибетского языка для желающих студентов в качестве необязательного предмета [21].

[20] *Кюнер Н.В.* Описание Тибета, Владивосток, 1908, ч. II, вып. I, с. 101–102.

[21] Там же, с. 101.

Не многим лучше обстояло дело и на Западе. Правда, западные миссионеры, действовавшие непосредственно в самом Тибете и в сопредельных с ним странах, довольно старательно изучали тибетский язык и литературу, поскольку иначе они не могли бы вести там свою пропаганду. Но это изучение не выходило из рамок личной инициативы. Изучение Тибета и тибетского языка начинает привлекать к себе серьезное внимание на Западе лишь с конца XIX в., когда началась усиленная подготовка к захвату Тибета со стороны британского правительства Индии.

При таких условиях, вплоть до конца XIX — начала XX в., ни на Западе, ни тем более у нас в России не могла сложиться школа тибетоведов, не могло быть непосредственной преемственности знаний, и самое количество тибетоведов исчислялось единицами. На Западе тибетским языком занимались отдельные миссионеры или, позднее, политические эмиссары индийского правительства. В России же, которая непосредственных отношений с Тибетом не поддерживала, тибетским языком занимались лица, которые по своим служебным или личным делам приходили случайно в соприкосновение с калмыками и бурят-монголами и от живших среди них лам черпали свои знания тибетского языка и литературы. Исключением из этого правила в России был, пожалуй, только Шифнер, который обязан своими познаниями главным образом самообучению. Что же касается всех остальных, то Ериг, как я уже говорил, был переводчиком в Кяхте, Шмидт приобрел свои знания преимущественно во время трехлетней торговой деятельности среди калмыков, Васильев и Горский получили их, работая в православной духовной миссии в Пекине. Во всех случаях занятия тибетским языком были побочными и отнюдь не поощряемыми личными увлечениями, не находившими себе широкого применения даже и тогда, когда эти занятия в лице В.П.Васильева дали одного из самых крупных тибетоведов мира.

По существу, интерес к изучению Тибета и тибетского языка правящие круги русского общества начали проявлять лишь с конца XIX в., когда развитие русской политики в Азии, столкновение русских и английских интересов на этом материке выдвинули на первый план необходимость исследования Центральной Азии и, в частности, Тибета. До сих пор русское правительство не только не поддерживало научных занятий Тибетом, но совершенно игнорировало те оживленные сношения, которые бурят-монголы и калмыки, жившие в пределах России, поддерживали с Тибетом. Еще в 1767 г. глава

буддийского духовенства в Сибири первый пандит Хамбо Дамбадарже Заяев представил Екатерине II очерк своего путешествия в Тибет, откуда он вернулся в 1741 г., но этот очерк, составленный по-тибетски и снабженный русским и монгольским переводами, так и остался в архиве, и лишь в конце XIX в. А.М.Позднеев в своей хрестоматии поместил его монгольский текст. Та же участь постигла и сообщения других бурятских и калмыцких путешественников, пробиравшихся из России в Тибет. Но с конца XIX в. положение круто меняется. С этого времени начинается ряд успешных и безуспешных попыток проникнуть в Тибет, организуется ряд экспедиций для исследования Центральной Азии и Тибета (Пржевальского, Певцова, Роборовского, Козлова и др.), возникают и находят свое осуществление попытки использовать для исследования Тибета бурят-монголов и калмыков, которые все время поддерживали сношения с Тибетом и которым в качестве паломников было легче всего туда проникнуть. Вместе с тем растет исподволь интерес к тибетскому языку, литературе, искусству и религии, появляются кадры новых исследователей.

В качестве энергичного руководителя этих кадров, инициатора и пропагандиста изучения Тибета и выступил С.Ф.Ольденбург.

С.Ф.Ольденбург с давних пор интересовался Тибетом. Ученик И.П.Минаева и отчасти В.П.Васильева, он уделил много сил и внимания изучению буддизма, являвшегося главным объектом научно-исследовательской работы его учителей. В том горячем увлечении, с которым молодой Ольденбург занялся изучением буддизма, сказалось, впрочем, не одно только влияние его учителей. На Сергея Федоровича повлиял повышенный интерес к религии, которым была захвачена часть русской интеллигенции 80-х годов, искавшая в религиозных учениях Запада и Востока выхода из той темной полосы реакции, которая характеризует тогдашний период истории России. Вместе со многими другими С.Ф.Ольденбург воспринимал человека Востока как человека религии по преимуществу и был склонен именно в религии видеть ключ к пониманию восточного общества. Но Сергей Федорович был прежде всего большим ученым, вдумчивым и трезвым аналитиком и потому не мог не убедиться в конце концов, что человек Востока, так же как и человек Запада, живет не религией, а реальной земной жизнью, что религиозные воззрения его имеют исторический, преходящий характер и вызваны в конечном счете условиями его материального существования.

С.Ф.Ольденбург серьезно и глубоко занялся изучением буддизма, но в этом изучении он пошел особенным путем, отчасти предуказанным в работах его знаменитого учителя И.П.Минаева, но лежавшим в стороне от основного направления русской буддологии, которое было ей придано ее основоположниками — В.П.Васильевым и тем же Минаевым. Основное течение русской буддологии направлялось по пути изучения богатого философского наследия позднейшего буддизма — махаяны, и здесь в историю науки блестящую страницу вписал младший товарищ С.Ф.Ольденбурга по университету акад. Ф.И.Щербатской, который унаследовал от Васильева и Минаева глубокий интерес к буддийской философии и дал в своих работах мастерскую интерпретацию философского учения махаяны в его связи с философскими воззрениями других школ древней Индии.

С.Ф.Ольденбург пошел по другому пути. Его интересовали сами истоки буддийской религиозности, те конкретные исторические условия, благодаря которым возник и развивался буддизм, те разнообразные формы, в которых проявилась буддийская религия, те различные представления, которые она в себя вбирала и на которые оказала свое воздействие. И вполне естественно, что Сергей Федорович пришел к изучению Тибета, потому что именно в Тибете буддизм представляет поныне господствующую религию, потому что в Тибете сохранились многие исчезнувшие в Индии памятники, потому что в Тибете сохранилась удивительно стойкая традиция, тянущаяся от той эпохи, когда буддизм был еще живым явлением в Индии.

Уступая дорогу в области буддийской философии своему более вооруженному товарищу, С.Ф.Ольденбург оставил за собою обширное поле исследования социально-экономических условий, при которых и благодаря которым сложилась и существует буддийская религия, всего того сложного запаса представлений, в связи с которыми жил и развивался буддизм, всех тех различных проявлений человеческой деятельности, на которых сказалось влияние буддийской религии или которые были ею подчинены.

С.Ф.Ольденбург ни минуты не думал, что с этими сложными задачами ему удастся справиться одному, что ему одному удастся разрешить и вопрос о происхождении буддизма, и вопросы буддийского синкретизма, и вопросы буддийского канона и обрядов, искусства и литературы. Он понял свою задачу как задачу организатора и руководителя целой сети исследовательских предпри-

ятий, объединяющих вокруг себя самых разнообразных специалистов.

По инициативе С.Ф.Ольденбурга Академия наук предприняла с 1897 г. издание особой серии "Bibliotheca Buddhica", серии, посвященной изданию памятников позднейшего буддизма на самых различных языках. На протяжении 45 лет существования "Bibliotheca Buddhica" С.Ф.Ольденбург был ее бессменным редактором и руководителем, сумевшим привлечь к участию в ее издании крупнейших специалистов всего мира и осуществить за сравнительно короткий срок издание ряда важнейших материалов по буддийской философии, религии и искусству.

Из различных рукописных материалов, собранных в 1830 г. бароном Шиллингом фон Канштадтом в Забайкалье, С.Ф.Ольденбург извлек забытый альбом буддийских изображений, представляющий собою выполненное по заказу Шиллинга [22] одним бурятским художником того времени воспроизведение ксилографа, изданного в Китае в XVIII в. знаменитым Lcangskya Rol-bai-rdo-rje. Снабдив этот альбом тибетским алфавитным индексом, который был составлен Ц.Ж.Жамцарано и Б.Б.Барадийным [23], С.Ф.Ольденбург издал его в серии "Bibliotheca Buddhica" под названием "Сборник трехсот бурханов", справедливо учитывая, какое большое значение он будет иметь для определения буддийских коллекций, сосредоточенных в различных европейских музеях. И действительно, несмотря на некоторые незначительные неточности, вкравшиеся в изображения по вине художника, "Сборник 300 бурханов" до сих пор является главным пособием для различных музеев, располагающих буддийскими изображениями. К сожалению, Сергею Федоровичу так и не удалось выполнить до конца предпринятое им сопоставление изображений сборника с материалами, представленными в музеях.

Наряду с изданием этого сборника С.Ф.Ольденбург оказал немалую поддержку проф. Грюнведелю в осуществлении предпринятого им описания крупнейшего собрания буддийских изображений и предметов культа, принадлежавших князю Э.Э.Ухтомскому, взяв на себя труд перевода части его книги, опубликованной затем в "Bibliotheca Buddhica". Эти и другие работы С.Ф.Ольденбурга в области буддийского искусства, его исследования изображений Хара-хото, Дун-хуана и других мест создали ему славу одного из лучших знатоков буддийского искусства вообще и искусства тибетского буддизма в частности.

Сознавая, какие важные последствия может иметь не только в политическом отношении, но и для науки о Ти-

[22] Предположение С.Ф.Ольденбурга о принадлежности альбома к собранию тибетских рукописей и ксилографов, поступившему в Академию наук от Шиллинга, высказанное им на основании внешности альбома, теперь полностью подтверждается. Мне удалось обнаружить в рукописном фонде Института востоковедения написанный рукой Шиллинга список его собраний, в котором под № 77 значится: Abbildungen von 300 Gottheiten.

[23] К сожалению, С.Ф.Ольденбург не знал, что в рукописном собрании Шиллинга, находящемся в Институте востоковедения, имеется уже готовый индекс к альбому трехсот бурханов, заказанный Шиллингом в Бурят-Монголии и замечательный тем, что в нем под тибетскими названиями бурханов, расположенными по алфавиту, подписаны также и монгольские названия.

бете пребывание тибетской миссии в России, С.Ф.Ольденбург вступил в самые тесные личные сношения с представителями Далай-ламы и оказывал им на протяжении ряда лет всемерное содействие, вплоть до хлопот об учреждении постоянного местопребывания тибетской миссии в Петербурге и т.д. От кипучей деятельности Ольденбурга в этом направлении сохранилось, между прочим, личное письмо к нему от Далай-ламы, в котором последний благодарит его за помощь, оказанную тибетской миссии[24]. Расчеты С.Ф.Ольденбурга на то, чтобы путем личных сношений с тибетскими представителями и некоторой поддержки, им оказываемой, добиться получения ряда новых материалов для тибетоведения, до известной степени оправдались. Академия наук получила от тибетской миссии ряд рукописей и ксилографов, коллекции буддийских изображений и предметов культа и даже новый тибетский шрифт для своей типографии.

С воодушевлением, с удивительной энергией С.Ф.Ольденбург взялся за организацию всестороннего научного изучения Тибета. Еще в 1893 г. он напечатал рецензию на небольшую работу К.Marx'a, миссионера в Ладаке, опубликовавшего перевод тибетского диалога между Hashang-rgyal-po и Ug-tad, а затем рецензировал сборник статей Потаниной о путешествиях по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю, каталог Huth'a к Данджуру, географию Тибета Минчжул Хутухты, изданную В.П.Васильевым, и другие работы.

При его живом содействии были организованы Русским географическим обществом две поездки в Тибет: О.Норзунова в 1898–1901 гг. и Г.Ц.Цыбикова в 1899–1902 гг., давшие, особенно последняя, много новых и ценных для науки сведений и материалов.

Но особенно активное участие С.Ф.Ольденбург принял в научной обработке результатов этих путешествий и первым оценил высокое значение для науки сведений и материалов, собранных Г.Ц.Цыбиковым. По его отзыву о путешествии Г.Ц.Цыбикова, последнему была присуждена, кстати сказать, премия Пржевальского. Собранная Г.Ц.Цыбиковым в Тибете большая коллекция оригинальной тибетской литературы была передана Географическом обществом в Академию наук и значительно обогатила ее тибетский фонд. Вместе с секретарем общества А.В.Григорьевым С.Ф.Ольденбург взял на себя труд редактирования отчета о путешествии Г.Ц.Цыбикова и довел этот труд до конца, опубликовав в 1918 г.(уже после смерти А.В.Григорьева) этот отчет под названием "Буддист-паломник у святынь Тибета". При его же деятель-

[24] Письмо это было несколько лет тому назад передано С.Ф.Ольденбургом в Институт востоковедения. Оно написано уставным почерком на европейской бумаге и было отправлено в конверте, запечатанном малой печаткой Далай-ламы. На конверте написано курсивом: "Знанием обладающему Ольденбургу".
Привожу полный текст письма и его перевод: "Письмо Далай-ламы знанием обладающему Ольденбургу. Содержание: Очень благодарен за большую дружескую поддержку, оказанную Вами доныне кенчену (*тибетский ранг представителя Далай-ламы, Агвана Доржеева*), представителю по делам Тибета. Надеюсь и впредь, как и прежде, на всяческое содействие и поддержку. Вместе с подкреплением (в виде) хадака, статуи Будды с облачением и трех кусков сукна, из обители Пуса-дин У-тай-шана в год Земли-Обезьяны (1908), в 3-й месяц, в 8-й день написано".

ном участии Русским комитетом по изучению Средней и Восточной Азии была организована и осуществлена в 1905–1907 гг. командировка Б.Б.Барадийна в Лавран, также давшая много новых и ценных научных материалов и обогатившая собрание тибетской литературы Академии наук тщательно и умело составленной коллекцией тибетских ксилографов, изданных в Амдо. Краткий предварительный отчет об этой командировке, инициатором и руководителем которой в значительной степени был сам Сергей Федорович, был опубликован им еще в 1908 г.[25]. Он же взял на себя и задачу научной обработки результатов этой командировки — редактирование обширного и содержательного отчета Б.Б.Барадийна. К сожалению, эту работу С.Ф.Ольденбург так и не успел осуществить, и отчет Барадийна пока еще не издан. С неизменным интересом и неослабным вниманием С.Ф.Ольденбург следил за работой этих и других наших путешественников в Тибет, поддерживая всякое новое начинание в этом направлении, помогая своим советом и руководящими указаниями, умело добиваясь устранения в дальнейших работах недостатков, замеченных им в прошлом.

[25] Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, 1908, № 8, с. 17–21.

Вместе с тем С.Ф.Ольденбург внимательно следил и за результатами путешествий в эту страну западноевропейских, индийских и американских исследователей. Еще в 1902 г. он опубликовал в "Живой старине" рецензию на отчет Sarat Chandra Das'a о его путешествии в Тибет, который был тогда еще только что издан W.W.Rockhill'ем, а затем на протяжении шести лет, с 1904 по 1909 г., он регулярно из года в год помещал в "Журнале Министерства народного просвещения" критические обзоры новейшей литературы о Тибете, иностранной и русской.

В 1904 г., как известно, Англия осуществила давно задуманную и тщательно подготовленную интервенцию в Тибет. С трехтысячным отрядом англо-индийских войск под начальством генерала Macdonald'a комиссар британского правительства полковник Younghusband вторгся в пределы Тибета и, рассеяв плохо вооруженные и неспособные к серьезному сопротивлению воинские части тибетцев, достиг столицы страны — Лхасы, которая была покинута Далай-ламой, бежавшим при приближении англичан на север. Сформированному тибетскому правительству был навязан договор, который был впоследствии, по соглашению с Россией, значительно урезан, но который в первой его редакции ставил Тибет в фактическую зависимость от британского правительства Индии.

Подобное событие не могло остаться незамеченным. Последовал целый ряд запросов и дипломатических пред-

ставлений со стороны России, которая соревновалась с Англией в захватах на Азиатском материке. Возбуждено было общественное мнение в ряде стран, и прежде всего, конечно, в России и в Англии, причем со стороны каждого из соперничавших государств были приняты меры к обработке общественного мнения в направлении, отвечавшем их противоречивым империалистическим интересам. Возник интерес к Тибету и широкий спрос на литературу об этой стране. Английское правительство опубликовало в 1904–1905 гг. подряд три "Синие книги" документов, относящихся ко времени, предшествовавшему интервенции, и к самому ее проведению. Появились книги участников англо-индийского похода — очевидцев происходивших событий. Возник спрос на литературу, посвященную прежним и новым изысканиям в Тибете, будь то в центральной его части или на его окраинных территориях.

Отвечая своими статьями на этот повышенный политический интерес к Тибету, С.Ф.Ольденбург в то же время стремился к тому, чтобы использовать этот интерес для пропаганды всестороннего научного изучения Тибета, для организации научного исследования этой страны в физико-географическом и этнографическом отношениях, для изучения ее языка и литературы, искусства, философии и религии. В этом смысле, в смысле пропаганды всестороннего изучения Тибета и критической оценки всего того, что уже сделано наукой в этой области, С.Ф.Ольденбург оказал, бесспорно, большую услугу науке.

Посвящая свои статьи критическому разбору 28 новых книг о Тибете (в том числе и трех "Blue books"), С.Ф.Ольденбург в каждой из них старательно отмечал и подчеркивал, какое значение имеет та или иная из этих книг для науки, что нового и ценного она вносит в наше знание Тибета, в чем ее основные достоинства и недостатки. Не ограничиваясь разбором одних только этих книг, С.Ф.Ольденбург привлек попутно к рассмотрению еще около сотни разных старых и новых печатных работ о Тибете, а также рукописный материал, извлеченный им из различных архивов. В частности, им было опубликовано по бумагам Klaproth'a неизвестное дотоле оглавление к труду знаменитого иезуита-миссионера Desideri "Notiziae Istoriche del Thibet".

Всякий, кому приходилось изучать литературу о Тибете, знает, насколько разбросанна и иногда труднодоступна эта литература, и не может не выразить глубокой признательности С.Ф.Ольденбургу за то, что он в своих статьях собрал и критически оценил значительную и едва

ли не самую существенную часть из того, что различными путешественниками в Тибет было написано об этой стране. Это был огромный труд, требовавший от автора исключительных познаний и начитанности и выполненный им с подлинным мастерством. Немудрено поэтому, что библиографические статьи С.Ф.Ольденбурга до сих пор служат руководящим пособием для всякого, кто изучает литературу путешествий в Тибет, и высказанные в них суждения и отзывы о книгах много раз повторялись и пересказывались.

Помимо чисто библиографической ценности, которую имеют эти статьи, часть из них ценна своими исследованиями отдельных проблем.

Первая статья, озаглавленная "Новейшая литература о Тибете", дает не только разбор ряда книг, но и два очерка — очерк истории европейских путешествий в Тибет и очерк подготовки английской интервенции 1904 г.[26]. Последний был составлен на основании внимательного изучения документов, опубликованных в "Blue book, 1904", и тех данных, которые С.Ф.Ольденбург почерпнул из личного общения с представителями Далай-ламы в Петербурге. До сих пор он остается в нашей литературе единственным в своем роде, отличаясь умением автора использовать весь существенный материал, находившийся в его распоряжении, и представить его в сжатом и красочном изложении. Что же касается первого очерка, то хотя еще В.Л.Котвич в своем предисловии к переводу путешествия в Тибет Сарат Чандра Даса дал обзор истории путешествий европейцев в эту страну, все же С.Ф.Ольденбург сумел и здесь найти данные как библиографического, так и фактического порядка, и его очерк явился безусловно одним из руководящих пособий для позднейшей работы Н.В.Кюнера, давшего в своем "Описании Тибета" подробную картину европейских путешествий в эту страну.

Вторая статья озаглавлена "Англо-индийский поход в Тибет 1904 г." и состоит: 1) из летописи событий английской интервенции 1904 г., изложенной С.Ф.Ольденбургом на основе "Blue books", сообщений участников похода и своих личных сведений и 2) из обзора литературы, напечатанной в результате этого похода[27]. И опять-таки этот очерк является до сих пор единственным в своем роде, свидетельствуя о глубоких познаниях С.Ф.Ольденбурга и его умении выделить из массы фактов и представить в ясном и точном изложении самое существенное и основное.

Остальные статьи носят общее название "Новые книги о Тибете" и представляют собрание рецензий из

[26] Журнал Министерства народного просвещения, 1904 ноябрь, отд. II (Критика и библиография), с. 129–168.

[27] Там же, 1905, июль, отд. I (Критика и библиография), с. 197–227 (Летопись похода), и 1905, сентябрь, отд. II (Критика и библиография), с. 134–150 (Научные результаты).

18 книг[28]. Из них две имеют значение первоклассных исследовательских заметок. Первая — это рецензия на труд Козлова "Монголия и Кам", в которой С.Ф.Ольденбург впервые дал попытку, на основе внимательного сопоставления сообщений различных путешественников, восстановить этнографическую картину обряда тибетской свадьбы. Вторая — это рецензия на сборник "Tibetan Tales" O'Connor'a, в которой С.Ф.Ольденбург, отправляясь от указания составителя, что, по словам самих тибетцев, большинство их сказок индийского происхождения, и опираясь на свое глубокое знание индийского сказочного материала, дал целую таблицу соответствий, выполнив тем самым задачу, которая для составителя сборника оказалась не по силам.

[28] Там же, 1906, август, отд. II, с. 318– 327; 1907, сентябрь, отд. II, с. 244–262; 1908, январь, отд. II, с. 219–233; 1909, май, отд. II, с. 167–178.

По существу, критико-библиографические статьи С.Ф.Ольденбурга, разбирая новую литературу о Тибете, подвели впервые в нашей науке итог тому, что нам известно об этой стране, и показали те неотложные задачи, которые стоят перед ее исследователями. Они вместе с тем дали нам ряд наглядных примеров того, как нужно решать эти задачи, какие интересные и ценные данные можно извлечь из прежних сообщений путешественников, если правильно и вдумчиво подойти к их анализу, и какие данные можно и должно собрать при дальнейших непосредственных изысканиях на месте. Вопросы истории европейских путешествий в Тибет, вопросы истории и современного автору этапа английской колониальной политики в Тибете, вопросы тибетской этнографии, фольклора и искусства были впервые поставлены в нашей научной литературе С.Ф.Ольденбургом, который сумел по каждому из них найти и разобрать новые данные и начертать перспективы их дальнейшего изучения.

Перечисленными работами еще не исчерпывается все то, что С.Ф.Ольденбургом было сделано для развития науки о Тибете. Много было разных повседневных забот, личных руководящих указаний, которые он щедро расточал своим сотрудникам, много было различных организационных предприятий по тибетоведению, душою которых он был. Еще не так давно С.Ф.Ольденбург, всегда высоко ценивший труды В.П.Васильева, был вместе с Ф.И.Щербатским и М.И.Тубянским инициатором большого предприятия по разбору рукописного наследия В.П.Васильева, которое выразилось в перепечатке этих трудов ученого на пишущей машинке для их дальнейшей научной разработки.

При его же поддержке и неизменном участии создалась и первая в истории нашей науки исследовательская

школа тибетоведов, руководимая акад. Ф.И.Щербатским. Росту этой молодой научной школы, сформировавшейся после Октябрьской революции и пока еще очень малочисленной по количеству работников, С.Ф.Ольденбург уделял много забот и внимания.

В работах С.Ф.Ольденбурга по Тибету и по вопросам, так или иначе с Тибетом связанным, отражаются, как в зеркале, характернейшие его особенности. Это прежде всего —способность чутко прислушиваться и немедленно реагировать конкретным научным трудом на запросы, которые ставит перед наукой сегодняшний день. Это — разносторонняя начитанность, дававшая ему возможность во всеоружии новейших и точнейших знаний ответить на запросы современности. Это — умение чувствовать нужды науки, видеть все разнообразные задачи, которые ждут разрешения, и выделять из них самое важное и неотложное и, наконец, огромный, всепоглощающий организаторский талант.

Индианист и отчасти иранист по своему университетскому образованию, буддолог по своим преимущественным интересам, С.Ф.Ольденбург сумел в то же время стать и быть руководителем и организатором русских тибетоведов. Умело направляя основные исследовательские силы на изучение наиболее важных областей, создавая научные объединения разных специалистов, для того чтобы со всех сторон осветить изучаемый вопрос, привлекая новых работников к исследованию вопросов, еще не затронутых или обойденных наукой, С.Ф.Ольденбург оказал неоценимую услугу тибетоведению, был пропагандистом тибетоведения в нашей стране и пионером в исследовании отдельных участков этой науки.

Немного печатных трудов оставил он в области тибетоведения, но все его работы прочно вошли в инвентарь нашей науки, а о самой личности С.Ф.Ольденбурга надолго останется у наших тибетоведов память как о крупнейшем организаторе, учителе и пропагандисте науки.

Памяти Василия Павловича Васильева (1818–1918)

С. Ф. Ольденбург

Речь, произнесенная в публичном заседании Российской Академии наук 5 марта/20 февраля 1918 г.

Жуткое чувство испытывает тот, кому приходится заниматься историею науки в России: смелые начинания, глубокие мысли, редкие таланты, блестящие умы, даже кропотливый и упорный труд — все это встречаешь с избытком; и тут же приходится отмечать, как все обрывается: длинные ряды "первых" томов, "первых" выпусков, которые никогда не имели преемников, широкие замыслы, застывшие как бы на полуслове, груды ненапечатанных, полузаконченных рукописей. Громадное кладбище неосуществленных начинаний, несбывшихся мечтаний. Всего два, в сущности, с небольшим века этой молодой русской науки, а как длинен ее мартиролог.

Эти горькие мысли невольно напрашиваются сегодня, когда мы вспоминаем жизнь и труды крупного и оригинального русского ученого Василия Павловича Васильева. Точно предчувствием того, что ждало его в жизни, были мысли маленького мальчика Васи, о которых вспоминает, говоря о своем детстве, знаменитый ученый: "Право же, не выдумываю, мне приходило в голову, что весь мир создан исключительно для меня, чтобы меня мучить; что все, меня окружающее, обман — вот какой я был самородный буддист". Тяжелые мысли маленького мальчика, к несчастью, оправдались в жизни ученого.

Девяти лет мальчик окончил уездное училище, и отец хотел определить его на службу в губернское правление, но таких маленьких туда не брали, и Васю отец посадил на школьную скамью, опять в уездное училище, откуда Васильев перешел в гимназию, где и кончил курс четырнадцати лет. Пришлось два года ждать права поступления в университет и заняться преподаванием уроков, чтобы скопить деньги на университетское учение: отец его умер, а мать не могла сама содержать семью. Эту суровую школу жизни Василий Павлович вспоминал с благодарно-

Фонд "Мир Л.Н.Гумилева" благодарит Кабинет академика В.А.Гордлевского Института востоковедения РАН за предоставленный экземпляр брошюры, изданной по случаю юбилея В.П.Васильева.

стью, прибавляя, что многим в своем развитии обязан преподавательской деятельности: "уча учился".

Казанский университет в то время был уже рассадником востоковедения, и Васильев справедливо указывает на значение в этом отношении попечителя Мусина-Пушкина. Университетские годы Василия Павловича падают на 1834–1837 годы, и единственным, по-видимому, имевшим на слушателей влияние профессором-ориенталистом был О.М.Ковалевский. В автобиографии Василия Павловича отмечено: "Моим развитием, проявлением моих оригинальных взглядов в науке и государственности я обязан профессору-поляку (Осипу Михайловичу Ковалевскому)". В чем именно состояло это влияние, кроме отмечаемого Васильевым требования подвергать все критике sine ira et studio, мы затрудняемся сказать, так как видим мало общего между обоими учеными и в манере работать, и в общих взглядах. Судя по тому, как в своей автобиографии Василий Павлович скользит по воспоминаниям университетских годов, оставляющих обыкновенно такой громадный след в жизни тех, кому было дано пройти университетский курс, приходится думать, что Казанский университет тех дней не для всех своих питомцев был настоящей alma mater. И действительно, Васильев как ученый главным образом — автодидакт, на нем мало заметны следы школы, и сам он, как мы отметим далее, школы не создал.

Неопределенность наших сведений о ходе университетских занятий Василия Павловича распространяется и на первый его ученый труд, оставшийся, как и столько других работ Васильева, ненапечатанным и, как многие из них, исчезнувший. Мало того, мы даже не вполне можем быть уверены, что точно знаем его заглавие: по-видимому, оно носило двойное название: "Об основаниях философии буддизма" (Дух Алтан Гэрэла). Название это показывает, что с первых шагов своих научных занятий Васильев интересовался буддийской философией. Пропажа этого труда лишает нас возможности знать степень подготовки Васильева к той работе, которая ждала его при поездке на Восток. В 1840 году он стал магистром по представлении только что упомянутой работы и в том же году отправился в составе русской духовной миссии в Пекин, где и пробыл десять лет.

В инструкции, данной при отправлении Васильеву, мы хотели бы особенно отметить совет хранить беспристрастие, необходимое для научной работы, и не делаться ни "китайским патриотом", ни китаененавистником. О том, как много дало это пребывание Васильеву, говорит

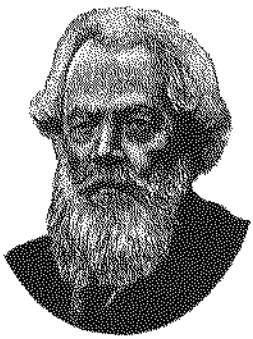
Извѣстія Россійской Академіи Наукъ. 1918.
(Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie).

АКАДЕМИК
Владимир Александрович
ГОРДЛЕВСКИЙ

СТОЛѢТІЕ ДНЯ РОЖДЕНІЯ

академика

Василія Павловича Васильева.



20 февраля
1818

5 марта
20 февраля
1918

Рѣчи, читанныя въ торжественномъ засѣданіи Россійской Академіи Наукъ:

С. Ѳ. Ольденбургъ. Памяти Василія Павловича Васильева и о его трудахъ по буддизму.

В. В. Бартольдъ. Историческіе и географическіе труды Василія Павловича Васильева.

А. И. Ивановъ. Василій Павловичъ Васильевъ, какъ синологъ.

ПЕТРОГРАДЪ.
1918.

труд всей его жизни, сам он вспоминал об этих годах как тягчайших в своей трудной жизни.

"Мне привелось лучшие годы моей жизни провести вдали от отечества, в таких страшных тисках, что если бы не предаваться мечтам о величии и назначении своего отечества, в котором ведь считаешь себя единицей, то не было бы возможности сохранить жизнь... Большие тягости приходилось тогда выносить мирянину, увлекавшемуся любознательностью; он должен был на десять лет, самых лучших лет своей жизни, запереться в доме миссии, подчиняться всем распоряжениям ее начальника, который нередко оказывался врагом научного образования; десять лет приходилось не видать не только ни одного европейца, но даже ни одного русского, кроме тех, с которыми он приехал, а китайцы требовали, чтобы приезжало не более десяти человек... и вот я десять лет горел внутренним огнем, меня всего жгло, а нужно было казаться беззаботным, веселым; что может быть тяжелее того унижения, которое высказывается признанием!"

Мы нарочно привели подлинные слова Василия Павловича, потому что в них, написанных много лет после возвращения из Китая, сказывается вся горечь тяжелой жизни, в них ярко чувствуются те тиски, которые мучили его и мешали ему устраивать свою жизнь так, как ему казалось лучше.

В Архиве Конференции Академии есть "дело" (№ 77): "О Пекинской миссии и о путешествии кандидата Васильева", начатое 28 августа 1839 г. Здесь больше всего поражает крайняя ведомственность отношения "начальника" миссии — Министерства иностранных дел: насколько записки академиков заботятся о сути дела, полны интереса и доверия к Васильеву, настолько сухо формальны отписки Министерства; чувствуется, что ему неловко оставить без внимания науку, оно ссылается на то, что сделало для миссии, закупив научные книги и серии специальных журналов, но вместе с тем чувствуешь, что молодой кандидат не найдет здесь той поддержки, которую вправе ожидать от своих ученый, собирающийся долго работать в чужой стране. Недаром Васильев указывает на вражду главы ведомства иностранных дел графа Нессельроде с министром народного просвещения Уваровым, вражду, от которой приходилось страдать ни в чем не повинному молодому ученому; автобиография говорит тут красочным языком Василия Павловича: "Вот уж именно оправдывается поговорка: Старшие дерутся, а от маленьких щепки летят!" То, что Васильев постоянно возвращается мыслью к этим тяжелым годам его жизни,

показывает, как глубоко залегло в его душу озлобление против режима тисков. Это озлобление сказалось даже в его "Воспоминаниях о Пекине" в отношении его к самому городу. Вряд ли, однако, Василий Павлович был прав, поддаваясь такому настроению: долголетнее пребывание в Китае, возможность изучать Китай при содействии китайцев в течение ряда лет создали ему исключительное положение среди специалистов, дали ему знания в специально его интересовавшей области, каких тогда ни у кого не было. В этой тяжелой и суровой школе он научился работать и искать именно в работе источник силы для жизни. Вместе с тем постоянное общение с людьми Востока если и не внушило ему особенной любви к ним, то научило его относиться к востоку с той вдумчивостью и вниманием, на которые редко бывает способен европеец, судящий обыкновенно о Востоке по беглым впечатлениям путешественника или даже туриста. Отношение Васильева к Востоку было чрезвычайно глубокое, он считал, что общению с ним, связи с ним следует придавать особенное значение, он выразил это в своей автобиографии в знаменательных словах: "Я говорил, вы все думаете о Западе, начните с Востока, скорее туда дойдете".

Он вернулся в Россию в 1850 году, а в 1851-м с начала года занял кафедру китайского языка в Казанском университете, где он преподавал и маньчжурский. Своих глубоких познаний в тибетском, приобретенных из книг и из общения с учеными ламами, ему не пришлось применить в преподавании, так как тибетский язык не был еще включен в университетское преподавание. Обстоятельство это ярко подчеркивает наше неумение организовывать дело и пользоваться людьми знания: на Западе мы постоянно видим, как появление выдающегося специалиста является стимулом для предоставления ему возможности путем создания кафедры образовать школу, у нас же мы видим, с одной стороны, пустующую кафедру, с другой — специалистов, не находивших применения своим знаниям.

В Казани Василий Павлович оставался недолго, а в 1855 году мы уже видим его в С.-Петербурге профессором только что учрежденного факультета восточных языков. Казалось бы, с внешней стороны жизнь Василия Павловича вошла именно в то русло, к которому он стремился и которое естественно для всякого ученого, считающего необходимым создание школы в той области, в которой он работает, и смотрящего поэтому на университетскую кафедру как на могучее средство для разработки науки. Василий Павлович и отдался профессуре, начал состав-

лять университетские учебники, принимал деятельнейшее участие в жизни факультета, деканом которого состоял в течение ряд лет, писал записки по разным вопросам факультетской организации и постановки преподавания, явился главным инициатором предполагавшегося к изданию факультетом восточных языков периодического издания "Азиатское обозрение" (1865) — одним словом, как и надо было ожидать от человека с его энергией, умом, талантами и инициативой, был деятельнейшим членом факультета, которому в истории русского востоковедения наряду с Академией наук принадлежит, бесспорно, первое место.

Вполне признавая только что сказанное, я тем не менее сознательно упираю на оговорку, сделанную вначале, что Василий Павлович лишь с внешней стороны вошел в свое русло. Ибо наряду с внешним успехом, профессурой Васильев пережил глубочайшую для ученого внутреннюю драму, от последствий которой он как ученый никогда уже не оправился и которая наложила свою тяжелую печать на этого исключительно талантливого русского человека; с грустью думаешь, что мрачные предчувствия мальчика сбылись и что в самом важном и ценном для Василия Павловича, в его научной работе, получился непоправимый надлом. В предисловии к главной своей книге "Буддизм" Васильев сказал об этом в поразительно красноречивых в своей простоте и глубине меланхолии словах:

"Прошло уже почти семь лет с тех пор, как я выехал из Пекина; с того времени другие занятия, которым я предался и с любовью и по обязанности службы, занимают все мое внимание. Что я сознавал, что приготовленные мною материалы требуют еще тщательной отделки и поправок, и дополнений — это видно из того, что я не спешил их обнародовать; между тем время летит, и с ним направление моих занятий все более и более обращается в ту сторону, которая не подает мне надежды, что я могу в скором времени заняться отделкой уже написанного; время летит и делает труды, которые могли казаться довольно свежими за несколько лет перед тем, запоздалыми и не соответствующими состоянию науки; изолированная деятельность ученого пропадает даром в безвестности, и если дело касается славы русского имени, убеждения, что и русские могут со своей стороны сделать что-нибудь для науки, то тем более не заслуживает ли сожаления безвестная смерть многолетней деятельности?"

В этих словах, увы, нет никакого преувеличения, ибо если первый и третий тома "Буддизма" Василия Павловича имели большое значение для изучения этой мировой

религии и навсегда заняли почетное место в истории этого изучения, то, конечно, не они могут служить истинною меркою Васильева как специалиста по буддизму: это только его первые шаги, показатель того, что он считал нужным сделать, указание на тот путь, по которому, как он был убежден, надо было идти, чтобы понять эту сложную религию, покоящуюся на философском базисе, построенном величайшими умами Востока. Васильев сам справедливо говорит про свой первый том "Буддизма", что это "только первая и самая меньшая часть моих материалов"*. Ведь мы должны помнить, что он привез в переводах, извлечениях и обзорах весь китайский так называемый канон буддийских писаний, извлечения из громадного количества китайских и тибетских книг догматического содержания и тысячи листов рукописей, писанных его рукою, в которые была вложена его исследовательская мысль, его понимание буддийских текстов. Мне приходилось наталкиваться на недоверие, даже в ученых кругах, когда я говорил об этих материалах, и выслушивать вопрос: "Да где же эти материалы, о которых вы с таким увлечением говорите?" Жуткий ответ приходилось и приходится мне давать: "В печке и в мусорной яме". Вот почему я не могу считать преувеличением мои слова о глубокой драме жизни Васильева-ученого, вот почему не преувеличение и его пророческие слова о "безвестной смерти многолетней деятельности". Еще молодым студентом видел я у него и получил драгоценное право прочесть сотни листов этих рукописей — жалкие остатки дивного целого, которых ко дню его смерти не существовало, ибо он уже их не берег.

С Васильевым повторилось то, что составляет драму жизни другого величайшего русского таланта и ученого — Ломоносова: он опередил свое время; среди русских людей его дней не было почвы, на которой могла бы взойти жатва посеянных им семян, не было той русской среды, которая могла бы оценить значение его трудов, а они все были написаны по-русски и составляли целую библиотеку, издать которую было бы чрезвычайно трудно.

Одна еще полуиностранная тогда Академия наук откликнулась с сочувственным вниманием, издала первый и третий тома "Буддизма", впоследствии начала печатание второго, позаботилась о переводе первого тома на французский язык, а когда этот перевод оказался непригодным для напечатания, то о переводе на немецкий язык компетентнейшим немецким ученым Бенфеем; одним словом, сделала почти все, что тогда было в ее силах, если принять в расчет ее состав. По отношению ко всему

* Это обширное сочинение должно было состоять из следующих отделов: 1) общее обозрение; 2) догматы буддизма, изложенные в примечаниях к терминологическому лексикону Махавьютпати на санскритском, тибетском, монгольском и китайском языках; 3) обозрение буддийской литературы; 4) история буддизма в Индии из тибетского сочинения Таранатхи; 5) история буддизма в Тибете; 6) путешествие Сюань-цзана в Индию. Можно, конечно, представить немало возражений против подобного плана труда о буддизме, но нельзя не удивляться грандиозности замысла, особенно если припомнить, что в рукописи почти все из него было исполнено!

остальному громадному материалу Васильеву смертным приговором оказалось безусловно верное для того времени: Rossica sunt, non leguntur.

Факультет восточных языков был еще слишком юн и слаб, чтобы поддержать такие специальные труды, не стоявшие в достаточно прямой связи с тем преподаванием, которое надлежало создать и укрепить. Меценатов не оказалось, или Васильев не сумел их найти, а общая среда русской жизни не была еще такова, чтобы оценить надлежащим образом труды столь специального характера; припомните только, как слаба и скучна статья даже такого критика, как Добролюбов, когда он говорил о первом томе Васильева*.

* Современник, 1858, № 11.

Василий Павлович надолго отошел от своих работ по буддизму и попытался вернуться к ним только уже в самом конце своей жизни, предполагая издать второй том "Буддизма", посвященный догматике, и напечатал несколько случайных небольших заметок: в них сказалось, конечно, его поразительное знание литературы, но он писал эти статьи по памяти, почти уже без справок и ссылок, не интересуясь новейшими исследованиями, в которых он не видел достаточных, по его мнению, знаний.

Если мы всмотримся в список его трудов, то увидим, что, кроме книг, связанных с преподаванием и с отдельными вопросами данного момента, он уже почти ничего не издал существенного, особенно по буддизму. Отдельно стоят две его книги: "Современные вопросы" (1875 — уничтожена цензурой) и "Три вопроса" (1878), которых я не касаюсь, так как они носят общественный, а не научный характер, и "Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм" (1873).

В этом обстоятельстве мы усматриваем подтверждение нашего указания на перелом, происшедший в Васильеве, когда он увидел, что не может издать результатов своей десятилетней работы на Востоке. Книга "Религии Востока", мне кажется, особенно в этом отношении важна; в ней полное пренебрежение источниками и крайняя догматичность и вместе с тем несомненная предвзятость, против которой Василий Павлович так ополчался до перелома. Недаром благожелательный критик И.П.Минаев, относившийся всегда с глубоким уважением к Василию Павловичу и необыкновенно ценивший его труды, говорит: "Прочитав с вниманием новую книгу проф. Васильева, мы пришли к убеждению, что он приступал к своему делу с предвзятыми идеями, именно хотел доказать своим читателям превосходство Запада над Востоком и исконное цивилизаторское влияние первого на последний".

Пользуясь словами самого Василия Павловича, надо сказать: "Время летело, и наука двигалась своим путем", который не интересовал Василия Павловича, и, когда он в "Религиях Востока" вернулся к интересовавшим его когда-то вопросам, он уже не принял в расчет того, что было сделано другими, а то, что добыл сам, дал без новой необходимой проверки, в результате чего эта любопытная во многих отношениях работа почти не вошла в научный обиход.

Одно время знаменитые находки турецких и китайских надписей на Орхоне вернули Василия Павловича опять к его специальности; привычным глазом он разобрал надписи и дал блестящий набросок перевода, но на этом и остановилась работа. Кроме этого он мало принимал участия в трудах Академии, которая избрала его в свои члены в 1886 году. Научный скептицизм его становился все сильнее и упорнее, он стал сомневаться во всем, особенно отрицать всякую древность исторических памятников, изощряясь в их критике. Я хорошо помню, как ошеломляюще действовал его безбрежный скептицизм на наши молодые умы и как невольно рождался протест против этого бесплодного, убивавшего творчество отрицания.

Последние годы жизни Василий Павлович жил сравнительно уединенно и из трудов главным образом пересматривал второй том "Буддизма", в чем ему помогал его, покойный ныне, ученик А.О.Ивановский, собственноручно переписавший несколько сот страниц рукописи Василия Павловича. Работа осталась неоконченной и в том виде, как осталась, не может быть напечатана: злой рок и тут помешал!

Скончался Василий Павлович 27 апреля 1900 года 82 лет от роду в С.-Петербурге. Жизнь его сложилась особенно, на ней лежит отпечаток его яркой, своеобразной личности; Василий Павлович дал очень много русскому востоковедению и востоковедению вообще, его имя навсегда занесено в историю науки, и если тем не менее я решаюсь назвать его жизнь драмой ученого, то делаю это потому, что убежден, что самое важное, самое ценное из работ Васильева не увидело света и притом не по его вине.

Для того чтобы уяснить себе место, какое Васильев занимает среди исследователей буддизма, и то большое, я сказал бы, исключительное значение, какое он имел в изучении этой величайшей религии, нам необходимо остановиться на главных исследованиях буддизма, которые пытались или охватить его во всей совокупности, или выявить наиболее в нем существенное и характерное.

Несмотря на громадную литературу о буддизме, накопившуюся за целое столетие на самых разнообразных языках, число сочинений, которые мы должны принять в расчет, чрезвычайно ограниченно. На изучении буддизма необыкновенно ярко сказались та бессистемность, то отсутствие планомерности в работе, которое так поражает нас при рассмотрении истории гуманитарных наук; не будет преувеличением сказать, что здесь царят мода, индивидуальные особенности и вкусы исследователей; на каждом шагу невольно спрашиваешь себя: почему какой-нибудь детальный вопрос привлекает к себе особенное внимание, вызывает ряд работ, когда остается неисследованным вопрос не менее важный, от решения которого зависит настоящее понимание того первого вопроса, который рассматривался как бы вне времени и пространства? Поражает та легкость, с какою пытаются делать широкие обобщения, не имея в своем распоряжении достаточного фактического материала, который, однако, нетрудно было найти. Все эти и многие другие недоумения невольно должны явиться у всякого, кто пытается систематически и критически разобрать литературу о буддизме.

Прежде всего нас поражает то, насколько мало было сделано попыток провести грань между буддизмом как религией и его философскими обоснованиями, столь же поражает незначительное число попыток разобраться в его историческом развитии, без представления о котором немыслимо понимание буддизма в любой из стадий этого развития. Принимая в расчет только что сказанное, мы из всей громадной литературы о буддизме остановимся на трудах лишь десяти исследователей, которые хронологически распределяются следующим образом: Бюрнуф (1844), Васильев (1857), Чильдерс (1875), Рис-Дэвидс (1878), Ольденберг (1881), Керн (1881), Минаев (1887), Лаваллэ-Пуссен (1898), Щербатской (1903), Розенберг (1918)*.

Десять исследователей, нами упомянутых, мы делим на три группы, соответственно тому положению, которое они заняли по отношению к исследованию буддизма. Восемь из этих специалистов индианисты, два — исследователи Дальнего Востока. В главу первой группы мы ставим Васильева; с ним и с Минаевым связаны Керн и Лаваллэ-Пуссен; и в духовном родстве с ним и с Минаевым, Керном и Лаваллэ-Пуссеном стоят Щербатской и Розенберг. Эта первая группа, на которой мы остановимся подробнее, взяла вопрос наиболее глубоко и наиболее исторически. До известной степени в родстве с ними стоит вторая группа: Бюрнуф, Минаев, которые, однако, как

* *Burnouf E.* Introduction a l'histoire du Bouddhisme Indien. I Partie. Paris, 1844.
Childers R.C. A Dictionary of the Pali Language. London, 1875.
Rhys-Davids T.W.. Buddhism. London, 1878; Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by some points in the history of Indian Buddhism (Hibbert Lectures). London, 1881; Buddhism, its History

and Literature. London-New York, 1896.
Oldenberg H. Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 1881.
Kern H. Geschiedenis van het Buddhisme in India. Harleem, 1881–84.
de Lavallee-Poussin L. Bouddhisme. Études et Materiaux. London, 1898; Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique. Paris, 1909.

мы сейчас увидим, не выявили себя вполне. Эти две группы, наиболее глубоко поставившие вопрос об изучении буддизма, не оказали, однако, значительного влияния на его популяризацию, и труды их остались главным образом в тесном кругу специалистов. На долю представителей третьей группы — Рис-Дэвидса, Ольденберга и Чильдерса — выпало исключительное влияние на ходячие представления о буддизме, который в широких кругах и рисуется в сравнительно простой и единообразной форме, какую представляет палийский канон, известный обыкновенно под названием южного буддизма.

С разбора этой третьей группы мы и начнем, чтобы яснее стала правильная постановка вопроса первою группою, во главе которой стоит Васильев.

Удивительное очарование, исходящее от личности Будды, учителя, давшего человеку одну из самых совершенных, быть может, самую совершенную из религий, вполне объясняет, почему для многих исследователей его проповедь, те священные, канонические тексты, в которых она была заключена, легли в основу всего построения буддизма как религии. Если к этому прибавить, что в каноническом сборнике писаний на языке пали они имели стройное целое, носившее в простоте своей характер древности, то неудивительно, что они поддались влиянию своего основного источника и представили себе буддизм, или, выражаясь точнее, древнейший буддизм, единственный, по их мнению, важный, тем учением, которое излагается в книгах палийского канона. Это та мысль, которая лежит в основе изложения Ольденберга в его столь известной и столь талантливой книге "Будда, его жизнь, его учение, его община". Это же — непреложная истина для Рис-Дэвидса в его многочисленных трудах, посвященных изложению и прославлению буддизма, и это же высказывает их талантливый, преждевременно скончавшийся последователь Уоррен, когда говорит, что санскритская буддийская литература представляется ему хаосом, а палийская — космосом.

К чему же приводит такая постановка вопроса? Во-первых, к тому, что бóльшая часть развития буддизма остается совершенно незатронутой, как будто признается несуществующей, а во-вторых, что не менее важно, без достаточного основания канон одной школы признается выражением религиозной мысли Учителя, причем эта мысль, толкуемая лишь на основании канонических текстов, часто в существеннейших частях остается неясной и неопределенной. Подкупающая с первого взгляда простота построения при ближайшем рассмотрении вызывает

ряд недоумений, для разрешения которых неизбежно надо выйти за рамки палийского канона и даже его туземных комментариев. Но этого именно и не делают представители той группы исследователей буддизма, о которой мы сейчас говорим: поставив во главу угла палийский канон и считая его буддийским каноном, они в нем самом искали источник понимания буддизма, лишив себя тем самым возможности подойти к буддизму во всей его совокупности, пренебрегая важнейшими и ценнейшими источниками и обрекая себя на совершенно одностороннее его понимание. Необходимо особенно отметить, что та часть палийского канона, которая специально посвящена философской стороне буддизма — Abhidharma, — очень слабо разработана представителями разбираемого направления; мы объясняем себе это тем, что это именно та часть, которая труднее всего понимается из себя самой.

Мы выделили в особую группу двух ученых, Бюрнуфа и Минаева, указав на то, что они не вполне выявили своего отношения к задачам изучения буддизма. За Бюрнуфом заслуга первого, более подробного расследования санскритской буддийской литературы; к сожалению, недостаточное знакомство с тибетской литературой и незнание китайского языка помешали Бюрнуфу отвести правильное место доступной ему санскритской литературе по буддизму и особенно оценить значение Abhidharmakoca Vasubandhu. В силу этого он не создал достаточно надежной почвы для работы над так называемым северным буддизмом в противовес южному.

На совершенно правильную дорогу стал Минаев, когда говорил: "Сравнительное изучение догматов по памятникам разных сект дает возможность выяснить общие принципы и основания для вероятного решения вопросов о том, что должно считать первичным, что древним и что новым в этих памятниках; самый хронологический вопрос относительно большинства памятников значительно упростится, вместе с тем его решение сделается более правдоподобным. Через такое изучение развития буддийских догматов явится возможность связать начало великого мирового движения с предшествующей историей Индии и выяснить, откуда пошла эта религиозно-метафизическая пытливость древнего индийца". Вместе с тем Минаев дает еще и важнейшее указание, что для выяснения главных фазисов в истории Св. Писания буддизма "одних буддийских источников совершенно недостаточно... необходимо иметь ближайшее знакомство со старинными философскими сочинениями брахманов".

Сам Минаев не почел, однако, для себя посильным предпринять такое историческое изучение буддизма, и единственный вышедший том его magnum opus о буддизме ограничился критическим пересмотром буддийских преданий о древности и первоначальном происхождении священных книг. Но и в таком неоконченном виде труд Минаева имел большое значение в истории изучения буддизма: он, дополняя во многом начатое Васильевым и издав ряд буддийских текстов, дал твердую основу для тех, кто, как Керн и Лаваллэ-Пуссен, открыто выступили в борьбу с "правоверием" последователей исключительного значения палийского канона, и с этой стороны Минаев тесно примыкает к третьей группе, которая в основу изучения буддизма поставила широкую базу настоящего знания буддийской философии на почве индийской философии вообще.

Здесь для нас намечаются три имени, и все три принадлежат русским ученым. Это Васильев, Щербатской, Розенберг. Правда, мы в силу тех особых условий развития русской науки, о которых сказали в самом начале, лишены возможности говорить о преемственности, но мы вправе говорить о духовном родстве, и если нет преемственности, то в этом виноват не Васильев, а общие условия русской научной работы.

Щербатскому принадлежит громадная заслуга постановки вопроса о необходимости для истинного понимания буддизма как религии понять сперва его философию, причем он для правильного разрешения поставленного им вопроса пошел сложным, но единственно надежным путем предварительного изучения основ индийского мышления, в этом отношения выполняя Минаевым уже указанное, но им самим только намеченное как desideratum. Параллельно с этим Щербатской повел и издание соответствующих текстов как необходимый фундамент для дальнейшей работы. После его трудов немыслимо уже возвращение к прежнему упрощенному способу изучения буддизма по случайно выбранным или подобранным памятникам, невозможно, говоря о буддизме как религии, пренебрегать его философией, как это почти систематически делалось до сих пор даже в чрезвычайно почтенных трудах.

Естественным продолжателем Щербатского является Розенберг, который с подготовкою индианиста соединяет знание китайского, японского и тибетского, т.е. владеет совокупностью буддийской литературы. Его изучение буддизма поставлено на единственно правильный отныне путь: через изучение японско-китайского предания он

восходит к индийским оригиналам или переводам и, дополняя их тибетскими текстами, обнимает таким образом всю буддийскую литературу. В отличие от Щербатского, который, углубившись в философию буддизма и в индийскую философию вообще, оставляет пока в стороне буддизм как религию, Розенберг изучает и чисто религиозную сторону учения Будды.

[Уже при печатании нашей речи мы получили вышедшую книгу О.О.Розенберга и потому теперь вправе говорить о ней, ибо она является последним звеном той цепи, которая через Щербатского и Минаева доходит до Васильева. Ученик Ф.И.Щербатского, прошедший у него строгую школу изучения философской шастры, т.е., выражаясь нашим языком, основных индийских учебников философской дисциплины, он приступил к изучению японского буддийского предания, приняв глубоко правильный, но, к сожалению, не всегда в научных работах признаваемый принцип идти от известного к неизвестному. Как истинный ученик своего учителя, он подошел к туземному преданию с тем уважением и вниманием, какого оно заслуживает, не покидая при этом строго критического к нему отношения. Востоковедение по отношению к преданию на Востоке переживает в настоящее время третью и, надо полагать, последнюю фазу: сперва было полное увлечение и слепая почти вера, признание всего, что говорило это предание, без попытки критиковать его, затем разочарование в туземном знании, и вместе с тем с успехами сравнительного языкознания и вообще сравнительного изучения разных областей знания укрепилась вера в превосходство Запада с его исторической точкою зрения; в связи с этой верою в свое западное превосходство явились и попытки обходиться без туземного предания. Наконец, третья фаза: сознание, что мы многого совершенно не уясним себе, если не пойдем в школу Востока и не постараемся разобраться в путях его мышления и творчества, но, конечно, не расставаясь ни на минуту с критическим отношением к воспринимаемому. О.О.Розерберг превосходно изображает тот кризис, который по отношению к преданию переживают японские буддийские круги: с одной стороны, ученики европейцев, читающие санскритские оригиналы, но лишенные связи с преданием, с другой — представители китайского предания, не читающие индийских оригиналов; необходимо слияние обоих направлений, без чего ни у той, ни у другой стороны не будет настоящей полноты знаний. Эту задачу и поставил себе О.О.Розенберг и достиг при этом замечательных результатов: прежде всего он усвоил себе

не исследованное до него на Западе предание, шедшее от комментариев школы великого танского паломника и учителя Сюань-цзана. Работа на Востоке внушила г. Розенбергу глубоко правильную осторожность в установлении дат учителей буддизма, осторожность, которую вообще приходится усваивать всякому востоковеду, исследующему восточные литературные или философские памятники.]

Мы видим, таким образом, что лишь через пятьдесят с лишним лет взгляды Васильева на задачи изучения буддизма находят осуществление. Осуществление это происходит на гораздо более широкой основе, чем мог себе это представить Васильев в 1857 году, происходит оно, конечно, во всеоружии современного знания, но тем не менее в основе своей это именно то, что хотел строить Васильев. Представьте себе, что опубликован был весь тот материал, который он привез из Пекина как результат десятилетнего труда, и опубликован тогда же, в пятидесятых годах прошлого века, и вы должны признать, что все изучение буддизма повернуло бы по другому пути и мы бы давно уже имели настоящее представление о буддизме и о его историческом развитии. Некоторым утешением для нас является сознание, что то, что не удалось по не зависящим от него причинам сделать В.П.Васильеву, ныне осуществляется его и нашими соотечественниками и что теперь, в столетие со дня его рождения, мы видим созидающимся то, чему он посвятил лучшие годы своей жизни*.

Позвольте мне из всего этого сделать вывод, который я приложу к тому, что мы все так мучительно теперь переживаем и что многих из нас заставляет отчаиваться в будущем нашей несчастной родины: пятьдесят лет точно под спудом, точно забытые лежали мысли Васильева, но в то же время где-то в глубине сознания текли незримые ручьи этих мыслей, пока не пробились наконец наружу и не забили чистым и сильным ключом; то, что было тогда беглою мыслью, наброском, теперь возродилось со всей широтою и глубиною нового построения. Так, хочется верить, будет и с русскою жизнью, как мысли Васильева не погибли и возродились еще ярче, еще глубже.

* Российская Академия наук, по мере своих тогдашних сил поддержавшая в свое время Василия Павловича, продолжала и впоследствии свою работу по изучению буддизма и его санскритских, тибетских, уйгурских памятников, издавая с 1897 г. Bibliotheca Buddhica, которой уже вышло до 60 выпусков.

Буддизм. Его догматы, история и литература
В. П. Васильев

ХИНАЯНА ИЛИ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ БУДДИЗМ

Буддизм и философские идеи

Виная рассказывает следующее происшествие касательно введения в буддизм не особенных каких-нибудь наук, но только изложения философских мыслей этой веры. Один бикшу стал посещать еретические храмы, и когда его упрекнули в этом, он отозвался, что там есть чему поучиться, а у буддистов ни о чем не толкуют; на этом-то основании введено и в этой религии преподавание. Хотя этот факт и относится к временам Будды, как и все учреждения Винаи, но статуты его носят на себе несомненно отпечаток постепенного развития и прибавления. Сверх того, кроме множества других случаев, мы из одного этого можем уже заключить, что буддизм развивался не столько из собственных своих начал, сколько под посторонним влиянием, перенимая у других, вводя или переделывая их идеи у себя, и таким образом служит превосходным мерилом для аналогичных выводов на счет умственных перемен, совершавшихся в Индии по крайней мере в продолжение тысячи лет.

Да, собственно, и какое умственное и научное образование можно допускать и предполагать в человеке, который, покинув мир, обрив свои волосы как лишнюю тяжесть, не имеет права носить другого одеяния, кроме плаща, сшитого из лоскутков, отысканных им самим в помойных ямах, который не смеет жить под прикрытием, но всю жизнь должен проводить под открытым небом, на кладбищах или сидя под деревом, который не имеет у себя в запасе ничего, кроме чаши, в которую собирает каждый день милостыню в ближайшем городе, не смея оставлять от нее для будущего дня; он обязан есть даже один раз, и то до полудня. Вот что мы видим в самом первоначальном буддизме. Эти предписания, носящие очевидную предпочтительную древность пред другими, дошли до нас вместе с ними, хотя никак не могли существовать вместе. И действительно, несмотря на весь видимый блеск, которым

окружают легенды Будду, не видим ли мы его в них каждый день лично выходящего из пристанища бедных Анатапиндадастьярамы и идущего в город для собирания милостыни. Какие же тут монастырские уставы, предписания общежития и прочее, находимое в Винае? Возможно ли, чтобы Будду окружало множество учеников, живших вместе, насыщавшихся его проповедями и проповедующих другим? Конечно, после всего этого мы можем заключить, что Будда Шакьямуни был не кто иной, как основатель братства *нищенства,* что и сохранилось в самом древнейшем названии каждого члена "бикшу", что значит ни более ни менее как нищий.

Будда и братство нищенства

Такой орден всюду находит своих последователей и почитателей, которых буддизм называет также просто милостынедавателями (данапати). Индия способнее всего для такого братства по превосходному климату, по богатству природы и небольшим потребностям для жизни человека. Она во все века отличалась своей щедростью, содержа на свой счет бесчисленную толпу различных сектантов-тунеядцев, как и ныне! Но самое это уважение к тем именно, которые отделились от общества, не принося ему никакой пользы, и было причиной изменений в буддизме. Надолго ли может удержаться самое строгое и воздержное общество или братство, когда члены его многочисленны и соблазны окружают со всех сторон? И долго ли они будут предпочитать грубую пищу вкусной? Честимые обедами у вельмож и царей, навсегда ли согласятся они удержать характер безобразия и нечистоты; даже не произведет ли это перемены в самом обращении и нравах людей, покинувших мир?

Новшества не в идеях, а в уставе

Что буддизм развивался как в теоретических началах, так и в общественных, это мы видим на каждом шагу, и разумеется, чем проще и тривиальнее умствования, равно — чем несложнее предписания, тем они древнее. Но, конечно, от образа жизни зависит и образование. Вот почему мы думаем и уверены в своей справедливости, что изменения начались не в идеях, но в постановлениях и что надобно было пройти известному периоду времени, когда буддисты перешли от кладбищ и дерев по дорогам в пещеры, кельи и монастыри, которые потом удивляют Восток своим богатством, великолепием и населенностью (многие монастыри монгольские и тибетские содержат свыше пяти тысяч монахов. В Пекине и его окрестностях считается пять тысяч кумирен буддийских и восемьдесят тысяч монахов. Китайские монастыри отличаются своею опрят-

ностью и красотою). Еще в Винае мы находим упоминание, что сначала бикшу искали приюта в жилищах поселян на время дождей, и этот важный закон, не приложимый к монастырской жизни, ясно доказывает, что ее прежде не было. Только когда братство соединилось в монастырях, тогда только можно допустить распространение умственных начал, или развития буддийских догматов; но и здесь предписания Винаи не говорят еще, чтоб на сходбищах, составлявшихся каждые полмесяца, читались какие-нибудь сутры, совершались особенные обряды; нет, братство собиралось на площади, а после в храме только для того, чтоб выслушать повторение одних учреждений или постановлений Винаи, т.е. требований для каждого члена общества.

О древности Винай и предписаний

Если мы вникнем в мнения, которые разделили поклонников древнего буддизма, то найдем, что они чрезвычайно противоположны и даже, пожалуй, враждебны; что же только и дает им право назваться буддистами, как не то, что все они признают одни общие законы или учреждения Винаи, равным образом как махаянисты и мистики могут быть названы только по тем же причинам буддистами. Действительно, до нас дошло в китайском переводе несколько Винай различных буддийских школ, и все они различаются очень мало, тогда как то, что сообщают о мнениях этих школ, вовсе не так сходно. Из этого следует прямо вывести, что предписания Винаи составились прежде всех сутр, в которых излагались философские мнения буддизма, и притом в такое время, когда он не был еще распространен далеко по всей Индии и члены этого общества соблюдали тесную связь.

Посмотрим, что говорят нам буддийские предания о Вайшалийском соборе духовных. На нем вовсе не рассуждается о религиозных идеях, но об отступлениях от учреждений, и между тем эти отступления так ничтожны и ныне никем не преследуются: буддисты едят кушанья соленые, берут деньги в руки и делят доходы между собой по произволу. Раздор, произведенный Махадевой, случился уже позднее этого происшествия; но когда мы обратим внимание на мелочи, которые были разбираемы на соборе буддийских духовных, вероятно первом в действительности, то приходим к мысли, что в это время не было еще никаких важных постановлений в самой Винае и что ее учреждения в целости создались гораздо позднее. Таким образом, подобно тому как в философском кругу эта вера переходит от ничтожных понятий к более отвлеченным, так и в самых учреждениях мелочи занимают ее прежде,

чем важные условия. На этом-то основании мы полагаем, что Винаяшудрака, занимающаяся этими мелочами, гораздо древнее всех прежних Винай, а не есть дополнение к остальным.

Одна странная идея будущего

Если между условиями, которые содействовали изменению буддизма в началах аскетических, участвовало изменение положения членов, то столько же должны мы приписать и самому распространению этой веры. Когда буддизм явился на севере, то климатические условия не позволили его последователям прежних форм: нельзя было обойтись без сапог и шапки; периодические дожди здесь идут в другое время, чем в Магаде: последовало изменение в установленном времени. Вообще буддизм руководится во всем одной, хотя с первого взгляда и странной идеей, выраженной им на первых порах своего существования: "Все, что согласно со здравым смыслом или, говоря вообще, с обстоятельствами, то, как согласное с истиной, и должно быть принято за руководство, — то только и мог преподавать Учитель Будда". В этом изречении открывается обширное поприще для будущего развития; и что могло препятствовать к проповедованию такой идеи, когда буддизм в своем юношеском возрасте был еще богат той пустотой, которую он стал проповедовать впоследствии, когда его членам можно было подставлять не одну только чашу для наполнения ее пищей, но и неисписанное полотно для правил нравственности, ума и сердца; что покажется ему хорошо, от кого бы он ни услышал, то он и внесет в свои скрижали; придет к мысли, что такое-то мнение неверно, что надобно его изменить на следующее, — он готов и на это. В этом-то и заключается весь секрет составления различных сутр; но в этом сверх того участвовали и другие причины: буддизм, принесенный со своими уставами в различные страны, сооружавший там монастыри, конечно, не мог поддерживать прежних связей, тем более что могли мешать этому и политические отношения. Он должен был приноравливаться к умственным потребностям страны, к идеям, которые там господствовали, входить в столкновения с другими учениями, которые были неизвестны в других странах, даже пользоваться различными языками или наречиями, как это видим.

Устное и письменное слово Будды

Письменность появилась позже, потому что все учреждения Винаи подкрепляют ту мысль, что в первые времена буддизма она не существовала вовсе в странах, его чествовавших, и даже первые сутры постоянно говорят о запо-

минании и изучении их наизусть, окружающие Будду называются шраваками, т.е. слушателями, предписания Винаи читаются наизусть. Потом во всех легендах о жизни Будды нигде не говорится ни об одном письменном памятнике, не говоря уже о легенде по случаю первого собрания учеников Будды в рассказе о Вайшалийском сейме не упоминается, чтоб председатели сейма потребовали письменные памятники, а обратились только к изустным вопросам о вере. Следовательно, вдали от первоначальной родины, когда стали приводить в письменный вид известное и добавлять недостаточное подложными сочинениями, нельзя было ожидать согласия между всеми буддистами касательно исповедуемых пунктов. Хотя известно, что некоторые гаты, передаваемые изустно, искажались, по легендам, еще при жизни Будды, и знающий свойства санскритского языка еще более удостоверится в возможности этого в деле передачи; но при всем том, что таких гат было немного, можно заключить из того, что Виная не произвела больших раздоров между последователями и все чтут ее одинаково.

В чем сущность и цель сутр

Когда мы всматриваемся в содержание Винай, в рассказы, сопровождавшие каждое из многочисленных постановлений, — потому что нет ни одного, к которому бы не было повода, случившегося, по легенде, при жизни Будды, и притом так, что постановление предвидит все возможные случаи или уклонения в главной статье и на все это приводятся новые легенды, — то мы должны заключить, что первые сутры были направлены большею частью к объяснению догматов Винай и, таким образом, количество их было некогда гораздо более. Действительно, в китайском переводе встречается множество сутр, которых мы напрасно отыскиваем в тибетском Ганджуре; но из этого вовсе не следует заключать, что они были там совершенно неизвестны. Дело в том, что Виная в том виде, в каком она существует на тибетском языке, есть более позднее произведение, чем те, которые мы встречаем в китайском переводе, и в нее вошли многие из тех сутр, которые существовали отдельно в древности. Но не в оправдании одних только статутов нищенского братства, не в одном изложении буддийского мышления заключается цель сутр; когда буддисты распространились по Индии и в ней основались монастыри, то последние спешили поддержать свою славу преданиями о знаменитости места и, естественно, должны были сочинять легенды о пребывании там Будды, о чудесных подвигах, которые он там совершил, или о высоких идеях, которые излились там из

уст его; нет возможности дать вероятность, чтобы Будда мог зайти в известный край при своей жизни, — приводят его туда, странствующего своей чудотворной силой (как, например, в Цейлон, в Гималаи, на озеро Анаватапту и пр.); запас истощился — начали прибегать к следам, им оставленным, к действиям прошедших будд.

Если к этому присоединим мы еще происхождение монастыря от известного лица, то нужно было дать и ему место в легендах, сделать его даже, не боясь анахронизма, учеником Будды, выставить великость его достоинств, вложить в уста Шакьямуни похвалу и т.д. (что видим в легендах о Шарипутре, Маудгальяяне и пр.). Но Будда знает уже и будущее: он делает предсказание о лицах, которые отличаются в его Учении, описывает их деяния, означает даже гадательно историю своей веры; он предвидит разделение и раздоры в своем Учении — и спешит признать все секты своими; он знает, что будет после учение махаянистов и мистиков — и слагает учение о Янах вообще. Вот проблема будущих сутр — и после этого какая сложность во всем; кто разберет эту ужасную путаницу, когда история скрывает от нас постепенность появления сутр: кто первый их издал и в каком месте они явились; и между тем все это дело, как мы намекнули уже выше, очень возможное, потому что сличение ясно определит последовательность, если не хронологическую, то приблизительную; это же сличение укажет нам местность появления сутр и вместе с тем лучше всего уяснит распространение буддизма.

Споры внутри буддийской религии

Еще более причин к противоречиям представляет сама судьба буддийской религии. Мы видим, буддизм вскоре (будто спустя столетие после своего появления) раздирается различными спорами, которые, продолжаясь все далее и далее, образуют в нем восемнадцать несогласных школ. Очевидно, что в этих спорах, в этом разногласии должно было породиться множество противоречивых толков и легенд. Каждая школа должна была обвинять другую в том, что она есть произведение дьявола, и вместе с тем доказывать истину своих мнений разнообразными легендами. Если вместе с тем, кроме спора, причиной разделения на школы было распространение буддизма в местностях, которые или по политическим отношениям, или даже потому, что, несмотря на уверения некоторых, в самом буддизме не было тесных связей, могли быть отделены друг от друга, то эти школы, не имея в виду оспаривать кого бы то ни было, продолжали пополнять идеи принесенной сюда религии, соображаясь с умственным

развитием, потребностями и наполняя легенды лицами, действовавшими в их кругу.

Между тем со временем плоды изолированной деятельности — частные споры — делаются достоянием всей буддийской религии и должны занять в ней неоспоримое место. Мы находим, что посредством ли общего сбора буддийских духовных в северной части Индии или еще более от сосредоточения буддизма в Магаде, где на месте, ознаменованном подвигами Будды, возникает храм Наланда, куда стекаются все знаменитости и куда спешат учиться буддисты всех стран, разделившийся прежде буддизм обращается к более примирительным мнениям, старается составить одну систему — делает уступки всем сторонам; в последствии времени в нем являются опять новые распри, произведенные Махаяной, и снова то же примирение. Теперь в каком виде до́лжно выставлять тех лиц, которые принимали участие в вышесказанном раздоре, были превозносимы одними и порицаемы другими? Если Махадева, Нага, Бадра и другие, произведшие раздор, были воплощением демона, по словам одних, то тем не менее, — так как от раздора, ими произведенного, произошли школы, которые признали их мнения и поэтому не могли на них смотреть теми же глазами, — эти лица должны в другом месте представляться совсем в другом свете; каким же образом может излагать в правильном виде свою историю правоверный буддист; он неминуемо должен переменять названия, переносить в другую эпоху и место происшествия и лица. Нет сомнения, что в именах Нага, Махадева, участвовавших в первом раздоре, скрывается даже примесь легенд о позднейшем споре, произведенном в буддизме Нагарджуной и его учеником Арьядевой, основателями Махаяны.

Нагарджуна

Мы увидим ниже, что Нагарджуне приписывается жизнь спустя 400 или, что еще вернее, 500 лет после Будды; спустя сто лет после него должен жить Арьясанга (жизнь этого лица полагается, по одним [источникам], спустя 900, а по другим — 600 лет после Будды; но если смерть Будды произошла за 544 г. до Р.Х., то, по первому счислению, Арьясанга должен был жить в четвертом столетии, чего нельзя допустить); нет никакой возможности допустить, чтоб в такой краткий период развилась та обширная литература Махаяны, с которой мы познакомимся ниже; очевидно, что ее зародыш должен был находиться в идеях какой-нибудь из первых школ и только представиться в более обработанном виде Нагарджуной; от этого мы встречаем в Хинаяне уже много терминов, которые вполне

объяснены только в Махаяне. На этом основании мы думаем, что в легенды о первых спорах внесено шраваками много из последующих событий или что, действительно, Нагарджуна, основатель Махаяны, скрывается в действительном имени Нага. Вообще же, так как главная часть истории доходит до нас чрез посредство махаянистов, которые производят свое учение также прямо от Будды, то очевидно, что они должны были, по возможности, прятать концы, искажать предания шраваков, скрывать подробности их развития, чтоб не обнаружить, каким образом мало-помалу развивалось их учение, и не признавать в лицах, поносимых шраваками, своих учителей.

Деятельность соборов

Все, что можно вывести из многочисленных сказаний буддистов о судьбах этого Учения, — это то, что сначала общество, основанное Шакьямуни, продолжая следовать его постановлениям, распространяется мирно в различных странах, находя добровольный и радушный прием у жителей. Затем от самого ли распространения, как мы полагаем, или, как уверяют, от несогласий, возникших в известной местности относительно выполнения предписаний общества, и от разногласия в толковании мнений Учения, или от того и другого вместе начали происходить различные споры и толкования, послужившие поводом к образованию различных школ. В этот второй период, как мы видим, предпринимается множество соборов, в которых сперва судят провинившихся (собор Вайшалийский), потом разбирают противоречия в мнениях (собор при Ашоке), наконец в последних стараются сблизить или примирить враждующие партии, обсудив сообща, в чем состоит Учение Будды (собор Ватсапутры), или сделав кодекс буддийского учения (собор, созванный Канишкою).

После того, в третий период каждая из школ, удержав свои отличительные черты, продолжает мирно наслаждаться существованием в своем кругу и, вероятно, развивая свои идеи. Даже, что касается философской стороны Учения, мы думаем, что все 18 школ, которые произошли во время прежних споров, соединились в две главные ветви, или теории — вайбашиков и саутрантиков. Для них этот период продолжается значительное время до самого исчезновения, которое происходит или от внешних врагов насильственным образом, или от слияния с учением, которое, вероятно, получив начало в тех же спорах, но образовав совершенно новую систему, приняло название Махаяны, или нового буддизма. Что касается существования этой последней религии, то мы имеем для нее гораз-

до более данных с тех пор, как она, выработавшись совершенно, выступает на историческое поприще, т.е. со времен Арьясанги.

Каким образом явилось учение Махаяны

Новые идеи, родились ли они в самом деле в выработке старых или были пробуждены другими индийскими учениями, потребовали усиления количества буддийской литературы и уже по новому плану. Таким образом явилось и развилось учение Махаяны, которое, распространяясь все более и более, сначала было встречено неприязненно древними буддистами, потом поладило с ними и даже заставило принять в свой кодекс множество махаянических воззрений, а потом и поглотило их всюду. Очень естественно, чтоб, прежде чем мы познакомимся с этим новым учением, мы наконец дали отчет, в чем состояло учение древнего буддизма и какие главные сутры его литературы. Но прежде чем мы перейдем к этому предмету, мы должны сделать одно замечание. Не желая распространяться более о 18 школах древнего буддизма, мы должны сознаться, что едва ли сочинения и учения, которые мы будем рассматривать, не суть позднейшее произведение; общею для всех них мы почитаем только Винаю, но что касается до остального — сутр и абидарм (первыми называются книги, в которых содержится Учение, приписываемое самому Будде, а вторыми — сочинения, поясняющие все учения), то скорее допустить, что из них дошли до нас уже произведения только двух школ, вайбашиков и саутрантиков, в которые слились между собой все предшествовавшие им 18 школ. Напрасно тибетцы держатся того мнения, что вайбашика есть общее название всех 18 школ, или древнего буддизма. Хотя эта секта и уверяла, что абидармы, которые она приняла в свое руководство, составились еще при жизни Будды, мы находим в китайских источниках показание, что самая старшая из них, приписываемая Катьяяне, появилась спустя 500 лет после Будды, следовательно, гораздо позднее разделения на школы.

Шрамана — общее название древних буддистов

Ни одна из древних школ не носила названия вайбашиков, и потому их надобно считать уже позднейшей школой Хинаяны. Здесь мы заметим также, что если мы и употребляем название "Хинаяна", то в этом случае следуем только общепринятому выражению новейших буддистов. Очевидно, что это название, данное древнейшим буддистам уже махаянистами, которые ввели в первый раз термин Яны, не было известно прежде, да и не могло быть никем принимаемо на себя. По всему должно заключать, что общее название древних буддистов было сначала шра-

мана — *поступающий чисто,* что относится к образу жизни и нравственности. Древние сутры, напротив того, называют учеников Будды и следующих последователей шраваками, что относится уже к умственному образованию. Название вайбашики является уже тогда, когда явилась Вайбашья, огромный свод всех абидарм, составленный, если верить имеющейся у нас биографии Васубанду, на китайском языке в Кашмире, где, как все удостоверяет нас, было главное местопребывание этой школы, происшедшей, следовательно, от Ставир.

Судьба древней школы

Со времени разделения буддизма на школы история Хинаяны представляется только отрывочной, и мы не можем проследить судеб ни одной из школ и в каком бы то ни было царстве. Это еще более происходит оттого, что новейшие буддисты старались более сохранить историю собственной школы, не заботясь о своих собратьях, которые сверх того, чувствуя их преобладание, мало-помалу сливаются с ними. Самые учители Хинаяны превращаются часто под пером последующих махаянистов в их приверженцев, и мы недоумеваем, читая их сочинения в обоих родах, действительно ли все это им принадлежит. Таковы, например, Ашвагоша и Васубанду. Но то подлежит сомнению, что в последствии времени могли являться одни и те же писатели по различным Янам, так как Виная и абидармы и поныне составляют предмет изучения махаянистов. Но долгое время еще мы видим в одном и том же знаменитом монастыре отдельные школы как для малой, так и для большой Яны. Это не то что факультеты для различных предметов — винай, абидарм, сутр и пр., встречаемые также в некоторых местах, потому что в последнем случае не могло быть разногласия от разнообразия в занятиях; но существование бок о бок двух Ян не только в одном и том же царстве, но и в одном монастыре до́лжно приписать поддержке государей и вельмож, которые, являясь последователями Будды и делая приношения его жрецам, были или хладнокровны к тому, к какой бы Яне они ни принадлежали, или не хотели употреблять насилия. Между тем, несмотря на некоторую степень примирения, допущенную все более и более приобретавшими перевес махаянистами, можно положительно сказать, что это столкновение не могло обойтись без распрей, в которых хинаянисты постепенно переходили к учению Махаяны, которая и сама вместе с тем перерождалась в мистицизм, так что последние времена существования в Индии буддизма ознаменованы легендами только об отличившихся на поприще чар.

Свобода мнений в буддизме

Индия касательно религиозного направления представляет собой особенность, которая нигде в других частях света не представляется в таких размерах; правда, и на Западе существовали теологические состязания, но если они и были направлены к тому, чтоб дать питомцам известной школы случай углубиться в свои мнения и уметь опровергать несоглашающихся, то тем не менее сила оружия и политическое влияние давали перевес одной религии над другой, одним сектам над другими. Ныне в Тибете и Монголии дамы также приобретают ученые степени на арене состязания, но только в кругу своих единоверцев; это не более как остаток влияния индийских обычаев, потому что здесь буддийская религия не подвергается никакому соперничеству. Не так было в Индии.

Там мы не видим, чтоб народ и правительство были постоянны в своих религиозных привязанностях; для них только та религия признается господствующей, жрецы которой умели доказать ее превосходство. Если явится кто-нибудь и станет проповедовать совершенно неизвестные дотоле идеи, их не будут чуждаться и преследовать без всякого суда; напротив, охотно будут сознавать их, если проповедник этих идей удовлетворит всем возражениям, опровергнет старые теории: воздвигали арену, [устраивали] состязания, выбирали судей, и при споре присутствовали постоянно цари, вельможи и народ; определяли заранее, независимо от царской награды, какой должен был быть результат спора.

Если спорили только два лица, то иногда побежденный должен был лишить себя жизни — броситься в реку, или со скалы, или сделаться рабом победителя, перейти в его веру. Если то было лицо, пользовавшееся уважением, например достигшее звания вроде государева учителя, и, следовательно, обладавшее огромным состоянием, то имущество его отдавалось часто бедняку в лохмотьях, который сумел его оспорить. Понятно, что эти выгоды были большой приманкой для того, чтоб направить честолюбие индийцев в эту сторону. Но всего чаще мы видим (особливо впоследствии), что спор не ограничивался личностями; в нем принимали участие целые монастыри, которые вследствие неудачи могли исчезнуть вдруг после продолжительного существования.

Как видно, право красноречия и логических доказательств было до такой степени неоспоримо в Индии, что никто не смел уклониться от вызова на спор. Мы видим из повествования Даранаты*, что, когда явился Ачарья, монастыри буддийские затрепетали и духовные стали разбегаться не от насилия физического, но от простого чело-

* Имеется в виду Таранатха; на его исторические хроники автор опирался в своих исследованиях. О работах Таранатхи подробнее см.: *Огнева Е.Д.* "Намтхар Шакьямуни Таранатхи Кунганьинбо". //Буддизм. История и культура. М., 1989.

веческого слова. Они не смели отказаться от вызова на этот поединок умственных сил, тогда как на Западе судьба народов зависела от физического превосходства одного избранного пред другим.

Зерно противоречий

Буддисты сами приготовили свое падение в собственных началах. Мы видим при самом первом факте общины, или санги, собравшейся в Вайшали для того, чтоб произнести суд по случаю несогласий, что там создался важный тезис, что учение Будды то только истинно, которое не противоречит здравому смыслу. Оно дало себе этим право переменять идеи по мере развития логического и критического мышления; дало повод к порождению различных школ и даже выработало никак не подозреваемые вначале зародыши Махаяны и мистицизма, но с тем вместе этот же простор для идей, этот же перевес умствований над религиозными убеждениями, которые не так скоро истребляются из сердца, как первые из головы, и был причиной его поражения. Как скоро с этими началами пробудилось соревнование, то можно уже заранее предполагать, что станут доискиваться до возможности низвергнуть тех, которые пользуются славой и еще более богатствами. Мы видим, представители религии гордятся своей многозначительностью; они поглотили три сосуда учения Будды (Трипитака); они знают светские науки, образованы в Ведах; от этого они пользуются уважением, приближены к царям; точно так же монастыри, прославленные или событиями из истории Будды, или основанные этими знаменитостями их иерархии, собирают отовсюду вклады, владеют землями и крестьянами, — и все это должно перейти в руки победителя. Он может быть самый бедный, но он не обязан представлять в залог ничего, кроме собственной чести, тогда как требовал от монастыря, чтобы тот со всем своим достоянием перешел в руки последователей его мнения, — и это никому не казалось странным.

Диалектика и логика в буддизме

Монастыри, как скоро они сколько-нибудь достигали известности и средств, всегда состояли, как и ныне в Тибете, из школ, в которых преподавались богословские науки, следовательно, не смели уклоняться от состязания. Наряду с мистицизмом и трансцендентализмом в буддизме появляется диалектика или логика, наука, доныне близкая и самая уважаемая между ламами, которые начинают ее изучение с самого детства, и вместе с тем и поныне все предметы буддийской теологии преподаются не

иначе, как в виде возражений и опровержений. Самые знаменитейшие буддийские сочинители логики и диалектики, жившие в Индии, — это Дигнага и Дармакирти.

МАХАЯНА И МИСТИЦИЗМ

Биография Нагарджуны

Наконец пора обратиться к Махаяне, о которой мы уже неоднократно должны были упоминать в своем изложении. Все школы этого учения равно приписывают зародыш его Нагарджуне, который достал будто парамиту (или аватансаку) из дворца драконов; последние, выслушав это учение от Шакьямуни при его жизни, хранили его у себя, тогда как люди, неспособные к постижению такого возвышенного учения, не могли удержать его у себя и должны были довольствоваться одной Хинаяной. Нам нечего толковать о значении такой легенды: само собой разумеется, что Махаяна была позднейшим произведением, основывающимся на сочинении, подложно приписываемом Будде, но несомненно принадлежащим Нагарджуне. Однако ж откуда он взял его: сочинил ли сам от себя, т.е. его секта есть ли собственное его изобретение, как заставляет думать древняя биография его, находящаяся на китайском языке, в которой прямо сказано, что Нагарджуна, гордясь обширными познаниями, хотел составить новое учение и даже предпринял [попытку] преобразовать Винаю, т.е. общественное устройство санги, дать ему новые учреждения; но та же легенда говорит, что он должен быть убедиться, попавши к драконам, что и это учение было уже известно Будде, и благодаря этому он сделался не антагонистом древнего Учителя, а только его последователем или провозвестителем идей более возвышенных. Последнее обстоятельство намекает на те шаткие отношения, в которые была поставлена на первых порах своего появления Махаяна к остальному буддизму; она готова была и опровергать его и терпеть, равно как и сами староверы, названные ею хинаянистами, смотрели на нее сначала враждебно и, разумеется, никогда не могли признать ее чистым учением, пока к ним не примешались ее идеи.

Но для нас заданный вопрос представляется с другой стороны: есть ли Махаяна последовательное продолжение идей, положенных в основание буддизма, родилась ли она из рассматривания, хотя и самостоятельного, тех же принципов Хинаяны, что должно было, конечно, ввести множество еще не тронутых пунктов, создать новые догматы, или существовали уже вне буддизма новые школы

и учения, идеи которых перенял Нагарджуна и ввел в буддизм? Последнюю мысль подтверждают как самая легенда о заимствовании Махаяны от драконов, так и шраваккские упреки, что она сходна с системой Локаятана. Но, может быть, скорее всего надобно принимать оба эти условия вместе; мы видим, что и первоначальный буддизм не мог избавиться от влияния посторонних школ — этих шести учителей, которые встречаются в жизни Будды, и он должен лавировать между их мнениями, для того чтоб его отдельная система не казалась заимствованною.

Учение о пустоте

Конечно, главная и первоначальная точка, с которой развилась Махаяна, есть учение о пустоте; но каким путем дошли до него буддисты: есть ли это плод естественного развития идеи о конкретности всего существующего, идеи, которую мы уже видели у хинаянистов, или она пришла независимо от этого и после уже была приложена к учению? Все заставляет нас принять первое; появление Нагарджуны не могло быть по всем свидетельствам отдалено от времени разделения на школы, и в спорах их, конечно, перешли от вопросов субъективных к более отвлеченным. Нагарджуна и его ученик Арьядева принадлежат Южной Индии, и оттого, что мы не знаем подробно судьбы буддизма и других сект в этой стране, которая, однако ж, первая могла вступить в сообщение с Западом (легенды о будде Амитабе), мы не можем определительно решить этого вопроса. Но если Махаяна и развилась чисто из последования идеям первоначального буддизма, то тем не менее, добравшись до самой высшей точки, она должна была преобразить все. Идея о пустоте есть понятие субъективное и вместе трансцендентальное; с одной стороны, это то, что мы отыскиваем в каждом предмете отдельно как нечто самобытное, самостоятельное, прочное, независимое от форм; в этом случае она есть и не есть, существует как бытие отрицательное или противоположное всему видимо существующему, которое становится само несуществующим уже в отношении к этому бытию; с другой стороны, это есть то отвлеченное и истинное бытие, которое существует во всем, ни в чем не заключаясь и все заключая в себе, хотя и ничего не содержа; одним словом, это объект, сходный с субъектом, объект, который, как скоро входит в наше мышление, уже становится чем-то субъективным; следовательно, то, что невообразимо, что не может быть предметом цели и стремления.

Когда ум вознесется до некоторой степени абстрактности, в которой не может его сопровождать уже здравый

критический смысл, он предается какому-то упоению, в котором не может дать себе отчета, но которое составляет для него необыкновенную прелесть; он не хочет воротиться назад, безотчетно носится в хаосе отвлеченности и говорит самым непонятным языком. В таком виде должны мы смотреть на учение о пустоте; как учение, оно представляется под именем Праджнапарамиты, мудрости, переводящей на тот берег сансары, и в этом смысле само орудие сливается с самим средством и целью. Праджнапарамита и учит нас рассуждать об отвлеченной идее, и содержит в себе это учение; идея о пустоте есть вместе и отчет или вывод нашего разума, и то, что должно составить отныне его ингредиент и руководить им. Отсюда выходит, что, с одной стороны, все предметы, входившие в учение Яны шраваков (сканды, истины, 37 членов боди, шраваки, сротапанны, анагамины, архаты, пратьекабудды), самая Праджнапарамита не существуют, неистинны, пусты; с другой, вследствие этой же пустоты они и существуют; одним словом, здесь сливаются все противоречия: положительное и отрицательное составляют тождество.

Новый взгляд на все

Итак, хотя буддисты дошли до высшей, абстрактной точки и путем синтезиса, который составляет характеристику Хинаяны, отныне в Махаяне они оставляют этот путь и принимают противоположное направление. Теперь является совершенно новый взгляд на все предметы, которые прежде входили в учение; мир, или сансара, не потому должен быть предметом отвержения, что он мучителен, что все в нем мучительно, но потому, что он пуст, следовательно, в нем нет ни одной точки, на которую ум мог бы достойно обратить свое внимание, на чем бы он мог покоиться.

Мало того, допущение в уме всякого субъективного понятия становится его омрачением, его препятствием к совершенству и полной чистоте, которая также пуста. Таким образом, высшая мудрость требует, чтоб ни о чем не думать, ни к чему не прилепляться, и, однако ж, субъективно и условно до́лжно действовать на этом пути неистинности, пока не возвысишься в чистейшую область разума. Таким образом, махаянисты допустили потребность выхождения из мира по степеням шраваков; но они сделали еще раз перестройку: четыре истины или 12 нидан превратились у них в догмат о шести парамитах; стремящийся к истинному выхождению должен вооружиться нравственностью, терпением, прилежанием, созерцанием и мудростью; тогда как в Хинаяне требуется только,

чтобы человек все отбросил для того, чтоб быть истинно нравственным, здесь, напротив, требуется украшение себя всеми моральными и умственными совершенствами.

Но кроме этого усовершенствования личности вводится другая сторона деятельности — это парамита подаяния; прежний буддизм не имел ничего, чтоб дать другому, он старался, по возможности, даже и не принимать от других ничего, кроме необходимого подаяния. Теперь в первый раз уясняются его отношения не только к обществу, но даже и посреди всех живых существ в мире; он не щадит для них ничего; готов пожертвовать не только своим имуществом, но даже жизнью. И вот легенды рассказывают, как Будда в прежних перерождениях продавал себя для того, чтоб помочь ближним, сам бросался на съедение диким зверям, чтоб сохранить им жизнь.

Учение о любви и милосердии

Другие легенды рассказывают даже и о позднейших лицах, как они вырывали у себя глаз, чтоб исполнить чужую просьбу, отрезывали у себя тело, чтоб прокормить червей! Прежние бикшу обязывались только не убивать животных (и то еще сомнительно, до какой степени распространялось это предписание), теперь они обязаны в них видеть своих братьев и родителей. Буддизм гордится уже не одним человеколюбием; он созидает в Махаяне учение о любви и милосердии и поставляет их отличительным характером своей веры: отвергает их во всех других религиях и между тем искажает любовь и милосердие — эти возвышенные порывы души — в суеверных и грубых мелочах.

Мы говорили уже выше, что хинаянисты имели понятие о бодхисатвах, но круг их деятельности был весьма ограничен; бодхисатва Махаяны — совсем другое существо. С одной стороны, это, по-видимому, замена древнего названия бикшу: всякий, посвящающий себя занятию парамитами, есть бодхисатва; мы видим даже, что на первых порах старались даже ввести посвящение в это звание, так как имеем Винаи махаянические. С другой стороны, это высшие существа, переносящиеся из мира в мир, имеющие свои подразделения, подобно разделению степеней шравакских (10 земель бодхисатв — душабуми), или иначе: есть бодхисатвы учащиеся и не учащиеся, они сопровождают Будду, слушают у него Учение; будды отправляют их в другие миры к другим буддам для передачи поручений или для выслушания наставлений. Высшие бодхисатвы почти равны буддам (и даже некоторым, кажется, хотели дать преимущество пред ними); они могут быть даже исхождениями будды и могли бы сделаться сей-

час же такими, если бы их не удерживало чувство беспредельной любви и милосердия к живым существам. Таков Авалокитешвара, равно чтимый в Тибете и Китае; все призывают его помощь; он принимает на себя все возможные виды перерождений (и, между прочим, становится Вишну); является в аду и между львами, принимает форму вихря — лошади, чем выражается идея скорости его помощи; у него на случай найдутся тысяча рук и тысяча глаз, чтобы все видеть и помогать; у него бывает и одиннадцать голов (Авалокитешвара поклялся некогда спасти все существа, и так как не исполнил этой клятвы, то у него и растреснулась голова). Самое большое количество легенд о нем находим в тибетском Манигамбуме.

Наравне с ним является в подвиге спасения и Тара, женское божество. Манджушри, обитающий на Утайшане в Китае, другой бодхисатва, также равно отличается милосердием, но, кроме того, у него и другая обязанность: распространять Учение Будды (потому что в парамиту подаяния входит не столько вещественное жертвование, сколько духовное); в pendant ему из женских божеств Сарасвати. Ваджрадхара есть Гухьяпати, владелец тайн, или хранитель мистического учения; в женских божествах ему соответствует дакини. Майтрея, будущий будда, наместник Шакьямуни, теперь также в звании бодхисатвы, ждет своей очереди и не раз пособлял ученикам своего предместника к объяснению его Учения.

Новая мифология

И вот пред нами ряд новых мифологических лиц, далеко здесь не исчисленных; но и это уже может дать понятие об устройстве нового учения и его размерах. Доселе мифология Хинаяны была более космологическая, общая всей Индии; там построен был этаж, на этаже небеса, в которых обитали боги, кроме Индры и Брамы, очень мало являющиеся в буддизме; теперь совсем другое дело. Но заметим и здесь остаток влияния первоначального буддизма: хотя он и стал в тесных связях с человеческим сердцем, хотя уже молитва в форме желания допускается как средство, связывающее с нами мир невидимый, и тем избавляет от холодного положения, в котором находился первоначальный буддист, имевший прибежище в Будде несуществующем, Учении отторгающем и санги все презирающей, однако ж за всем тем далеко еще до тех понятий, которые мы соединяем с промыслом Творца — Вседержителя, всевидящего и всемилосердного ока. Бодхисатвы суть существа второстепенные; они еще кружатся в сансаре, а не суть высочайшее бытие.

Учение о признаках Будды

Что же делает Будда? Он и здесь также не творец и не правитель мира: он и здесь тот же холодный, ни о чем не заботящийся эгоист, погруженный в лоно уничтожения. Учение о трех телах с первого взгляда как будто поражает нас сходством с христианской идеей о трех ипостасях Божества; но если мы всмотримся внимательнее в это учение, то скоро убеждаемся в противном. Учение о Нирманакае (воплощении магическом) есть то же, что нирвана у хинаянистов; это тело, в котором остается бодхисатва, приобретший вследствие выполнения всех шести парамит звание будды; он учит в нем на короткое время мир и преподает Яны; оно-то и умирает. Впоследствии уже хотели видеть это тело в несколько раз повторенных явлениях; но это только мысль, появившаяся временно, нигде не находящая себе подтверждения в парамитах и оставленная. Понятие о Самбогакае, т.е. теле блаженства, до́лжно скорее приписать учению мистиков и предшествовавших им иогачарьев, которые признавали существование души; это тело личности, доставшееся вследствие выполнения всех трех условий усовершенствования. Притом учение о признаках и приметах будды, которое внесено сюда, уже уступка шравакам, которые их ввели. Но будда собственно, как будда действительный, самостоятельный и вечный, есть не что иное, как Дармакая или Самбогакая, — тело отвлеченное, абсолютное; но в чем же заключается это бытие, как не в той же пустоте, которая проявилась в субъекте и теперь извлечена из него; что же этот разум, как не идея, ничего не заключающая в себе и ни о чем не думающая, не беспокоющаяся; в чем заключается это всеведение будды, как не во встрече лицом к лицу с той же пустотой, которая — и все и ничто. Что делает Шакьямуни махаянический с тех пор, как окончил свою земную проповедь, и сохранил ли одно тело Дармакая или и Самбогакая; есть ли он доныне подпора и помощник верующих; может ли он быть доступен кому-нибудь? Нет, с тех пор как он оставил мир, он с ним кончил весь расчет; ничто не пробудит его из страшного сна, в который он заключен буддизмом. Другое дело — его Учение; оно оставлено им для руководства людей, а самому ему нет до них дела. Как бы то ни было, учение Махаяны не уничтожает, однако ж, личности Будды, как это было у хинаянистов, и хотя сливает ее с бытием, делает ее навеки безмолвной, но с тем вместе, по Учению, Будда есть все-таки личность, и теперь описываются его свойства, ему дарованы силы. Он имеет даже нечто в виде сканд или, что все равно, тело.

Кроме того, хотя шраваки и ввели у себя уже несколько будд, но они полагали их в последовательном порядке, один за другим; мы говорили уже выше, что хотя они и допускали возможность достижения нирваны, но не всякого достигшего ее называли этим именем; теперь совсем другое дело. Число тысячи будд настоящей калпы оказалось очень мало; сколько калп было прежде, столько будет позже, и ряд будд нескончаем. Точно так же нескончаемо и число миров, существующих в одно время с нашим, и в каждом из них есть свои будды со своими бодхисатвами. Это-то расположение, можно сказать материальное, идей, лиц и слов и составляет характер Вайпульясутр; так называются махаянические книги в отношении к своему литературному составу.

Они переполнены не только увеличением и размножением легенд, которых зародыш находим и у шраваков; они отличились этим расположением в словах, потому что парамиты почти совсем не знают местоимений и при перечислении, например, предметов до ста, которым приписывают эпитет невечности, вместо того чтобы вслед за тем сказать — они пусты, снова перечисляют их и при каждом упоминают слово "пуст", как прежде при каждом говорили "невечны". Так точно еще махаянисты не затрудняются нисколько названиями миров, будд и бодхисатв; в каждой значительной книге вы постоянно встречаете новые названия. И странное дело, в то время как буддисты совсем схоронили своего прототипа Будду Шакьямуни и не смеют взывать к нему, они молятся буддам других миров, учение о которых, конечно, есть позднейшее развитие Махаяны. Амитабха, Вайрочана, Акшобья и другие играют ныне большие роли в буддизме; но не доказывает ли это скорее общего стремления всех людей к тем понятиям, которые мы соединяем с божеством?

Подлинны ли сочинения Нагарджуны

В этом кратком очерке Махаяны мы должны видеть первоначальные идеи этой школы в то время, когда она не подверглась еще распадению или не сделалась предметом систематических толкований известных лиц, которые ввели в нее свои частные мнения, раздробившие ее на противоречащие партии. Махаяна со времен Нагарджуны до Арьясанги не сохраняет никаких упоминаний о своем развитии. Все заставляет думать, что разнородные и многочисленные сочинения, приписываемые Нагарджуне (а равно и сочинения Арьядевы), позднейшего происхождения. И действительно, мы находим, что те сочинения, которые приписываются тибетцами Нагарджуне, в китай-

ских переводах известны под другими именами. И возможно ли допустить, чтоб Нагарджуна, которому нужно еще было писать под чужим именем, мог делать толкования на собственные сочинения?

Это не то что Абидармакоша Васубанду, где обозревается в стихах коротко то, что объясняется в прозе в виде толкования; напротив того, Праджнапарамиты и другие сочинения и без того пространны. Конечно, и здесь до́лжно сказать то же, что мы говорили выше о сутрах Хинаяны: многое представляется подразумеваемым, как уже известное; но это подразумеваемое очень понятно. Это пропуск того постепенного перехода одной из хинаянических школ к идеям Махаяны: ряд вопросов, возбужденных старыми догматами и произведших другие, на которые ответ находится в новом учении. Очень понятно, что Махаяна должна была скрыть весь этот процесс, потому что она выставляла себя также проповедью давно уже умершего Шакьямуни. Как бы то ни было, редакция сутр махаянических не могла быть ни под каким видом окончена при одном лице; кроме Праджнапарамит и Аватансаки мы имеем ряд обширных и многочисленных сочинений, которых время появления неизвестно, и между тем весь ряд махаянических книг был окончен уже до Арьясанги, потому что он, не довольствуясь идеями Махаяны, но желая их переменить, не мог уже приписать своих сочинений Будде, но должен был отправиться к Майтрее в небо Тушиту, для того чтобы выслушать от него Абисамаю или вообще заключающиеся в стихах пять кратких обозрений, известных в Тибете под именем книг Майтреи, на которые, возвратившись, составил свои толкования.

Судьба Махаяны после Арьясанги

Только со времени Арьясанги судьба Махаяны делается определенно известною, т.е. мы знаем, какие учители являлись в этой школе, какие они совершили дела и какие оставили сочинения. Весь период до Арьясанги прикрыт от нас мраком, и, конечно, не без умыслу. Дараната во всем этом периоде рассказывает жизнь одного только Нагарджуны и его ученика Арьядевы. Первому дается пространство жизни от 300 до 600 лет, и, конечно, здесь кроется тайна запутанности буддийской хронологии. Арьясанга отодвигается от Будды на 900 лет (по другим [сведениям — на] 600); Нагарджуна начинает жить спустя 400 лет. Впрочем, по перечню преемств, помещенному в "Чу-сань-цзан цзи", между обоими этими лицами расстояния всего 10 преемств (Нагарджуна 34-й, а Васубанду, современник Арьясанги, 44-й); давая каждому преемству

круглым числом 15 лет, что даже, можно сказать, очень много, потому что в патриархи необходимо должны были выбираться лица престарелые, как заслуженные и отличившиеся, расстояния всего будет 150 лет, что уже не слишком утрировано.

Заметим еще одно хронологическое известие по китайской сутре: Манджушри спустя 450 лет по смерти Будды, прибыв в Снежные горы (Гималаи), проповедал там пятистам риши (сянь жень) двенадцать видов сутр. Из этого сказания мы можем заключить, что Манджушри действительно существовал в мире и что после был превращен в бодхисатву.

Между тем все легенды делают это лицо участником распространения Махаяны, и вообще в образовании этой школы, по всему видно, одновременно принимали участие юг и север. (Китайцам неизвестно разделение махаянистов на иогачарьев и мадьямиков, но они называют эти два отдела северным и южным.) Первый был главным поприщем Нагарджуны, хотя легенды и посылают его жить на время на север, вероятно, через это сливая в одну личность Нагарджуну и Манджушри. Сверх того, мы видим у Даранаты множество лиц, в имени которых встречается слово Нага, и заметно в истории литературы, что эти названия часто смешивались, подобно тому как во множестве названий Ашвагоши видят одно лицо. Поэтому мы должны заключить, что имя Нагарджуны в отдельности от частного, носимого одним лицом, есть еще нарицательное для всех лиц, участвовавших в редакции книг Махаяны.

Противоположные выводы из содержания книг

Присматриваясь к содержанию книг махаянических, появившихся, по общему уверению буддистов, в чем и мы согласны, до Арьясанги, мы не можем не заметить в них, однако ж, двух различных теорий, которые, прикрываясь отчасти общими терминами, соглашаясь в одних и тех же догматах (о телах Будды, его разуме, парамитах и пр.), приводят к результатам совершенно противоположным. Мы видели выше понятие о пустоте: она, отрицая всякое возможное существование, облекает в форму ничтожества и самую абсолютную идею о Будде, говоря, что его силы и его разум также существуют только относительно. Если угодно, таким образом буддизм махаянический нисколько не разнится от того плана, который начертан в Хинаяне, или, другими словами, развивает в бóльших еще размерах те идеи отвержения, которые в последней относились более к окружающему материальному миру. В новом учении не дóлжно иметь не только привязанности к

миру житейскому, к предметам обладания, но даже и не допускать в свою мысль никакого понятия о предметах внешних или внутренних; не до́лжно думать, что вот это то, а то то, или, как буддисты выражаются: не до́лжно иметь понятия о различии, потому что абсолютно ничто не одно и не различно. Отвержение понятий всякого умствования — это и есть высокий, самый чистый разум, который только омрачается всеми субъективными рассуждениями и размышлениями. В этом-то умственном отвержении и будет проявлена высочайшая мудрость, которая составит тело Будды или бодхи (святость — махаянисты заменяют этим нирвану, или цель учения). Заградить всем понятиям доступ — это есть и средство и цель. Но что же получается таким образом? Ровно ничего; чистая абсолютная пустота, точно такая же, как и во всем внутреннем мире, во всех предметах. Таково учение одной стороны Махаяны, и, рассматривая Праджнапарамиты, мы убеждаемся, что они, как представительницы этих идей, принадлежат к самым первым сутрам Махаяны.

Понятие о душе

Но такое ужасающее учение, подавляющее всякое духовное стремление, могло ли устоять надолго и осуществляться в принятии? Поэтому надобно было олицетворить пустоту, сделать ее чем-то существующим, и вот первый раз является в буддизме понятие о душе (алая), которая существует с незапамятных времен, но, омраченная невежеством, кружится в мире перерождений; возвратить ее к первобытной чистоте — вот цель учения; средства те же, то же немышление, недопущение в понятия ничего, то же воззрение на все как на пустое; но эти средства теперь становятся отчетливее, потому что мы видим их причину. Всякое понятие, всякое размышление, обращенное к чему бы то ни было, признающее его существующим, есть невежество; всякая мысль принадлежит сансаре; "все миры созданы только мыслью" (вей-ши) или существуют в понятии, выражается теперь Махаяна, и потому если отстранить это мышление, то мы не будем принадлежать сансаре, освободимся от невежества и перейдем к первобытной природе.

Правда, эта природа тоже пустота, потому что — что же в ней есть, когда ничто принадлежащее к миру в ней не будет существовать, когда никакое понятие ей недоступно и она недоступна никакому понятию? Теперь с бо́льшим основанием можно было говорить о существовании Будды, об олицетворении всего в божестве и видеть во всем божество. Отсюда очень естественный переход к мистицизму, по которому Будда, как и сам Шакьямуни, не в

первый раз еще сделался Буддой; что есть Ади-будда, или Будда будд, и так далее, есть чистые страны других миров, которые только и населены буддами, и о них не хотят сказать, чтоб они только временно там учили.

Что эти две теории, из которых обе присваивают себе название мадьямиков, родились не в одно время, ясно из того, что в учении о вращении Буддой колеса проповеди в три периода (что увидим в сутре Сандинирвачана) первая отнесена к второму периоду. Что эти две теории спорили между собой, видно из того, что Арьясанга, с которого мы начинаем исторический рассказ о судьбах Махаяны, придерживавшийся последней теории, должен был, по рассказам легенды, обратиться к Майтрее, чтоб разрешить свои недоумения. Таким образом, начало двух главных школ Махаяны: иогачарьев, последователей Арьясанги, и мадьямиков, появившихся гораздо позже (от Буддапалиты), но основывающихся на первых творениях Нагарджуны, заключается в самом составе многочисленных сутр Махаяны.

Но кроме этого почти все сочинения Махаяны уже до такой степени проникнуты мистицизмом, что мы, хотя и смотрим на него как на совершенно своеобразное учение, вылившееся вполне уже после всех ветвей Махаяны, не можем, чтобы быть понятыми в рассмотрении ее книг, не дать здесь понятия об этой новой системе.

Под именем мистицизма мы разумеем в буддизме не что другое, как духовную или религиозную физику. Это процесс, которым осуществляются теоретические воззрения, практическое приложение и последование началам, положенным в философском разрешении данных задач. Махаянисты означают его именем искусства (бянь), но это искусство получило свое начало в Хинаяне. В Винае развивается одна нравственность, исходным пунктом сутр, абидарм и Махаяны служат теоретические воззрения — это философия; но как скоро эти философские начала получили доступ в деле религии, когда разуму присвоили право быть орудием к выхождению из мира, то средством к этому выхождению является уже не нравственность, а стремление разума превратиться в те высшие и отвлеченные идеи, которые он создал. Это-то усвоение, называемое иначе созерцанием, составляя вначале нечто примкнутое, посредствующее, все более и более развиваясь впоследствии, сперва становится наравне с самой философией, а наконец и превозмогает над ней в тантрах, т.е. в последних отдается даже превосходство хитрости или практике пред разумом.

Погружение в самади

Мы видели выше при рассматривании Хинаяны, какие философские воззрения положены были в ее основании. Мы говорили уже, что усвоение этих идей полагалось достаточным к достижению цели, в них высказанной. Действительно, в сутрах не раз находим упоминание, что такое-то и такое-то лицо, выслушав от Будды Учение о четырех истинах или 12 ниданах, становится очистившимся и достигшим известной степени. Но вскоре, по мере развития идей, раздвигаются границы и самого усвоения; оно есть уже плод продолжительного подвижничества, выполнения самых обширных предписаний. Если мы обратимся к значению истины *нирода*, или отвержения, то найдем, что для того, чтоб ее вполне осуществить, нужно известное положение нашего духа; между тем как отвержение шраваков заключается в нежелании никаких предметов, отвержение бодхисатв — в недопущении никаких понятий и впечатлений; созерцательное учение говорит, что в этом самом состоянии в духе нашем рождаются новые способности и силы, которые и дают ему возможность выносить нас выше и выше в пределы очищения. Никогда силы нашего духа не могут быть так могущественны, как когда они сосредоточатся к одному концу, и по мере степени святости, занимаемой существом, сосредоточивающим эти мысли, выше бывают и силы. Занятие таким сосредоточием или углубление в него называется самади, погружением в самади. Будда или бодхисатва, погруженный в самади, производит удивительные вещи; нет ничего недоступного для его произведений посредством такого сосредоточенного духа. Он может освещать все миры, отражать их в самом себе, приглашать будд и тому подобное. Смотря по тому, что хочет произвести будда, и самади носит свое особенное название (в терминологическом лексиконе мы исчисляем многие, но заметим, что в каждой сутре есть свое особенное название); так точно и бодхисатвы, а в Хинаяне шравакские лица отличаются своим погружением духа. Маудгальяяна, например, бросает свой пояс, и его никто не в силах поднять; бодхисатва погружается в самади, и его никто не может видеть, или он делает всех невидимыми. Но такое свойство направлять дух, если дается вследствие выполнения известных нравственных и умственных условий, тем не менее есть, с своей стороны, плод изучения или приучения духа; в сутрах мы открываем не один раз, что такой-то или такой-то самади бодхисатвы должны учиться или заниматься. Из этого, кажется, до́лжно вывести, что хотя известная степень самади или силы духа и дается как следствие очищения, но что вместе с тем для осуществления этого нужно

еще предварительное специальное занятие. Впрочем, такое состояние есть уже высший дар.

Между тем в низших слоях и простой смертный прокладывает себе путь к этому приуготовительными приемами, которые вместе с тем служат побочным средством к усвоению теоретических идей. Эти приемы известны уже в Хинаяне и развились в ней вполне; для того чтоб почувствовать омерзение к миру, настроить свой дух к убеждению, что все в нем действительно не заслуживает прилепления, учат созерцать постепенно то часть своего тела, то все тело, наконец, все окружающее и весь мир в виде чирья, опухоли и кости. Уверяют, что человек, предающийся сряду несколько суток таким отвратительным картинам, чувствует омерзение даже к пище, потому что пред ним продолжается созерцаемая им картина. Это средство употребляется для укрощения похоти, с которой, конечно, прежде всего имело дело монашество. Другой прием, более простой, но очень часто восхваляемый в агамах, что показывает введение его пратьеками, заключается в счете вдыханий и выдыханий; этим избавляются от рассеянности духа и приводят себя в состояние сосредоточения на одной мысли.

Путь прозрения

Впрочем, обе эти методы, основанные на чисто специальных наблюдениях, конечно, заимствованы буддизмом от внешних систем, которые, как видно по всем легендам, отличались созерцательным началом. По крайней мере, сами буддисты говорят, что они известны и тиртикам. Вообще и при всех следующих созерцаниях мы находим подобное упоминание, из чего и должны заключить, что буддисты прививали все извне, приноравливаясь только к главным своим положениям. Таким образом, между тем как понятие о созерцании родилось в другом месте, буддисты применили его к своим философским воззрениям, к созерцанию идей, заключающихся в четырех истинах или 12 ниданах, к представлению Будды в трех различных телах и тому подобное. Последнее избавляет от умственного усыпления, от порочных и грешных мыслей, от болезненного состояния. Уяснение себе идей до возможности усвоения и слития с ними предполагает в себе способность раскрытия вдруг пред занимающимся всех сокровенных таинств и сил, что и составляет, по выражению буддистов, вступление в путь прозрения.

Уже усвоение четырех предметов памяти (первых из 37 членов, ведущих к бодхи) производит в нас *теплоту*, предвестницу того огня, от которого должно произойти пламя пути прозрения или восхождения солнца разума.

Размышление о четырех истинах, положенное поверх этой теплоты, производит в нашем духе постепенное возвышение от одного состояния к другому. Эти состояния означены названиями *верхушки* (мурдан), *терпения* (кшанти) и *верховного в мире* (локоттарадарма). Нам нужно знать эти термины, потому что в легендах о различных лицах часто говорится, что они приобрели терпение или верховное в мире. Под словом "терпение" разумеется как убеждение в четырех истинах, так и невозвращение вспять или неослабление в начатом пути, т.е. принадлежность к святому семейству; а под последним разумеется самое высшее в мире состояние или то же терпение, но соединенное с освобождением от перерождений, — терпение, как говорят буддисты, *нерождающее*.

Между тем сейчас исчисленные состояния суть только проявления, происходящие вследствие созерцания, тогда как оно, в свою очередь, заключается в различных постепенных приемах, называемых дьянами и самопогружениями (самапати); как тех, так и других четыре вида, и они соответствуют четырем слоям в мире форм и мире невидимом, так что здесь человек (или существо) на пути выхождения, находясь еще на земле или в мире чувств, как бы утончает свою природу до образа высших небесных существ и, проявив в себе самые высшие существа сансары, свободно может перейти уже в мир нирваны. Во всех видах дьян созерцающий чувствует блаженство или наслаждение, постепенно являющиеся оттого, углубляет ли он свой ум в аналитическое рассматривание, или сосредоточивает дух на одном пункте, или погружается в равнодушие к радости и в отсутствие всяких ощущений. В самапати заграждается доступ всем возможным представлениям, проявляется безграничное знание, в котором сливаются прошедшее, настоящее и будущее, слияние с ничем и воспроизведение из этого отрицания двух противоположных абсолютностей (существования и несуществования). Таков план буддийского созерцания. Понятно, что тут много предметов и условий, разнообразия которых мы здесь не касаемся, и что тут длинная нескончаемая практика для созерцающего. Что касается самади, то это есть способность духа, правильно приученного путем вышеизложенных приемов, проявлять различные частные формы на основании четырех безграничных чувств, каковы любовь, милосердие, радость и удаление от ненависти ко всем одушевленным существам, для пользы которых и назначается самади. Вообще же вся созерцательная сторона как в Хинаяне, так и в Махаяне приводится к двум главным результатам: к *шамате* и *вайпашьяне*.

Под первым разумеется состояние духа в сосредоточении, неподвижности и невозмущаемости, которые требуются равно обеими Янами для того, чтоб заградить доступ всем внутренним и внешним впечатлениям, чрез что только и может быть достигнуто освобождение из мира. Второе необходимо для того, чтоб сделать человека высшим разумнейшим существом, и заключается в аналитическом разборе всех идей, углублении в них, в живом представлении всех предметов, входящих в созерцание, нагая ли то пустота или Будда во всем своем величии, со всеми признаками и приметами. Сочетание этих двух элементов так, чтобы они представлялись в слитии, и есть то трудное искусство, о котором говорят мистики.

Но кроме того, с выступлением Махаяны является еще учение дарани или [учение] о тех мистических выражениях и формулах, которые способны производить все; слов *заклинания* здесь мало для означения понятий, входящих в дарани; такое значение они могли иметь, разве когда только что были внесены в буддизм извне, потому что внешнее происхождение их несомненно. Всякое существо, даже всякое понятие выражается в этих формулах, и усваивающий их себе простым неоднократным повторением (а впоследствии созерцанием букв, их составляющих) приобретает власть над этим существом, получает те понятия, которые они как бы выражают алгебраически, так что есть дарани, заключающие в себе учение парамит, тогда как другие покоряют духов, богов, вызывают бодхисатв и будд; доставляют средства к скорому совершению бодхи. Правда, мы видим, что и прежние архаты, патриархи буддийские, творят чудеса, но мы не видим, чтоб они повелевали богами и духами ветра, дождя, исцеляли болезни и т.п. Это предоставлено было только магическим словам.

Магизм письма или знака

Идея, на которой основано это верование, по мнению буддистов, заключается, кажется, в том взгляде, который они создали об отношениях имени к предмету, им выражаемому; когда все предметы пусты, когда они и существуют только по имени, то что мудреного, что имя не только выражает самый предмет, но так как оно составляет и сущность его, то в имени можно его усвоить, держать, повелевать. Таким образом, мы видим, что дарани считаются сердцем татхагат, бодхисатв и т.д. Нам кажется, что мистическая сторона, приписываемая таким образом заклинаниям, заключалась в первых филологических или даже грамматических проявлениях; еще более она могла действовать на непросвещенные умы письменностью.

Если мы припомним, какой эффект производило в диких американцах и неграх письмо, то почему не допустить, что тот же магизм в буквах представлялся и индийцам, которым письменность является уже в исторические времена? Притом мы постоянно находим примеры, что ум древнего человека, еще не обогащенный нашей плодовитой опытностью, поражался теми важными изобретениями, к которым мы пригляделись до такой степени! Наконец идея дарани, или отношения слова к предмету, перенесена и на символы, или мудры (условные знаки, делаемые пальцами). Хорошо иметь вещи, если они есть, чтоб принести их в жертву; но если их нет, то также можно удовольствоваться известным расположением пальцев, потому что все предметы ведь равны между собой. Таким же точно образом мудра выражает и атрибуты божества. Дарани, как и все вошедшее в буддизм, подверглись развитию, из которого образовалось тантрийское учение. Это конечный период не только созерцательной стороны, но и всего буддийского учения.

Три начала буддизма

Конечно, скоро должны были убедиться, что дарани недействительны к осуществлению тех высоких сил, которые им приписывались, и вот на помощь им являются *нравственность, созерцание* и *метафизика,* три начала, характеризующие буддизм, которые мы проследили в кратком очерке и которые теперь сливаются воедино для дружного шествия по искомому пути. Необходимо нужно, чтоб занимающийся чарами был известной чистоты, или сосудом, способным к восприятию тайн; необходимо, чтоб он обладал светлыми понятиями о сущности предметов и чтоб умел из созерцания составить для себя блаженство. В тантрах являются те же шамата и вайпашьяна под именем сочетания разума и искусства, или блаженства и пустоты; но человек состоит из трех частей — из тела, души и слова; только дружеское соответствие этих трех элементов и ведет к образованию из человека высшего существа, одаренного высочайшим разумом, чистейшим или блаженнейшим телом и всепроницающим и повелевающим словом.

Итак, в то время, когда дух будет обращен к созерцанию и рассматриванию какого-нибудь будды, тело посредством мудр выражает его атрибут, а язык занят повторением заклинаний или сущности будды. Таким образом, приучая себя мало-помалу уподобляться будде, наконец как бы перерождаешься в него, становишься сам божеством и чрез то приобретаешь верховную шидди, т.е. совершение предположенной цели. Вот до чего дошел

наконец буддизм. Он верит этому от души и говорит, что это искусство гораздо скорее, чем все средства, проповедуемые Хинаяной и Махаяной (хотя мистицизм облекает себя также именем последней); совершение бодхи по правилам теории может продлиться три асанкьи лет, тогда как посредством чар удается достигнуть того же в три, а иногда даже в одно перерождение. И вот тибетский буддизм вполне проникнут этой идеей, тогда как китайцы не зашли так далеко, потому что они почерпали буддийское учение гораздо ранее из Индии, и в то время мистицизм, как видно, еще не господствовал там в такой степени, в какой застали его тибетцы.

ПЕРВЫЙ СОБОР

Буддийское воззрение на содержание канона

Палийские комментаторы священного писания предпосылают своим толкованиям на некоторые части "трех сосудов" (то есть "трех питак")* краткий обзор древнейших судеб буддийского священного канона; такое введение, с их точки зрения, не только уместно, но и безусловно необходимо вследствие их догматического воззрения на всецелость содержания канона. Они верили точно так же, как и современные буддисты твердо веруют, что в "трех сосудах" содержится только слово их вещего Учителя. Того же взгляда на содержание трех сосудов держались и те буддисты, которые приписывали сочинение абхидхармических книг отдельным авторам. По их толкованию, авторы абхидхармических книг были только собирателями и редакторами слов Будды. В доказательство непреложной истинности своей веры цейлонские буддисты рассказывают, как слово Первоучителя, несмотря на всякого рода опасности, грозившие его чистоте, благодаря усилиям святых мужей сохранило и первоначальный характер, и всецелость содержания неприкосновенными. Через две тысячи с лишком лет Учение нисколько не изменилось, осталось совершенно таким же, как и в то время, когда оно было живым глаголом великого Учителя. Являлись поносители святого закона, еретики пытались затемнить истину лжеучениями, но мужи святые, преемники великого Учителя, умели бороться с врагами и преодолевать их. Они собирались купно в одно место, твердо и свято храня в своей памяти все слова отошедшего Вещего, устраивали спевки, пропевали вместе слова Учителя, как бы возобновляли в своей памяти новое авторизованное издание святых проповедей; всякие новшества и лжеучения тщательно отметались. В живых сосудах, в памяти святых мужей хранилось только древнее и истинное Учение.

Через длинный ряд преемства святых учителей древнее и истинное Учение, хранимое в памяти, дожило нако-

* "Трипитака" — наиболее древний текст буддийского канона, сохранившийся на палийском языке. — *Ред.*

нец до того времени, когда святость между людьми стала умаляться, и спустя несколько столетий по смерти Учителя происходит на Цейлоне общее внесение Учения в книги. Таким образом, все, что буддисты рассказывают об истории своего канона, с их точки зрения, неопровержимо доказывает полную истинность их основного догмата о том, что в "трех питаках" содержатся только подлинные слова Учителя.

В древнейших судьбах буддийского канона предание отмечает три важных факта: палийский канон, по религиозному сознанию верующих, древен и содержит истинное слово Учителя; в продолжение многих столетий и до наших дней он сохранялся неизменным благодаря усилиям святых мужей, которые умели вовремя собирать сходки или устраивать спевки (*сангити*), то есть, по переводу европейских исследователей, созывать соборы; собирались же эти сходки потому, что в буддийской общине на заре ее исторической жизни появлялись новшества, лжеучения, иначе — развивались еретические секты. Оба отмеченных факта относятся к древнейшей истории буддийского канона; третий знаменательный факт в развитии того же священного писания, то есть внесение Учения в книги, свершился гораздо позднее.

Кроме сейчас названных событий предание сохранило весьма немного достоверных известий о судьбах как самой общины, так и ее священного канона; а потому при такой скудости исторических данных нисколько не удивительно, что до сих пор, как только возникает вопрос о хронологическом определении какого-либо буддийского памятника, европейский исследователь становится на точку зрения палийского комментатора, то есть обращается к известиям о сходках буддийских аскетов в первые века их исторического существования, и на основании скудных, взаимно противоречивых и явно тенденциозных известий о сходках или соборах, как их принято называть между европейскими учеными, решается вопрос не о времени одного известного какого-либо памятника, а целого канона.

Усвоение европейскими учеными того же воззрения

Вопрос о времени памятника, рассуждают обыкновенно, не может быть решен на основании палеографических данных; все дошедшие до нашего времени рукописи слишком новы; исследователю предложат очень новые списки весьма древних сочинений; не более надежными руководителями оказываются лингвистические данные. Остается один способ для решения вопроса о времени памятника, то есть строится такой силлогизм: рассматрива-

емый памятник в настоящее время составляет часть канона; определяя время всего канона, мы определим время нашего памятника. При этом совершенно упускается из виду, что нет никаких указаний на то, из каких частей канон состоял в древности и всегда ли в него входили одни и те же части.

Раз же первоначальный состав канона нам пока неизвестен, всякие соображения о древности отдельных канонических книг, на основании известий поздних памятников, должны казаться на беспристрастный взгляд малоубедительными.

Едва ли кому-либо покажется доказательным, например, следующий вывод. Вторая глава Дхаммапады, говорит Макс Мюллер, называется appamadavaggo; если в Махавамсо (то есть в цейлонской хронике конца V века по Р.Х.) нам рассказывается, что во время обращения царя Ашоки монахом Нигродха буддийский монах объяснял ему appamadavaggo, мы едва ли можем сомневаться, что уже в то время существовало собрание стихов об appamada такое же, какое мы имеем теперь в Дхаммападе и Sannuttanikaya. Здесь на основании показания памятника V в. по Р.Х. утверждается существование литературного произведения в III в. до Р.Х. Существование в III в. до Р.Х. некоторых и, быть может, даже очень многих стихов, ныне известных под общим заглавием Дхаммапада, весьма вероятно, но, конечно, не свидетельствами столь позднего памятника, как Махавамсо, должен доказываться факт существования в то время целого сборника в его настоящем виде и объеме.

Вопрос о том, всегда ли канон состоял из тех же частей, на которые он делится теперь, обыкновенно обходится молчанием или же устраняется соображениями, лишенными всякой вероятности; затем обращаются к определению времени всего канона.

Соображение о древности канона

При определении времени палийского канона ссылаются на два важных факта: 1) канон в том виде, в каком он предлежит нам теперь, не упоминает о третьем соборе времен Ашоки, около 242 г. до Р.Х.; 2) в каноне упоминаются первый собор в Ражагрихе (477 г. до Р.Х.) и второй в Ваишали (377 г. до Р.Х.).

На основании этих двух фактов выводится, что канон получил законченный вид в промежуток времени после второго собора и до третьего или же во время третьего собора. Быть может, даже значительная часть канона существовала до второго собора; описание двух соборов находится в конце Винаяпитаки, и в этом обстоятельстве

усматривают указание на то, что эти отчеты были последними авторизованными частями канона. Теория эта, впервые высказанная с большим остроумием и ученостью Ольденбергом, с незначительными видоизменениями была принята многими другими исследователями. Значение, даваемое исследователями преданию о соборах в деле хронологических разысканий, естественно выдвигает на первый план вопрос о времени его происхождения и об отношении традиционного рассказа к историческому факту. Известий о соборах, современных факту, пока не найдено, и буддисты разных толков признают не одно и то же число соборов; но все, кажется, согласны в том, что было первое собрание святых мужей тотчас по смерти Учителя и другое — через сто с небольшим лет. Об этих двух первых сходках сохранились известия неодинаковой древности; наиболее старые вошли в состав канона, другие, более поздние, находимы у палийских комментаторов, в цейлонских хрониках, у китайских путешественников и буддийских историков (Таранатха).

Относительно достоверности известий о двух первых соборах мнения европейских исследователей расходятся. Некоторые принимают, что до нас дошли известия как о первом, так и о втором соборе, одинаково достоверные; другие, напротив, начинают историю канона со времени второго собора и не признают за известиями о первом соборе никакой исторической достоверности, хотя рассказы как о первом, так и о втором соборе повторяются в одних и тех же источниках и, по своей сущности, одинаково вероятны: в них нет ни мифических подробностей и разукрашений — словом, ничего такого, что лишало бы их правдоподобия; не следует только в этих рассказах о так называемых соборах смешивать две стороны, не в одинаковой степени достоверные: самый факт сходок едва ли может подлежать какому-либо сомнению; при самом крайнем скептицизме едва ли найдется действительно веское и неопровержимое соображение отрицательного характера; сходки устроялись совершенно естественно и были необходимым следствием данного положения дел. Умирает великий Учитель, его осиротелые ученики собираются для погребальных обрядов; но вслед за тем в общине проявляется какой-то дух неурядицы; между аскетами объявились люди с греховными помыслами; они как будто обрадовались событию тяжкому и горестному для большинства общины; в смерти Учителя они усмотрели эмансипацию от тяжелых уз сурового аскетизма и громко возликовали: “Не плачьте, не горюйте! Нет того, кто бдительно стоял настороже и говаривал нам: того-то

и того-то не делайте". Настроение паствы грозило разрушением и молодой общине, и Учению, создавшему ее. Члены общины, уразумевшие опасность, естественно должны были позаботиться о пресечении зла, собрать единомышленников и обсудить положение дел. Таким образом, вследствие именно этих причин состоялась первая сходка буддийских аскетов или первый буддийский собор. Проходит сто лет, в общине появляются какие-то новшества, возникают ложные толки, лжеучения, и она собирается вновь для обсуждения своих дел. Устрояются, как и в первом случае, суд и расправа, нечто подобное современным кастовым панчаятам; характер судбищ остался за соборами во всех рассказах, хотя не без очевидной тенденции традиция придала им облик конклавов, собранных с богословско-литературною целью.

Но если сходки, или спевки, древних буддистов были сборищами, подобными панчаятам, значение их в истории канона умаляется до крайней степени.

Предания о соборах, их древность и достоверность. Характер сходок, следуя преданию. Его тенденциозность

Предание в своем полном развитии, а вместе с ним и большинство европейских исследователей придают сходкам совершенно иной характер: то были, говорят нам, соборы, конклавы, редактировавшие священное буддийское писание. Действительно, известия различных источников одинаково свидетельствуют, что на первой по времени сходке святые мужи занимались богословско-литературною деятельностью; но самую литературную работу каждый источник описывает по-своему. В одних сказаниях неопределенно и глухо говорится о литературной деятельности святых мужей, собравшихся на конклав; в других, напротив, отмечаются многие мелочные черты этой соборной богословско-литературной деятельности; в выражениях точных, не допускающих никакого сомнения, утверждается, что весь палийский канон в том виде, в каком он предлежит нам в настоящее время, уже существовал в момент смерти Учителя. Не подлежит никакому сомнению, что предание разных сект расходилось по этому пункту; всем им было обще желание начинать историю своего канона с момента смерти Учителя; у всех одинаково было стремление доказать его подлинность именно в этом смысле. Амплификации различных редакций не были случайными или неумышленными разукрашениями первоначальных рассказов; в подробностях, нараставших на основе простейшего и древнейшего извода предания, совершенно ясно сказываются вполне сознательные желания придать рассказу о сходках определенный характер; сочинитель преследовал цель ясно

намеченную: ему нужно было доказать не только древность и святость своего канона, но в то же время он желал устранить всякую возможность сомнения в том, что канон есть слово Вещего; ему нужно было возвести начало священного писания ко временам Учителя. Такая задача могла явиться в общине лишь в момент, когда подлинность канона заподазривалась, и совершенно очевидно, что в эпоху, ближайшую к живой деятельности Учителя, вскоре после его смерти, истинность святого слова, принятого в общине, не могла быть заподазриваема кем-либо; у всех было свежо в памяти Учение великого аскета; самих слов и изречений — допуская самую широкую проповедническую деятельность мудреца из Шакийского рода — едва ли было много в то время. Скептицизм и отрицательное отношение к священному писанию могли явиться или среди разных еретических сект в момент их нарождения, или даже позднее, в ту знаменательную эпоху, когда старое направление в буддизме сменилось новым — трансцендентальным, махаянническим.

Отношение еретических сект к принятым в общине словам Учителя. Махаяна и шравакское учение

Секты*, как увидим далее, утверждали многое, что, по мнению других толков, не согласно было с доктриной Учителя; говорилось многое неподобное об архате, или святом; утверждалось существование души как отдельной субстанции. Но, выставляя ложные философские положения, еретики весьма часто ссылались на слова Учителя, то есть на изречения из писания, признанного святым в общине; их противники в ответ утверждали, что лжеучители дают превратное толкование святым словам; подлинность самых слов, послуживших точкою отправления и основанием для построения ложных теорий, при этом не заподазривалась; полагали возможным устранить совершенно и опровергнуть лжеучение доктриной о двух смыслах в проповедях Учителя, то есть принимали в его слове безусловно истинное значение и другое, условное; последнее дало начало лжеучениям, потому что было неверно истолковано еретиками; в некоторых случаях противники так называемых лжеучений шли далее и утверждали, что еретики искажали тексты, сочиняли подложные изречения; ни из чего не видно, однако же, чтоб в первый период буддийской истории скептицизм достиг того развития, которое ясно сказывается в махаяне.

Махаяна отправлялась в своих теориях от новой точки зрения, отличной от шравакской или хинаянической, и была враждебна учению шраваков, по крайней мере в начале своей истории.

* Имеются в виду школы буддизма. — *Ред.*

Новое учение относилось совершенно своеобразно к тому, что в старинной общине почиталось за святое слово, за подлинное учение Вещего. Шраваки, хинаянисты утверждали, что "махаяна не была произнесена Буддой"; это учение, говорили они, не заключается в наших трех питаках. Махаянисты платили им одинаковым, отрицательным отношением к их учению, не признавая ни его святости, ни его спасительности. Дисциплина, изложенная в Пратимокше, строгое соблюдение нравственности — все это, по их убеждению, было совершенно бесполезно. Одна Махаяна вела ко спасению: "Да обратится твоя мысль быстро к безусловному высшему всеведению, читай Махаяну..." "Оставьте, — говорили они, — шравакские книги; не внемлите им, не читайте их; не проповедуйте их другим... За это (т.е. за чтение и прочих шравакских книг) не будет вам великой награды, через это вы не положите предела греху. Верьте Махаяне, внемлите Махаяне" и т.д.

Позднее во многих сутрах одинаково осуждается отрицательное отношение как шравака к учению Махаяны, так и наоборот, махаяниста к старой доктрине. В тяжкий грех впадал шравак, хуливший и порицавший махаянические учение или отвращавший кого-либо от этого учения; но столь же греховны были хулы махаяниста или его подобные же действия по отношению к Хинаяне. Такая терпимость явилась, конечно, не в начале махаянического движения, а гораздо позднее, в эпоху компромиссов и соглашения между махаянистами и шраваками, словом, приблизительно около времен, описанных китайскими путешественниками по Индии. Ранее отношение между двумя направлениями не могло быть мирным или дружественным; новое учение совершенно естественно должно было отрицать спасительность учения старого; память об этом отрицательном отношении Махаяны сохранилась во многих махаянических сутрах, где не только чтение шравакских книг, но даже общение со шраваками объявляется злополучным для мудрости махаянического святого. "Кто, возбудив мысль о безусловном знании, говорится там нередко, махаяне не следует, не читает ее, к шравакам обращен и с ними имеет общение; их книги читает, изучает... тот отвлекается, отвращается от пути к верховному ведению".

Учитель по махаяническому учению

Вместе с появлением махаянического учения самая сущность Вещего, Первоучителя стала пониматься иначе, нежели в древнюю эпоху. Доказывали, между прочим, что тело его не физическое, в нем нет элементов; оно без ко-

стей и бескровное. Это тело — духовное. Учитель, говорили другие, пребывает вечно на небе Тушита; оттуда он ниспосылает воплощение проповедника; не Вещий проповедовал закон, а Ананда.

Шравакам приходилось защищать подлинность и святость своего канона, доказывать прямое и непосредственное происхождение своих книг от Учителя: явилась, таким образом, необходимость излагать историю канона. Предания о первых сходках уже существовали; под руками имелись материалы; совершенно сознательно им придали в пересказах иной, необходимый для известной цели характер, и из сказания о сходках, собиравшихся для решения общинных дел, сочинили протоколы конклавов, занимавшихся литературно-богословскими работами.

Влияние Махаяны на предание. Сказания о первом соборе

В настоящее время известно несколько буддийских сказаний о первом соборе. Старейшая палийская редакция (Ćullavagga) начинается рассказом от лица великого Кашьяпы (Mahâkassapo). Он повествует, как однажды, находясь на пути из Павы в Кушинар с пятьюстами монахов, повстречал некоего странствующего, голого аскета (âjîvako) и от него узнал о смерти великого Учителя. Печальная весть неодинаково подействовала на его слушателей: одни, не освободившиеся от страстей, зарыдали и, ломая руки, возопили: померкло быстро око мира; другие, бесстрастные, говорили: явления не вечны. Сам Кашьяпа утешал скорбящих словами отошедшего: "со всем, что мило и дорого, есть разлука и т.д.".

Нашелся в среде аскетов один вольнодумец, по имени Субхаддо; ему смерть Учителя показалась освобождением: "Теперь, — говорил он скорбевшим, — что пожелаем, то и станем делать, а чего не пожелаем, того и не станем делать".

Эти легкомысленные слова были, следуя рассказу Кашьяпы, поводом к созыву собора. Он обратился к окружавшим его аскетам со следующею речью: "Пропоем (т.е. повторим в своей памяти) закон и Винаю и т.д.".

Этим, собственно, заканчивается рассказ Кашьяпы. Далее повествование ведется в третьем лице, и как будто мы имеем в этой главе Чуллавагги слияние в одно целое с некоторыми пропусками (о чем ниже) нескольких совершенно самостоятельных рассказов.

Из рассказа Чуллавагги совершенно неясно, где было принято решение созвать собор: там ли, где аскетов застала весть о смерти Первоучителя, или же в Кушинаре, куда, по другому свидетельству, Кашьяпа отправился поклониться останкам Учителя.

Тотчас по заявлении о необходимости спеть вместе закон и Винаю монахи просят Кашьяпу избрать участников этой спевки, и он избирает четыреста девяносто девять, т.е. всех своих спутников — без одного, так как в приведенном выше рассказе заявлено, что с Кашьяпой шли пятьсот монахов. Очевидно, избрание было не затруднительно. Вместе с этим в общине возникает вопрос, следует ли принимать в участники спевки Ананду; Ананда не был в то время архатом. Автор рассказа отметил это обстоятельство с очевидным намерением поставить на вид, что закон и Виная на первой спевке, или на первом соборе, устно редактировались людьми святыми, непогрешимыми; ибо хотя Ананда впоследствии и был допущен на спевку, или собор, но только тогда, когда стал мужем святым, архатом непогрешимым.

И тут опять Чуллаваггa оставляет непоясненным, откуда явился Ананда, так как, по другим рассказам, в то время, когда Кашьяпа шествовал из Павы с своими пятьюстами спутников, Ананда находился в Кушинаре.

Затем следует рассказ о том, как избиралось самое место заседания собора. Автор описывает при этом целый церемониал, ту обрядность, с которою действительно в настоящее время в буддийской общине свершаются все дела, начиная от посвящения, избрания на разные должности и кончая наложением наказаний на провинившихся членов. Эта подробность встречается в рассказе вслед за изложением, как Кашьяпа самовольно, не спрашивая общины, избрал участников спевки; и быть может, описывая этот предшествующий факт, автор был ближе к истине. Сами буддисты рассказывают, что церемониал четверократного возглашения, например, при посвящении, был введен хотя и самим Учителем, но более позднего происхождения. Четверократное опрашивание мнения и согласия общины могло совершенно естественно явиться в общине вполне организованной и притом небродячей. Возводя установление этой обрядности ко временам самого Учителя, буддисты через это самое, конечно, не решают вопроса о времени ее происхождения в буддийской общине, но, согласно со своим основным воззрением на содержание "трех сосудов", и на сей раз утверждают, что и это учреждение имело также санкцию Первоучителя.

Община, сопровождавшая Кашьяпу, решила, что собор должен происходить в Ражагрихе; туда и отправляются святые мужи.

В Ражагрихе Ананда становится архатом, или святым первой степени, непогрешимым, а затем в помещении,

изготовленном самими святыми мужами, происходит и спевка. Чуллаваггa сообщает нечто подобное протоколу этих собраний. Дело происходило таким образом: по соизволению общины, опрошенной четверократным возглашением, Кашьяпа предлагал Упали вопросы по Винае, а тот отвечал. В Чуллаватте приведены только вопросы, относящиеся к четырем смертным грехам, т.е. нецеломудрию, воровству, убийству и похвальбе высшими, нечеловеческими свойствами. Катехизация по Винае в рассказе заканчивается такою припискою: "Таким образом он вопрошал по двойной Винае*, и вопрошаемый Упали отвечал".

* Винаяпитака в палийской редакции делится на две части: вибханга (или пратимокша) и кхандхака.

Литературно-богословская деятельность на соборе

Хотя приведенные в Чуллаватте вопросы и ответы относятся к очень незначительной части Винаи, но нет никакого сомнения, что автор рассказа при своем описании имел в виду палийский текст в его современном виде и с теперешним распределением содержания.

По окончании вопросов дисциплинарного характера тот же Великий Кашьяпа стал предлагать Ананде вопросы в области закона.

В отчете приведены только два вопроса как бы для образца; но, по словам Чуллавагги, точно так же были опрошены все пять частей палийской Суттапитаки.

О "третьем сосуде" буддийского священного писания, т.е. об Абхидхармапитаке, в старейшей редакции не говорится.

Другой подобный же протокол того же первого собора недавно обнародован в английском переводе с китайского и взят из Винаи секты дхармагуптов. Несмотря, однако же, на все подробности, привнесенные переводчиком и не находящиеся в китайском оригинале, совершенно очевидно, что по рассказу дхармагуптов на так называемом первом соборе устно редактировался святыми мужами канон, отличный от ныне известного палийского. Автор рассказа, очевидно, при своем описании богословско-литературной деятельности первого собора имел в виду канон, принятый сектой дхармагуптов, и канон этот отличен от палийского.

В Махавасту, при описании смерти Первоучителя, о соборной деятельности святых мужей ничего не говорится; но в одном каноническом тексте, сохранившемся только в китайском переводе**, есть любопытное о том же и притом совершенно отличное от двух сейчас приведенных известие: "Упали, по смерти Татхагаты, — рассказывается там, — под деревом произнес (при первом собрании учения Будды) слова (т.е. предписания Учите-

** Сы-фыняо. См.: *Васильев В.* Буддизм. Его догматы, история и литература. Том I, с. 224.

ля), которые заключались (всего) в 80 терминах (цы-слово), отчего и произошло название Винаи в 80 гатх (сун); ее сохранили и передавали в целости и чистоте в продолжение 110 лет и т.д.". Проф. Васильев не отмечает, к сожалению, какой школе или секте принадлежит то сочинение, откуда он взял это известие. Бесспорно, однако же, что секта эта имела о деятельности первого собора совершенно оригинальное представление, не сходное как с представлением дхармагуптов, так и автора вышеприведенного палийского рассказа.

Таким образом, уже в старейших повествованиях различных сект о деятельности первого собора, о том, что именно, в каком объеме и форме редактировалось на этом первом соборе, оказывается некоторый и далеко не незначительный разлад. Каждая секта мнила, что именно ее канон был пропет святыми мужами на первом соборе; а поэтому совершенно ясно, что дошедшие до нас изводы рассказов получили настоящую свою редакцию в эпоху существования нескольких различных канонов, иначе — после раскола в буддийской общине.

В рассказах более поздних, например Буддхагхоши или Сюань-цзана, благочестивое намерение возвести начало священного писания к эпохе Первоучителя сказывается еще с большей определенностью. Буддхагхоша, кое-что выпустив, иное прибавив, переделал совершенно старейший палийский рассказ: по его изложению, собор заседал семь месяцев и в продолжение этого времени святые мужи пропели всю Винаю (палийскую) в ее настоящем объеме и внешней форме и в том же объеме и форме палийскую Суттапитаку.

Об Абхидхарме в этом рассказе Буддхагхоша не говорит; но в другом своем сочинении он повествует о том, что Будда излагал эту питаку на небе богам, значит, она, по его убеждению, уже существовала в эпоху первого собора.

Точно так же и Сюань-цзан упоминает о том, что уже на первом соборе редактировалась Абхидхармапитака. По его описанию, собор продолжался два-три месяца; Ананда сделал собрание сутр, что образовало Сутрапитаку, Упали редактировал Винаяпитаку и сам Кашьяпа — Абхидхармапитаку.

Фа-сян, описывая то место, где заседал первый собор, о самой деятельности собора ничего не говорит; но в другом месте своего путешествия он рассказывает, что достал копию Винаи секты махасангхиков; этой Винае, по его словам, следовала древнейшая община при жизни Первоучителя. По его убеждению, значит, часть древнейшего канона принадлежала секте махасангхиков, то есть

раскольников, по представлению авторов палийских хроник и комментариев.

По самому существенному пункту все доступные нам в настоящее время повествования о первом соборе расходятся: о богословско-литературной деятельности пятисот святых мужей каждая секта имела свою версию рассказа, или, что то же, каждая секта эту часть первичной легенды о первом соборе переделала по-своему.

Другие эпизоды тех же сказаний

Но в легенде кроме этого наиважнейшего сказания о редактировании канона есть еще другие эпизоды второстепенной важности, не лишенные, впрочем, интереса по своим подробностям. И по этим чертам, рассеянным по разным местам сказания, возможно с большим вероятием определить время редакции старейших рассказов.

В старейший палийский рассказ вошли следующие эпизоды: 1) сказание о поводе и ближайших причинах к созванию сходки, 2) об ее деятельности; все это было выше изложено, 3) о соперничестве Кашьяпы и Ананды и о суде над последним.

Эпизод об Ананде весьма любопытен по своим подробностям. Он начинается вслед за описанием литературной деятельности конклава; его связь с предшествующим сказанием не совсем понятна — во всяком случае, не может почитаться тесною. В рассказе дхармагуптов суд над Анандой предшествует редактированию канона, и такое следование обстоятельств дела гораздо естественнее распределения эпизодов в палийском рассказе. Ананда уже стал непогрешимым святым, т.е. архатом, и все-таки он подвергается суду; собрание приглашает его к принесению покаяния в нескольких грехах.

Ананда и его прегрешения

Следуя палийскому старейшему сказанию, Ананду судят монахи-старцы (therâ bhikkhû), в рассказе дхармагуптов обвинения высказывает Кашьяпа. Число прегрешений Ананды в том и другом рассказе неодинаково: в палийском всего пять, в рассказе дхармагуптов их семь. Буддхагхоша в своем повествовании о первом соборе выпустил весь этот эпизод. Быть может, он почитал соблазном для верующих повествование о грехах архата, непогрешимого по позднейшей догматике; в старейших сказаниях, однако же, удержалась, несмотря на позднейшую их редакцию, неопределенность древних воззрений на святого. Самый факт суда едва ли следует считать легендарною выдумкою; и еще в VII веке на том месте, где судили Ананду, по словам Сюань-цзана, как бы в воспоминание об этом событии, стояла ступа.

Первое прегрешение Ананды в палийском рассказе соответствует шестому по изложению дхармагуптов. Ананда объявил общине, что Первоучитель при смерти дозволил своим последователям не соблюдать мелкие и мельчайшие правила, но что именно следует разуметь под именем мелких и мельчайших правил, этого Ананда не спросил у Вещего. Забывчивость эту община, по одной версии, или Кашьяпа, по другой, поставили в вину Ананде. Весь этот вопрос о правилах мелких и мельчайших носит на себе отпечаток глубокой древности: он указывает на такое состояние дисциплины в общине, когда, конечно, среди членов этой общины не было и речи о каком-нибудь специальном, санкционированном Учителем каноне или кодексе правил, когда последователи не знали, что в правилах, которым они должны следовать, безусловно важно и что настолько неважно, что может быть без ущерба для дела личного спасения отброшено, несоблюдаемо.

Перед тем, однако же, повествуется, что вся Винаяпитака была пропета святыми мужами. Совершенно очевидно, что предшествующий рассказ состоит в противоречии с последующим и более новейшей формации; он был сочинен тогда, когда Винаяпитака уже существовала; когда все ее предписания и правила, по сознанию верующих, исходили от самого Великого первоучителя, имели его санкцию и не могли быть безнаказанно несоблюдаемы; в это время разве только еретик мог задаваться вопросом о том, нельзя ли что-либо выкинуть из святого канона.

Рассуждения о том, что следует разуметь под именем мелких и мельчайших правил, и затем осуждение Ананды за то, что он не осведомился у Вещего о точном значении этого выражения, указывают на незначительность и даже полную неопределенность дисциплинарных учреждений в древней общине. Рассказ, сохранивший нам указание на такое состояние древней буддийской общины, естественно, должен почитаться очень старым, хотя бы он и был помещен в каноне рядом с другим, более новой формации.

Второму греху Ананды, по палийскому сказанию, в рассказе дхармагуптов соответствуют три. По первому сказанию, Ананду обвиняют в том, что, штопая одежду Вещего, наступил на нее ногами; по преданию дхармагуптов, он, кроме того, выразил неуважение к Учителю двумя деяниями: трижды Вещий просил Ананду следовать за ним, и трижды он отрекался; Вещий попросил у Ананды воды — пить, а тот отказал ему в этом.

В этих поступках Ананды сказалось не только отступление от тех правил Винаи, которыми регулировались

впоследствии отношения ученика к Учителю, но и выразилось нечто более ужасное: неуважение к архисвятому, т.е. к Будде.

Во всем этом обвиняется архат непогрешимый. Рассказ о втором грехе Ананды переносит читателя в такую обстановку, поставляет его лицом к лицу с воззрениями и на буддийских святых, и на отношения смертных к Вещему, несомненно предшествовавшими тем законченным догматам об архате, о величии Будды, которые излагаются в теперешнем палийском каноне.

Третье и пятое (или первое и седьмое, по версии дхармагуптов) обвинения одного характера: Ананду осуждают за женщин, т.е. за то, что он вместе с женами поклонился телу Вещего и слезы последних осквернили пречистое тело. В предании дхармагуптов сохранилась память об одной женщине.

Четвертый грех Ананды останавливает на себе особливое внимание. Ананде говорят: "И это, Ананда, твой грех: Господь творил великие знамения, свершил великое просветление, а ты не просил Господа: живи, Господи, целую калпу (т.е. миллионы лет), живи, Господи, целую калпу на пользу и во благо многим людям, сострадая о мире, на пользу и во благо богам и людям!" Неизвестно, верил ли автор разбираемого рассказа в такое могущество Вещего, но из его слов выходит, что святые мужи первого собора, судившие Ананду, не сомневались в том, что Будда мог, если бы пожелал или его хорошенько попросили о том, прожить целую калпу; они разделяли убеждение, которое в каноне приписывается махасангхикам и объявляется еретическим. Об этой возможности продлить жизнь человеческую учили также махаянисты.

Наконец, Ананду обвиняют в том, что он упросил Будду допустить женщин в общину. Может быть, и в этом обвинении есть отголосок позднейших пророчеств и представлений о кончине буддизма за допущение женщин в монашескую общину.

В рассказе о первом соборе следует ясно различать две части: в сказании о богословско-литературной деятельности канон предполагается уже существующим и имеющим законченную форму — его-то и пропели собравшиеся вместе святые мужи. В той части, к которой мы относим другие эпизоды того же рассказа, канон как будто совершенно не существует даже в зародыше. Архаты, святые и непогрешимые, по учению канона, не знают, что им понимать под названием правил мелких и неважных: они как бы даже держатся мнений, объявленных впоследствии еретическими в каноне.

Общий вывод

Обе части, очевидно, не могли быть одновременного происхождения: та часть, в которой канон предполагается существующим, явилась, конечно, позднее; она явилась несомненно после великого раскола в буддийской общине, потому что в различных версиях одного и того же рассказа, на что уже выше было указано, предполагаемый первичный канон первого собора оказывается неодинаковым. Эта вставка в рассказе о первых временах по смерти Первоучителя едва ли сделана была ранее появления махаяны, т.е. того нового направления в буддизме, которое было враждебно всем вообще хинаянистическим сектам и своим отрицательным отношением к учению хинаянистов могло, естественно, вызвать в среде последних стремление доказывать подлинность и спасительность их учения аргументом об его древности и непосредственном происхождении от самого Первоучителя.

ЕРЕТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

Вопрос о сущности святого, или архата

Доступные нам в настоящее время источники, рассказывая о первых причинах буддийского раскола, представляют дело не вполне согласно: одни, следующие цейлонской традиции, говорят, что распадение первоначальной общины на секты произошло вследствие разных новшеств дисциплинарного характера. Для обсуждения этих новшеств был созван второй собор, на котором они и были осуждены; вследствие этого от первоначальной общины отделились грешники и образовали особую секту. Затем, как выше было изложено, еретическая секта, а также и первоначальная община раздробилась еще на несколько отдельных общин, и среди буддистов появилось до восемнадцати различных сект. Как образовались эти секты? По каким вопросам первоначально расходились буддисты и что именно заставляло их дробиться на особенные школы или секты? На эти вопросы цейлонское предание не дает ответа, хотя и приводит некоторые из мнений и догматов сект. Предание, сохранившееся в других источниках, например, у Васумитры, утверждает, что в буддийской первоначальной общине появились различные толкования сущности святого. Верующие разошлись в обсуждении и понимании пяти пунктов, или пяти вопросов о сущности святого; неодинаково понимая сущность архата, они различно исповедовали один из важнейших догматов буддизма: "Между архатами, — говорили, например, махасангхики и секты, происшедшие от них, — есть усовер-

шенствованные другими, приводимые к исследованию другими, подражающие другим и выводящие путь из слов". В тех же почти выражениях учила секта бахушрутия, что "архаты бывают увлекаемы другими, незнающие, сомневающиеся, руководимые другими, входящие на путь на основании слов". С этим учением была согласна и секта хаймавата. Четыре секты: дхармоттара, бхадраджани, самматиджа и шаннагарика — спорили на счет истолкования следующих стихов: "Спасшиеся (т.е. архаты) могут пасть" и т.д. То же учение в других словах формулировалось и сектою сарвастивада. "Архат, — утверждали эти сектанты, — существо, подверженное падению. В архатов, — говорили они, — также может войти нечто составное, (потому что и) в них есть преуспеяние добродетелей".

В этих мнениях есть ясный ответ на пять пунктов, разъединявших первоначальную буддийскую общину: секты, державшиеся сейчас приведенных воззрений на святого, или архата, очевидно, должны были признавать, что святой может быть незнающ, что у него может быть сомнение, он может быть руководим другим и т.д.; словом, по учению этих сект, архат не был нечто абсолютное, внемирское; его ведение было ограничено, ибо святой мог быть руководим другими, он мог лишиться своей святости, впадать в греховность.

О том, что такие воззрения на святого существовали среди сект, рассказывает также и Буддхагхоша, приводя их как характерные особенности сект, но не как первую причину раскола. Он называет следующие секты, учившие о возможности падения святого: саммиттиджа, важжипуттиджа, саббатхивадины и некоторые из махасангхиков. Некоторые секты, говорит он далее, допускали возможность падения для архата, другие — и для прочих святых чинов; исключали только самый первый, или низший, чин, откуда не могло быть падения. Такого мнения, следуя Васумитре, держались сарвастивадины. "Сротаапанны, — говорили они, — не подвержены падению".

Махасангхики, говорит также Буддхагхоша, учили, что архат не освободился от грешных уз: у него может быть неведение, сомнение. Архаты, учила секта пуббаселиджа, могут быть руководимы другими. Архат может и не знать имен или родов мужчин и жен, и пожелать узнать; другие, разъясняя ему это, руководят им. Знает также Буддхагхоша сектантское учение о том, что в архате, или святом, может быть преуспеяние добродетелей; но приписывает это учение не сарвастивадинам, как то рассказывает Васумитра, а сектам, известным у него под общим

названием сект *андхака,* т.е. тамильских. Архат, учили эти секты, раздает милостыню; он поклоняется чайтьям, — значит, и его добродетельные дела могут количественно возрастать. Цейлонское предание, поскольку оно известно из сочинения Буддхагхоши, таким образом, упоминает также о различных догматических воззрениях сектантов на святого, и эти учения почитаются им также характерными, отличительными признаками сект. Расходясь с Васумитрой в объяснении причин и поводов к буддийскому расколу, быть может, Буддхагхоша почитал те мотивы раздора, о которых упоминает Васумитра, за вторичные, явившиеся впоследствии, по распадении первоначальной общины на отдельные школы или секты, и такой именно процесс в развитии раскола может казаться весьма вероятным. На первых порах сангху разъединяли вопросы дисциплинарные, имевшие значение только для аскетов, членов общины. Люди со стороны едва ли могли относиться с участием к спорам о том, когда аскет должен есть или может ли он делать запасы соли. Но эти споры, несомненно, должны были способствовать установке и утверждению в общине известных дисциплинарных правил и обычаев, всего того, что объединяло ее в одно целое и отличало от других подобных же аскетических общин.

Затем буддизм начинает распространяться за пределами теперешнего Бихара, или древней Магадхи. Буддийские аскеты начинают называть себя не только родовым прозвищем сакийских сынов, но и членами вселенской общины, сангхи четырех стран света.

Много было, конечно, причин, будущее разъяснение которых сделает общепонятным это явление мировой важности, но не подлежит также никакому сомнению, что распространение буддизма по Индии и за ее пределами могло произойти при одном условии: монахи должны были находить себе нравственную и материальную поддержку среди того общества и тех народов, куда они появлялись и где поселялись; к их ступам, святым древам должны были стекаться верующие поклонники с приношениями; сангху должны были чтить, хотя бы вначале, одними дарами, в Учителя уверовать, его закон почитать истинным, высшим и спасительным. При этих условиях буддийские аскеты могли действительно множиться, распространяться по лицу земли и насаждать в сердцах людей свое учение.

Но, неся миру спасительное слово Вещего, Святого, они должны были иметь в виду вопрос, который рождался совершенно естественно в среде, незнакомой с их учением и имеющей сделаться обществом верующих поклон-

ников. Но кто же этот ваш Учитель? — могли спрашивать шакийских сынов те же самые милостивцы, от щедрот которых зависело самое существование нищей братии. Вы называете его разными именами: он и мудр, и чтимый, вещий и т.д.; эти эпитеты не ваши — они встречаются у других сект: и другие аскеты превозносят своих учителей — мудрецов, своих архатов, или чтимых.

Значение вопроса и время его появления

Вопрос первостепенной важности для верующего сознания, представлявшийся ему совершенно естественно: новое учение отправлялось от отрицания всего того, чему древний индиец молился и что он чтил, и взамен стройной старой системы предлагались обрывки нравственного учения, но санкционированного кем? Авторитетного в силу чего?

Если этот святой или вещий, которому обращаемый милостивец собирался молиться или идти под его защиту не безусловно чист и свят, может быть, и греховен и не могущ, то стоит ли ему молиться? Если приношения сангхе или дары и возжжения перед ступою не ведут к спасению, не ясно ли, их незачем делать? Не лучше ли раздавать милостыню тем, кто обещает за это райское блаженство?

Вопросы о святом, или архате, о сущности Вещего, или Будды, о том, что такое душа, кто перерождается и спасается, каково значение милостыни и культа в деле спасения — все эти вопросы были выдвинуты распространением буддизма, появлением верующих мирян.

Готовых ответов на них не было в общине — отсюда начало спорам, разнообразным решениям одного и того же вопроса. Предание, само собою разумеется, представляет все дело в ином свете и не признает, чтобы канонические ответы на указанные вопросы выработались после долгих пререканий между сектами.

Васумитра и Буддхагхоша, излагая учения сект о святом, представляют их догматы и положения как произвольные уклонения, вследствие разных причин, от правоверной системы. Васумитра, как известно, о чем было и выше говорено, комментировал Абхидхармакошу, сочинение Васубандху, в котором догматическое учение о святых различных чинов изложено в полноте и притом в строгой системе. Это учение было, по всей вероятности, господствующим в одной части буддийской общины и почиталось там правоверным во времена, ближайшие к эпохе Васумитры. С точки зрения этого учения, систематически изложенного в буддийских книгах его времени, Васумитра рассматривает и еретические учения сект. В

таком же свете, то есть как искажения истинного правоверия, представляются сектантские учения в сочинении Буддхагхоши, а также другого комментатора, Яшомитры.

Еретические мнения и древнейшая литература

Учение сект о святом, по их изложению, есть греховное уклонение от правоверной, вполне законченной системы и состоит в противоречии с текстами каноническими, иначе — с подлинными словами самого Учителя, вошедшими в канон первоначальный. Для писателей позднейших архат имел такой определенный, точный смысл, какого не ведали более ранние секты. Архат, по позднейшим представлениям, существо вне конечности, вне всякой условности; это — высшая ступень святости, достижение конечной цели бытия, или нирваны. Достигший этой цели становится безусловным мудрецом; все грешное, конечное, условное в нем уничтожено. Люди, не отрешившиеся от страстей и привязанные к бытию, суть существа приходящие (âgâmî): они придут сюда, то есть им суждено по смерти родиться вновь; они не вышли из кола рождения, где рождение и смерть. Кто отрешился от страстей, но еще привязан к бытию, тот не придет сюда, он — неприходящий (anâgâmî). Но есть еще высший чин святости, это та ступень, на которой нет ни страстей и никакой привязанности к бытию: это выход из кола рождения, то есть сансары. Достигший этой ступени называется архатом: это тот, кто вышел за пределы мира; он не родится вновь, ибо в нем нет тех греховностей, которые возникают через посредство чувств всюду в мире, начиная от самой низшей ступени бытия в аду *авичи* и кончая самою высшею.

Таким святым архатом, по убеждению названных выше писателей, был и их Первоучитель, мудрец из рода Шакьев.

Для них Первоучитель не был только великою исторической личностью, память о которой свято хранилась в общине, и всего менее он был мифическим созданием.

Вещий, или Будда, для верующего буддиста — центральный догмат, без которого непонятна ему и даже немыслима вся его доктрина; это — краеугольный камень, положенный в основание всей религиозной системы. Буддист тот, кто принял три защиты, кто признал Будду, закон и общину монахов своими верховными хранителями. Кто исполняет закон, тот добродетелен, тот зрит Будду: около того Вещий. "Кто-либо, о нищие, взявшись за край плаща, следует за мной... Но далек он от меня, далек и я от него. Почему? Не узрел он закона, — не узревший закон, не узрит и меня. Живущий за сто йожан... близок

мне, близок и я ему. Почему? Узрел он закон, а узревший закон узрел и меня".

Он есть источник закона; от него ведет начало и община — эта жнива закона и его хранительница; закон же есть податель всяких благ и мирских, и высших. Люди спасаются, уверовав в закон; но и уверовать можно только по благости Будды. Если от проповеди у кого-либо волос встрепенется или слезы умиления прольются, то и в этом уже сказалась благость Вещего. Во благо людям явился Вещий, его ученики — для укрепления закона. А потому и говорят о себе его наследники на земле: "Станем усиливаться, о Господи, когда умрет величайший из людей, — блюсти закон, не щадя живого тела; презрим прибыль, почести, всякие связи, — но закона не оставим, ведения Вещего разъясняющего; закон прияв, с терпением вынесем брань, поношения и хулу... блюдя это руководство, вынесем бесславие и поношения, все это вынесем".

Позднейшие писатели, пока единственные наши источники для истории раскола буддийского, имея перед собою канон в законченной форме, о происхождении которого у них было готовое догматическое представление, в своих повествованиях о происхождении еретических мнений по разным вопросам весьма часто упоминают о том, что секты, в подкрепление своих ложных воззрений, ссылались на слова Учителя или на предание, не отвергаемое общиною правоверной. Так, например, у Васумитры есть следующее известие об одном из мнений секты сарвастивадинов: они учили, между прочим, также, что "нельзя наверно сказать, чтобы четыре плода приобретались (только) под формой шрамана; при безгрешном мирском пути через отрешение от страстей (можно также) снискать звание сакридагамина и анагамина".

Секты спорили, очевидно, о том, возможно ли мирянину сделаться святым. Впоследствии, как кажется, вопрос этот решался в положительном смысле. Бодхисатвами могли делаться и миряне, но в древний период этот тезис возбуждал еще сомнение. Буддхагхоша знает также подобное мнение и считает его ересью: излагая учение саммитиев, допускавших возможность для мирянина сделаться святым (анагами), а также другое, высказанное северными сектами, учившими, что мирянин может сделаться архатом, он указывает при этом на то, что еретики в защиту своего учения ссылались на предание о Яше и о других святых мирянах.

Васумитра и Буддхагхоша упоминают о некоторых сектах, учивших о "среднем состоянии". По объяснению

проф. Васильева, среднее состояние то же, что "мытарство", иными словами — то состояние, в котором находится человек или существо по смерти до тех пор, пока не переродится вновь.

Буддхагхоша повествует, что две секты, пуббаселиджа и саммитиджа, неверно поняв выражение сутры, учили о промежуточном состоянии; они утверждали, что существо, находясь в этом состоянии, становится как бы обладающим небесным зрением, чудотворцем. Умерший пребывает в таком чудном состоянии, по учению еретиков, семь дней или более и т.д. По словам Васумитры, учение о среднем состоянии было распространено среди многих сект; об этом же учили махасангхики и секты, происшедшие от них, например, сарвастивадины, утверждавшие, что "среднее состояние (мытарство) существует (только) в мире чувств и мире форм"; другие, напротив, отрицали существование такого состояния, например, секта махишасаков.

Секты, признававшие существование мытарства, справедливость своего учения доказывали ссылками на предание, то есть на изречения или на сутры; но подлинное, по их мнению, слово Вещего отвергалось как неподлинная сутра теми сектами, которые отрицали мытарство. В их агамах, говорит комментатор Яшомитра, не было такой сутры, потому что первоначальный канон погиб, а вследствие этого исчезло и множество изречений.

Был еще один вопрос, смущавший умы в первичной общине и подававший повод к разъединению, вопрос старинный, занимавший индийцев задолго за появления буддизма, с которым мы встречаемся не только в брахманической литературе, но и в легендарных сказаниях о жайнском первоучителе Махавира. В рассказах о его жизни есть одна подробность, по-видимому имеющая историческое значение. Легенды, передавая о том, как Махавира набирал себе учеников, приводят ряд тех сомнений, разрешая которые мудрец пропагандировал свою доктрину. Так, один не знал и искал ответа на вопрос: есть ли душа или же ее нет? Другой недоумевал о том, душа есть ли нечто отдельное от тела или же нет? Буддийское предание, сохранившееся в одной из сутр, знает множество различных учений о душе, бывших в обращении между аскетами во время Первоучителя. Спорный вопрос и по его смерти не был окончательно порешенным для общины последователей сакийского аскета.

"Явился, — рассказывает Таранатха, — бхикшу Ватса, происходивший из Кашмира, из касты брахманов, весьма злой и свирепый, хотя и ученый; он, ясно признавая тео-

рию о существовании Я, странствовал по всем странам, приводя простых людей в свою скверную теорию".

Неизвестно, от него ли происходила секта ватсипутриев; но в древнейший период буддийской истории была секта такого наименования, имевшая оригинальное учение о душе. Она учила: "Пудгала (неделимое) не есть то же, что сканды, и не (есть нечто) отдельное от сканд; он назван так на основании (совокупности) сканд, сфер (дхату) и аятан.... Кроме пудгалы, нет ничего, что бы переходило из одного мира в другой; говорится: пудгала переходит, т.е. перерождается". То же самое учили секты дхармоттара, бхадраяна, самматиджа. По словам Буддхагхоши, две секты буддийские признавали душу — важжипуттаки и самматиджа. Обе называются у него puggalavâdino, то есть учившими о душе или puggala, и в доказательство истинности своего учения эти секты приводили слова Учителя, то есть опять сутры.

Приведенные сейчас известия буддийских писателей, бесспорно, свидетельствуют о том, что в отдаленный период нарождения и развития буддийских сект среди верующих существовала литература, почитавшаяся священною одинаково всеми сектами. Секты расходились в толковании многих изречений, упрекали друг друга за искажение слов в сутрах, нередко противники уличались в отрицании подлинности священного слова в сутре, неодинаково исчислялся объем священной литературы, и допускалась даже возможность апокрифических изречений. Но из слов тех же самых комментаторов, которые приводят все эти известия, бесспорно следует, что сангха четырех стран света хранила некоторые изречения, одинаково принятые всеми сектами за святые слова Первоучителя.

Дальнейший вывод верующих буддистов отсюда, конечно, нисколько не становится вероятным, то есть показания комментаторов не могут быть рассматриваемы как доказательства существования какого-либо канона, хотя бы палийского, в форме и в объеме настоящего времени, иными словами: из известий Буддхагхоши об учении сект или из цитат Яшомитры никак не следует, что то же самое собрание канонических сочинений, которое мы находим в настоящее время в палийских или других трех питаках, уже существовало в эпоху нарождения сект.

Несомненно, палийского канона не знает Байратская надпись, перечисляющая несколько буддийских сочинений, пока не отысканных в цейлонских питаках, и притом с заглавиями на языке родственном, но не тождественном с языком цейлонского священного писания. К такому же

заключению приводит рассмотрение бхархутских надписей: и в них едва ли можно найти малейшее указание или намек на существование палийского канона в эпоху построения этой буддийской святыни. Палийский канон, так же точно как и другие, действительно упоминается в легендарных сказаниях о соборах; разъяснения этих известий, сделанные в предшествующих главах, имели своею целью показать в настоящем свете историческую основу буддийских легенд; для вполне беспристрастной их оценки необходимо также иметь в виду, что в древнейших сказаниях канон описывается весьма глухо и в самых общих чертах; описание же священной литературы, находимое у более новых писателей, например, у Буддхагхоши, должно, конечно, рассматриваться как бесспорное свидетельство о существовании канона, но лишь в эпоху, ближайшую ко времени писателей о буддийских соборах. Для более же отдаленных времен, само собою разумеется, известия Буддхагхоши и других не имеют того же значения и, без всякого сомнения, в силу своей тенденциозности менее правдоподобны, нежели показания тех же авторов об еретических учениях.

В кратких, весьма часто неясных сказаниях об еретических учениях, рассеянных у разных комментаторов, сохранились весьма важные и вероятные указания на то, что в очень отдаленную эпоху, быть может даже весьма близкую к началу буддизма, среди верующей общины были в обращении изречения, то есть сутры, стихи, то есть гатхы, — словом, у древних буддистов была священная литература, на которую весьма часто ссылались в спорах враждебные стороны, называя эти священные произведения или агамами, то есть преданием, или правачаною, проповедью Первоучителя.

Эта древнейшая литература, одинаково священная для всех старых сект, по всей вероятности, далеко не вполне и не без искажений, а только в отрывках, но тем не менее уцелела и дошла до настоящего времени; сравнительное изучение различных буддийских канонов, без всякого сомнения, должно определить объем старейшей части буддийских канонов и разъяснить ее содержание.

Буддийское предание, не богатое историческими фактами, сохранило еще несколько подробностей о дальнейшей истории священного канона: оно запомнило еще два важных факта из древней истории своего канона, собор, созванный юечжийским царем Канишкой и записание учения в книги по приказанию цейлонского царя Ваттагамани.

Собор при Канишке

Собор при Канишке, по всей вероятности, должен был иметь большое значение в истории буддизма, хотя о нем ничего не знает цейлонское предание, а сведения из других источников пока остаются очень скудными.

Сюань-цзан называет двух главных деятелей на этом соборе: Паршвику и Васумитру. Литературная деятельность собора, по его рассказу, состояла в следующем. Старцы, в числе пятисот человек, сочинили трактат Упадеша шастру (1) — истолкование Сутрапитаки в сто тысячах шлоках; в таких же размерах истолкование на Винаяпитаку под заглавием Винаявибхаша шастру (2) и Абхидрамивибхаша шастру (3) — истолкование Абхидхармапитаки. Они написали шесть миллионов шестьсот тысяч слов или триста тысяч стихов, разъяснили вполне Трипитаку. Их истолкования распространились повсюду и сделались источниками сведений для всех изучавших буддизм.

Эти истолкования Канишка приказал вырезать на медных листах и заключить их в ступу.

У Таранатхи приводится кашмирское предание о том, что "царь Канишка... собрал всех бхикшу в кашмирском храме Кундалаванавихара и составил третье собрание Слов; но другие говорят, — прибавляет он, — что собрание происходило в царстве Джаландхара, в храме Кувана... Лица, участвовавшие на этом соборе, трудились касательно учения шраваков. Тибетцы не считают это собрание соборным, потому что о нем не предсказано Буддой".

Собор этот, на котором происходило истолкование священного слова, а также записание его в книги происходил, по преданию, при царе Канишке, или через четыреста лет после нирваны Будды.

Записание учения в книги на Цейлоне

Другое буддийское предание, сохранившееся на острове Цейлон, относит к этой же эпохе, то есть к V веку по смерти Будды, не менее важное событие в судьбах сангхи. Цейлонские хроники рассказывают, что при царе Ваттагамани записан был в книги текст трех питак и комментариев.

Собор монахов, созванный по этому поводу, на юге почитается по своему значению одинаково важным, как и первые три собора; он называется четвертою спевкою (samgîti). Происходил он в половине V столетия после нирваны Будды, по одному известию, в 450 г., а по другому — в 433 г.

До того времени учение хранилось в памяти старцев или монахов и передавалось устно. Предание, сообщая об этом факте, как бы в пояснение совершенно непонятного современному человеку факта рассказывает следующее:

"На острове Цейлоне, при царе Чандала Тиссабхадже, после смущения и бездождия настало бедствие — глад. В то время князь богов Индра пришел (и сказал монахам): "Возлюбленные, вы не будете в состоянии сохранить три питаки: взойдите на судно и ступайте в Индию. Если не окажется достаточно судов — на балке, на тростнике плывите; стану вас охранять в безопасности".

Тогда шестьдесят монахов отправились на берег моря. И было им так: "Не пойдем в Индию; станем жить здесь и сохранять три питаки"; затем, повернув от стоявшего там судна, старцы пошли в одно место Цейлона, в страну Маладжа, питаясь плодами и корнями, прочитывали питаки. Мучимые гладом, они не были в состоянии продолжать так; тогда, припав грудью на песок, повернув друг к другу головы, они молча, в уме повторяли три питаки. Таким образом, в продолжение двенадцати лет, сохраняя три питаки с толкованием, они блюли закон.

По истечении двенадцати лет стихло бедствие. Ушедшие на первых порах в Индию монахи, в числе семисот, вернулись и поселились в некоем месте Цейлона, в стране Рама, в монастыре Мандаларама.

Пришли в тот монастырь и те шестьдесят монахов. Сговорились они вместе и стали прочитывать питаки. Оба чтения вполне согласовались и взаимно не противоречили".

Для верующего буддиста, быть может, этого рассказа о великих подвигах древних святых вполне достаточно как для понимания значения собора при царе Ваттагамани, так и для оценки предшествующего способа передачи из поколения в поколение трех питак. Сперва были люди святые, чудотворцы: обладали они необыкновенною памятью, и записывать изречения и правила Учителя не было никакой необходимости; затем явились люди более грешные, человеческая память стала слабеть, и вследствие этого Учение записали в книги, притом точно таким, каким оно было четыреста пятьдесят лет тому назад, в устной проповеди великого Учителя. Для неверующего все содержание рассказа должно казаться легендарною, хотя и благочестивою выдумкою.

Заключение

Может быть, стремление придать священному слову Вещего постоянную форму, и, записав в книги, сделать его общедоступным, стремление, почти одновременно сказавшееся на двух окраинах буддийского мира, следует, по крайней мере на севере, приводить в связь с известными фактами из политической истории той же эпохи, когда на сцене мировой истории появляются юечжи, и при

политическом объединении под их властью всех стран от Ганга до Окса буддизм, покровительствуемый индо-скифскими царями, вместе с индийскою культурою стал распространяться и сделался преобладающим во всей Средней Азии вплоть до Хотяна. Тогда, при усиленной пропаганде слова Вещего вне Индии, явилась необходимость в каноне писаном. Самое записание священного слова должно быть понимаемо в одном смысле, то есть: устной литературе была придана известная форма; ее не только записали, но и распределили по отделам, подотделам и т.д., классифицируя по содержанию, разместили по разным питакам, или сосудам.

От времени этой литературной деятельности ведет свое начало тот записанный канон, который предлежит исследователю в настоящее время. Часть учения, изложенного в каноне, может быть незначительная, несомненно, гораздо древнее редакции времен царя Ваттагамани, к тому же, по всей вероятности, не окончательной; но древняя часть учения не составляет исключительного содержания трех питак: рядом с древним там может быть и более новое; в современный канон вошла та доктрина, которая росла и развивалась в продолжение более четырехсот лет, начиная с года смерти Будды до эпохи установления письменной редакции.

Дело научной критики — определить в этом материале разновременные наслоения и воссоздать таким образом историю развития священного слова, известного у буддистов под именем Слова Вещего.

Четыре лекции по буддизму

В 1919 году, в самое неподходящее для занятий искусством и культурой время, в голодном, опустевшем и темном по вечерам Петербурге по инициативе академика С.Ф.Ольденбурга открывается первая в России буддийская выставка. Эрмитаж, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера), Русский музей, Азиатский музей Академии Наук и просто частные собрания представили на выставке свои лучшие экспонаты. Научная и художественная интеллигенция с восторгом встретила это событие — уникальное по сей день, ибо подобному не суждено было повториться ни разу в последующие десятилетия. В течение августа — сентября светила отечественной буддологии читали перед публикой лекции по истории, философии и искусству буддизма. Через некоторое время вышли в свет четыре маленькие брошюрки, воспроизводившие некоторые из этих лекций. С тех пор они никогда не переиздавались (за исключением лекции О.О.Розенберга) и стали библиографической редкостью. Мы публикуем эти лекции в той последовательности, как они были прочитаны: С.Ф.Ольденбург, Б.Я.Владимирцов, Ф.И.Щербатской, О.О.Розенберг.

Буддийское искусство

С. Ф. Ольденбург

Самое важное для человека — понять, зачем он живет, и, поняв, знать, как надо жить, для того, чтобы исполнить цель своей жизни. С тех пор как человек себя помнит, ему в этом помогали, с одной стороны, его разум, с другой — вера в Бога или богов: о том, зачем и как жить, одним говорил разум, другим — та вера, которую они исповедовали. Нигде, может быть, на земле люди не искали с такою силою и напряжением ответа на вопросы о жизни и смерти, о цели и смысле жизни, как в далекой от нас Индии, населенной главным образом народами нам родными, языки и многие обычаи которых во многом близки нам.

В Индии за шестьсот лет до Р.Х., т.е. за две с половиною тысячи лет до нашего времени, появилось учение, которое поставило себе целью силою человеческого разума ответить на все вопросы, мучающие человека. Проповедовал эту веру замечательный человек царского происхождения, покинувший отчий дом и семью для того, чтобы найти то, что он называл спасением. В те дни в Индии жизнь человека представляли себе иначе, чем мы ее представляем себе: те из нас, которые верят в загробную жизнь, верят, что когда мы, прожив нашу жизнь на земле, умираем, то рождаемся вновь в другом мире для вечной жизни, счастливой или несчастной в зависимости от того, как мы прожили эту земную жизнь, хорошо или дурно; другие думают, что когда мы умираем, то мы умираем совсем, навсегда. Индийцы верили иначе: они считали, что человек, умирая, перерождается в другое существо и начинает жить новою жизнью до новой смерти, после которой опять наступает новая жизнь, и так без конца. И то, как человек перерождается в каждой новой жизни, зависит от того, как он жил предыдущую жизнь: хорошие дела приводят человека к хорошим перерождениям, дурные — к дурным. Получалось для живого суще-

ства положение безвыходное, ибо смерть для человека страдающего не была освобождением, потому что начиналась снова жизнь и снова страдания, и не было от этого спасения — освобождения.

И вот явился в Индии Учитель, которого назвали Будда — "Просветленный", и стал он учить людей, как спастись от вечных перерождений, от страданий жизни, от страданий смерти, и учение его мы называем буддизмом. Оно учило человека прежде всего сознательности, тому, чтобы не привязываться к жизни и не бояться смерти. Будда учил тому, что надо приучить себя не думать "это я, это мое", ибо, думая так, только страдаешь, когда лишаешься того, что считаешь своим. "Взгляни, — говорил он человеку, — как другие люди уходят, перерождаясь сообразно делам своим. Дрожат здесь, на земле, люди, попав во власть смерти. Если бы человек жил сто лет и больше, все же бы он разлучился с родными и покинул бы здесь свою жизнь". В жажде жизни, в привязанности к ней, говорил Будда, несчастье человека, и когда он это поймет долгим путем самоиспытания, он освободится, обретет спасение, кончатся для него перерождения, и, просветленный, он вступит в нирвану, которая не есть бытие и не есть небытие, а есть то, что непознаваемо для человека, привязанного к жизни и еще не спасшегося.

Много пришлось бы рассказать, чтобы передать все то, чему учил Будда; вера его широко распространилась в Индии, в Китае, в Корее, в Японии, в Индокитае, в Непале, в Монголии, Тибете, почти во всей Азии, ее исповедуют у нас буряты в Сибири и калмыки на Волге и на Дону, стала она известной со временем и в Европе, и в Америке. Больше всего она привлекала тем, что учила любить людей и помогать им, не думая о себе, учила не бояться смерти, и это особенно важно, так как страх смерти не дает человеку спокойно жить; и еще, что не менее важно, буддизм учил человека всегда помнить, что он отвечает за свои поступки и даже за свои помыслы и что только тот, кто твердо сознает эту ответственность и понимает ее, живет настоящею, хорошею жизнью.

Конечно, с веками во многом учение Будды изменилось, разные народы толковали его по-разному, но все-таки мы можем сказать, что всюду, где распространен буддизм, одинаково понимаются слова молитвы, которую буддийские монахи поют обыкновенно в вечерний час: *"Видимые и невидимые существа и те, кто близ меня, и те, кто далеко, — да будут все счастливы, да будет радостно сущее. Не вредите один другому, нигде никого не презирайте. И один другому не пожелайте зла. Как мать, жертвуя*

жизнью, охраняет свое дитя, так и ты безгранично возлюби все сущее. В лесу ли, под тенью дерева, в пустыне ли, о братья, памятуйте о Вещем — Будде, и не будет вам страха".

Куда бы ни проникал буддизм, он приносил с собою проповедь сознательности человека — Будда, умирая, недаром говорил своим ученикам: "Будьте сами себе светильниками". Он хотел этим указать людям, что им не нужны посредники, которые бы стояли между ними и пониманием Учения, — каждый должен стремиться понять сам. Потом Будда учил сознательности и сознательной любви к людям и к природе.

Буддизм воздвигал храмы в память Будды и его учеников, храмы и монастыри покрыли горы и пустыни, вырыты были пещеры и украшены росписью и статуями — перед этими образами ставили цветы и зажигали курительные свечи. Создавая все это в память любимого Учителя, буддизм учил народы красоте, и буддийское духовное искусство имело огромное влияние на все искусство Азии — на архитектуру, скульптуру и живопись. Буддисты хорошо понимали, какое громадное значение для человека имеет храм, в котором он может молиться с людьми, верующими так же, как он, а в этом храме образа, напоминающие ему об Учителе, о его жизни и о том, чему он учил. Потому буддисты и наполнили свои храмы священными для них изображениями, писанными на стенах, на шелку, или холсте, или бумаге красками, а также и статуями из глины, обожженной и необожженной, из меди, бронзы, серебра и золота.

Часто думали, и особенно противники буддизма, что эти изображения — идолы, и называли потому буддистов идолопоклонниками. Это, однако, не так: идолом называется изображение, в котором, по мнению верующего, находится само божество, и потому тот, кто поклоняется такому изображению, справедливо называется идолопоклонником; но мы знаем от самих буддистов, что на свои священные изображения они смотрели и смотрят лишь как на изображения, напоминающие об Учителе или о святых. Правда, о многих буддийских образах существуют предания, что они чудотворные, и рассказывается о совершенных через них чудесах, но буддисты всегда помнили и верили, что чудеса совершает не шелковый образ или бронзовая статуя, а тот, кто изображен, чья сила, по их верованию, может действовать через любой предмет. Притом надо отметить, что в чудеса эти веровали далеко не все буддисты и многие смотрели на эти сказания как на благочестивые иносказательные рассказы, которыми имелось в виду дать только наставления верующим.

Первая
БУДДИЙСКАЯ ВЫСТАВКА
в Петербурге

ОЧЕРК

академика С. Ф. Ольденбурга

Издание Отдела по делам Музеев и охране памятников Искусства и Старины

ПЕТЕРБУРГ • 1919.

Чтобы иметь верное представление о том, что такое буддизм и чем он был для широких народных масс, необходимо знать его храмы и священные изображения. В России с давних уже пор интересовались буддизмом и начали с ним знакомиться более чем двести лет тому назад. Первые буддийские предметы, попавшие в музей, устроенный Петром Великим, под названием Кунсткамеры, и поныне сохраняются в Академии наук. С тех пор русские ученые много занимались буддизмом и, изучая Азию, с которой Россия крепко связана вековыми сношениями, совершали поездки в буддийские страны и привозили оттуда немало предметов для русских музеев.

Желание познакомить возможно большее число людей с этими предметами, которые помогают нам понять одну из замечательнейших вер, какую знало человечество, побудило музейный отдел устроить первую буддийскую выставку в Петербурге. Выставка составляется из предметов, выбранных из отдельных музеев, причем нельзя было брать ни очень громоздкие, ни очень хрупкие предметы, потому что и те и другие страдают при переноске, и те, кто больше заинтересуются выставкою, смогут потом пойти посмотреть эти предметы в самих музеях.

На выставке предметы расположены главным образом по странам, чтобы показать, как каждый народ по-своему изготовлял свои священные изображения; но всякий, кто внимательно просмотрит изображения разных стран, заметит, несмотря на разницу между ними, и большое сходство. Сходство это понятно, потому что это все буддийские предметы, предметы одной веры и к тому же веры, идущей из одного источника — Индии.

Из Индии у нас здесь меньше всего предметов, потому что по законам этой страны вывоз предметов старины и искусства в другие страны очень затруднен. Из этих индийских предметов следует обратить особенное внимание на один — часть статуи изображения Будды, когда он еще не стал отшельником; сделана статуя из серого камня-шифера в северо-западной части Индии, где когда-то было царство Гандара. Сработана она или греческим мастером, или индийскими учениками греческих мастеров, рядом с нею еще несколько небольших обломков из того же серого камня, того же рода работы. *Индия вообще мало заимствовала у других народов, и это заимствование у греков мало отразилось на индийском искусстве, но зато через индийцев оно перешло к буддистам в Китае, Корее и Японии и соединило таким образом Запад и Дальний Восток.* Соединение это пошло через Среднюю Азию, ту часть ее, которая зовется Китайским или Восточным Туркестаном,

в отличие от Русского или Западного Туркестана, где тоже был распространен буддизм, хотя, по-видимому, в меньшей мере. Еще есть модель большого храма из Индии, который построен недавно на том месте, где стоял старинный буддийский храм около дерева, под которым, по преданию буддистов, Будда достиг просветления.

Буддийские древности Китайского Туркестана и вообще Западного Китая были исследованы в значительной мере русскими учеными, и потому этот отдел и на нашей выставке представлен обильно. Вы видите здесь прежде всего длинный фасад ряда пещерных храмов около местечка Дунь-хуаня в Западном Китае. Место это называется в местном обозначении по-китайски Цянь-фодун (на местном китайском наречии Чан-фодун) — "Пещеры 1000 будд", потому что во всех пещерах, которых собрано в одном месте более четырехсот, находится громадное количество изображений Учителя — Будды и других будд, ибо будд, по понятиям буддистов, было бесчисленное количество. Пещеры эти, как и многие другие буддийские пещеры, расположены в маленьком оазисе, фотографии с которого есть на выставке: здесь протекает речка с горьковато-соленой водой, кругом пустыня, и только с одной стороны, верстах в двенадцати, маленькое местечко Дунь-хуань. Пути от Петербурга до этих мест около 80 дней, и бóльшую часть пути надо проехать верхом. Значительной частью путь лежит по пустыне, которую поразительно верно описал один китайский путешественник, бывший здесь полторы тысячи лет тому назад: "Ни птицы не видно в воздухе, ни зверя на земле. Сколько ни вглядывайся в пустыню, не узнаешь, как перейти через нее, и единственный указатель пути по ней — это кости погибших здесь путников".

Пещеры, фасад которых и фотографии вы видите на выставке, внутри, а частью и снаружи покрыты росписью; образчики их тоже даны здесь в точных копиях в красках, сделанных художниками русской экспедиции 1914–1915 годов Ромбергом и Дудиным. Пещеры внутри полутемные, так как свет идет только из двери, часто довольно низкой; потому надо всматриваться обыкновенно очень пристально, чтобы увидеть изображения, так как иногда кажется, что на стене нет ничего. Этой трудностью увидеть изображения можно, верно, объяснить чудо, о котором рассказывает буддийский монах, паломник-китаец Сюан-цзан приблизительно тысячу триста лет тому назад: ему сказали, что в одной очень труднодоступной пещере истинно верующим является на стене тень Будды. Преодолев все опасности и трудности пути, он подошел к

пещере — и вот что говорится далее в китайском рассказе о путешествии: когда подошли к пещере, Сюан-цзан взглянул в нее — там было темно и мрачно. Проводник сказал ему, что надобно войти в пещеру, дойти до восточной стены, потом отойти и посмотреть на восток, там и явится тень. Сюань-цзан так и сделал, но ничего не увидел. С глубокою верою он положил тогда сто поклонов, но тени все не было видно. Горечь наполнила его сердце, и он зарыдал, упрекая себя в грехах. Затем начал читать молитвы, после каждого стиха кладя земные поклоны. Он сделал их сто, когда увидел на стене небольшой свет, величиною с чашу монаха, но свет исчез. Полный радости и горя, Сюан-цзан продолжал класть поклоны — свет явился вновь. Тогда восторг овладел паломником, и он поклялся, что не уйдет, пока не увидит тени Будды. Он положил уже двести поклонов, как вдруг вся пещера озарилась светом, и на восточной стене появилась тень Учителя ослепительной яркости, лик его сиял. Сюан-цзан, восхищенный, взирал на несравненный образ. Тело Будды и платье его были желтовато-красные, и, начиная с колен, все тело ясно обозначалось на стене, низ же лотосного престола Учителя был как бы в тумане. По бокам Будды и сзади стояли монахи и бодхисатвы. Сюан-цзан велел шести человекам, стоявшим у входа в пещеру, принести огня, чтобы возжечь курение. Когда принесли огонь, тень исчезла. Сюан-цзан велел унести огонь, и тень вновь явилась. Из тех шести человек пятеро видели тень, а шестой ничего не увидел.

Если мы исключим особое чувство, которым проникается верующий, готовящийся увидеть чудо, то описание китайского паломника напомнит всякому, кто в буддийских пещерах старался разобраться в стенописи, то, что он сам испытал: тело будд обыкновенно делается золотым или желто-красным и оно, как, очевидно, рассчитывали художники, выступает очень ярко из окружающего, как только его коснется хотя бы слабый свет. Теперь часто это золото соскреблено неверными, и некоторые краски иногда резко изменились. Так, вы увидите на выставке большую голову будды из пещер Дунь-хуаня, где золотисто-красный цвет лица и тела стал теперь черновато-серым, в то время как бирюзовые тона других частей образа сохранились в полной чистоте. При темноте пещер художники, естественно, выбирали яркие краски, которые красиво смягчались полумраком и которые затем были смягчены и временем: древнейшие пещеры Дунь-хуаня относятся уже к VI веку по Р.Х., т.е. почти 1400 лет тому назад, причем несколько сот лет они стоят открытыми,

частью даже без дверей круглый год во всякую погоду; только поразительная сухость климата и могла сохранить их так удивительно, как мы это видим.

Из изображений в этих пещерах, которые вы увидите в копиях и фотографиях вместе с богатым подбором орнаментов, следует обратить особенное внимание на одно: Будду, проповедующего птицам, где сказывается та любовь ко всему живому, которая так ярко горит в буддизме и с которой можно сравнить ту же любовь к животному миру у западного учителя жизни Франциска Ассизского, жившего в Италии в XIII веке: и он, как и Будда, проповедовал птицам, и мы имеем образа́, изображающие эту проповедь; эти буддийские и христианские образа́ показывают нам, как много общего в людях, потому что независимо одни от других появились эти картины у совершенно разных народов. Буддийский образ, который вы видите здесь в копии, составляет часть потолка пещеры, покрытого изображениями событий из жизни Будды. Несколько голов статуй, привезенных из тех же пещер, и писаные изображения из разных пещер Китайского Туркестана покажут вам вместе с образа́ми из Дунь-хуаня, как много Китай почерпнул из Индии через буддизм.

В соседней зале вы найдете буддийские памятники, привезенные русскою экспедициею Козлова тоже из пустыни, но уже из Монголии, из Хара-Хото, старинного города, от которого сохранились только развалины. Среди этих развалин находились *чайтьи* по-индийски, а по-монгольски *субурганы* — священные буддийские сооружения, небольшие модели которых вы найдете на выставке. Существовал обычай внутрь этих сооружений, которые зачастую были и могилами буддийских монахов, класть священные книги и образа́. Этот обычай, известный русским исследователям, и побудил их вскрыть в Хара-Хото один субурган, казавшийся еще нетронутым, и действительно в нем была найдена целая библиотека, много образо́в и статуэток, кроме костей, оставшихся, по всей вероятности, от трупа монахини, так как сохранившийся хорошо череп — почти несомненно женский.

Среди предметов, вынутых из субургана в Хара-Хото и находящихся на выставке, наше внимание невольно обращает на себя глиняная статуя Будды с двумя головами. Изображение это настолько необычно, что сперва оно не было понято, пока не вспомнили предание, рассказанное упомянутым уже ранее китайским буддийским паломником Сюан-цзаном.

Вот что он говорит: "В стране Гандаре, на северо-западе от Индии, жил некогда бедный поденщик, который

из своего заработка с трудом скопил один золотой; решил он непременно заказать образ Будды, пошел к художнику и сказал: "Я хочу заказать образ Учителя, но у меня только один золотой". Художник сказал, что размер платы для него безразличен, и принял заказ. В то же самое время другому бедняку тоже пришла на ум мысль заказать образ Будды, и у него тоже был только один золотой, который он и принес тому же художнику. Художник купил превосходные краски и написал изображение Будды — одно для обоих бедняков. Когда образ был готов, то заказчики смутились, видя только одно изображение. Художник сказал: "Вы как будто думаете, что я вас обманул? Вы ошибаетесь, я добросовестно выполнил заказ, и свидетелем мне этот образ". Не успел он кончить, как действительно образ разделился на два, к великой радости обоих бедняков". Этот образ найден теперь в копиях в разных местах, и с него, очевидно, слеплена статуя в Хара-Хото: трогательный рассказ, только что нами приведенный, видимо, привлекал буддистов к этому образу.

В Хара-Хото мы встречаем несколько раз образ, который вы видите и на выставке и который часто повторялся и повторяется в Китае и в Японии. На нем представлено, как будда "Беспредельного света" с двумя бодхисатвами встречает в своем раю, "Блаженном" Сукавати, перерождающиеся в этом раю человеческие существа. Об этом будде и о его рае и перерождениях в нем необходимо сказать несколько слов.

"Блаженный" рай будды "Беспредельного света" находится, по верованию буддистов, на западе; откуда явилось это учение у буддистов и когда, мы еще не знаем, знаем только, что сам Будда и его ближайшие ученики и последователи ничего об этом рае не учили и вообще не учили о рае, который мог бы заменить нирвану. Учение о "Блаженном" рае особенно привилось в Китае и Японии, где мы имеем бесчисленные его описания и изображения, из которых некоторые вы тоже увидите на выставке. Когда солнце заходит в золотом блеске и небо покрыто золотым и алым сиянием, буддисты говорят, что это видны врата "Блаженного" рая. В этом раю царят будда "Беспредельного света" и его ближайшие спутники — бодхисатвы Авалокитешвара и Махастамапрапта. Бодхисатвами называются два рода существа: одни бодхисатвы — это существа, которые станут буддами в последнем своем перерождении; другие останутся по своей воле бодхисатвами — из безграничной любви ко всему сущему они решили отказаться от возможности вступить в нирвану и посвятили себя страждущему миру и будут ему служить

как бодхисатвы, пока хоть одно живое существо останется не спасенным. Из этих бодхисатв самый известный, кому пламенно молятся буддисты большей части Азии, — Авалокитешвара, чьи образы и статуи вы встретите много раз и на выставке. Его же перерождением является и Далай-лама, духовный глава буддистов Тибета и Монголии, обитающий в Лхасе в Тибете.

Те из буддистов, которые верят в "Блаженный" рай, думают, что когда верующий умирает, то в час его кончины перед ним является будда Амитаба — будда "Беспредельного света", в сопровождении бодхисатв Авалокитешвары и Махастамапрапты с золотым лотосом. В этот лотос погружается верующий и переносится в рай. В раю золотой лотос распускается, и верующий зрит будду Амитабу во всей славе его и приобщается к блаженным в раю. Вот эти важнейшие по представлению верующих в Амитабу буддистов минуты и изображаются особенно охотно на образах, и таких образов много было найдено в Хара-Хото. Надо, впрочем, заметить, что для буддистов, вполне понимающих свою веру, рай есть только переходное состояние, совершенно не заменяющее нирвану, и только малосведущая толпа верит в рай как во что-то конечное.

Один из образов Хара-Хото, на который надлежит еще обратить особое внимание, это — изображение синего будды Врачевания. По-видимому, будда Врачевания был каким-нибудь изображением Будды Учителя, который прославился чудотворными исцелениями и затем благодаря этому был признан самостоятельным существом и стал чтиться независимо от Будды Учителя. Буддийские врачи славились и в Индии, славятся теперь и в Тибете, и в Монголии, и потому и их покровитель, будда Врачевания, особенно чтится.

Выше было сказано про наиболее известного из бодисатв — Авалокитешвару. Судьба его чрезвычайно любопытна, так как он широко прославился на всем севере буддийского мира: в Тибете, как мы говорили, он имеет своим перерожденцем Далай-ламу, в Китае и Японии он чтится и как мужчина, и как женщина. Как женщина он известен под именем Гуань-инь, и Гуань-инь известна в самых разных видах: любвеобильная и милосердная, она заботится о всех живых существах, и молитвы к ней возносятся во всех храмах и часто даже в местах, где нет буддистов; в крошечной глиняной кумирне в пустыне вы встретите ее образ и перед ним какое-нибудь приношение: цветок, листок, горсть зерен, курительную свечу — и вы чувствуете, как глубока вера в ее всепомогающую силу.

В собрании из Хара-Хото находится любопытный китайский образ на шелку, весьма похожий на японские образа, изображающий 40 Гуань-инь: все фигуры почти на один образец и отличаются только положением рук и предметами, которые они держат в руках. При рассмотрении буддийских образов и статуэток важно наблюдать, что они держат в руках, потому что таким образом можно часто определить, какой будда, бодхисатва или божество изображены.

Среди образов Хара-Хото вы видите один наполовину разорванный, где на бумаге нарисована уродливая синяя фигура с громадным животом, очень худощавая в остальном, которая держит в одной руке чашу с рисом, а другою подносит ложку ко рту. Существо, которое вы видите, называется у индийских буддистов *прета* и означало сперва только человека, перешедшего в другую жизнь; потом этим названием стали обозначать существа грешные, но не настолько, чтобы быть ввергнутыми в ад; эти грешники представлялись бродящими в каком-то промежуточном состоянии, наказанные разным образом за свои грехи; главный из грехов, за который они становились претами, была жадность, и главное наказание для прета было то, что, обладая большим животом и потому сильною потребностью есть, он не мог ее удовлетворить, так как или рот его был так узок, как кончик иглы, или горло почти не пропускало еды, или же вообще являлось какое-нибудь препятствие еде. Такое существо и изображено на образе из Хара-Хото, и очевидно, что рис, который прета собирается есть, дастся ему с трудом. Верование в существа, подобные прета, известны многим народам: припомним греческий старинный рассказ о Тантале, от которого уходили пища и питье, постоянно его манившие, припомним и наши народные рассказы о так называемых "мытарствах" и о том, как католики представляют себе чистилище. *Рассматривая изображение прета и вспоминая только что сказанное, мы еще раз убедимся, как велика в человечестве общность верований и обычаев разных народов и как велика мировая связь всех народов и людей.*

Буддизм распространился из Индии на юг, на острова, из которых самый большой — Ява — заключает в себе замечательную буддийскую святыню Боро-будур, громадную чайтью, или ступу, т.е. памятное сооружение, подымающееся рядом террас и покрытое изваяниями. Все они находятся на Яве, но мы имеем здесь, в Европе, и в частности в Петербурге, слепки с некоторых из них в Музее Академии наук, которые не могли быть сняты со стен и потому не находятся на выставке, их должны хоть отчасти

заменить некоторые фотографии нашего русского путешественника Голубева; о яванском буддийском искусстве скажут еще и небольшие изящные бронзовые статуэтки, принадлежащие Музею Академии наук.

Индокитайский буддизм мы могли представить рядом статуэток из Сиама, привезенных тоже русским путешественником Воробьевым, который дал их подробное описание; они отличаются заметно от изображений чисто китайских и вообще северных тем, что фигуры чрезвычайно стройны, с длинными ногами и руками. Часто они снабжены зонтами, которыми в Индии и во многих местах Дальнего Востока выражается особое почтение той особе, над которой держат зонт.

Здесь же вы увидите лежащую фигуру, которая кажется как бы спящей или отдыхающей: так буддисты изображают смерть Будды, которая была вместе с тем и его нирваною или, как они говорят, Великою нирваною — Махапаринирвана. Это изображение им особенно дорого, и в храмах и пещерах вы нередко встречаете в глубине, в полумраке, громадную, во много сажен длины, лежащую статую Будды, вокруг нее плачущие ученики, плачущие боги и часто разные животные: весь мир тоскует по умершем Учителе. Это изображение удивительно близко отвечает тому, что рассказано в сказании о Великой нирване. Учитель умирал, усталое, больное тело искало спокойствия, отдыха, но, верный завету помогать людям, Будда учит до конца, он учит учеников тому, чтобы они не плакали о нем, и говорит: "В природе вещей лежит, что мы должны расставаться с тем, что нам дороже всего, покидать его, отделять себя от него". Ибо все, говорит Учитель, что рождается, носит уже в себе семя смерти; всякая встреча — уже начало расставания. Будда говорит ученикам, что они не должны его оплакивать, что если они поняли его учение, то он сам им уже более не нужен. Вы сами, говорит он, должны быть себе светильниками, и светильником вам должно быть учение, которое я вам оставил. И затем Будда сказал последние слова свои: "Внемлите, братья, говорю вам: все, что составилось, то и разложится. Бдите, стремитесь к спасению". И вот часто в полумраке храма, когда, точно светляки, вспыхивают светильники и тонкой душистой струей поднимается медленно голубоватый дым курительных свеч, монах медленно рассказывает толпе верующих буддистов о Великой нирване, а в величавом спокойствии лежит с закрытыми глазами, положив руку под голову, громадная фигура Будды. *Тот, кому случалось это видеть, никогда не забудет этой картины, и он понимает то обожание, часто почти*

обоготворение, которое буддист переносит на своего Учителя, на того, кто научил его никогда не бояться смерти и жить сознательною жизнью, думая и заботясь о других людях. Неважно, что часто, слишком даже часто, многие ученики великого Учителя, многие монахи буддийской общины — люди недостойные и жалкие.

И мы знаем тому яркие примеры: здесь на выставке вы увидите вертушки с надписью, их назначение, по мнению недостойных учеников Будды, — заменить непосредственную молитву человека; они воображают, что от верчения вертушкою слов молитвы тот, кому молятся, проникнется вниманием к тому, кто пустил в ход эту "молельную машину". Их часто называют молельными мельницами, потому что заставляют воду и ветер вертеть вертушки. Трудно было уйти дальше от учения Учителя, который требовал сознательности и сознания личной ответственности каждого человека; между тем многие о буддизме теперь судят именно по этим упадочным явлениям и домыслам позабывших о Будде монахов. Но пример Учителя так велик и Учение его так ясно, что, кто только пожелает, и без недостойных монахов найдет свой путь и будет сам себе светильником. Оттого, повторяю, так любят буддисты изображения своего Учителя и недаром наполняют ими и храмы свои, и дома.

В той же зале, где вы видели статуи и изображения из Явы и из Индокитая, вы увидите и киоты со статуэтками из Японии, изящной и тонкой работы, и изображения божеств на шелку, нашитом на другой узорный шелк, с деревянным круглым бруском внизу, на который накатывают на востоке образа, закрывая их, кроме того, часто тонким покрывалом из узорного шелка. Эти покрывала необходимы, потому что иначе образа совсем закоптятся от дыма курений, которыми полон храм: буддист ставит обыкновенно перед священными для него изображениями цветы и курительные свечи. Образа открывают обыкновенно только во время служб, и то старые образа совсем чернеют от курений. Среди японских статуэток вы видите изображение Авалокитешвары — Гуань-инь, Каннон по-японски, из сандалового дерева изящной, но не старой работы. Она держит ивовую ветку (ива — любимое дерево Гуань-инь) в одной руке и небольшой сосуд в другой для так называемой воды бессмертия. Авалокитешвара так же чтится в Японии и в Китае, Корее, Монголии и Тибете.

Наибольшее количество изображений на выставке принадлежит Тибету, Монголии и Китаю; оно понятно, потому что близость России к этому миру и помощь рус-

ских бурят и калмыков дали возможность собрать в русских музеях большое количество этих изображений. В отличие от большинства китайских и японских изображений на шелку тибетские и монгольские пишутся на полотне, которое покрывается тонким грунтом из мела или гипса и клея, по которому затем черными или красными чертами намечаются очертания — контуры изображения, а затем контуры заполняются красками, среди которых большую роль играет золото. Потом образ окружают тремя полосками красками или материей: красной, желтой и синей, которые вместе должны изображать радугу, которая как бы окружает изображение. Полотно затем нашивается на узорный шелк, и образ потом принимает тот же вид, что китайские и японские, и вешается в храме или в доме или хранится в свернутом виде.

В одной зале вы видите образа из жизни Будды и тут же сцены чудес, которые, по преданию, были совершены Буддою, чтобы переубедить лжеучителей, вводивших людей в заблуждение.

Вы могли уже видеть из целого ряда замечаний, какое значение буддисты придавали учительству, и потому здесь помещены изображения целого ряда буддийских учителей, глубокие знания и святость жизни которых сделали их предметом особого почитания буддийского мира, о них сложилось много сказаний, которые охотно передаются монахами мирянам. Эти изображения, как и все вообще буддийские изображения, бывают не только писаные, но и литые из металлов или резные из кости, камня и дерева, а также вылепленные из глины или обращенной в густую проклеенную массу бумаги. Для отдельных частей тела делаются формы, в которые затем отливают тот или другой материал; тибетцы, заимствовавшие это искусство главным образом из Индии и соседнего Непала, большие мастера и в отливке, и в формовке. Как материал больше всего употребляется бронза.

Среди учителей постоянно встречаются изображения далай-лам и панченов. Далай-ламы появились сравнительно недавно — в XV веке, хотя предание и старается доказать, что перерождения их начались очень давно, еще до Р.Х., но это явно поздние, искусственно созданные легенды, которым мы не можем придавать веры. Как уже было сказано, далай-ламы — перерожденцы бодхисатвы Авалокитешвары. Когда умирает Далай-лама, начинаются поиски его перерожденца, причем указаниями помогает государственный прорицатель Тибета; когда наконец определяются несколько кандидатов-младенцев, родившихся около времени смерти Далай-ламы и обладающих

рядом соответствующих признаков, то окончательный выбор производится жеребьевкой, при помощи записок с именами кандидатов, которые опускаются в золотой сосуд. Почти все без исключения далай-ламы были люди строгой жизни и большой учености. Нынешнему Далай-ламе 43 года, и он по счету тринадцатый; самым замечательным считается пятый, так называемый "великий" Далай-лама, живший в XVII веке и построивший знаменитый дворец в Лхасе, о котором будет далее сказано.

Не менее, чем Далай-лама, почитается другой тибетский перерожденец, называемый Панчен, живущий в южном Тибете, но не имеющий политического значения Далай-ламы. Он считается перерожденцем будды Амитабы, "будды Беспредельного Света". Начало его действительных, исторических перерождений восходит к XVI веку, но предание и его перерождения относит в глубокую древность. Ныне живет шестой перерожденец, которому 37 лет. Панчены отличались всегда большою ученостью и написали много сочинений по буддизму. Их, как и далай-лам, очень тщательно и строго воспитывают в монастырской обстановке. При жизни перерожденцев ведутся дневники всему, что случается с далай-ламами и панченами, и после их смерти на основании этих дневников составляются их жизнеописания.

Разнообразие тибетских изображений поразительное, и понадобилось бы много громадных зал, чтобы поместить все эти разные писаные образа и статуи, но разница между ними часто столь ничтожна, что в ней может разобраться только большой знаток, и сами буддийские монахи далеко не всегда могут правильно обозначить все эти изображения. Для того чтобы разбираться лучше в этом разнообразии, составляются сборники так называемых "подлинников", альбомы, в которых будды, бодхисатвы, учителя, божества изображены так, как их надо точно изображать, и под ними подписи. Один из таких подлинников помещен на выставке, в нем подписи на тибетском языке.

Для незнакомого с буддийскими изображениями очень странными кажутся многие из них: страшные лица, звериные головы, много голов, рук и ног, стоящие фигуры попирают ногами лежащие. Все это, на наш взгляд по первому впечатлению только страшное и безобразное, в понятии буддиста имеет глубокое значение, лишь иносказательное: много голов и много рук означает большую силу изображенного существа, страшный вид страшен только для грешников и дурных существ, только против них и обращены эти страшные лица, для тех же, кто идет по верному пути и

живет хорошею жизнью, эти же существа имеют и кроткий лик, что даже обозначается цветом: изображение кроткого и благого существа обыкновенно белое или золотистое, гневного — синее или красное. Необходимо прибавить, что те из буддистов, которые главным образом заняты самим Учением Будды, обращают сравнительно мало внимания на все эти изображения, считая, что им не нужны видимые напоминания о том, что они носят в своем сердце, но громадные массы верующих буддистов весьма чтут священные изображения, ставят перед ними разные приношения: воду, зерна, цветы, павлиньи перья, жгут курительные свечи, покрывают статуи драгоценными или простыми материями, тщательно вытирают их — одним словом, обходятся с ними особенно бережно как с дорогими для них предметами; только — и это необходимо повторить — никто не делает из них идолов.

Буддисты, распространенные по всей Азии, всегда стремились посещать священные для них места: долгое время это была Индия, родина великого Учителя, которая привлекала их; из своих странствований они уносили на память о священных для них местах изображения, глиняные памятки, на которых был выбит штампом рисунок особо чтимого храма, образа, какого-нибудь священного символа; некоторые подобного рода глиняные изображения находятся на выставке. Впоследствии стали изготовлять картины на материи, которые помещались в храмах или в частных домах.

Теперь наиболее часто встречаются изображения священного города Далай-ламы — Лхасы — и окружающих его больших монастырей, средоточий буддийской учености. Среди достопримечательностей Лхасы особенно славится дворец Далай-ламы, построенный в XVII веке, который, по словам очевидцев, поражает своей величественной красотой: среди долины возвышается холм и на нем — громадное белое здание со строгими прямыми линиями, середина его пурпурного цвета, а крыши золотые. Сочетание белого, пурпурно-красного и золота производит, говорят, удивительное впечатление. Другой достопримечательностью Лхасы является храм с большой, почитаемой за чудотворную, статуей Будды. Довольно грубые, но интересные рисунки дворца Далай-ламы, храма со статуей Будды и главных тибетских монастырей находятся на выставке. Для нас, русских, любопытно отметить, что первые фотографии Лхасы, когда-либо снятые, были сделаны русским калмыком Норзуновым и русским бурятом Цыбиковым.

В жизни тибетских и монгольских монастырей видную роль играют духовные празднества, во время которых нередко даются религиозные представления, обыкновенно носящие драматический характер. Их не без основания сравнивают со старинными христианскими драматическими представлениями, так называемыми мистериями. Эти представления называют "цам", и актеры на них носят разнообразные маски людей, богов и животных. Изображения цама и маски даны на выставке.

В нашем очерке дан лишь самый краткий обзор главнейшего, что имеется на выставке; объяснительные лекции, объяснения на самой выставке и надписи у предметов дадут более подробные сведения.

Настоящая буддийская выставка — первая в Петербурге и устраивается при исключительно трудных условиях как по перевозке, так и по приспособлению помещения, и потому она далеко не может исчерпать или даже дать сколько-нибудь полное представление о богатых буддийских материалах петербургских собраний. Музейный отдел полагает, однако, что даже и с этими невольными ограничениями выставка принесет пользу и возбудит интерес к мало у нас до сих пор известным в широких кругах народам, которые давно уже путем распространения замечательного учения Будды сумели объединить самых разнородных людей и развить в них чувство братства, ибо недаром община буддистов носит название общины четырех стран света.

Современному человечеству, которое, пока еще слабо и неумело, тоже стремится к братству народов, необходимо как можно более знакомиться с тем, что в этом отношении уже сделано человечеством, и потому такое большое значение имеет для нас изучение и понимание буддийского мира, которым у нас и должна способствовать настоящая выставка.

Буддизм в Тибете и Монголии

Б. Я. Владимирцов

С понятием "тибетско-монгольский буддизм", "ламаизм" обычно связывается представление как о новой, извращенной форме буддизма. Очень часто, даже в специальных сочинениях, высказывается мнение о том, что буддизм — чистый, философский буддизм, — после того как был принят "полудикими" ордами тибетских и монгольских плоскогорий, изменился настолько, настолько далеко ушел от учения царевича Сиддхартхи — отшельника Гаутамы, что теперь эту новую религию вряд ли даже можно назвать буддизмом. И на первый, поверхностный взгляд такое мнение, кажется, находит себе много подтверждений. Действительно, нам рассказывают о главе буддийской церкви в Тибете Далай-ламе, этом буддийском папе, живущем в великолепном дворце, в таинственной Лхасе, нам описывают пышные буддийские богослужения, процессии, разные обряды и жертвы в огромных монастырях, где блистают раззолоченные крыши храмов, где живут монахи-феодалы, разодетые в шелковые ткани. Мы знаем о странных обрядах современных ламаистов, так напоминающих волхвование, колдовство; мы видим "молельные машины", жертвоприношения разным духам. Но это еще не все: мы знаем также, что Далай-лама, Ургинский хутухта — эти буддийские монахи являются не только духовными главами, но и светскими правителями, носят титул, как, например, Ургинский гэгэн, хана. Можно ли, казалось бы, дальше уйти от возвышенного учения великого индийского мыслителя? И объяснение этому упадку буддизма находится, по-видимому, легко. Да по-иному и быть не могло: философская, возвышенная религия, возникшая в культурной среде арийской расы, непременно должна была исказиться до неузнаваемости, попав к "полудиким", отчасти кочевым народам центральной Азии.

Однако от этого взгляда необходимо будет немедленно же отказаться, как только мы поближе познакомимся с буддизмом в Тибете и Монголии, как только начнем судить о нем по всей совокупности фактов религиозной жизни этих стран, а не по тем или другим случайным и местным проявлениям культа, местным обычаям и народным суевериям.

Как и всякое мировое учение, как и всякое гениальное произведение, буддизм, живя, переходя от одного поколения к другому, от одной страны к другой, оставаясь все тем же, по-разному принимался своими последователями; по-разному то выдвигалась, то отходила на задний план та или другая его сторона. В промежутке между VI и XI веками нашей эры буддизм был уже широко распространен в Индии и отчасти в других странах, и в то время в нем уже определялось и определилось течение, называемое Махаяной, т.е. "Великой колесницей". Это была одна из форм буддизма, выдвигавшая на первый план на пути к спасению "бодхисатство", открывавшая более широкие, универсальные, более захватывающие сердца способы выхода из этого коловорота жизни. Махаяна характеризуется еще в своих главных течениях тем, что подчеркивает, оттеняет тождество нирваны и сансары, эмпирического и истинно-сущего; а истинно-сущее рассматривается в ней как единое начало всех элементов сознательной жизни. В этом не было никакого извращения учения древних буддистов. Но буддизм в то время был уже, повторяем, широко распространенной религией, он стал религией народных масс, и в нем возникли параллельно с философским учением Махаяны мистические стремления, возник культ, удовлетворявший религиозным потребностям широких масс. Благодаря совместной жизни с разными брахманистическими учениями и сектами стали возникать стремления сблизить буддизм с брахманизмом, что делалось особенно легко, раз стали возникать мистические школы с практикой мистицизма; а в низах, в простонародной среде, незаметно переходили к колдовству, волхованию.

Вот в это-то время, в VII веке нашей эры, буддизм и проникает на север за Гималаи в Тибет, где царил тогда могущественный государь Сронцзангампо. Его министр Тгонми Самбода едет в Индию для изучения санскрита и буддийской науки, изобретает изумительное по своей приспособленности к односложному языку национальное тибетское письмо и кладет начало тибетскому литературному языку и национальной литературе. Затем, в IX веке, при царях Тисрондецзане и Ралпачане, в Тибет приезжают из Индии выдающиеся учителя и деятели буд-

дийской церкви, например Шантиракшита, волхв Падмасамбава, на тибетский язык переводятся с санскритского буддийские книги, возникают в Тибете первые буддийские монастыри. Проникает буддизм в Тибет в том виде, в каком он был распространен в Индии; проникают и находят себе благоприятные условия для развития и философские махаянистические учения и мистические; вместе с книгами, содержащими слова Будды, и научными трактатами распространяется и практика мистицизма и волхвования. Из посетивших в ту пору Тибет и распространявших буддизм особенно яркой личностью был Падмасамбава. К сожалению, подробности его сказочной биографии далеко еще не изучены вполне, не изучены и особенности его учения. Мы можем сказать только, что этот буддийский проповедник, мистик и волшебник, нашел себе в Тибете самую благодатную почву для посева учения, которое не довольствуется прежними средствами для достижения спасения, но ищет его в мистическом единении с могучими, сверхъестественными силами, в обретении путем чар и волхвований волшебной силы, — посева учения, который потом дал, как увидим, пышные ростки.

Наконец в XI веке после временного упадка и гонения при царе Лангдарме буддизм в Тибете возрождается с особой силой при содействии знаменитого индийского учителя и писателя Джобо Атиша и его учеников-тибетцев, например Бромстона. Атиша был представителем течения Махаяны, допускавшим, наравне с философскими рассуждениями, изучением литературы, устремлением на путь бодхисатвы, и мистический тантризм, т.е. более скорый, "совершенный" способ достижения спасения путем мистического единения с буддами, бодхисатвами, с женскими ипостасями бодхисатв — с их женственной силой, путем обретения мистической, волшебной способности побеждать закон причинности, для чего необходимы заклинания и колдовство. Вместе с тем Атиша обращал особое внимание на этику — этику буддийского монашества. В результате его деятельности в Тибете образовалась новая особая школа, или секта, можно называть как угодно, которая значительно отличалась от бывшей до того секты последователей Падмасамбавы, в особенности своим аскетизмом, строгими правилами монашеской жизни в духе первоначальной буддийской общины. Атиша является, по-видимому, центральной фигурой тибетского буддизма; хотя основанная им секта кадампа не получила очень широкого распространения и впоследствии исчезла, тем не менее значение как самой школы, так и ее основателя

оказалось выдающимся в истории тибетско-монгольского буддизма. Сами ламаисты высоко чтут учителя Атишу, приравнивают его к великому основателю буддизма, называя его вторым Буддой. Действительно, Джобо Атиша представляет собой как бы зародыш почти всего развившегося впоследствии тибетского буддизма. Помимо того что разные школы и секты ламаизма восходят к Атише, этот индийский ученый делается прототипом того особого направления Махаяны, которое стало чрезвычайно распространенным в Тибете и Монголии, таким характерным для этих стран. Атиша, с одной стороны, критический философ, строящий свою систему на теории познания; он строгий аскет, не допускающий частной собственности в монастыре; его идеал на пути спасения — милосердный бодхисатва, безвозвратно отдающий себя на служение всем живым существам, отказывающийся ради этого даже от нирваны; и вместе с тем Атиша тантрист, признающий как способ достижения спасения не только мистическое созерцание и экстаз, но и мистическое общение со сверхъестественными силами путем мистических формул и чар.

Быстрому распространению буддизма в Тибете способствовала помощь, оказанная ему светской властью. А тибетское царство в ту пору настолько окрепло, что могло даже поддерживать принятую новую религию и за границей, например в Восточном Туркестане. Но, конечно, никакая государственная власть не могла бы распространить новую веру так скоро, если бы не оказалось подходящей почвы для восприятия новых идей в самом обществе. Старая религия тибетцев, бонпо, которую многие исследователи склонны считать за первобытное шаманство и которую восточные авторы отождествляют с даосизмом, перестала уже удовлетворять потребностям даровитого тибетского народа, склонного к мистицизму, а государственная жизнь с феодализмом, с одной стороны, требовала более или менее образованных лиц, с другой стороны, создавала класс людей, могущих отдавать себя всецело умственному труду.

До нас дошло одно изумительно интересное сочинение, открывающее перед нами картину интимной, повседневной жизни южного Тибета в XI веке, обнаруживающее перед нами душу человека той дальней эпохи. Это сочинение, написанное, кстати сказать, живым и простым, даже простонародным и в то же время поэтическим языком, открывает нам этот далекий, затерявшийся в Гималайских горах мирок, где тогда, в XI веке, *человеческая мысль искала смысла жизни, не довольствуясь старыми*

формами, и находила его в экстазе мистического созерцания. Я говорю об автобиографии поэта-отшельника Миларайбы, этого буддийского Фауста, только ставшего под конец буддийским Франциском Ассизским. От Миларайбы дошел до нас и его сборник гимнов-песнопений, перемешанный с рассказами о разных эпизодах его скитальческой жизни, послуживших поводом для поэта пропеть тот или другой из своих знаменитых гимнов. Буддийский поэт и гимны свои сочинял на простом, понятном и доступном всем языке; в них, часто достигавших большой поэтической красоты, Миларайба воспевал пустоту всего мирского, созерцательную жизнь горного отшельника, призывал в трогательных образах любить все сущее, в простых словах излагая основы буддизма, его философии и этики. В гимнах Миларайбы все оживает и одушевляется; он обращается со словами кроткого учения Будды и к людям, и к зверям; горы, леса, скалы и долины наполняются духами, добрыми и злыми, к которым Миларайба тоже несет песнопения о том, что нет ничего вечного, что все минует, что в каждой встрече заложена уже разлука, все любящие разлучатся, что этот мир явлений, как и истинно-сущее, пусты. Гимны Миларайбы, как и его увлекательная автобиография, подобную которой трудно отыскать в другой средневековой литературе, хорошо рисуют нам этого буддийского поэта как яркую, оригинальную личность, прошедшую к познанию истины через ряд страданий, принявшую учение о Пустоте, после того как ею был пройден путь страстных увлечений волшебством, дающим сладость мести. Гимны Миларайбы и его автобиография получили самое широкое распространение и до сих пор являются любимыми народными произведениями в Тибете; до сих пор гимны его распеваются там везде и всюду; бродячие певцы расставляют на людных местах картины с изображениями различных эпизодов жизни поэта и поют соответствующие гимны; в монастырях ставят народные театральные представления, тоже заимствованные из биографии Миларайбы. Его сочинения проникли и в Монголию, где распространялись и в подлиннике, и в переводе, тоже порой вызывая театральные представления, доступные простому народу. Не умерло и вообще течение, так ярко представленное Миларайбой, течение, отвергавшее школьный буддизм с его схоластической философией и ставящее выше всего мистическое созерцание, экстаз.

В XI же веке появляется в Тибете еще одна секта махаянистического буддизма, на которой особенно отразились характерные черты тибетской церковной жизни:

стремление к созданию стройной иерархии, даже наследственной, и организация школьного изучения буддизма и разных вспомогательных отраслей знания, например медицины. В XIII веке глава этой секты, называемой сакьяпа, или сектой "красношапочников", делается правителем Тибета по назначению монгольского императора Хубилая, который объявил, кроме того, сакьяского иерарха главой буддийской церкви в Тибете, Монголии и Китае. Благодаря этому обстоятельству и деятельности "первых пяти великих сакьяских лам" секта "красношапочников" делается господствующей в Тибете и пытается проникнуть в пограничные страны. В XIII веке буддизм действительно распространяется среди монголов, делается "государственной" религией монгольского императорского двора в Пекине и служилой монгольской аристократии. Но, собственно говоря, монголы еще раньше познакомились с буддизмом, еще при Чингис-хане, а может быть, и ранее того.

Монгольским племенам на заре их истории пришлось столкнуться с уйгурами, народом, им родственным этнически: уйгуры были народом тюркского происхождения, живущим в условиях как оседлой, так и кочевой жизни. Среди уйгуров тогда были уже распространены мировые религии: христианство, магометанство и буддизм, который особенно был силен в восточной части областей, занятых уйгурами, — значит, ближайших к монголам. От них-то монголы и позаимствовали свои первые понятия о буддизме, который хотя и не распространился тогда широко среди монгольского народа, переживавшего период необычайного национального подъема благодаря славным победам чуть ли не над полумиром и образованию могучей железной империи с эпически настроенным классом степной аристократии во главе, но все-таки был принят многими. Теперь, в XIII–XIV веках, эта самая военная степная аристократия вместе с представителями ханского рода переселяется из привольных степей в китайские города, перестает удовлетворяться прежними идеалами, а в религиозном отношении — первобытным шаманством и инстинктивно, из самосохранения сторонясь китайского влияния, охотно подчиняется духовному руководству тибетских лам, буддийских монахов, принимает буддизм, отвечающий ее более высоким по сравнению с прошлым духовным стремлениям, привлекающий ее пышностью своих обрядов, своей веротерпимостью к старым монгольским народным суевериям. Хотя в XIV веке появляются буддийские сочинения на монгольском языке, хотя монгольские импера-

торы всячески поддерживают начавшееся распространение новой веры, все-таки можно думать, что в ту эпоху буддизм был принят только монгольской аристократией, главным образом той, которой пришлось жить в городах Китая и Южной Монголии. Масса же монгольская осталась, по-видимому, чуждой этому религиозному течению и по-прежнему слушала заунывные песни шаманов или молилась в несторианских храмах.

В половине и конце XIV века секта сакьяпа теряет свое господствующее положение; тогдашнее состояние буддизма в Тибете характеризуется изобилием разных сект и подсект, отдельных школ разных направлений, выдвигавших то те, то другие стороны Махаяны, с философско-критическими, тантрийскими и мистическо-созерцательными оттенками. Очень развилась тогда и жизнь буддийских монастырей.

В эту-то пору, в 1357 году на севере Тибета в провинции Амдо в простой семье родился человек, которому было суждено сыграть самую выдающуюся роль в жизни тибетско-монгольского буддизма, — Цзонкаба. Цзонкаба, став монахом, долго изучал разные системы буддизма от представителей различных сект и школ по монастырям центрального и южного Тибета. В начале XV века он основал ставший потом знаменитым монастырь Галдан и выступил как основатель новой, названной гелугпа, секты, именуемой также сектой "желтошапочников" или просто "желтой". Новая секта, новая школа очень быстро распространилась по всему Тибету, то вытесняя, то поглощая, как, например, кадампа, старые секты, и сделалась безраздельно господствующей, хотя тем не менее большинство старых сект сохранилось. Поэтому теперь обычно, говоря о тибетско-монгольском буддизме, о ламаизме, имеют в виду именно секту гелугпа, с которою, кстати сказать, лучше всего и знакомы в Европе. Но, к сожалению, должны мы признаться, что изучение и этой секты, этой формы буддизма, как он вылился в учении желтой веры, находится лишь в самом зачаточном состоянии. Цзонкаба и его ближайшие ученики оставили обширные сочинения, касающиеся почти всех сторон буддизма и тех отделов знания, которые признаются в буддизме прикладными; но вся эта огромная литература, чрезвычайно интересная для познания не только одного ламаизма, но и буддизма вообще, остается почти совершенно неизвестной европейцам, неизученной. Мало знакомы европейцы и с биографией самого Цзонкабы, хотя источников и пособий имеется чрезвычайно много: на тибетском и монгольском языках существуют многотомные

биографии знаменитого буддиста, существует целая литература, посвященная его личности и его произведениям. Последователи секты "желтошапочников" оказывают Цзонкабе необычайное почтение; во всех уголках мира, где только распространилось его учение, — Тибете, в монгольской Гоби, в Забайкалье и Астраханских степях, в горах Тянь-Шаня — везде Цзонкаба чтится не только как глава, основатель нового вероисповедания, но как могучий, совершенный и милосердный бодхисатва, как третий будда.

Хвалебный гимн ему, называемый по первым словам "мигцзема", знает наизусть каждый сколько-нибудь набожный ламаист; Цзонкаба является для них близким и видимым образом совершенства, близким заступником и утешителем, к которому может прибегать страждущее человечество. Вот почему изображения Цзонкабы в виде статуй, икон наполняют храмы, ступы, жилища тибетцев и монголов, вот почему носят его изображения на груди. В тяжелую минуту жизни тибетец и монгол-простолюдин обращаются прежде всего к "своему" ламе, святому Цзонкабе; сколько раз на день монгол в минутном раздумье произнесет: "Лама Цзунхув!" Ученым же монахам, испытанным в диалектике, сочинения Цзонкабы являются совершенными образцами по мысли, по форме, по языку. *В начале зимы, приблизительно в первых числах декабря, ламаисты чтят день кончины своего наставника; везде и всюду, по всему пространству ламаистского мира в ту ночь зажигаются светильники внутри и вне жилищ, и около самой бедной юрты, затерявшейся где-нибудь на отрогах Алтая, сияет в лютый мороз, среди мертвой тишины пустыни, яркая лампада в честь и в память великого буддиста, который не только увлек умы, но и так близко подошел к сердцам "малых сих".*

Цзонкаба, насколько мы можем судить о нем, не был реформатором, каким его часто представляют европейские сочинения, новатором в области теории буддийского учения или практической этики. Наоборот, он был воодушевлен, по-видимому, стремлением распространить махаянистический буддизм в том виде, в каком он выявляется в трактатах великих учителей Индии. Поэтому Цзонкабу скорее можно назвать реставратором, его лозунг: назад к первоначальной Махаяне, назад к первоначальным учениям секты кадампа, основанной великим Атишей. Но, несмотря на такие консервативные стремления своего основателя, новая секта "желтошапочников" не могла уже превратиться в полное подобие старой секты, и, хотя ее и называют "неокадампа" (кадам сарпа),

все-таки четыре века не прошли даром, и, можно сказать, Цзонкаба стал основателем новой секты, "новой" веры, несмотря на все свои реставрационные замыслы, — конечно, если говорить о всем комплексе религиозной жизни, а не только об одной теоретической стороне учения.

Секта "желтошапочников" оказалась самой жизненной и гибкой из всех тибетских буддийских сект. Что касается теоретической стороны, то, по-видимому, Цзонкаба только комментировал и расширял учения индийских махаянистов и основателя и первых деятелей школы кадампа; но, несомненно, на его взгляды имели влияние и некоторые течения других тибетских сект. Как и Джобо Атиша, так им почитаемый, Цзонкаба был, с одной стороны, последователем философского буддизма, а с другой — тантристом, тантристом-теоретиком. Кроме того, он не только обращал особое внимание на практическую этику, но и с особой страстностью отдавался церковной жизни, культу, популяризации буддизма. В этом отношении Цзонкаба довольно далеко отошел от Атиши, но зато именно благодаря этой стороне своей деятельности он подготовил полное торжество своей секты.

Цзонкаба реорганизовал строй жизни монастырей и монашества; правда, в данном им монастырском уставе ясно видно стремление вернуться к формам жизни древних индийских монастырей, тем не менее в нем ясно проглядывают и новые черты. Так создается стройная иерархия, большое внимание уделяется культу, разным обрядам, которые развиваются в сложную систему, долженствующую особенно влиять на массы мирян и привлекать и убаюкивать их сердца, ярко и красочно представляя им благую жизнь буддийской общины. Сама же эта община, по уставу Цзонкабы, широкодоступна для всех, без различия возраста, состояния, силы призвания, нравственных и умственных качеств; разрешается монахам по этому уставу иметь и частную собственность, что, впрочем, не уничтожает и общинного пользования достоянием. Озаботился Цзонкаба и организацией школ, буддийских факультетов в монастырях, где желающие могли бы изучать философию буддизма, систему тантр, медицину и другие прикладные науки, всецело подчиняясь определенному школьному режиму и школьной дисциплине, причем прототипом этих монастырских факультетов послужили школы, существовавшие в общинах секты "красношапочников".

В деле утверждения и распространения новой секты огромную роль сыграли несколько выдающихся учеников Цзонкабы, энергичных людей, людей чистой, высокой

жизни и талантливых писателей. Очень скоро при преемниках Цзонкабы утвердился догмат о последовательных перевоплощениях "великих лам" "желтошапочников". Третий "великий лама" совершил путешествие в Монголию к тумэтскому Алтан-хану с целью распространения там буддизма в духе своей школы. Вот тогда-то и появился титул "Далай-лама" ("Море-лама"), который Алтан-хан поднес "великому ламе" "желтошапочников", а значит, и всем его последующим воплощениям; титул этот стал хорошо известен и в Европе. Вскоре после этого при пятом "великом ламе" Агван Лобсане (XVII век) окончательно установился догмат о перевоплощениях далай-лам. Агван Лобсан объявил себя перерожденцем милосердного бодхисатвы Авалокитешвары, который раньше ради спасения живых существ воплощался в тибетском царе Сронцзангампо, а затем в Гендун-дубе, ученике и наместнике Цзонкабы; причем, конечно, и другие три "великих ламы" секты "желтошапочников" были объявлены перерожденцами бодхисатвы Авалокитешвары, и на них тоже был перенесен титул "Далай-лама". Тогда же учитель Далай-ламы был объявлен перерожденцем будды Амитабы, будды "Беспредельного Света", и ему был присвоен титул Панчен риньпоче (по-монгольски Банчен); этот высокопочитаемый в ламаистском мире перерожденец живет в монастыре Таши-Лхумпо, почему его и называют иногда Таши-ламой.

Догмат о перерождениях далай-лам и панченов был новым только для этих святителей, но не для перерожденцев вообще, потому что в Тибете учение о перевоплощенцах утвердилось уже давно в разных сектах буддизма. К сожалению, мы не знаем, когда и каким образом развилось это оригинальное и странное учение. Согласно этому догмату то или другое лицо, чем-либо выдвинувшееся в буддийской общине: или своей ученостью, или святой жизнью, — объявлялось перерожденцем, перевоплощением какого-нибудь бодхисатвы, эманацией одного из будд, перерождением того или другого славного деятеля буддизма, выдающегося святителя-ламы. При этом находилась вся предшествующая цепь перерождений и признавалось, что данный перерожденец-святой будет еще и еще раз перевоплощаться, продолжая цепь своих перерождений на благо всех одушевленных существ, для распространения света истинного учения Будды.

По-видимому, догмат о перерожденцах развился из учения Махаяны о бодхисатвах, этих идеалах действенной любви ко всему сущему. В секте "желтошапочников" перерожденчество привилось необычайно и принимало под-

час самые уродливые формы, вызывая иногда против себя должную оппозицию даже в среде верующих. В общем же можно сказать, что этот институт перерожденцев-святых (тиб. "тул-ку", монг. "хубилган"), по-видимому, никогда не догматизировался, никогда не обосновывался в философском буддизме и был принят за догмат лишь в "популярном" буддизме, обращенном к широким народным массам, где необычайно привился благодаря тому, что в Тибете и Монголии люди, как и везде на свете, страстно ищут и потому находят заступников и спасителей, близких и доступных, к которым можно было бы прибегать всегда и в горе, и в счастье. Народные массы Тибета хотели иметь реальный, видимый, "воплощенный" образ милосердного бодхисатвы, вступать на путь которого их призывал всегда махаянистический буддизм. Перерожденцев-святых теперь чрезвычайно много в Тибете и Монголии, редкий монастырь не имеет хотя бы одного такого перевоплощающегося святого. Причем народ, относясь с необычайным почтением и безграничной верой к своим перерожденцам, обычно совершенно не интересуется, чьи они перевоплощения, и чтит их безотносительно их положения в ламаистском пантеоне, а в зависимости от тех или других обстоятельств, исторических и социальных. Так, Далай-лама, являющийся перерожденцем бодхисатвы Авалокитешвары, почитается во всем ламаистском мире выше Панчена, который признается перерожденцем будды Амитабы, эманацией, духовным сыном которого является именно бодхисатва Авалокитешвара. Произошло это благодаря тому, что к XVII веку, когда появился этот догмат, "великие ламы" — перерожденцы, теперь объявленные воплощениями Авалокитешвары, успели приобрести огромный авторитет и влияние; значение их еще больше усилилось, когда пятый, так называемый "великий" Далай-лама стал и светским правителем центрального Тибета. Произошло это следующим образом.

После падения монгольской династии в Китае монголы были принуждены вернуться в свои степи и горы, где быстро приблизились к тому состоянию, из которого их вывели в XIII веке исторические обстоятельства и гений Чингис-хана. В XVI веке вместе с укреплением некоторых монгольских ханств начинается и общее возрождение монгольской жизни. Перестает удовлетворять монголов, в особенности их аристократию, первобытный шаманизм, начинают разгораться кое-где сохранившиеся искры прежнего их буддизма. В эту-то пору им пришлось столкнуться с Тибетом, познакомиться с буддизмом в форме секты "желтошапочников". Монголы оказались

необычайно восприимчивыми к новой вере, к принятию которой они были подготовлены падением шаманства и сохраняющимся среди них кое-где традициям старого буддизма секты "красношапочников". С другой стороны, и тибетские буддисты, в особенности "великие ламы" "желтошапочников", энергично и деятельно взялись за пропаганду своего учения среди воинственных и достаточно еще тогда могучих кочевников, кочевых ханств. Благодаря этим обстоятельствам и благодаря тому, что из среды самих монголов появились увлеченные проповедники новой веры, буддизм широко и быстро распространился среди всех почти монгольских племен. И вот, когда Гуши-хан, предводитель монголо-ойратского племени хошутов, завоевал в XVII веке Тибет, то сыграл там роль Пипина Короткого по отношению к папам, передав светскую власть над центральным Тибетом Далай-ламе; впоследствии манчжуро-китайское правительство, в вассальное отношение к которому попал Тибет, признало эту власть Далай-ламы, а в настоящее время Далай-лама является, по-видимому, независимым государем почти всего Тибета.

Итак, секта гелугпа, основанная Цзонкабой, быстро распространяется в Тибете, а начиная с XVI века и в Монголии; делаются ее последователями и западные монголы, ойраты, часть которых в XVII веке перекочевывает на Волгу, где они живут и поныне, исповедуя все ту же свою веру. Распространяется буддизм в форме секты "желтошапочников" и среди других наших соотечественников-бурят. Такое развитие и распространение гелугпы не обошлось, конечно, без борьбы, порой страстной, с другими буддийскими сектами, и гелугпа оказалась победившей, но не уничтожившей старые секты. Поэтому и после широкого распространения "вероисповедания Цзонкабы" борьба сект не прекращалась, не прекращалась и борьба, иногда даже довольно ожесточенная, между отдельными течениями внутри самой гелугпы, например между тантристами и последователями философского буддизма. Но на эту борьбу сект и отдельных школ между собой нельзя переносить понятий, создающихся у нас при изучении борьбы отдельных христианских вероисповеданий. В буддийской среде борьба эта почти не затрагивала народных масс и протекала в недрах монастырей, почти никогда, за очень редким исключением, не выливаясь в форму запретов, насилий и т.п. Народные массы плохо разбирались и разбираются в этих спорах и столкновениях разных сект и учений; народ везде и всюду, во всех буддийских школах видит одно спасительное учение Буд-

ды, видит только разные способы достижения спасения. Вот почему представители многих сект, теоретически и практически отрицающих учение Цзонкабы, с благоговейным уважением относятся к Далай-ламе, и, с другой стороны, нам известны случаи, когда "желтошапочники" оказывали чрезвычайное почтение иерархам других сект. Вот почему мирянин, тибетец или монгол, посещая святыни "Страны снегов", идет молиться и поклоняться в монастыри различных сект, с благоговением вносит вклады и на поддержку монастырских школ, где изучается философия буддизма, и на совершение сложных тантрийских обрядов. И сами монахи, ученые или способные к высшей умственной деятельности и душевной жизни, в огромном большинстве случаев открыто признают, что *истинное учение буддизма универсально, обращено ко всем и каждый по-разному может подходить к нему, разным способом проникаться им, существует и много путей и способов спасения.* Истина же одна, и ее можно передавать каждому сообразно его состоянию. И мы видим, что не только простые монахи, но и выдающиеся писатели и деятели тибетского буддизма одновременно бывают и последователями философской школы, и тантристами или же по окончании изучения схоластической философии обращаются к мистицизму, отвергающему, считающему лишним занятия литературой, и, уединяясь в свои горные кельи, ритоды, всецело предаются мистическому созерцанию. Современные буддисты Тибета и Монголии очень неохотно выступают обличителями, полными отрицателями воззрений других сект и еще реже вступают в открытую борьбу с ними, ограничиваясь формой литературной полемики. Все же мне известен такой случай.

Один монах, много лет изучавший философию и этику буддизма в Брайбунском монастыре близ Лхасы, признававший только философский буддизм, в той форме, в какой он выявился в сочинениях великих писателей Индии эпохи расцвета буддизма и их ученых тибетских толкователей, попал однажды к монголам, в один из их монастырей. Зайдя в храм, он застал там служение так называемым докшитам, т.е. грозным проявлениям милосердных бодхисатв, сопровождаемое разными обрядами и игрой оркестра, состоящего из разнообразных инструментов. Увидев это, наш ученый монах принялся плясать в притворе храма. Когда же его схватили и хотели побить, он заявил, что никак не ожидал, что находится в буддийском храме, а подумал, что попал на праздник, на пир. Монгольские ламы, узнав, что странный монах — лхарамба, т.е. имеющий высшую ученую степень буддийского

философского факультета, и выслушав его проповедь, оставили его в покое и с благоговением преклонились перед ним, молитвенно сложив руки.

Но такой широкий взгляд, такая веротерпимость часто в ламаистской среде выливаются не только в безразличие, но и порождают уродливые формы, в особенности на почве тантризма и перерожденчества. Тантристы, настаивающие на том, что не нужен долгий путь самоусовершенствования в течение ряда перевоплощений, когда возможно быстро достигнуть совершенства и спасения путем мистического уподобления и слияния с могучими сверхъестественными силами, с бодхисатвами и эманациями будд, мнят себя иногда свободными от общего морального закона; они уже вне этого круговращения бытия и живут здесь только кажущимся образом, и не от них зависит, что порой их поступки представляются несчастным заблудившимся в сансаре непонятными, дикими, даже грешными и безобразными.

Не надо также забывать того, что буддизм — вера, религия, а не философская, этическая или мистическая система. Как вера, которая приходит с детства, буддизм захватывает сердца, зажигает души всех способных к религиозным переживаниям, безотносительно, будет ли то простой пастух из монгольской Гоби или ученый, писатель какого-нибудь тибетского монастыря, теоретически не признающий популярного культа. "Одно простое желание стать буддою на благо мира, — говорит в своем трактате-поэме индийский писатель VII века Шантидева, — достойнее культа Будды. Что же сказать об усилиях бодхисатв для полного счастья всего сущего?" Но Шантидева в другом месте того же трактата говорит еще: "Подобно тому как "волшебная драгоценность" или "дерево желания" удовлетворяют чаяния живых существ, появляется "тело блаженства" Будды в силу обета, принятого им, когда он был бодхисатвой, и в силу наших собственных дел". Поэму Шантидевы знает теперь каждый сколько-нибудь образованный монах в Монголии и Тибете, она поддерживает его в его любви и стремлении к буддам и бодхисатвам и поучает, как должен он направлять верных на путь горячего почитания "трех драгоценностей", будд и бодхисатв всех времен, их реликвий, монастырей, ступ, освещает, оправдывает и идеализирует этот простонародный культ. Существует огромная литература, посвященная культу.

Как и в других буддийских странах, средоточием религиозной жизни в Тибете и Монголии являются монастыри. Возникнув в странах с низкой культурой, среди

редкого, кочевого — в Монголии и отчасти в Тибете — населения, они стали центром не только религиозной, но и всякой культуры. По условиям жизни этих стран, благодаря суровости климата только в монастырях стали создаваться условия, когда люди могли отдавать бóльшую часть времени умственным занятиям. В буддийских монастырях Монголии и Тибета возникли школы, завелись порой обширные типографии, мастерские разных искусств. Все это стало влиять на окружающую жизнь вообще. В тибетских и монгольских монастырях стали получать образование не одни только духовные; монгольские князья и чиновники, например, почти всегда отдают своих детей для воспитания и образования в монастыри, вовсе не имея намерения подготовлять их к отшельнической жизни; из монастырских типографий и от монахов-переписчиков стали выходить в свет книги не только духовного содержания, но и светского; искусные изделия монастырских мастерских, переходя к мирянам, наполняя их жилища, повлияли на вкусы, создали новый эстетический мир.

Мирянин в Тибете или Монголии, будь он человек знатный или простой, набожный или равнодушный к вере, всегда связан тысячами нитей со своим монастырем. У него там близкий родственник-монах, может быть занимающий ту или иную монастырскую должность, ему надо, значит, постоянно доставлять продукты, топливо, частенько приходится ездить к нему, чтобы дать отчет о хозяйственных делах, потому что монах не отказывается от своей доли в имуществе семьи. В другой раз опять надо ехать в монастырь принять подарки, которые скопились у родственника-монаха. В монастыре, наконец, живут монахи-врачи, гадатели, предсказатели; в некоторых больших монастырях святые монахи-перерожденцы являются феодальными сеньорами, имея свои управления, канцелярии, штат которых тоже состоит из монахов. Наконец в трудную минуту, в минуту душевной борьбы к кому же и куда обратиться, как не в свой монастырь, к тому или другому славному ламе, блистательному светильнику знания, человеку чистой, святой жизни? От него мирянин услышит слова успокоения, слова, которые в той или другой форме дойдут до его ума и сердца, смотря по его состоянию. Он услышит или популярное изложение какого-нибудь трактата, или трогательный рассказ о прошлом перерождении Будды, или чудесный гимн Миларайбы. Мирянин, унося это из монастыря в свою степь, в свои горы, распространяет там все слышанное и виденное; и там в степях, в горных прериях, в домах, юртах и шалашах пересказываются, переделываются,

перемешиваются со своим идущим из дальних веков, и создаются таким образом народные, новые, как бы вновь созданные пересказы буддийских книг, буддийских легенд и сказаний.

Сохраняя и поддерживая по уставу и по преданию древние правила, старый уклад и темп монашеской жизни, теперешние монастыри Тибета и Монголии во многих отношениях являют формы жизни точно воскресшей старой Индии. А благодаря их большому влиянию на окрестную жизнь во многих и многих отношениях пристальному взгляду рисуется теперь за формами первобытной жизни Тибета и Монголии живая старая Индия. Велико, наконец, и государственное значение монастырей в жизни центральноазиатских ханств. С другой стороны, нельзя не учесть влияния монашеских общин на экономическую жизнь тех стран. Если монастыри и являются часто своего рода торговыми центрами и создают некоторые предметы потребления, но, в общем, содержание их, а они бывают иногда громадными, насчитывая 5, 8, 10 тысяч монашествующих, ложится тяжким и порой непосильным бременем на страну.

Буддийские монастыри Монголии и Тибета располагаются обыкновенно в живописной местности: монахи умеют выбирать. Еще издали, подъезжая к монастырю, можно любоваться красивыми, разноцветными, иногда богато раззолоченными крышами храмов, макушками ступ; реют разные флаги, мелодично звенят колокольчики. То окруженные, то нет стеной монастыри представляют собою нагромождения маленьких двориков с кельями монахов, разбитые на улицы и переулки с возвышающимися посредине или сбоку храмами, часовнями, чайтьями, дворцами перерожденцев и старших лам. Храмы, по большей части оригинальной тибетской архитектуры, представляются особенно величественными и прекрасными, тем более если стоят на зеленых лужайках; около них чистота, тишина, только мелодично позвякивают привешенные к узорчатым крышам колокольчики, шуршат флаги да разносится запах курительных свечей. Внутри храмов таинственный полумрак, дым курений, масса свешивающихся сверху икон, покровов, балдахинов, шарфов, различных украшений; вдали алтари, статуи будд и бодхисатв, иногда колоссальной величины, иногда высокохудожественной работы, перед ними мерцают лампады. Во время богослужений ламы сидят рядами, пьют чай и хором читают или поют слова гимнов, играет струнный оркестр. *Рано утром раздается заунывный протяжный звук раковины, в которую дуют, как в трубу; из разных концов,*

из маленьких двориков появляются желтые и красные фигуры монахов, идущих медленно, важно, перебирая четки; они тихо обходят вокруг храма, совершают круговращение и длинной лентой пробираются в широко открытые врата храма, которые представляются черной пастью. Вот они расселись по своим местам, и уставщик низким-низким басом начинает петь хвалебный гимн "Победоносному" — Будде; начинается обычное, ежедневное богослужение. Но в другое время бывают в буддийских монастырях и пышные торжественные богослужения, с возжжением тысяч светильников, с грандиозными, яркокрасочными процессиями. Совершаются на особо приготовленных площадках постановки мистических танцев, так называемых цам, которые, в случае хорошего исполнения, всегда вызывали восторг видевших их европейцев искусством сочетания красок, действа и ритма танца с музыкой и ритмом всего обряда. Совершаются в монастырях и более сложные и таинственные тантрийские обряды, присутствовать на которых могут только одни посвященные.

В буддийские монастыри Тибета и Монголии поступают обыкновенно маленькими мальчиками, лет семидесяти, и принимают первоначальные обеты. Затем те, кто могут достигнуть этого, по разным обстоятельствам, лет двадцати—двадцати пяти, иногда раньше, иногда позже, пройдя известный курс обучения, становятся настоящими монахами, принявшими все обеты. Очень многие или до наступления этой важной минуты, или после покидают монастыри, начинают жить в миру, обзаводятся семьями и часто в жизни ничем не отличаются от мирян. В миру же обычно живут и монахини, которые редко достигают высшей монашеской степени; в Тибете, впрочем, есть несколько женских буддийских монастырей, во главе одного из которых стоит настоятельница, почитаемая святым-перерожденцем. Молодой монах или удовлетворяется своим обязательным образованием, или же поступает в одну из монастырских школ на какой-нибудь факультет и отдает много лет жизни изучению той или другой стороны буддизма. Шумные собрания философской школы, ее диспуты, которые идут по издревле принятому образцу, производят сильное впечатление на всякого видевшего. Очень часто монахи отправляются, не удовлетворяясь наукой своего монастыря, в странствования в поисках известных учителей от одного монастыря к другому, от одной школы к другой.

Так, в общих чертах, протекает жизнь буддийских монастырей Тибета и Монголии. Конечно, и тут много различий: жизнь какого-нибудь большого монастыря вроде

Лаврана, где проживает знаменитый святитель-перерожденец, феодальный сеньор к тому же, или жизнь монастыря Ташн-Лхумпо, где пребывает воплощение будды Амитабы — Панчен, которому приходится принимать тысячи паломников из различных местностей Азии и Европы, должна отличаться от жизни какого-нибудь маленького кочевого монгольского монастыря, у которого даже храмы — переносные юрты; но в общем это одно и то же, подчинено одному и тому же уставу, одним и тем же преданиям, проникнуто тем же духом; попав в любой буддийский монастырь Тибета и Монголии, можно скоро заметить, что находишься среди членов "общины четырех сторон света".

Теперь, в заключение, позволю себе рассказать о двух буддийских монахах секты "желтошапочников", с которыми мне пришлось не только познакомиться, но и сойтись довольно близко. Оба они не являются типами характерными, обычными для ламской современной среды, но зато они оба чрезвычайно интересны как показатели того, что может дать современный тибетско-монгольский буддизм.

Один из них — уроженец Западной Монголии. Имени его я не назову: из почтения никто в округе ни за что не скажет его, никто не осведомится о нем и у самого монаха. Все называют его "отшельником-созерцателем". На одном из отрогов гор Хан-хухей, около скалы, под которой бежит ключ, стоит его маленькая, из сырцового кирпича, келья, его ритод, окруженная лиственничным забором. Кругом никого: горы, лес, горные прерии, вдали синеют горные гребни. В маленькой узкой келье стоит седалище монаха, на котором он проводит бóльшую часть жизни, оставаясь в сидячем положении и ночью, во время сна. Перед седалищем маленький стол и подальше коврик для посетителей. У ламы только две книги — сочинения Миларайбы; на стене одна только икона — изображение Миларайбы; больше в келье ничего нет, узкое окошко и крошечная железная печка. Сам отшельник, средних лет, одет просто, бедно, но чисто; у него ласковый, пристальный и грустный взгляд, как-то странно лицо его напоминает лицо маленького ребенка. Он не ест мяса, не ездит верхом, не носит обуви из кожи и не принимает подношений верующих. Когда-то он жил в соседнем монастыре племени баит, прошел там курс философского факультета, славился как хороший художник. Он писал — его перу принадлежит несколько сочинений на тибетском языке; совершил путешествие в знаменитый тибетский монастырь Лавран. Он занимал одну важную

монастырскую должность, и по округе уже начинала идти о нем слава как о знаменитом ламе. Но он вдруг оставил все: свой монастырь, своих учеников, литературу и живопись — и ушел в пустыню, стал отшельником-созерцателем. Он не раз рассказывал мне, что на мысли об отшельнической, созерцательной жизни навели его чтения и размышления о жизни Будды и творениях Миларайбы. Он понял тогда тщету монастырской жизни, ненужность школьной философии, ему захотелось теперь же, у себя на родине воскресить в жизни примеры Будды и Миларайбы, жить среди природы, не имея ничего, любя все живое: и духов, и людей, и животных — и всецело предаваясь созерцанию. На мои вопросы, почему он не идет с проповедью своих мыслей в народ, почему не призывает всех оставить монастыри, он отвечал, что не хочет никого осуждать, не желает никакой смуты, его жизнь сама пусть будет проповедью; наконец, его путь не для всех еще приемлем, есть и другие пути, пусть бедные живые существа медленно шествуют по ним, все возвышаясь; он же любит и радуется всему сущему. Поэтому он не уединяется совершенно, а, насколько это возможно, принимает всех, желающих к нему обратиться. Вот поэтому-то он иногда покидает свою келью и идет провести несколько дней в бывший свой монастырь, порадоваться тому, что ученики его не забыли закона Будды; вот почему взбирается он на зеленые сопки и заходит в веселые рощицы, чтобы порадоваться там вместе с горными и лесными духами, посмотреть, как берегут они свое царство: зеленые травы, трескучих цикад, диких антилоп. Пришлось мне раз встретиться с отшельником во время одного его такого странствования. Отшельник шел тихо-тихо, нагнувшись, медленно отстраняя посохом насекомых, попадавшихся на его пути, чтобы не раздавить случайно.

Другой монах — наш соотечественник, калмык из Астраханских степей, звали его Бадма Боваев. Поступив мальчиком в монастырь, он по бедности не мог в нем оставаться и продолжать изучение молитв и должен был поступить в услужение к одному богатому калмыку. Здесь повстречал его один выдающийся буддийский деятель, приближенный Далай-ламы, тоже наш соотечественник, известный Агван Доржиев. Он обратил внимание на молодого служку и предложил ему ехать в Тибет учиться, чтобы стать ученым ламой. Молодой Боваев с радостью согласился. Добравшись до Тибета, он был помещен в Брайбунский монастырь, где и прожил 12 лет, изучая все отрасли буддийского знания. Затем он получил степень лхарамбы, т.е. доктора философии, и вернулся на родину.

Бадма Боваев резко отличался от представителей своего круга пламенной любовью к философскому буддизму, который он только и признавал за буддизм. Он сам хорошо знал теорию тантризма и очень дивился волшебным достижениям тантрийских волхвов, но решительно отказывал тантризму в месте в буддизме. Тантризм — удивительное явление, говорил он, я сам был свидетелем дивных дел; это так, ему можно удивляться, как хотя бы техническим успехам европейцев, но это не буддизм во всяком случае. За буддизм он признавал только то, что находится в сутрах и в творениях великих индийских писателей эпохи расцвета буддизма в Индии. Тибетских писателей-святителей он признавал только отчасти, даже самого Цзонкабу.

Вернувшись на родину, Боваев стал директором только что, впервые в калмыцкой степи основанного буддийского философского факультета, мечтал о реформах религиозной жизни в родных степях и о национальном возрождении калмыков, написал несколько сочинений на тибетском и калмыцком языках. Летом и осенью 17-го года в Астрахани и Башанте читал он калмыцкой учащейся молодежи лекции по философии буддизма, которые были так восторженно приняты и которые долго не забудутся. Потом он приехал сюда, в Петроград. Еще в Тибете он особенно заинтересовался математикой и астрономией. Теперь он мечтал расширить свои познания, он мечтал и стремился овладеть европейской наукой и совмещать в себе ученого буддийского монаха и европейски образованного астронома. Наверное, он достиг бы этого. Но в самом начале этого дела он погиб, будучи раздавлен трамваем. Когда его гроб провозили по улицам Петрограда, многие встречавшиеся крестились, и, конечно, никому в голову не приходило, что провозят останки славного буддийского монаха.

Буддизм в той форме, в какой он существует в Тибете и Монголии, до сих пор остается живой верой многих миллионов людей, до сих пор чарует ум и сердце человека Центральной Азии, выдвигает разных выдающихся деятелей. Он не сказал еще своего последнего слова. Изучение этой формы буддизма чрезвычайно важно для познания души и жизни Центральной Азии. Важно оно и для познания собственно буддизма, его древней формы. Если наметился теперь путь изучения: Япония — Китай — Индия, то намечается и другой, ведущий в ту же Индию — через Монголию и Тибет.

Философское учение буддизма
Ф. И. Щербатской

"Три главные идеи являются достоянием всякой религии: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности". Таково учение Канта и с ним европейской науки, равно как таково и убеждение широких слоев образованных людей. И вот, однако, существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, которая облагородила и вместе внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, — и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли. И мало того, что буддизм не знает Бога, самая идея единого верховного существа, которое для чего-то, совершенно неизвестно для чего — не то для забавы, не то даже для какого-то хвастовства своею силой — создает весь волнующий и страдающий мир из ничего, — эта идея кажется буддисту странной, нелепой. В полемическом задоре он готов издеваться над ней, готов высмеивать все те логические несообразности, которые невольно возникают перед нашим умом при мысли о создании всего из ничего, притом существом, которого, однако, в свою очередь, никто не создавал.

Хотя буддизм признает существование личностей более совершенных, чем обыкновенный человек, и называет их святыми и богами, но они ни в каком случае не стоят вне или выше мира и мирового предела жизни, они так же подчинены законам мирового развития и действию безличной мировой движущей силы, как и обыкновенные люди. Уже в древнейшем буддизме такое отрицательное отношение к единобожию ясно выступает наружу. Но в это время оно не играет еще выдающейся, центральной роли, так как самое-то единобожие было сравнительно слабо представлено. Индийское единобожие развивалось

как религия, и отчасти на нем основанное философское учение, позднее. В средние века Индии великий буддийский философ Нагарджуна написал небольшой трактат против единобожия, где опровергает его и указывает на все логические его несообразности. Это сочинение послужило примером для целого ряда позднейших сочинений, направленных против единобожия, появлявшихся вплоть до наших дней. Наш соотечественник калмык лама Бобаев, столь трагически погибший недавно в Петрограде, написал на тибетском языке сочинение, в общем повторяющее аргументы Нагарджуны, но развивающее и дополняющее их.

Что касается второй идеи — бессмертия души, то мало того, что буддизм его не признает, он отрицает самое существование души. Этот пункт — отрицание души — гораздо сильнее выступает уже в первоначальном, основном буддизме, чем даже его отрицание единобожия. Причина этого та, что учение о душе было гораздо более развито в древней Индии, современной появлению буддизма, и против него поэтому он направил свои самые мощные удары. Отрицание души есть основной отправной пункт буддийского учения. Мысль о существовании в нас души, то есть особой, цельной, духовной личности, признается злейшей ересью и корнем всякого зла. Существует, конечно, сознание как особый аппарат, воспринимающий явления внешнего мира, существует воля как духовный процесс, предшествующий всякому поступку, существуют чувствования, приятные и неприятные, — все это ежемгновенно существует, то есть сменяется, является и исчезает, но единой, длящейся, а тем более бессмертной души, из которой все эти душевные явления исходили бы, вовсе нет. Существование такой души ничем не может быть доказано, оно ни в чем не проявляется, это предрассудок, наивное верование, которое буддизм призван разрушить прежде всего.

Из этого следует, что не существует также и свободной воли в смысле воли, принадлежащей какой-то личности и исходящей из какой-то души. Существует, напротив, безличный мировой процесс жизни, безначальный, вечно меняющийся, развивающийся в неизбежных гранях, поставляемых законом причины и следствия. Ничто не является без соответствующей достаточной причины. Процесс такой жизни тягостен, это процесс страдания, но процесс, заключающий в себе самом зерно совершенствования и свободы. Это убеждение, именно убеждение, что мировой процесс жизни ведет к совершенству и конечному освобождению от горестных оков,

налагаемых законом причины и следствий, — это убеждение есть единственная вера, единственная догматическая предпосылка буддизма. Все остальное построено на наблюдении фактов и свободных логических доказательствах, оно допускает и приглашает свободную критику и не боится ее. По этому убеждению процесс жизни совершается с определенной целью, он приведет к ясному концу, ему самому присуще стремление к постепенному совершенствованию, к избавлению от мирового страдания, к достижению конечной цели в успокоении. Чем совершеннее жизнь, тем меньше в ней, по убеждению буддизма, волнения, тем спокойнее она. Уничтожение волнения, уничтожение этого бытия — страдания, "Вечный покой", "Абсолютное Бытие", "Ничто" по отношению к суете мирской, "Угасание" жизненной суеты навсегда — вот конечный, отдаленный идеал, перед которым не убоялся стать буддизм. В нем нет места ни Богу, ни душе, ни свободной воле. Это безличный Абсолют, который противостоит столь же безличной суете мирового процесса жизни, протекающей в пределах того, что мы называем личностями, со всеми их переживаниями.

Души нет

Обратимся теперь к учению о душе, так как, повторяем, это основной, отправной пункт всего буддийского учения. Души нет! Но что, собственно, разумеется под понятием "душа"? В Индии того времени, к которому относится начало буддизма, было распространено несколько учений касательно сущности и свойств души, а сообразно этому и самое понятие "душа" получало различные оттенки значения. В кругах правоверных брахманов-учителей был довольно распространен взгляд на душу, как на внутри человека находящееся, особое, цельное, единое, духовное существо, способное мыслить, чувствовать и желать. Оно как бы сидит внутри нас, управляет нами и через отверстия глаз смотрит на то, что делается кругом, и на то, что делают другие люди, нам подобные. В момент смерти оно покидает тело, улетает через особое незаметное отверстие в темени. По этому взгляду душа отличалась от тела и представляла собою главную часть нашего существа, которой тело было подчинено. Но встречалось и несколько иное употребление термина "душа" (санскритское атман), которому более соответствует наше слово "личность". Это буквальное значение термина "атман", который прежде всего есть возвратное местоимение и значит "я сам", то есть "моя личность". Буддисты и другие школы в этом употреблении предпочитали слово "пудгала" — "личность", но счи-

тали его равнозначащим термину "атман" — "душа". При таком словоупотреблении понятие "душа" означает личность в цельном составе, оно обнимает собою и тело, и душу. Но кроме того, в брахманских кругах Индии в это время было еще и другое учение, согласно которому душа, или духовное начало внутри нас, отождествлялось с духовным началом вне нас, с мировою душою. Представление об этой мировой духовной сущности то склонялось в сторону пантеизма, то есть всебожия, и тогда весь мир обладал в себе, своею внутреннею вездесущею душою, или же оно склонялось в сторону теизма, веры в Бога, и тогда мировая душа получала значение единого Бога, творца и промыслителя всего мира. Во всех этих случаях слово "душа" означало нечто целостное, единое, особое духовное существо, или особую целую личность. Вот против этого-то представления о душе как о чем-то цельном, представляющем в себе определенное, реальное единство, и ополчился буддизм. По его учению, в духовном мире так же мало единства, как и в мире материальном. Материя состоит из атомов — частиц, а душа — из отдельных душевных явлений или духовных элементов. Вообще в вопросе о соотношении между собою целого и его частей буддизм становится на ту точку зрения, что мы можем приписывать действительное, истинное бытие только частям, и собственно только таким частям, которые в свою очередь из частей не состоят, то есть атомам, неделимым частицам. Материя слагается из атомов вещественных, материальных, а душа из атомов духовных. Как в куче зерна нет ничего более, кроме тех зерен, из которых она состоит, так и в духовной личности нет ровно никакого плюса по сравнению с теми отдельными душевными элементами, или явлениями, из которых она слагается. Только наша привычка, или ограниченность нашего познания, приписывает целому какое-то особое бытие. В действительности же рассуждение убеждает нас в том, что оно особого бытия, наряду со своими частями, не имеет. Таким образом, бытие души или целость личности не отрицается буддистами совершенно, они считают возможным говорить о них и признавать их бытие, но лишь условно, всегда держа в уме, что это только ходячее, привычное словоупотребление людей, не посвященных в тонкости философии. Если же от простого языка перейти к языку научному, то нужно твердо знать, что никакой единой души, которая существовала бы отдельно, самостоятельно, рядом с теми элементами, составными частями, из которых она слагается, нет.

Итак, никакого единства в мире душевном, никакого единства, никакой сплошной или вечной материи в мире физическом. Все существует в отдельности, все само по себе. Кажущееся единство личности рассыпается при ближайшем рассмотрении на единичные элементы, точно так же как кажущееся сплошное бытие какой-нибудь материи рассыпается перед наукой на отдельные атомы. Эти элементы Будда назвал дармами. Слово это употреблялось и раньше в различных значениях, Будда же окрестил им элементы бытия, очевидно желая введением новой терминологии оттенить свое учение об элементах. Он нуждался в новом термине, так как понятие об элементах бытия, их значении и свойствах у него резко отличалось от всего того, что об этом учили предшествовавшие и современные ему системы. Этим дармам, или элементам бытия, был составлен особый каталог, они составляли, так сказать, таблицу 75 элементов. Они объединялись в группы различным образом, распределялись с различных точек зрения. Мы не будем приводить всю таблицу и все распределения в подробности, это завлекло бы нас слишком далеко. Ограничимся лишь приведением одного из них, самого распространенного. С точки зрения частей, входящих в состав личности, элементы бытия объединяются в пять групп (так называемых сканд): группа физическая, или тело, и четыре группы элементов душевных: 1) чувствования, приятные или неприятные, 2) понятия, 3) воля и 4) сознание.

В этом распределении наше внимание останавливает на себе разделение сознания на две отдельные категории. К одной относится сознание вообще, самый, так сказать, факт сознательности, способность к восприятию внешнего мира, к другой же — развитое сознание, то есть представления и понятия. Правда, оба эти элемента находятся в постоянной связи, они сосуществуют, но такое соотношение непременного сосуществования мы находим и между многими другими элементами, что, однако, не мешает им быть отдельными элементами. Итак, вместо одной души, которой вовсе нет, мы имеем чувствования, понятия, волю и сознание. Не можем не отметить сходство этой точки зрения на душу с той, к которой, после долгой истории, пришла современная нам европейская наука. Англичанин Юм первый строил свою психологию без души, из одних отдельных душевных явлений, и точка зрения его возобладала в современной психологии. Наш современник, французский философ Бергсон, начинает свой последний большой труд с подтверждения того же факта, именно — что путем самонаблюдения мы уста-

навливаем в себе постоянный процесс перемены, в котором мы можем выделить ощущения, чувствования, желания и представления, и больше ничего, то есть как раз четыре буддийские психические группы элементов, только перечисленные в несколько ином порядке, и никакой единой целостной души. Тот факт, что эти четыре категории психических явлений входят в состав одной личности, ничуть не доказывает, что эта личность существует в действительности как нечто самостоятельное, независимо от своих частей, точно так же как куча зерен не представляет собою ничего, кроме самих этих зерен.

Среди самой буддийской общины с течением времени возникли споры о том, как понимать учение об условном существовании личности. Одна из школ, на которые распался первоначальный буддизм, школа ватсипутриев, склонялась к тому, что совершенно отрицать всякое единство между элементами личности все-таки нельзя. Вполне примыкая к общему и основному буддийскому учению о несуществовании души, эта школа все же склонялась к тому, что можно допустить некоторую, хотя бы и относительную, реальность личности (пудгала) как сочетания элементов данного лица в определенное мгновение. Личность, говорила она, не отличается от элементов, из которых она состоит, но и не вполне им равняется, она представляет собою некоторое бытие, обусловленное одновременным бытием элементов, из которых она состоит.

В полемике против этой скромной, робкой попытки допустить некоторую самостоятельность личности известный буддийский философ Васубанду говорит: "Прежде всего следует решить вопрос о том, какого рода бытие приписывается личности, или душе, указанной школой ватсипутриев: действительное, реальное бытие или же бытие только относительное. Но что же такое бытие действительное и что такое бытие относительное? Если что-либо существует само по себе, как отдельный элемент, то оно имеет реальное бытие, как, например, цвет и другие основные элементы материи и духа. Если же что-либо представляет собою сочетание таких элементов, то это бытие условное, или относительное, например молоко, состоящее из разных элементов и отдельно от них не существующее. Из этого следует, что если приписывать личности или душе истинное бытие, то она должна иметь свою отдельную от прочих элементов сущность и отличаться от них так же, как они отличаются друг от друга. Во-вторых, если душа существует, то она должна иметь и свою причину, свой особый источник бытия, отличаю-

щийся от источника, из которого происходят элементы. Если этого нет, если душа не возникает в процессе жизни из какого-нибудь предшествующего бытия, то она будет бытием вечным и неизменным, а это противоречит основоположениям, принятым всеми буддистами, в том числе и указанной школой ватсипутриев. Признавать вечное бытие души есть взгляд еретический, недопустимый для буддизма. Кроме того, душа вечная и неизменная не могла бы иметь никакой действительности или актуальности, ибо актуально, то есть действенно, только то, что изменяется. Если же указанная школа ватсипутриев, наоборот, приписывает душе лишь условное бытие, как привычное обозначение элементов, входящих в состав личности, то я с этим вполне соглашаюсь и говорю: да! Это так!"

Теперь, когда мы знаем, как следует понимать буддийское учение о том, что "души нет", мы в состоянии объяснить одно кажущееся противоречие, которое всегда служило камнем преткновения для европейских ученых и которое они были готовы отнести на счет нелогичности индийского ума вообще. Противоречие состоит в том, что наряду с отрицанием существования души как бы признается переселение душ. Между тем при надлежащем понимании обоих учений между ними никакого противоречия нет, и приходится признать, что в них проявился не недостаток логичности индийского ума, а, напротив, его несомненное превосходство. Индиец не представлял себе, что со смертью какого-нибудь лица его духовный мир может просто исчезнуть без всякого следа или сразу перейти в вечность. Нет! Подобно тому как тело наше после смерти сгниет, то есть превратится в землю, в которой наука видит те же элементы, те же атомы, из которых состояло живое тело, точно так же и духовный мир наш, и прежде всего элемент сознания, не исчезнет из круговорота жизни с нашей смертью совершенно, он проявится вновь в другой форме и другом месте. Во всем мироздании господствует везде закон причинности. За каждым мгновением в бытии какого-нибудь элемента или группы элементов следует с необходимостью новое мгновение и т.д., процесс этот не имеет ни начала, ни конца. Мгновение смерти или наступления новой жизни есть выдающееся, важное событие в единообразной смене мгновений, но все-таки это лишь отдельное мгновение в целой цепи таких отдельных, с небходимостью следующих друг за другом мгновений. Перед ним было мгновение предшествовавшее, и после него будет неизбежно следующее мгновение того же потока сменяющихся элементов. Дитя рождается и в первые же мгновения своего бытия, или,

как говорят буддисты, перерождения, протягивает губы к материнской груди, производит целый ряд целесообразных движений. Очевидно, что его психический мир не явился из ничего, он при рождении представляет собою лишь следующее мгновение для целого ряда душевных антецедентов, точно так же как его тело есть лишь особое мгновение в развитии тела из зародыша, которому в свою очередь предшествовали отдельные частицы материи. И в этом смысле это не рождение, а перерождение. В своей научной, философской форме закон перерождения душ есть не что иное, как факт душевной преемственности, его можно просто назвать законом наследственности, не оставляя, конечно, без внимания всей той разницы, которая внесена в это понятие успехами нашего естествознания. Подобно тому как буддист допускает употребление слов "душа" и "личность" в условном, привычном для людей смысле, точно так же он условно говорит о перерождении одного и того же лица, хотя в действительности всякое перерождение есть уже новое лицо, или, выражаясь еще точнее, совершенно новое собрание элементов, связанное, однако, со своим прошлым неизбежным законом причин и следствий. Сам Будда в своих проповедях любил пользоваться языком обыкновенных людей, в целях поучения он любил говорить о своих собственных прежних существованиях, о былых и будущих перерождениях учеников своих и прочих людей. Если при этом помнить, что это лишь описательное выражение, под которым скрывается глубокая и тонкая теория развития жизни и ее элементов в сторону конечного идеала, то никакого противоречия между учением о несуществовании души и так называемым переселением душ нет.

Не препятствует также это учение, как увидим в дальнейшем, обоснованию нравственного идеала буддизма.

Ежемгновенная изменяемость всего сущего

Итак, мы уяснили себе тот факт, что по буддийскому учению все сущее состоит из отдельных элементов, физических и психических. Теперь возникает вопрос о том, какими, в частности, представлялись эти психофизические элементы, эти дармы. И тут прежде всего выступает наружу учение о мгновенности всего сущего, то есть мгновенности дарм.

Не только нет ничего сплошного, цельного и все существует в раздробь, но нет также ничего длящегося, все существует лишь в течение одного мгновения. Подобно тому как нет единства, так сказать, вширь, нет его также и вглубь. Самое бытие есть ежемгновенное изменение вроде кинематографической картины и даже более, так

как отдельных картин вовсе нет, а только одно, так сказать, картинное течение. Где нет перемены, нет и бытия.

Не можем и тут не отметить поразительного сходства этого учения с учением уже упомянутого Бергсона.

В сочинении, на которое мы сослались, он доказывает, что не только все сущее постоянно изменяется, но и самый термин "бытие" равносилен термину "перемена". Нам, например, кажется, что одно душевное состояние сменяется в нас другим; однако на самом деле всякое душевное состояние есть уже переход. Нет такого состояния, которое действительно было бы "состоянием", то есть чем-то длящимся. Если бы душевное состояние перестало изменяться, то его бытие перестало бы длиться. Душевное "состояние", то есть остановка, есть создание нашего воображения. Вместе с тем наше воображение создает некий неподвижный субстрат, подкладку, в образе души, на фоне которой отдельные мысли, желания и чувствования являются как бы сменяющими друг друга состояниями. В действительности же этот субстрат, эта душа, это "я", говорит Бергсон, не есть реальность, это простой условный знак, напоминающий нашему сознанию искусственный характер того умственного процесса, благодаря которому наше внимание различает "состояния", следующие одно за другим "там, где на самом деле есть лишь одна длящаяся постоянная перемена". То же самое относится и к миру материальному. Прежде чем различать в мире тело, мы различаем качество: цвет сменяется цветом, звук следует за звуком, ощущение за ощущением. Всякое такое качество представляется нам существующим, то есть длящимся, между тем оно разлагается на множество элементарных движений. Следовательно, ясно, что всякое качество, то есть всякая материя, есть не что иное, как непрерывная перемена. Итак, существовать — значит изменяться ежемгновенно.

Мы видим, как глубоко связано по существу представление о бытии — перемене — с отрицанием субстанции — души. Это одно и то же учение, ясно открывающееся нам как в системе Будды, так и в современной науке.

Нужно еще заметить, что в учении о всеобщей ежемгновенной изменяемости буддизм примыкает к предшествующему индийскому мышлению, к философской системе санкья, которая тоже учила, что все вечно меняется. Связь между обеими системами давно уже чувствуется и обсуждается европейскими учеными. Сами индийцы сознавали ее, хотя они в то же время сознавали, что это скорее связь контраста, чем сходства. Они называли обе системы радикальными, но противополагали их

друг другу, поскольку одна утверждала, что все вечно, а другая — что все мгновенно. По учению системы санкья, существуют действительно всего только два вечных начала: дух и материя. Дух неподвижен, вечно спокоен. Материя, в которую входит и весь наш познавательный аппарат, движется, вечно изменяется. Взаимное соотношение этих двух начал, как оно представлялось создателю системы Капилу, яснее всего выступает в картине, на которую любят ссылаться последователи системы. Ниже мы упомянем, какое значение имеет для философа вообще определенная картина, возникающая перед его умственным взором, воплощающая его главную мысль и поясняющая его систему. Это так называемая посредствующая картина. Создатель системы санкья представлял себе соотношение материи и духа как суетливую игру актера перед безмолвствующим зрителем. Подобно тому как зритель совершенно не участвует в действии, стоит в стороне, спокоен и бесстрастен, только созерцает, а не действует, так и духовное начало не движется, не изменяется, вечно одно и то же, стоит в стороне или выше мирового процесса. Для этого весь наш познавательный аппарат должен был быть оторван от духовного начала и причислен к вечно движущейся материи. Дух же только созерцает, а не действует. Как актер вечно меняется, делает жесты, говорит и вообще работает исключительно для зрителя, так и материя, хотя единое, вечное в себе начало, вечно изменяется, состоит из вечной игры светотени, причем эта игра совершается исключительно в целях безмолвно созерцающего сознания. Вот какие представления господствовали в Индии до появления буддизма. Сам Будда Шакьямуни изучал философию у учителей — последователей этой системы. Как я уже сказал, его собственная система примыкает к предшествующей скорее как протест, чем как подражание.

Что сделал Будда с душой, то есть с бездеятельным, в стороне от жизненного волнения состоящим, духовным вечным началом, мы уже видели. Он его просто устранил за совершенною, так сказать, бесполезностью. Раз весь познающий аппарат отнесен к другой области, то иного сознания и не требуется. Устранил его Будда самым решительным образом, с какой-то ясно проглядывающей везде полемической враждой к такому совершенно ненужному, неподвижному и бездеятельному владыке мира. Что касается другого начала, то Капила представлял его себе хотя и постоянно волнующимся, но единым, сплошным и вечным материальным бытием. Будда заменил его атомами и отдельными элементами.

Все, что существует, — вечно существует в том смысле, что вечна материя, из которой оно состоит, ничто никуда не исчезает и не рассыпается на частицы, ибо частиц нет. Наоборот, по учению буддистов, отдельные элементы ежемгновенно появляются и исчезают безо всякого следа. Дармы, следовательно, постоянно откуда-то возникают и куда-то исчезают. В понимании этого учения о ежеминутном появлении и исчезновении элементов бытия разошлись ученые буддисты уже в первое время после смерти Учителя. Одни, так называемые сарвастивадины, то есть утверждающие всегдашнее бытие, различали между бытием дарм и их появлением. Они полагали, что дармы существуют всегда — и в прошлом, после того как они появились, и в настоящем, в момент появления, и в будущем, когда появление их еще не совершилось. Другие же, так называемые вибаджьявадины, или "разделяющие вопрос", утверждали, что о прошлых и настоящих элементах можно говорить, что они существуют, но будущие существуют лишь условно, в качестве причин, из которых они могут возникнуть. На это первые возражали, что такое допущение есть отступление от буддийской радикальной точки зрения и является уступкой перед взглядами системы санкья.

Как бы то ни было, перед нами картина мира, как волнующегося океана, в котором, как волны из глубины, постоянно откуда-то выкатываются отдельные элементы жизни. Эта волнующаяся поверхность представляет собою, однако, не хаос, а повинуется строгим законам причинности. Одни элементы постоянно появляются в сопутствии с другими, одни также непременно следуют за другими. Это учение о "совместно зависимом рождении элементов" является самым центральным пунктом всего буддийского мировоззрения. Оно неразрывно связано и с отрицанием души, и с распылением всего сущего на отдельные элементы, и с ежемгновенным следованием одних комбинаций элементов за другими. Мы не будем приводить этого учения в подробностях, оно настолько трудно для уразумения, что сам Будда развивал его далеко не перед каждым, опасаясь всегда, что оно может быть понято превратно. Другая сторона этого учения о "совместно зависимом рождении элементов" касается связи элементов настоящей жизни человека с комбинациями элементов, составлявших его прошлую жизнь, и теми комбинациями, которые составят его будущее существование. Об этой стороне "совместно зависимого рождения", или, как оно иначе называется, "двенадцатичленной формулы круговращения бытия", вы услышите более подроб-

ные объяснения в лекции моего товарища профессора Розенберга.

Мы стоим перед вопросом: будет ли когда-нибудь конец этому беспрерывному рождению, или перерождению, или, выражаясь более точно, появлению новых комбинаций элементов, следующих одни за другими? И имел ли этот процесс начало? На второй вопрос ответ звучит догматически: начала не было. На первый — буддизм отвечает определенно: конец будет, выход из волнующегося океана бытия возможен. Путь к нему указан Буддой в его нравственном учении, к которому мы теперь и переходим.

Обоснование нравственности

Каково философское обоснование нравственности в буддизме? Вопрос этот, мы знаем, является самым трудным для всякой философской системы. Легче всего он решается в религии, признающей существование Бога, божественного откровения и свободной воли. Нравственный закон тут исходит от воли божества, человек свободно ей повинуется и за это получает награду в спасении. Но обосновать нравственность помимо велений личного Бога уже гораздо труднее. Немецкий философ Кант развил для этого свое учение о категорическом императиве, то есть о велении, которое глубоко заложено в тайниках человеческой души и представляет собою скрытую, так сказать, пружину, движущую всеми нравственными достижениями людей.

У правоверных брахманов было также учение об этом велении, о категорическом императиве, обязывающем людей к исполнению религиозных предписаний и совершению добрых дел помимо всякой божественной воли, но источник его они видели в своем священном писании, в его словах, которым они приписывали сверхъестественное, безначальное бытие.

Все эти учения предполагают существование души, свободной личности, свободной воли. В буддизме же нет ни свободы, ни самой личности, которая могла бы нести ответственность за свои поступки. По этому вопросу мы находим любопытный спор между буддистом и представителем одной индийской философской школы, вайшешика, который защищает существование души и свободной воли. Последний спрашивает: "Если нет души вовсе, то кто же совершает поступки и кто несет за них ответственность, кто получает награду?" Буддист отвечает: "А кто же, по-твоему, это ответственное действующее лицо, этот деятель?" — "Деятелем, — говорит философ, — мы называем того, кто одарен свободной волей, например мы наблюдаем в обыденной жизни, что такой-то человек,

по имени Девадатта, свободно умывается, ест или идет гулять, когда ему вздумается". — "Но кто же, однако, этот самый Девадатта, которому ты приписываешь способность свободных действий? Если ты предполагаешь, что свободна его душа, то существование последней ничем еще не доказано. Если же под условным именем Девадатта разуметь собрание душевных явлений или элементов, то такого рода деятель далеко не свободен! Действия, вообще говоря, бывают трех родов: телесные действия, слова и мысли. Что касается действий телесных и словесных, то они не свободны, так как находятся в зависимости от мысли. Но и мысль не свободна в управлении словами и действиями, так как она, в свою очередь, зависит от своих собственных причин, своего прошлого. А если даже сама мысль не свободна, то свободы нет нигде. Все, что живет и движется, находится под неумолимой властью причин и их следствий. В числе этих причин мы не видим никакой действующей души, следовательно, и она не обладает свободной волей. Если в числе причин, вызывающих данное явление, мы устанавливаем, что одна главенствует, мы можем назвать ее условно "действующим лицом", но душу мы даже условно не можем так назвать, так как не видим ни малейшего полезного действия, от нее исходящего".

При отрицании души и свободной личности, казалось бы, еще труднее построить нравственность, чем построить ее без Бога. Между тем обоснование нравственности Будда считал главной своей задачей, вся его теоретическая философия была лишь преддверием философии нравственной, ведущей к спасению. "Подобно тому как воды океана, — говорил он, — имеют лишь один вкус — вкус соленый, так и учение мое имеет лишь один вкус — вкус спасения". Признание бытия души, существование личности не только, по его мнению, не содействовало обоснованию нравственности, но являлось главным тому препятствием. В отрицании души он видел главную черту и превосходство своего учения над всеми другими. Там, где есть личность, есть и собственность, принадлежащая ей, где есть "я", там есть и "мое"; а где есть личная собственность, необходимо возникает любовь к ней в том или в другом виде. Привязанность же к личной собственности есть корень всякого зла, корень как личного проступка, так и всякой социальной несправедливости. Отрицая существование души, буддизм, таким образом, дает нам самое глубокое философское обоснование для отрицания права на личную собственность. Какая возможна личная собственность там, где и личности-то нет? Сообразно это-

му настоящий буддист только тот, кто отказался от частной собственности раз навсегда, и не только от собственности, но и от семьи, родины и проч. В истории мировых религий, христианства и мусульманства, мы неоднократно встречаемся с учениями, отрицающими частную собственность и советующими от нее отказаться, но наиболее радикально поставлен этот вопрос в буддизме.

Отрицание души для ума философски неподготовленного легко могло привести к нравственному безразличию. Отрицает существование души также, как известно, и материализм. В Индии существовало учение материалистов, которое проповедовало безудержное наслаждение жизнью и не признавало никаких нравственных обязанностей, никакого возмездия за дела. Рядом с материализмом существовало учение некоего Госала Моггалипутта, современника Будды, который учил, что все что есть — есть, а чего нет — нет. Из этого он выводил, что нет ничего невидимого, нет мира загробного, нет ответственности за дела, кроме ответственности перед властью земной, и что, следовательно, нет никакого иного веления для обоснования нравственности. Таким образом, что бы человек ни совершил, это не имеет для души никаких последствий ни в этой жизни, ни в будущей, которая вообще не существует. Будда объявил, что из всех многочисленных учений это учение самое дурное. Он, очевидно, боялся, чтобы слушатели не сделали из отрицания души таких же выводов, какие делал проповедник этого учения Госала. "Я учу, — говорил Будда, — что есть дела и их последствия, что есть творчество и есть энергия воли к добру". Однако понятие безличного творчества мирового процесса и безличного добра как элемента, никакой личности не принадлежащего, было так ново, необычно и трудно понятно, что Будда постоянно боялся быть неправильно понятым и прибегал в проповедях ко всяким способам, вплоть до прямых умолчаний, чтобы избежать недоразумений. Один известный позднейший буддийский философ Кумаралаба по этому поводу говорит: "Будда построил свое учение об элементах бытия с величайшей осторожностью, подобно тигрице, держащей своего детеныша в зубах: она не сжимает зубов слишком сильно, чтобы не повредить детеныша, но и не раскрывает рта, чтобы не выронить его. Будда видел все те раны, которые могут нанести острые зубы догматизма веры в личность и собственность, с другой стороны, он видел и опасность от падения в область безответственности за поступки. Если человечество будет держаться идеи существования вечной души, оно будет корчиться от ран, на-

несенных острым оружием догматизма; если же оно перестанет верить даже и в условное бытие личности, то погибнет нежный детеныш его нравственных деяний". Чтобы избежать недоразумений, Будда иногда предпочитал уклониться от прямого ответа, если видел, что собеседник его недостаточно подготовлен к тому, чтобы правильно уразуметь учение об элементах бытия и их безличного развития. Так, когда брахман Ватса спросил, совпадает ли понятие живого существа с понятием живого тела, или между ними есть разница, то Будда не дал никакого ответа и впоследствии объяснил свое молчание так: "Если бы я сказал, что душа есть, то это было бы неправда, так как в числе всех элементов бытия нет такого, который соответствовал бы понятию души вечной. Если же я сказал бы прямо, что души нет, то несчастный Ватса мог бы попасть в еще худшее положение. Он мог бы подумать: "Вот, прежде была у меня душа, теперь же ее не стало!" Когда говоришь, что душа есть, то всегда подвергаешься опасности быть понятым в том смысле, что есть подлинная, вечная душа. Если же прямо сказать, что души нет, то возникает другая опасность: люди могут вообразить, что нет никакой нравственной ответственности за поступки". Этот же метод умолчания применялся также буддистами и в позднейшее время. Известен, например, знаменитый диалог между могущественным греческим царем Менандром и буддийским старцем Нагасеной на ту же самую тему, о том, есть ли разница между понятиями живого тела и живого существа или нет.

Царь пришел к старцу и сказал: "Я желал бы предложить тебе вопрос, но боюсь, ты не дашь прямого ответа: старцы ведь ужасно словоохотливы! Если ты обещаешь точно ответить на мой вопрос, то я готов спросить". — "Пожалуйста, спрашивай", — сказал старец. Тогда царь предложил вышеупомянутый вопрос о том, есть ли разница между понятиями живого тела и живого существа. Старец отвечал: "На этот вопрос Буддой ответа не дано". Тогда царь возразил: "Весьма уважаемый старец! Не обещал ли ты мне дать прямой ответ и не отклоняться в сторону, зачем же теперь ты мне говоришь, что Будда не разрешил этого недоумения? Ведь это не ответ на мой вопрос!" Тогда старец сказал: "Великий царь, прости меня, но цари также страшно болтливы. Если бы ты обещал ответить мне просто и прямо, то я тоже желал бы поставить тебе вопрос". — "Пожалуйста, спрашивай", — сказал царь. Тогда старец спросил: "Сладки ли плоды на мангровом дереве в твоем дворце или кислы?" — "В моем дворце нет ровно никакого мангового дерева", — отвечал царь.

"О великий царь! — возразил старец, — не соизволил ли ты сначала обещать мне, что не будешь уклоняться в сторону, а дашь прямой ответ на поставленный вопрос. Зачем же ты теперь говоришь мне, что в твоем дворце нет мангового дерева? Разве это ответ на мой вопрос?" Царь отвечал: "Но могу ли я сказать что-нибудь о вкусе плодов несуществующего дерева". Тогда старец сказал: "То же самое относится и к так называемому живому существу, или душе. Оно вовсе не существует. Как же могу я отвечать на вопрос, отличается ли оно от тела или нет!" Но в таком случае отчего же Будда прямо не отвечал брахману Ватса, что "душа" есть только условное обозначение некоторого сочетания отдельных элементов жизненного процесса? Потому что он ясно видел, что собеседник его не в состоянии понять учения об элементах и их постоянного появления в сочетаниях, в которых они являются взаимно связанными.

Поэтому, когда Будда обращался к людям обыкновенным, он учил их идти к нравственному совершенству самым обыкновенным образом. Трудно даже заметить тогда в его проповеди что-либо специально буддийское. Вся жизнь есть страдание, учил он, она не содержит в себе ничего истинно радостного, даже всякое удовольствие есть страдание, потому что оно достигается путем усилий, труда и, следовательно, страдания. Вот первая святая истина, так называемая истина страдания. Вторая истина указывает на происхождение страдания от страстей, жадности, стяжания, желания жить и пользоваться жизнью. Третья истина — это то, что от страдания можно избавиться, что есть путь к спасению, и четвертая, или последняя, святая истина состоит в том, что имеется верный путь, ведущий к спасению, так называемый восьмичленный путь, состоящий в правильной вере, правильном стремлении, правдивой речи, добром поведении, честном способе добывания средств к жизни, истинном старании, правильной памяти и правильном самоуглублении в мыслях. Эти четыре истины в своей популярной форме, повторяю, не имеют ничего специально буддийского. Они явно заимствованы из медицины с ее учением о страдании больного человека, о причине его страдания — болезни, об избавлении от страданий и о средствах, к тому ведущих. Другие индийские философские системы также повторяют учение о тех же самых четырех истинах. Но подлинный философский буддизм понимает под четырьмя святыми истинами нечто совершенно иное. Под истиной страдания разумеются все те начала, действия коих составляют содержание жизненного процесса. Под второй истиной — происхождение

страдания — разумеются те же самые начала, но с точки зрения их безначального волнения, которое происходит под влиянием сил, двигающих ими и заставляющих их постоянно рождаться и исчезать; безначальное волнение жизненного процесса есть источник страдания или опытного бытия. Совершенное подавление этого волнения, Вечный покой, Угасание жизненного процесса навсегда — словом, Спасение, или Нирвана — вот в чем третья святая истина, истина уничтожения страдания. Наконец, четвертая истина есть истина пути к совершенству. Это самая важная и характерная истина буддизма. Дело в том, что среди элементов бытия есть такие, которые действуют как бы нейтрализующим, успокаивающим образом на процесс жизненного волнения. Таковы прежде всего элементы истинного знания и самоуглубления или сосредоточения мысли. Эти элементы, постепенно развиваясь, приводят все другие элементы, так сказать, к молчанию: постепенно жизнь успокаивается. Человек, который на этом пути достиг полного спокойствия и ясного знания, называется святым. В чем состоит элемент истинного знания — на это ответом служит изложенное здесь философское учение. Познать и глубоко проникнуться идеей, что никакого "я" не существует, нет ничего "моего", нет "души", а существует только переменчивая, вечно играющая работа отдельных элементов — вот "истинное знание". Элемент этот в зачаточном виде присущ всякому акту познания, это просто факт "понимания", ясная оценка умом того, что происходит. Независимо от сознания вообще, то есть самого факта сознательности, существует еще, как мы уже видели, в каждом акте познания и элемент "понятия", или представления, связанного со словом. Но кроме того, буддийская психология в каждом акте познавания различает особый элемент понимания или оценки. Этот-то элемент понимания, развитый путем соответственной работы, и приводит в конце к "чистому знанию", то есть философскому пониманию мирового процесса, а в окончательном результате к абсолютному знанию Будды.

Что касается второго элемента, так называемого "сосредоточения" или углубления мысли, то он также в зачаточном виде имеется налицо в каждом, хотя бы и самом простейшем, акте познания. Это просто факт направления на что-либо своего внимания. Внимание есть простейший вид самоуглубления как особого психического элемента. Путем специальных упражнений эта обыкновенная способность внимания может быть развита. Тогда достигается совершенно особое состояние: созерцаемый

предмет или мысль, на которую усиленно направляется внимание, начинает занимать целиком все сознание и вытесняет из него все остальное. Достигается устойчивость одной картины, состояние транса, завершающееся иногда каталепсией. Способы и предметы таких упражнений над сосредоточением внимания подробно описаны в буддийской литературе.

Все почти буддисты много ими занимаются. Сам Будда Шакьямуни посвящал им часть своего обычного дня. В Японии и в настоящее время существует секта зен, которая видит в таких упражнениях самую суть буддийской религии. Между тем это явление вовсе не специально буддийское, а общеиндийское. Это так называемое "обуздание мысли" или "иога", о которой вы, вероятно, много слышали, так как в последнее время толки о иоге стали у нас чем-то вроде модного разговора. Но в системе буддизма сосредоточение, или иога, получает особое значение. Это то средство или одно из тех средств, через которые постепенно достигается конечное успокоение мирового процесса жизни. Отдельные элементы перестают функционировать, перестают проявляться в жизнь, и прежде всего перестают являться, окончательно исчезают страсти, привязанности, элементы суетные, греховные. Среди прочих элементов бытия есть много таких, которые нейтрализуются и перестают являться вследствие одного только прозрения истины путем правильного познания. Но другие могут быть уничтожены только самоуглублением и экстазом мышления. Тот, кто достиг полного навсегда уничтожения всякого волнения, называется буддой.

Заключение Тот же самый Бергсон, на которого мы неоднократно ссылались в течение этой лекции, в одном из замечательнейших своих докладов старался определить, что́ составляет существо философского учения и характернейшую черту всякого философа. Его заключение сводится к тому, что всякий философ вначале отправляется от какого-нибудь видения, от картины, в которую воплощается самое сердце его учения. Вся работа философа есть лишь стремление так или иначе истолковать и понять значение этой картины, которая является посредствующим звеном между наблюдаемым миром и созданной теорией. Слова эти как нельзя более могут быть отнесены к великому индийскому философу и к созданной им системе.

Картина эта — огонь светильника. Он горит, огонь кажется существующим, длящимся. Между тем в каждое мгновение мы имеем в действительности новый огонь, длящегося огня нет, следовательно, нет и огня вообще, а

лишь какое-то течение каких-то элементов, которое мы привыкли называть огнем. Когда масло в светильнике иссякнет, огонь погаснет, течение моментов огня прекратится. Так угаснет и эта мировая жизнь, когда перестанут появляться элементы бытия. Путь к этому угасанию изменчивого мерцания нашей жизни найден Буддою в его нравственном учении.

В это кратком очерке мы могли коснуться только основных сторон буддийского философского учения. Не можем не сказать в заключение, что они, будучи правильно поняты и переложены на наш философский язык, обнаруживают замечательную близость как раз к самым последним, самым новейшим достижениям в области нашего научного миросозерцания. "Мироздание без Бога", "психология без души", "вечность элементов материи и духа", что является лишь особым выражением закона причинности, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, в области практики — отрицание права частной собственности, отрицание национальной ограниченности, всеобщее братство всех людей, лишенных права частной собственности, наконец, общая всем нам необходимая неизбежная вера в то, что мы движемся и должны двигаться к совершенствованию, независимо от Бога, души и свободы воли, — вот основные черты как буддийского, так и нашего современного, новейшего миросозерцания.

О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке

О. О. Розенберг

Религиозное движение буддизма началось двадцать пять столетий тому назад на почве Индии. То была первая мировая религия. Впервые в истории человечества родилась мысль показать путь к спасению всем существам без исключения, независимо от того, какого они племени, и независимо от того, какое они занимают положение в жизни.

Буддизм не был религией силы и красоты, доступных немногим избранным, но буддизм не был также и религией скорби, религией угнетенных. Отчасти он был и тем и другим, но, вернее, он не был ни тем, ни другим, а чем-то более объемлющим.

Уже первые буддисты называли свое учение "срединным" — не в смысле золотой середины и не в смысле готовности на уступки, а в смысле такого учения, по сравнению с которым другие, современные ему индийские учения казались односторонними крайностями, не способными справиться с загадками, заданными жизнью. Буддийское учение обращалось ко всем сознательным существам, и перед его пониманием жизни и ее целей одинаково жалкими являлись и счастье, и несчастье, и бедность, сила и немощь, жизнь и смерть. Оно хотело спасти и сильных, и слабых, одинаково мечущихся в круговороте бытия и страданий.

Эта мысль и цель воодушевляли буддийских проповедников, которые стали распространять свое учение за пределами Индии и которые прошли и на юг, и на север, и на восток, охватили всю Среднюю и всю Южную Азию, прошли через Китай и уже тысячелетие с лишком тому назад дошли до далеких Японских островов.

Каким буддизм был в начале, таким он, по существу, остался и по настоящее время. В течение веков его окружала богатая литература, философская и поэтическая, при нем выросло могучее искусство и образовался ряд разнообразных культов как среди различных народов, так

и среди различных групп, принадлежащих одному и тому же народу. Но основные положения, основной взгляд на жизнь и ее загадки остались те же, что были установлены с самого начала.

Спрашивается: как понять пестроту буддийского мира, которую мы видим, глядя на различные формы буддизма в настоящее время в различных странах?

Ни одна религия не выставляла столь определенно принцип равенства живых существ. Есть одна истина, есть одна цель, к которой стремятся все и которую должны достигнуть и достигнут все. Буддизм не знает предопределения, он не знает вечного проклятия одних и вечного блаженства других — все равны. Но в то же самое время ни одна религия не считалась столь же определенно и открыто с той истиной, что люди не равны по сравнению друг с другом. Предание говорит о том, что учитель Шакьямуни, основатель буддизма, сказал своим ученикам: люди различны, одни понимают легко, другие с трудом, третьи имеют способности средние. Одни любят вдумываться в вопросы, любят и способны понимать подробные разъяснения, а другие понимают уже с намеков или любят объяснения краткие.

Это принцип всякого воспитателя, и он применялся проповедниками буддизма в течение всей его истории. Метод учения менялся в зависимости от характера и способности людей и народов, с которыми буддизм встречался. Этим объясняется его разнообразная внешность.

Некоторые думали, что в этом кроется недостаток буддизма, что он шел на уступки; но такое понимание неверно.

Душой и телом люди неодинаковы; это истина, которую не следует замалчивать, это факт, с которым нужно примириться; об этом знает каждый воспитатель, каждый врач. Но цель воспитания, цель лечения одна и та же для всех, и умение врача и воспитателя состоит именно в том, чтобы суметь найти подход к питомцу и к больному; неуклонно преследуя намеченную цель, они должны считаться с особенностью характера и телосложения воспитанника; только тогда они вообще достигнут цели.

Вот в чем заключается причина разносторонности буддизма, этим объясняется, что буддистом, притом убежденным буддистом, может быть и простой кочевник, и философ, и ученый монах, и мирянин. Основы учения буддизма могут быть изложены так, что с ними согласится каждый. Но форма изложения будет неодинакова; простые, несложные толкования жизни не удовлетворят более вдумчивых, а сложные философские мудрствова-

ния ученых монахов останутся непонятными для большинства людей.

В буддизме нас поражает отсутствие догматов в смысле основоположений веры, выраженных определенными словами, установленными раз навсегда и обязательными для всех.

Истина одна, но для разных людей нужно говорить о ней разными словами, путь к истине не один и тот же для всех. И буддизм не настаивал на пути, лишь бы цель была достигнута.

Такой был метод буддийской пропаганды.

Результаты налицо: буддизм процветал или процветает во всех азиатских странах — среди народов самых разнообразных племен и среди всех слоев народонаселения.

Современный буддизм Восточной Азии восходит по существу не к древнейшему буддизму, а к тем более сложным формам, которые были выработаны в эпоху высшего расцвета буддизма, в середине I тысячелетия после Р.Х. Это было приблизительно то время, когда в Европе началось распространение христианства среди северных язычников, когда в Аравии возник ислам, учение Мухаммеда.

Многих поражает тот факт, что именно в Индии буддизм уже довольно давно уступил место брахманизму [1] после периода расцвета. История исчезновения буддизма в Индии очень сложная, и подробности ее еще мало известны. По существу, мы имеем дело с борьбой касты жрецов-брахманов за свое существование.

Вы знаете, как строго замкнуты касты в Индии. В касте выразилось инстинктивное противодействие против расового смешения. Буддийская община грозила практически разрушить строй Индии, хотя Будда сам и не нападал на кастовый строй как таковой. Замкнутая, организованная аристократия жрецов победила буддийскую общину, составленную из смешанных элементов, не объединенных государственным общественным принципом. Но буддийская мысль, философская и религиозная, оказалась сильнее, она глубоко отразилась на брахманской философии, преобразовав ее коренным образом.

Период VII, VIII и IX вв. является временем высшего культурного развития Индии и Китая; к ним начинает примыкать молодая тогда, зарождающаяся японская культура.

В Индии мы видим небывалый расцвет литературы, философии и науки, и то же самое мы видим в Китае. Китай достигает высшей точки политического и культурного могущества; устанавливаются отношения с Индией: знаменитые паломники посещают Индию, множество

индийцев приезжает в Китай, а для среднеазиатских племен и для Японии китайская столица великой Танской династии [2] становится центральным местом и источником культуры, духовной и материальной.

Одно за другим возникают и развиваются религиозные течения буддизма, переплетаясь с брахманскими в Индии, с конфуцианскими и другими в Китае, с древней туземной религией синто [3] в Японии, с местными верованиями в Тибете и Средней Азии. Всюду ярко заметно влияние новой для Восточной Азии буддийско-индийской мысли.

Изложить в подробностях значение буддизма для азиатских народов значило бы написать историю культуры этих народов, настолько вся их жизнь, весь быт их проникнуты буддийскими чертами наряду с имевшимися уже раньше.

Таково в самых кратких чертах движение буддизма от Индии в Среднюю и Восточную Азию и через Китай и Корею в Японию в течение всего I тысячелетия после Р.Х.

Предлагаю остановить ваше внимание на японском буддизме; но то, что будет изложено, даст вам картину китайского, а также индийского буддизма, ибо все важнейшие секты перешли в Японию из Китая, а основная религиозная литература, священные тексты и философские сочинения являются китайскими переводами индийских оригиналов. Японцы изучают буддизм и теперь по этим первоначальным китайским сочинениям; японских переводов священных текстов не существует вовсе. Вы знаете, что японский литературный язык и японская письменность заимствованы из Китая, и литературно образованный японец считает китайскую литературу чем-то своим. Повторяю, то, что относится к буддизму Японии, относится и к китайскому буддизму, но только в Японии картина сект рисуется более ясно, более отчетливо; в японском буддизме нет такого множества побочных элементов, которые нам пришлось бы выделить при описании китайского. Во всяком случае, в Японии эти побочные элементы не так сильно заметны.

Не следует думать, что современный японский буддизм является каким-то новообразованием. Нет — это тот же древний буддизм Индии и Китая, лишь в некотором преломлении. В сущности, это те же мысли, те же образы, но поскольку они живы в современном сознании.

И еще по одной причине, мне кажется, нужно исходить именно из японского буддизма, а не из китайского. Япония — первая из азиатских стран, которая более познакомилась с Европой и которая сумела завоевать себе

положение наряду с европейскими нациями не только в смысле политическом, но до известной степени и в смысле научном. Здесь, в Японии, буддизм впервые сталкивается с европейской философией, с европейской религией и с европейской современной наукой о природе. Интересно будет наблюдать, как в будущем скажется это соприкосновение буддийской мысли с последними течениями Европы в той нации, которая и буддийской культурой обладает в полном объеме и которая больше, чем какой-либо азиатский народ, поняла европейскую мысль.

Япония как бы проложила путь в Европу для Азии, а мы, в свою очередь, легче подойдем к душе азиатских народов через посредство Японии. Поняв японский буддизм во всей его пестроте и разносторонности, нам уже легко будет перейти к буддизму менее цивилизованных народов. В этом смысле японский буддизм тем более важен, что в Японии создается как бы новый центр буддийской мысли, от которого исходят попытки повлиять на буддийский мир Китая, Тибета и Индии. Стремление Японии к гегемонии, т.е. к предводительству в области азиатской политики, начинает проявляться и в среде представителей японского буддизма, мечтающих объединить под своим предводительством буддистов всей Азии.

Отчасти постановка темы моей лекции вызвана и личными соображениями. О японском буддизме я говорю не только на основании прочитанных японских сочинений, но и на основании собственных наблюдений, личных переживаний в Японии, в японской среде.

Для того чтобы вам легче было следить за дальнейшим изложением, я укажу предварительно на свою программу. В сознании каждого буддиста основатель буддизма Будда Шакьямуни занимает столь видное место, что нам придется сказать о нем несколько слов. Но так как о жизни его и учении, а также о методе его рассуждений вы уже слышали в первых лекциях, то я могу ограничиться самым кратким указанием на тот образ Шакьямуни, который жив в душе каждого буддиста. Я остановлюсь более подробно на основных учениях буддизма о жизни и смерти и о спасении, которые объединяют всех буддистов Японии.

Вторая часть лекции будет посвящена описанию трех сект или, вернее, трех вероисповеданий японского буддизма, наиболее характерных, наиболее разнородных, но построенных на одинаковых основных учениях. Все три секты имеют более или менее одинаковое значение в современной Японии. При этом нам придется остановиться подробнее на одном чрезвычайно важном вопросе, а

именно на вопросе об отношении учителя и основателя буддизма Будды Шакьямуни к тем другим буддам, о которых говорят буддисты и изображения которых вы увидите на выставке, т.е. на вопросе о буддизме Будды и буддизме будд.

Итак, перехожу к первой части, к рассмотрению образа Будды и основных учений буддизма.

Первым, возвестившим людям учение буддизма, был, как известно, Гаутама Шакьямуни, отшельник-мудрец из рода Шакья, живший в VI–V вв. до Р.Х.

Описание его жизни известно решительно всякому буддисту, события его жизни — благодарная тема для картин и рассказов. Как жизнь всех героев и святых, жизнь великого учителя украшена многими чудесными чертами. Но и относительно тех черт, которые носят характер исторический, мы можем сомневаться, действительно ли они историчны или нет. Быть может, когда-нибудь удастся восстановить в некоторой мере картину действительной жизни Гаутамы из рода Шакья. Но для истории буддийской религии, для понимания буддийского учения, для понимания души восточного буддиста это не будет иметь особенного значения. В буддизме живет и теперь тот Шакьямуни, о котором говорит легенда; этот его образ дорог буддисту, и этот его образ вдохновляет художника и поэта.

Исторический Будда — это не есть Будда истории буддизма; исторический Будда — это Будда легенды.

Вы помните рассказ о его чудесном рождении, о его воспитании в отчем дворце, о том, как под влиянием четырех встреч — со стариком, больным, трупом и монахом — он решается покинуть царские чертоги и идет искать решения тайн жизни. Гаутама погружается в изучение индийской философии, а индийская философия того времени имела уже вековую историю и была разбита на множество школ. Он постигает всю утонченную премудрость современных ему мыслителей, но остается неудовлетворенным.

Он отдается подвижничеству, истязает свое тело, но и это не приводит его к желанной цели. Тогда он решает вернуться к обычному образу жизни и, подкрепив измученное тело, вновь погружается в созерцание. Наконец приближается великое мгновение; еще одна преграда, последняя. Мара, бог любви, он же владыка смерти, пытается нарушать созерцание Будды; попытка не удалась, и вот наступает просветление, тайна жизни разгадана.

То, что Шакьямуни узрел в это мгновение, составляет ответ на вопрос о бытии и о человеческой жизни, ответ,

лежащий в основе и современного буддийского миропонимания. Будда увидел, узрел бытие-страдание и его причины, он узрел конец страдания и путь к этому концу. Другими словами, он понял сущность круговорота бытия, колеса жизни и постиг возможность выйти из круговорота, остановить катящееся колесо жизни.

Боль и печаль, грусть, забота, разлука ведомы всем; а те немногие, которые их знают мало, те, кто не знает жизни, видят их вокруг себя в других людях. Вот исходное явление, которое никто не станет опровергать.

Откуда зло на свете? Это один из первых вопросов, который возникает перед тем, кто начинает задумываться над вопросом о смысле жизни. И сейчас же возникает второй вопрос: *что такое само бытие, сама жизнь?* Всем известно, какую решающую роль эти вопросы играют во всех религиях, во всех философиях. Припомните то, что говорится о создателе, о творце, о злом духе, о грехопадении. Вспомните теорию науки о начале органической жизни, о борьбе каждого против всех и т.д. Всюду попытки выяснить вопрос путем предположений о неведомом начале.

Буддизм к этим вопросам подходит несколько иначе; он начинает всматриваться в жизнь как она есть в этот самый момент, в настоящее время.

Вдумайтесь в нашу текущую жизнь: что она такое? Взгляните на нее совершенно просто; вы заметите тогда лишь поток всевозможных мыслей и чувств, различных воспоминаний, различных ощущений — то световых, то звуковых, то других. Все они переплетаются и бывают сложены то так, то иначе. Здесь вы видите одно, слышите одно, а через минуту вы услышите другое, новое. Содержание вашей сознательной жизни меняется ежемгновенно, причем самой смены вы не замечаете. Вы помните, что было вчера, вы помните, когда вы начали жить; и возникает вопрос: имеем ли мы вообще право говорить о начале потока мыслей, чувств и ощущений, из которых сложены мы и то, что мы переживаем? Ведь такое начало мы доказать не можем. Мы действительно видим, как другие тела рождаются и умирают, мы с ними общаемся, но ведь, в сущности, мы живем не их жизнью, мыслим не их мыслями.

Нужно ли предполагать, что поток нашей жизни имеет начало? Вот мы живем, и мыслим, и чувствуем; мы жили раньше, и, очевидно, еще раньше, и еще — хотя мы этого и не помним. Мы ведь часто не помним того, что было вчера. Но если мы даже скажем, что мы кем-то созданы, то разве это, в сущности, будет начало? Возникает

новый вопрос: кем создан создатель и создан ли он вообще? Он, очевидно, не имеет начала. Но для чего тогда его акт создания? Не проще ли предположить, что мы не созданы, не имеем начала, а были всегда?

Другие говорят, что жизнь образовалась из материи. Следовательно, материя была всегда, она не имеет начала. Но почему же жизнь должна иметь начало?

С буддийской точки зрения все эти вопросы праздны и не нужны; жизнь не имеет начала. Каждое живое существо есть явление безначальное. То, что мы называем "телом", лишь сочетание некоторых частей какого-то потока, такое же сочетание и то, что мы называем своим "я", и то, что мы называем своим миром, своими родными, своими вещами — все вместе это только одна сложная фигура, составленная из тех элементов, которые протекают безостановочно, которые мы просто можем установить, но которые нам незачем пытаться объяснять. И мы не имеем права обособлять части общего узора и говорить: вот солнце, вот "я". Нет солнца, нет "я" в смысле чего-то самостоятельно существующего. Есть лишь сложный узор: "личность, видящая солнце", одна нераздельная картина.

Все попытки объяснить начало сознательной жизни — создателем или механическим процессом — совершенно произвольны и к тому же только отодвигают вопрос, который, по существу, неразрешим, ибо он, по существу, бессмысленный — начала нет!

Европейская мысль настолько привыкла к вопросу о начале, что он кажется ей неизбежным. У буддийских народов мы видим обратное: им совершенно непонятен наш вопрос о начале, о создании мира, о создании людей.

Дерево выросло из семени, семя из дерева, это дерево опять из семени и т.д. без конца; начало немыслимо — зачем о нем говорить?

Итак, *по учению буддизма, каждая личность со всем тем, что она есть и мыслит, со всем ее внутренним и внешним миром есть не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей,* как бы лента, сотканная на известном протяжении безначальных и бесконечных нитей. Когда наступает то, что мы называем смертью, ткань с определенным узором как бы распутывается, но те же самые необрывающиеся нити соединяются вновь, из них составляется новая лента с новым узором.

Бесчисленные нити, из которых соткана данная личность, составляют как бы пучок ниток, как бы ту "основу" ткани, те продольные нити, которые в ткани соединяются то в тот, то в другой узор; ни одна нить не

может войти в другую основу, в чужую личность, которая есть такое же обособленное сочетание нитей.

Таким образом, единичная какая-нибудь личность, которая живет вот теперь в таких-то жизненных условиях, называет себя так-то, — это, в сущности, временная узорчатая лента из основных нитей. Эти же самые нити, которые теперь называют себя Иваном, были когда-то Петром, будут когда-то Алексеем; теперь они, быть может, сложились в образ пахаря, но этот узор развалится, те же нити соединятся вновь и будут царем, развалятся опять и превратятся в монаха-отшельника. Нет начала, нет конца.

Вот смысл буддийского учения о перерождении. Это не есть переселение души в новое тело, это именно буквально перерождение; те же самые нити, создавшие Петра вместе с его телом, с его миром, будут Иваном с его телом и его миром. Тут нет вообще души, которая бы куда-то уходила, которая бы куда-то входила, — есть лишь пучок равносильных, неразрывно связанных друг с другом нитей, которые соединяются в разнообразные узоры.

Человеческая жизнь от рождения до смерти — это лишь краткий, маленький и жалкий эпизод на фоне этих нитей, текущих из вечности и теряющихся в вечности.

Не забывайте, что это — лишь картина. Ведь элементы, о которых идет речь, на самом деле не пространственны, и жизнь не есть ткань, а сочетание мыслей и чувств, ощущений и воспоминаний. Поток бытия поддерживается сам собой, никто его не толкнул, никто его не останавливает, и это его "бывание", это движение связано с волнением, с суетой, с мучением. Нет бытия без страдания, нет страдания без бытия; быть и страдать — одно и то же, и то и другое безначально.

Таким образом, *зло на свете — безначально.* Ниоткуда оно не появилось.

Мучение жизни не есть следствие грехопадения, оно никогда не начиналось, и личность не виновата в том, что она вообще есть и страдает.

Но, с другой стороны, мы видим, что жизнь людей неодинакова: одни страдают больше, другие меньше. И присущее людям нравственное чувство никогда не удовлетворится тем, что часто злодей наслаждается, а добродетельный страдает без вины.

Этот вопрос решается в буддизме учением о возмездии, о нравственной ответственности. Хотя в самом бытии никто не виновен, все же данная единичная жизнь связана с предыдущей и виновна в том, что она страдает именно так, а не иначе. Ведь жизнь данного человека — это есть жизнь, сотканная из тех же нитей, которые составляли

прошлые жизненные узоры на той же ленте. Хотя нити и распутались, когда случилась так называемая смерть, все-таки тот способ, как они были собраны, влияет на способ, как они будут собраны вновь. Если преобладают в человеке, допустим, злые мысли, если в нем не были подавлены злость, ненависть, жадность, то в следующем сочетании должна наступить как бы реакция; новый человек будет страдать и мучиться, он будет окружен неблагоприятными условиями, он как бы подвергнется наказанию за дурные поступки прошлого человека. Только, может быть, он в данной новой жизни будет подавлять эти дурные чувства, тогда он подготовит для своей основы лучшее существование, лучший узор в будущем; но в данный момент это будет человек добрый, страдающий как бы напрасно. На самом деле это не напрасно, он своей участи заслужил; он отвечает за свое прошлое, за прошлый узор на своей ленте, хотя бы он его не помнил. Человек отвечает не только за временное прошлое в пределах одной жизни, а и за многие жизни, он готовит будущее для многих жизней.

Вот эта теория возмездия —которая может быть изложена и более отвлеченно на философском языке, и более наглядно — воспитала в буддистах чрезвычайно развитое чувство нравственной ответственности. Каждый отвечает сам за себя. Более грубые люди будут избегать зла, чтобы не быть наказанными, боясь возмездия, другие будут делать добро из-за более возвышенных целей, о которых речь впереди, — но важно, чтобы они боролись против своих страстей; и побудить их к этому — цель учителя, и ясно, что не на всех подействуют одни и те же доводы.

Такова картина жизни, как она рисуется буддисту. Круговорот жизни излагается в знаменитой, всем известной двенадцатичленной формуле бытия, которая рисуется различным образом, и отвлеченным философским языком, и грубо материально, и даже прямо в виде картины.

Колесо жизни рисует процесс жизни единичной личности в трех перерождениях. Основа личности проявилась, допустим, в качестве такого-то человека, живущего такой-то жизнью. Человек стал взрослым и живет полной жизнью. Он привязан к жизни, любит ее, он охвачен ее вихрем и не видит ее суеты. Бывание не может успокоиться, а в этом — залог грядущего перерождения. Это — первое звено новой жизни, лежащее еще в прошлом, это так называемая омраченность (авидья). И в силу омраченности человек жил в вихре, совершал поступки, намечал форму для будущей жизни; это "содеянное" им (сансара)— вот второе звено, тоже лежащее в прошлой жизни. И человек состарился и умер. В силу омраченности и "со-

деянного" начинается новая жизнь на той же основе, и первый момент ее тот, когда все нити приготовились к созданию нового узора, когда все они как бы собрались вокруг сознания (виджняна), оно отразит в себе все остальное. Это — первый момент новой жизни, момент зачатия, как говорят люди. Но еще нет узора, хотя нити налицо. Человек, не увидевший еще света, еще ничего не переживает; налицо имеются лишь элементы материальной и духовной жизни (намарупа). Но вот начинают слагаться узоры — выделяется то, что мы называем органами чувств или способностями видеть, слышать и т.д. Вернее, это не способности, а сами ощущения — зрительные, слуховые и т.д., сами по себе они бессознательны, они не отражаются еще в сознании. Как опоры для сознания они выделены в особую группу, это шесть основ для сознания (шад-аятана).

После этого начинается сознательная жизнь, т.е. переживания начинают сознаваться, хотя еще смутно; это то время, когда человек еще не родился на свет, и первое время новорожденного; но соединение сознания с опорами уже происходит, это так называемое "соприкосновение" (спарша).

Но вот в ребенке начинают выделяться новые нити, он начинает чувствовать, различать приятное и неприятное, это так называемое "чувство" (ведана). Наступает отрочество — и новые ощущения, проявления полового влечения (тришна). И еще проявляется тут новый элемент — "стремление" к целям (упадана).

И вот человек возмужал; уже новых элементов не появляется — наступает период полной жизни. Опять человек охвачен омраченностью, опять он не видит суеты, опять он привязан к жизни — кружится в вихре бывания, совершая деяния и закладывая форму новой жизни, — этот период, заканчивающийся смертью, есть период жизни, "бытия" (бхава). И опять в силу омраченности человек приступает к новой жизни, опять складывается сознание и вокруг него новые элементы, человек опять рождается, наступает момент рождения (джати). Опять человек начинает развиваться, и опять он кружится в вихре, опять он старится и умирает (джарамарана). Умирает, чтобы родиться вновь, и так без конца.

Эти двенадцать этапов бытия изображаются картинно на огромном колесе, разделенном на три круга. Все колесо находится в пасти и когтях чудовища. Это чудовище — омраченность, привязанность к жизни. Центральный круг содержит сцепившихся курицу, змею и свинью — символы трех основных пороков: сладострастия, гнева и

омраченности. Средний круг содержит картины, изображающие шесть категорий сознательных существ: царство людей, царство богов, царство демонов, царство животных, царство ада, царство страдающих духов. Наружный круг, более узкий, содержит 12 картин, изображающих только что описанные 12 этапов на пути перерождения.

Данная жизнь

1) Омраченность — слепая женщина.

2) Совершение поступков — горшечник, придающий глине форму горшка.

Новая жизнь

3) Момент проявления сознания — обезьяна-сознание, прыгающая с ветви на ветвь.

4) Элементы духовной и материальной жизни — люди, на лодке переправляющиеся через море.

5) Появление шести основ для сознания — пустой дом или маска.

6) Соприкосновение сознания со своими основами — поцелуй любовников или человек, ухватившийся за плуг.

7) Чувство приятного и неприятного — стрела, ранившая человека в глаз.

8) Появление влечений — человек, опьяняющийся вином.

9) Стремление к целям — человек, собирающий плоды.

10) Жизнь в полном смысле — замужняя женщина или обнявшиеся супруги.

11) Рождение — новорожденный с матерью.

12) Старость и смерть — труп, несомый человеком на сожжение.

Колесо бытия и его безначальное действие — это первая половина того, что увидел Будда, постигший тайну жизни. Но Будда, кроме того, узрел путь, как уйти из круговорота бытия, как уничтожить страдание, из которого на первый взгляд, казалось бы, выхода нет.

Некоторые иногда задают вопрос: если бытие есть страдание, а если цель заключается в уничтожении бытия, то, казалось бы, имеется простое средство покончить со страданием — самоубийство. Это, конечно, недоразумение. Ведь самоубийца уничтожает данную свою земную жизнь, один только эпизод, он всего лишь рассекает данное сочетание нитей, разрубая узор своей жизни насильственным ударом. Но ведь этим он не в силах остановить потока, нити сейчас же соберутся вновь, и начнется новая жизнь, ибо это те же основные нити, которые глубже, чем та мимолетная телесно-духовная жизнь. Устранение стра-

дания возможно лишь в том случае, если бы нити перестали переплетаться вообще, а для этого нужно приостановить самый поток бытия.

И вот буддисты говорят, что Будда узрел конец круговорота, вечный покой, нирвану, и путь к нему.

Движение колеса не имеет начала, но оно движется к концу. Как же это возможно?

Возможно это так: среди тех нитей, которые безостановочно переплетаются, имеются и противоположные страстям и волнению элементы спокойствия. Обычно эти нити в самый жизненный узор не вплетаются, но в самой основе они имеются. Они лишь как бы скрыты под покрывалом, они — путь, ведущий к покою; бывают моменты, когда люди постигают ничтожность суеты и видят эти элементы, и если мы будем выдвигать эти нити, то тем самым мы сможем задержать волнение, отрезать его корни, и постепенно поток сплетений должен ослабеть и наконец приостановиться.

Нельзя забывать, что это длительный процесс, он может продлиться бесчисленные перерождения, но он может быть достигнут — и это, собственно, высшая цель бытия — прийти к концу.

Спрашивается — возможен ли конец там, где нет начала? И буддизм говорит: да! То, что есть, должно иметь причину, но оно может и не иметь следствия. Растение предполагает семя — а где семя, там было растение. Но где семя, там в будущем может и не быть дерева, семя может погибнуть, а дерево может не дать плодов. Даже больше: только безначальное может иметь действительно конец; то, что имеет начало, разумеется, тоже может иметь конец, но где порука, что не будет начала вновь? Только безначальное, кончившись, кончается навсегда, бесповоротно.

С того момента, когда в сознании пробудится мысль о конечной цели, начинается ее развитие, одно за другим подавляются волнения, страсть, ненависть и мрак; личность становится все светлее. Тут буддийская философия выработала целую науку о психологии созерцателей, высших существ, которые постепенно покоряют в себе земные элементы, пока наконец не наступит покой, вечная ненарушимая тишина. Но это, разумеется, не будет просто не-бытие. Нити не исчезли, они лишь перестали переплетаться, кончилось лишь безначальное их волнение, движение. Буддисты сравнивают бытие с лампадой и с океаном. Горящая лампада с мигающим волнующим пламенем, то есть бытие, погаснет наконец, прекратится процесс горения, лампада же останется. Океан бушует,

охваченный бурей, но буря наконец стихает, и волны замирают, океан в покое, однако это не значит, что океана нет.

Это состояние покоя — нирвана — не может быть описано словами, но оно не есть отсутствие чего бы то ни было, оно не есть полное ничто: буддизм никогда не проповедовал такого ничто. Это отсутствие суетного бытия есть действительно нечто непостижимое, какое-то сверхбытие.

Достижению этого состояния способствует всякое подавление страсти — искоренение эгоизма, привязанности к "я" и к тому, что я называю "мое", за что "я" хватается, не желая с ним расставаться. Всякое достижение высшей степени есть преодоление низшей, поэтому и невозможен "рай на земле"; земной тип жизни, как все, — лишь фазис; существо, очистившись, перестает быть человеком; а уровень человеческого остается всегда одним и тем же. Возможно преодоление этого типа, но не улучшение его.

Вот почему буддизм так настойчиво учит, что нет такого "я", о котором нужно заботиться, нет ничего устойчивого в земной жизни, на чем можно было бы успокоиться.

Но очевидно, что не всякий поймет конечный идеал — и поэтому некоторым нужно говорить: не будь эгоистом, чтобы ты не пострадал в будущем существовании; а другим говорят: искореняй страсти свои, чтобы ускорить достижение цели.

Вы видите, что конечная цель буддизма, как всякой философии, всякой религии, не есть достижение земного животного счастья: счастье столь же мимолетно, как несчастье, как сама единичная жизнь, длящаяся несколько десятков лет, которая не более чем ничтожная крупица на безначальном потоке сплетающихся нитей.

Но в буддийском учении предусмотрено, что в единичной жизни конечной цели достигнуть нельзя, и поэтому мы видим ту снисходительность по отношению к земным слабостям, которая, в сущности, лишь опять признание факта, что способности и степень развития людей различны, что нельзя предполагать, что содеянное в течение краткой жизни повлечет за собой вечный результат.

В этом смысле ученые-буддисты, знакомящиеся с другими религиями и другими учениями, считают их лишь временными средствами — но как таковыми пригодными для воспитания людей, — а поэтому нас и не могут поразить замечательная веротерпимость и отсутствие всякой фанатичности со стороны буддистов к другим учениям там, где они с ними встречаются.

Итак, конечная цель буддизма вполне ясна, ясен и путь, поскольку он состоит в подавлении страстей и волнений. Спрашивается, однако, как же практически осуществить этот путь? Первоначальный и основной ответ, конечно, тоже ясен — нужно бороться с суетой в себе путем соблюдения монашеских обетов нравственности, нужно разумом погрузиться в учение буддизма о смысле жизни и нужно очищаться и развиваться путем погружения в созерцание того, что невыразимо словами и что не может быть схвачено мыслью.

Разумеется, что для большинства людей выполнение всех этих путей невозможно, и вот для них указываются разные пути. Отчасти согласно тому принципу буддизма, что следует сообразоваться со способностями воспитанника, отчасти и вследствие наклонностей самих учителей, проповедовавших буддизм, иные стали придавать особенное или исключительное значение одному, другие — другому пути, наконец, даже был выставлен новый, четвертый путь, путь веры в помощь будды.

В связи с этими практическими вопросами начинаются разногласия, начинается раскол. Образуются секты. Они все объединяются, однако, основным взглядом на жизнь, на безначальный круговорот бытия и на нирвану.

Начало сект восходит к очень древнему периоду. Уже после смерти Шакьямуни в Индии буддизм насчитывал 18 сект, скорее философских школ, затем произошли раздробления еще более существенные. Новые секты возникали и в Тибете, и в Китае, и в Японии.

Все важнейшие течения сохранились в Японии, и на четырех основных мы остановимся, чтобы посмотреть, какая удивительная пестрота создалась на почве одних и тех же основных идей.

Путь деяний, путь философского мышления, путь созерцания, путь веры — вот четыре пути, на которых живое существо движется по направлению к конечной цели.

Путь деяний есть, в сущности, путь выполнения нравственных обетов, соблюдения заповедей — монашеских и мирских.

В настоящее время уже не существует в Японии буддийской секты, которая бы выставляла этот путь как исключительное средство к спасению. Но в древности, лет 1000 тому назад, имелись целые секты пути деяний. Теперь общий взгляд таков, что основные требования в смысле исполнения заповедей сами собой разумеются. Для злодея и развратника, как бы утонченно они ни мыслили, путь к просветлению в этой жизни закрыт; их размышления в религиозном смысле не имеют ценности. Не

потому, конечно, что они вредят кому-либо другому, а потому, что они рабы своего волнения. Известное воздержание поэтому является общим требованием, о котором особенно и говорить не приходится.

"Творите благое" — это есть наставление, которое просвечивает во всех проповедях Будды, но если мы сделаем вывод, что буддизм, в сущности, только учение нравственности, то сделаем крупную ошибку.

Нравственные требования играют большую роль в буддизме, но лишь как первая, элементарная ступень на пути к цели. Будда не был социальным реформатором, он не был учителем нравственности, он не хотел исправлять людей для того, чтобы они были лучшими людьми, он не стремился создать рай на земле. Он был, конечно, на самом деле реформатором, он учил нравственности, но эта его деятельность лишь ничтожная часть его замыслов.

Личность учителя — Будды рисуется буддисту именно как проповедника нравственности, именно так, как вы слышали о ней в первой лекции. Будда действительно не говорил в своих проповедях о философских вопросах, ведь его проповеди обращаются к людям, не знакомым с умствованиями индийских мыслителей. Он не мог говорить иначе, но в его системе, в системе буддизма, нравственность практической жизни лишь средство, притом самое элементарное, на пути к развитию.

В Европе утвердилось такое мнение о буддизме, что он именно система нравственности; и это мнение больше всего препятствует правильному пониманию буддизма. Ведь подчеркивая нравственность, мы останавливаемся на первой ступени и закрываем глаза, не видя, что за ней еще целая лестница.

Таким образом, путь деяний — путь нравственности — никогда и ни в одной секте не имел самодовлеющего значения, но служил всегда и везде лишь первой ступенью, без которой, однако, невозможно вступить на следующие.

В связи с этим вопросом я укажу вкратце, что практика подвижничества и самоистязания и т.д. в буддизме встречается, но она не поощряется, а наоборот, на нее смотрят как-то пренебрежительно, как на нечто слишком телесное и в религиозном смысле бесполезное. Однако вы можете найти и в Японии монахов, стоящих по нескольку часов и даже дней в струе водопада или в быстротекущей реке в холодное время года. Самоистязание считается все-таки ненужным, и в этом отношении осталась живой традиция, установленная, как вы знаете, основателем буддизма Шакьямуни. Замечу вскользь, что вообще низший аскетизм Индии — так называемые факиры, иогины

и подобные явления ничего общего не имеют не только с буддизмом, но вообще с индийской религией. Религиозные достижения для индийца слишком святы — они никогда не становятся зрелищем для толпы. Для созерцателя эти проявления — жалкое баловство, не более.

Путь философии в собственном смысле слова не входит в задачу нашего сегодняшнего обзора; но нельзя обойти полным молчанием наличность огромнейшей литературы, над изучением которой и раньше и теперь трудятся многочисленные ученые монахи в Японии, Китае, Тибете и других буддийских странах. Эта тысячетомная литература на различных языках почти совершенно еще неизвестна в Европе.

В основе ее лежат без изменения все те же четыре "истины" — о страдании-бытии и его причинах, о конце бытия и о пути к концу — те учения о круговороте бытия, о котором мы говорили. Это основные учения, в которых вмещается вся жизнь, вся природа со всеми ее проявлениями.

Нам нужно остановиться сегодня на вопросе о путях к конечной цели, поскольку они имеются в настоящее время в современных японских сектах, — а это остальные три пути.

Путь мышления, путь созерцания, путь веры — по этим трем категориям можно разложить все японские секты: это как бы три больших основных вероисповедания вроде того, как у нас христианство распадается на православие, католичество, лютеранство. Наиболее характерными представителями этих трех путей являются секта Сингон, секта Дзэн и секта Дзёдо.

I Путь мышления

Сингон[4] — наиболее универсальная из японских сект; здесь вы найдете и изучение отвлеченной философии, и религиозное созерцание, и пышный культ, богатые храмы и сложное религиозное искусство, иконопись.

Нас сегодня займет именно более всего это последнее обстоятельство.

Расположение рук, предметы для изображения, группировка изображений — все это имеет точное значение, это, в сущности, изображение в картинах того же, о чем говорит буддийская отвлеченная философия, это то же учение о спасении от оков бытия.

Повторяю, нас сегодня займет прежде всего картинное изображение буддийских сект Сингон, т.е. то же мышление, но мышление в образах картинных. В секте Сингон сохранилось учение о всех тех буддах и бодхисаттвах, изображения которых вы увидите на выставке.

Для того чтобы понять образы буддийского искусства, иконописи и религиозной скульптуры, неизбежно знать хоть что-нибудь о том, что в этих образах заключается для буддиста.

Что это за будды, за бодхисаттвы? Разве буддизм не есть культ одного Будды Шакьямуни, как христианство есть культ Христа? Эти вопросы, конечно, должны быть поставлены всяким, кто впервые знакомится с буддизмом, и на них ответить вкратце необходимо, хоть это очень трудно.

Попытаюсь объяснить вам сущность будд и бодхисаттв при помощи картины вроде той, про которую мы уже говорили, разбирая учение о перерождении. Разумеется, картина такого рода не может вполне исчерпать вопроса. Но для того чтобы такое живое изложение стало ясным, потребовался бы целый ряд предварительных бесед.

Вы помните, что каждая личность есть поток всевозможных составных частей, разных ощущений, чувств и мыслей, желаний, воспоминаний и т.д., которые между собой переплетаются и связываются, в результате чего получается человек, который говорит: вот это "я", это "мое", это "не мое". Вы помните, как потоки, по учению буддизма, не имеют начала и как периодически на одном и том же потоке, на одной и той же ленте вырисовывается то одна, то другая личность — узоры, которые друг друга не помнят, но которые как проявление одного и того же потока нитей ответственны друг перед другом.

Все эти потоки в огромном океане всего бытия — не более как бы мелкие капли; и представьте себе огромный водоворот мутной воды, состоящий из бесчисленных капель, где каждая капля есть поток-личность.

Все капли вместе составляют общую массу бытия, которая находится в круговращении; но каждая капля в то же время обособлена от других, каждая в своих собственных пределах стремится к очищению, стремится стать прозрачной и тем самым выделиться из общей массы водоворота, чтобы подплыть к берегу, уйти от движения. Конечная цель будет достигнута, когда во всех каплях муть прояснится, растворится и когда приостановится все движение круговорота — и будет одно бесконечное прозрачное озеро, вечно спокойное.

Отдельные капли очищаются самостоятельно, и бесчисленным из них уже удалось достичь прозрачности, пристать к берегу, найти покой. Выйдя из пучины, они уже пребывают навсегда в просветленном состоянии — они избавились от мути-помрачения и свободны от волнения бытия; это — личности спасенные. До этого мо-

мента эти личности, в которых совершилось просветление, но которые еще не пристали к берегу, называются "бодхи-саттвами", буквально — "существами, в коих есть просветление", "бодхи". В таком смысле бодхисаттвами являются все те, кто понял сущность бытия, т.е. в ком произошел перелом и кто вступил на путь, ведущий к спасению, уже вышел из самой пучины и направился к берегу, это те личности, которые в ближайшее перерождение смогут достичь окончательной цели.

Из этих бодхисаттв особенным поклонением у буддистов пользуются те личности, которые, находясь уже накануне самого момента, когда они могли бы вступить в покой, пристать к берегу, добровольно отказываются от этого и возвращаются в пучину для того, чтобы помочь другим, еще помраченным. Сами бодхисаттвы уже чисты — круговорот уже помутить их не может, и своей чистотой, находясь между другими каплями, они помогают им, поддерживая их. Если бы они пристали к берегу, они были бы спасены, но уже не могли бы принести пользы другим.

Но бодхисаттвы учить и просветлять других не могут— это могут только будды в собственном смысле. Среди бодхисаттв, среди капель чистых, готовых пристать к берегу, имеются сравнительно немногие особенно светлые и лазурные. Они пристают к берегу и находятся в вечном ненарушимом покое. Непричастные уже движению, эти капли, однако, могут как бы отражаться в тех, которые еще находятся в круговороте, а также в тех каплях, которые уже вышли из него, но еще не пристали к берегу, т.е. в бодхисаттвах. Таким образом, каждый будда имеет как бы три формы, или, как говорят буддисты, три "тела". Одно чистое и спокойное, это он как таковой, личность, достигшая цели, приставшая к берегу, другое — это тот вид, который он имеет как отражение в бодхисаттвах, в чистых каплях, еще не приставших к берегу, а третье — тот вид, как он отражается в каплях мутных, еще находящихся в круговороте. Вот это последнее отражение — это то, что люди называют буддой-учителем.

Каждый будда вместе с теми каплями, в которых он отражается, образует как бы одно большое царство — это так называемая "чистая земля" каждого будды. В народном сознании эти чистые земли, из которых главным образом известна страна Амитабхи, принимают вид как бы рая, но не забудьте, что это лишь переходное состояние на пути к нирване.

Будд было бесчисленное множество, но из них только некоторые как бы сохранились в памяти живых су-

ществ нынешнего времени; последним из них был тот, которого в его отражениях в людях мы называем учителем Шакьямуни, который для живых существ нашего времени был наставником и путеводителем. Вот, с точки зрения догматов, значение той личности, которую буддист чтит в человеческом виде Гаутамы из рода Шакья.

Только что сказанное, конечно, лишь приблизительно передает один из труднейших вопросов буддийской догматики, но в то же время один из важнейших. И говорить о современном буддизме нельзя, не коснувшись хоть вкратце этого вопроса.

Только в связи с этим можно понять особенное значение будды Амитабхи и будды Вайрочаны, именно двух важнейших будд восточного буддизма. Об Амитабхе еще речь впереди, но для ясности на его догматическое значение указываю здесь же. Сначала я вкратце повторю категории личностей, достигших цели.

Некоторые из личностей, закончившие процесс очищения и способные пристать к берегу, это и делают. Они тем самым перестают иметь значение для дальнейшего очищения всех других, находящихся в водовороте. Другие могли бы погрузиться в покой, но этого не делают ради других — это бодхисаттвы. Третьи — особенно выдающиеся — погружаются в покой, но временно отражаются в других каплях, являясь для них руководителями, — это будды в тесном смысле слова.

Амитабха занимает особенное положение. Дойдя до степени, когда он мог войти в покой, будучи бодхисаттвой по имени Дхармакара, он поклялся, что не вступит в покой, пока не будет уверен в том, что и после погружения в нирвану будет в состоянии содействовать спасению других. "Не хочу я вечного покоя, если живые существа, думающие обо мне, не будут в состоянии перерождаться в моей светлой земле"; это так называемая "извечная клятва" Амитабхи. Дхармакара фактически погрузился в нирвану, и верующие в него буддисты заключают из этого, что его обет вошел в силу. Ведь если бы бодхисаттва Дхармакара не убедился в этом, то он и теперь, по настоящее время, должен был бы быть бодхисаттвой. Но он вошел в нирвану, следовательно, верующий в него непременно переходит после смерти в его блаженную страну.

Поклонники его говорят, что все другие будды, войдя в нирвану, хотя и были временно Учителями, все же ограничивались указанием пути, а потом они как бы скрывались, предоставляя людей самим себе.

Один лишь Амитабха позаботился о живых существах навсегда: кто верит в него, переходит в его рай Сукхавати

непосредственно после земной смерти и отсюда потом перейдет в нирвану. Это новый кратчайший путь к спасению. Кто не верит в него, тот должен идти своей силой по долгому трудному пути, развиваясь медленно, через бесчисленные перерождения. Таково значение Амитабхи.

Остается еще пояснить значение так называемого высшего центрального будды — Вайрочаны, который занимает главное место именно в секте Сингон. Попытаюсь пояснить его на той же картине.

Вы помните, что конечная цель безначального бытия состоит в достижении вечного покоя. Все капли проясняются, а круговорот утихнет. Теперь этого нет, но, в сущности, ведь каждая капля, а тем самым и вся водная масса содержит уже этот покой, он в ней есть, невидимый и тайный — отчасти он уже достигнут в буддах и спасенных. Вот этот всеобщий покой, вернее, само бытие в покое, возможность его в будущем, т.е. состояние покоя, через безначальное волнение стремящегося к осуществлению себя и таинственным образом уже предсуществующего, — вот это и есть изначальный, извечный будда Вайрочана. Он, следовательно, является не только во всех единичных буддах, уже достигших цели, но и во всех вообще каплях. Вся вообще водная масса содержит уже в себе свою будущую чистоту и в этом смысле уже представляет собой будущее спасение. Таким образом, сквозь безначальный мрак просвечивает столь же безначальный свет "Великого Солнца" (яп. Дайнити) будды Вайрочаны. Мрак будет им поглощен. Тогда растворится муть во всех каплях, тогда прекратится движение и настанет вечный, ненарушимый покой.

Вот чему способствуют, к чему стремятся все единичные будды, все бодхисаттвы и все высшие личности, начиная с людей-созерцателей. Вот о чем буддисту напоминают священные изображения. Вы видите, что тут, в сущности, нет божества ни в смысле создателей мира, ни в смысле покровителей. Напротив, если хотите, они — истребители бытия, которое не имеет начала. Поэтому в буддизме не могла возникнуть мучительная проблема о совместимости доброго Создателя с очевидным злом на свете. Все высшие существа буддизма — это лишь существа, раньше других уничтожившие в себе мрак и являющиеся, таким образом, отчасти порукой того, что мрак будет поглощен во всех. Эти высшие существа воплощают в себе состояние покоя, силу просветления, силу стремления к покою, которая выражается в безграничном сострадании ко всему сущему. Разумеется, цель эта не есть блаженство земное, о котором мечтают омраченные,

не рай на земле, а освобождение от бытия, освобождение не только от несчастия жизни, а также и от счастья и радости, столь же суетных и темных.

Но это то, чего люди, объятые мраком, не способны понять, и они, видя изображения будд и бодхисаттв, легко бывают склонны низвести их на степень помощников в делах земных. Народная фантазия, не способная подняться до высот мысли о вечном покое, связывает с буддами и бодхисаттвами идеалы земные. Она приписывает им лучшие достижения людей: самоотверженность, сострадание, любовь ко всему сущему, мудрость, видящую бренность всего земного. Эти качества как бы являются олицетворенными для народного сознания в образах этих высших существ. С ними же в народной фантазии сливаются и представления, связанные раньше с другими божественными силами природы и с богами-покровителями людей. Особенно часто в художественные изображения вплетаются черты других религиозных систем, чужие образы, но их значение в буддизме меняется — все подводится под неизменное учение о волнении жизни и о вечном покое. Буддизм, верный своему принципу, не возражал против их культа, если только этим не нарушался путь к конечной цели. Пусть человек, пока ему это нужно, молится Амитабхе, или Авалокитешваре [5], или другим бодхисаттвам, хотя бы как покровителям. Этим объясняется обилие всевозможных божеств в народных формах буддизма; буддизм принял всех уже имевшихся народных богов — добрых и злых. Рассматривая их лишь как проявление высших существ в форме, доступной людям, тем самым он устранил из мира злое Начало, Духа зла; так называемые свирепые формы бодхисаттв — это лишь грозные проявления тех же добрых или сверхдобрых начал, борющихся со злом; Злого Духа в нашем смысле в буддизме нет. Зло — это только нечто временное, а изображения будд и бодхисаттв говорят о спасении, о добре, которое вечно. Такие мысли проявляются всюду в изображениях великих восточных художников, в выражении лица у будд и бодхисаттв в живописи и в скульптуре. К сожалению, то, что пока может быть выставлено у нас в Европе, лишь жалкий намек на то высокое искусство, которое имеется в лучших храмах Японии и Китая.

При всем этом нельзя, однако, забывать, что то, о чем говорят изображения, лишь косвенные намеки на нечто, в сущности, неизобразимое, невыразимое в словах, намеки на то, что есть победа над земным.

И с религиозной точки зрения увлечение картинными образами опасно: ведь человек, отдаваясь своей фан-

тазии, мыслящей словами и картинами, легко может забыть о самом существенном, об очищении той капли воды, которой он является.

Недаром в буддизме первоначально не изображали Будду в человеческом образе. Мы видим лишь колесо, символ того, как учение Будды рассеивает мрак, подобно тому как колесо, катящееся по дороге, разбивает камни.

Одновременно с эпохой, когда в японском буддизме процветали секты, занимавшиеся философскими спорами или умствованием о священных картинах, возникла частичная реакция против этого направления среди некоторых религиозных деятелей, выдвигавших на первый план созерцание, второй путь к спасению.

II Путь созерцания

Существующая и поныне в Японии секта созерцания со своими многочисленными подразделениями восходит к китайской секте, основанной в VI в. знаменитым индийцем из южной Индии Бодхидхармой, который в 526 г. прибыл в китайский монастырь стариком[6]. Китайский император, пригласивший знаменитого монаха на аудиенцию, между прочим спросил его: "Я построил много храмов и совершал добрые дела, что я извлеку из этого?" — "Ничего!" — ответил Бодхидхарма. Не важны ни философия, ни литература, ни живопись, ни добрые дела — все это ничтожно. Во всем этом не найти того высшего, о котором они тщетно пытаются говорить. Есть один только путь. Высшее нужно искать в самом себе. Нужно сосредоточиться на Невообразимом, на Невыразимом, которое внутри человека, нужно забыть о всех чувствах, о всех мыслях и испытать, пережить это Невыразимое.

Говоря о нем, основатель одного из течений Дзэн в Японии, знаменитый Догэн[7] сказал следующее: "Я говорю об этом и думаю, что высказал, но гляжу, оно осталось в устах. Указываю на него и думаю, что выпустил из руки, но гляжу, рука полна им, как раньше".

Его не схватить мыслью, не высказать словами, нужно особенным образом почувствовать его, погружаясь в особенное сознание, называемое дзэн (сокращенное и испорченное из санскритского "дхьяна"). В этом состоянии человек непосредственно переживает покой, соприкасается с буддой или, вернее, испытывает свою тождественность с ним без всяких умствований, без всяких слов, без всяких картин. Человек перестает чувствовать себя как какое-то "я", сливаясь в одно со всем окружающим его своим же миром. Религиозное созерцание практиковалось и в секте Сингон, но там оно гораздо сложнее, основан-

ное на философских теориях, связанное с определенными таинственными обрядами.

Здесь, в секте Дзэн, напротив, все просто: это непосредственное, более стихийное, так сказать, религиозное переживание.

Первые последователи Бодхидхармы были фанатиками; они разбивали иконы, сжигали священные книги, считая их не только лишними, но и вредными.

Нет большего контраста, чем тот, который мы видим между сектами Сингон и Дзэн. У одних пышность и богатство во всех отношениях, у других простота, доведенная до крайности. Конечно, иконоборческое течение не могло удержаться долго, в кругах самих же созерцателей стали появляться и литература, и священные картины. Но простота все же осталась характерным признаком этой секты до настоящего времени. В храмах ее вы найдете лишь скромную утварь и немногочисленные изображения главным образом Шакьямуни и его учеников.

Центральные монастыри секты Дзэн, как, впрочем, и многих других сект, расположены в отдаленных местностях, в живописных горах, среди дремучих лесов. Особенностью монастыря созерцателей является палата созерцания. Это обыкновенно большое длинное здание, в нем царит полумрак; вдоль стен разложены круглые, невысокие, твердые подушки для сидения, иногда высокие кресла с такими же подушками. Во время созерцания сидят лицом к стене со скрещенными ногами в позах, которые вы видите на всех буддийских изображениях, только несколько упрощенных: обыкновенно правая нога остается под левой, а не кладется на нее. Иногда старший учитель руководит собранием, прочитывает и объясняет отрывок мистического сочинения, подготовляя настроение. Затем наступает тишина. Сидящие погружаются в созерцание того, чего нельзя схватить мыслями, ни описать словами. Сидят час, два, три часа, иногда больше. Раздается звонок — постепенно созерцатели пробуждаются, встают, принимают молча скромную пищу, исполняют текущие работы в монастыре и опять собираются для созерцания.

То, что переживается во время созерцания, неописуемо, это отнюдь не какая-либо галлюцинация, явления каких-то будд, это не гипнотический сон или тому подобное. Создается лишь необычайное чувство легкости и душевного спокойствия. Будет ли достигнуто в конце созерцания религиозное переживание Невообразимого, это зависит от личности созерцателя. Очень многие цели не достигают.

Но во всяком случае успокоение, достигаемое каждым, столь благоприятно влияет на психику человека, что многие ездят в монастыри созерцателей и проходят такой курс созерцания просто ради душевного отдыха, для того, чтобы накопить новые силы для жизненной борьбы. Так уже в былое время в монастырях укрепляли свой дух японские воины.

В японской истории секта Дзэн сыграла большую роль. Секта Сингон дала Японии религиозное искусство. Здесь же в монастырях Дзэн зарождалось и развивалось многое, что стало неотъемлемой частью японского быта, — своеобразная поэзия, исполненная любви к окружающей природе, с которой сливается созерцатель, чайные церемонии и многое другое.

Трудно себе представить бóльшую противоположность, чем секта Сингон и секта Дзэн. Тем не менее, несмотря на контраст, обе секты объединены тем, что, по учению их, каждый человек стремится к последней цели силой, в нем заложенной, исключительно своей собственной силой. В этом смысле противоположностью обеих сект является третье вероисповедание, имеющее не меньшее число последователей, это — учение поклонников Амитабхи — того будды, который, как мы видели, открыл навсегда для живых существ доступ к своей "райской земле".

III Путь веры

В основе пути веры лежит следующее рассуждение: если уже в то время, когда жил и учил Шакьямуни, только очень немногим удавалось доходить до цели, то мыслимо ли, чтобы теперь, когда настали времена, столь отдаленные от личного влияния Учителя, люди могли своей силой достигать совершенства? Приближаться к цели дано немногим, а остальные, казалось бы, навеки обречены кружиться в вихре бытия, перерождаясь и перерождаясь без конца. Но выход есть. Ведь есть будда Амитабха, который дал обет не вступать в окончательный покой, если не будет дана возможность всем достигнуть его чистого царства. Клятва вошла в силу: будда Амитабха вступил в нирвану. Поэтому люди смело могут отказаться от всяких попыток личной своей силой достигнуть цели, попыток, уже заранее обреченных на неудачи. Твердо уверовав в помощь Амитабхи, они должны просить его помощи для перерождения после земной смерти в качестве существ, обитающих в его раю Сукхавати. Простому человеку достаточно стремиться к этому, не думая о конечной нирване, просто твердо веря в силу Амитабхи.

Амитабха, или, как его называют японцы, Амида, и его блаженное царство находятся на далеком Западе, и, когда заходит солнце, а небо загорается золотистым заревом, смиренно верующий буддист мнит видеть врата в райскую землю.

Рай Амиды, которым столь увлекаются бесчисленные буддисты Японии, Китая, Тибета и Монголии, разумеется, тоже лишь временная промежуточная ступень на том далеком пути к конечному покою, о котором не спорят друг с другом буддийские вероисповедания. Опять с точки зрения высшей догматики буддизма это лишь один из подходов к определенному разряду живых существ, для которых иные рассуждения были бы недоступны. Все же путь веры в Амитабху — идея, не вполне мирящаяся с основным учением буддизма о личной силе, личном стремлении к цели, и нападок на амидаизм было много со стороны других буддийских течений. Но и сами амидаисты не отрицают, что имеются и другие пути[8].

Заключение

Итак, вы познакомились с тремя основными течениями японского буддизма, вместе с тем и буддизма вообще. Вы видите, что разногласия возникают относительно путей к цели. Миропонимание одно и то же везде. Я нарочно не останавливаюсь более подробно ни на одном из трех течений, так как все они более или менее равносильны. Важно именно понять всю пестроту буддийского мира и затем усмотреть единство во всей этой пестроте.

В Японии за последнее время ясно замечается стремление к подчеркиванию именно тех элементов, которыми буддийские течения объединяются. Крепнет сознание общности, несмотря на то что исторически сложившиеся секты сохраняются.

В то же время наблюдается вновь жизненная сила буддизма в том, что он начинает все более приобщаться к требованиям современной жизни, отыскивая подход к изменившимся условиям.

Замечается постепенное повышение степени современного образования среди духовных лиц, даже более, очень многие из руководящих японских педагогов — буддийские священники, окончившие университетские курсы в Европе. Усиливается изучение европейской философии, а также индийской, уже по первоисточникам, по европейским методам.

Постепенно начинается соприкосновение японского буддизма с новыми течениями научной мысли, пришедшими из Европы, и подтверждается то, что в буддизме усмотрели уже раньше в Европе, то есть что буддизм такая

религиозная система, которая вполне примирима с наукой. Некоторые видели причину этого явления в том, что буддизм скорее философия, чем религия, или в том, что он прежде всего учение нравственности. Это мнение глубоко ошибочно. В основе своей буддизм прежде всего именно религия. Он не только рассуждает о спасении, а стремится к конкретному осуществлению его, развивая в созерцании религиозный опыт человека. Он создает общину — церковь, создает культ и проникается идеей миссионерства.

Действительно, он не знает Творца наподобие человека, он не знает сотворения мира в пределах истории, он не знает исторического Спасителя, он отрицает познаваемость того Высшего, которое у индийцев называется мировым духом. Тот, кто признаком религии считает эти факторы, тот, конечно, не признает буддизм за религию. Но тогда буддизм будет и не философией, а чем-то третьим.

Буддизм, как мы видим, исходит из таких учений о жизни, которые не противоречат науке о природе, но которые и не могут быть опровергнуты данными науки.

В буддизме нет догматов, связанных с историческими событиями, нет догматов, которые бы принуждали нас допускать нарушения законов природы. Высшие личности уже не входят в земной мир. Чудесный элемент, который мы встречаем в легендах, не играет роли в высшей догматике, буддизм не требует веры в священные тексты; все основоположения буддизма подвергались строгой проверке самими же буддийскими философами на основании совершенно объективной критической теории познания.

Учения о жизни, о перерождении, о цели бытия основаны не на наблюдениях материальной природы, а на психологических соображениях. Они — своеобразная попытка решить загадку жизни, ту загадку, которую естественные науки решить не в состоянии.

Вопросы нравственности, вопросы о цели жизни, вопросы спасения — все они не входят в область науки, и там, где наша современная наука пытается ответить на них, там она заведомо покидает почву науки и становится философией и религией, где решают уже не объективные наблюдения, а иные соображения.

Таким образом, между буддизмом и наукой мы в Японии не видим конфликтов, и они и по существу дела невозможны.

Для практической жизни восточного человека буддизм дает исчерпывающие ответы; он учит людей жить по законам нравственности, убеждая их в том при помощи

учения о наследственности возмездия. Менее развитых он убеждает в более грубой форме — страхом перед наказанием, более вдумчивых — указанием на бренность всего сущего и на конечную цель — спасение в вечном покое нирваны.

Кроме того, в человеке развивается чувство ответственности, он сознает, что он сам виноват, если должен страдать, ибо он знает, что от него самого зависит приостановить постепенно процесс бытия. В том же смысле, в каком он является наследником своего же прошлого, он сам создает и свое будущее.

С другой стороны, буддизм учит людей умирать — умирать без страха, ибо, по его учению о перерождении, так называемая загробная жизнь, пугающая людей, не есть что-либо таинственное, неизвестное; он свыкается с мыслью, что она лишь повторение такой же жизни, с такими же страданиями и радостями. Буддист мирится с тем, что он будет жить опять, опять будет страдать, ибо он знает, что это будут страдания такого же рода, как те, которые он переживает теперь.

Понятно, что усвоившие такое учение живут спокойно и умирают бесстрашно. Понять это учение — ключ к восточной душе.

Сближение Европы с Востоком усиливается, все более и более рушатся преграды, разделявшие народности. Но не понять нам народов Востока, если мы не будем знать их души, не будем понимать того, чем живут и чем вдохновляются их лучшие мыслители, художники и поэты, если мы не будем знать, чем живет широкая масса народа.

Многие говорили, что Запад и Восток никогда не поймут друг друга. Но ведь грани уже исчезают: где Запад, где Восток? Еще мы действительно очень и очень многого в восточной жизни не понимаем. Однако дает ли это нам право успокоиться, сказав, что нам Востока не понять никогда? Нужно попытаться понять его, понять более, чем мы понимаем его теперь. Здесь ближайшим ключом может послужить нам религия и философия, и прежде всего буддизм, объединяющий все народы Восточной Азии. Когда говорят о непонятности Востока, то обыкновенно имеют в виду Дальний Восток, Китай и Японию. Индию мы гораздо более считаем близкой нам. Ведь с древней Индией европейские народы связаны отдаленными расовыми связями; нас сближает и родство языков. Индийская поэзия и индийская философия давно уже соприкоснулись с Европой. Хотя и здесь еще очень многое нам неизвестно, мы все же Индию до некоторой степени считаем своей.

И вот эту же Индию чем-то своим считают буддисты Китая, Японии и Средней Азии, Тибета и Монголии; высшие идеи религиозного и философского понимания жизни и смерти они восприняли у Индии, и если такое усвоение индийской мысли было возможно для Востока, столь якобы разнородного по сравнению с нами, то действительно ли разница настолько коренная по существу?

Быть может, пропасть, разделяющая душу Запада от души Востока, не столь глубока, быть может, уже перекинут через нее мост буддизмом, который на религиозной почве соединил Индию с Дальним Востоком. Ведь то, что мы находим в лучших и самых глубоких произведениях литературы и искусства Дальнего Востока, это буддийская мысль или отголоски ее, то есть мысль индийская, во многих отношениях столь близкая и родная нам. Это она с Дальнего Востока возвращается обратно на Запад. Она укажет нам путь к пониманию и того действительно нового, чего нет ни в Индии, ни у нас. И нет сомнения, что со временем, когда больше станет известным культурное богатство Востока, многое из того, что нам кажется странным и непонятным, будет понятно и превратится в близкое и знакомое нам, станет нашим.

Примечания

[1] Брахманизм — древнеиндийская религия. Идейный и ритуальный комплекс брахманизма зафиксирован в священных книгах — Ведах. Неортодоксальные течения индийской религиозно-философской мысли (буддизм и джайнизм) на какое-то время отодвинули эту древнюю религию на периферийные позиции общественно-религиозной жизни. Возродившийся в конце I тысячелетия до н.э. и в конечном счете ставший доминирующей в Индии религией брахманизм принято называть индуизмом. Именно индуизм в данном случае имеет в виду О.О.Розенберг.

[2] Династия Тан правила Китаем с 618 до 907 г.

[3] Синто — "путь богов". В европейской литературе распространен также термин "синтоизм". Исконно японская религия, противопоставляемая в этом плане буддизму и конфуцианству, проникшим на Японские острова с континента, синтоизм оформился на базе древних японских верований и мифов, большинство которых было принесено сюда мигрировавшими на острова народностями. На становление синтоизма как религиозной системы большое влияние оказали буддизм, а позднее и конфуцианство. Согласно синтоистским представлениям, все сущее сотворено богами (яп. "ками"), причем процесс

творения увязывался с теогонией. Центральная фигура синтоистского пантеона — богиня Аматэрасу, олицетворением которой является солнце. Мифический император Дзимму, считающийся родоначальником японской императорской династии, признавался прямым потомком внука Аматэрасу. Эта важнейшая синтоистская догма стала идеологическим обоснованием культа императора. Для синтоизма характерны анимистические представления, обожествление сил природы.

[4] Одна из ведущих японских буддийских школ, основанная монахом Кукаем (774–835), посмертное имя Кобо-дайси, в начале IX в. Согласно учению Сингон, все сущее — "вселенский будда" Махавайрочана (яп. Дайнити — Великое Солнце), "естество" которого воплощено в "шести великих [первоначалах]" — земле, воде, огне, ветре (или воздухе), пространстве и сознании. Таким образом, с одной стороны, реальный мир во всех его многообразных проявлениях складывается из указанных "шести первоначал", а с другой — в них воплощено "естество" будды, природа абсолюта. Следовательно, все единичное без исключения несет в себе потенцию будды. Истинная сущность бытия, т.е. "вселенский будда" в различных его ипостасях, "показывает" себя на так называемых "мандалах", графических изображениях мироздания, напоминающих по функции христианские иконы. "Активность" мироздания (и соответственно Махавайрочаны) проявляется в трех видах действий: жизни, звуках и разуме вселенной (в движениях тела, словесных проповедях и мыслях указанного будды). Три вида действий "вселенского будды" и обыкновенного человека тождественны. Чтобы выявить в себе потенцию будды, приверженцу школы Сингон предписывалось постичь "механизм" мироздания, поклоняться мандалам и копировать три действия Махавайрочаны. Было разработано множество поз и магических формул (дхарани), которые должен был принимать и произносить монах или мирской адепт, положений пальцев рук (мудр), имеющих сакральное значение, различных культовых церемоний.

[5] Авалокитешвара — один из главных бодхисаттв в буддийской мифологии, олицетворение сострадания. В Китае образ Авалокитешвары (кит. Гуаньинь, яп. Каннон) претерпел значительную метаморфозу: этот бодхисаттва приобрел женский облик и в народе почитается как богиня милосердия.

[6] Хотя на русском языке пока не имеется обобщающего исследования по истории и догматике дзэн(чань)-буддизма, вышло немало работ, освещающих различные аспекты этого учения. Бóльшая часть их указана в библиографии в книге Н.В. Абаева "Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае" (Новосибирск, 1989).

[7] Догэн (1200–1253), посмертное имя Буссе дэнко кокуси, — один из крупнейших деятелей японского буддизма, основатель дзэнской школы Сото. Пользовался большим авторитетом как в буддийском мире, так и в правительственных кругах. Обратил в дзэн Ходзе Токиери, фактического правителя Японии в то

время. Славился строгим соблюдением буддийских заповедей и личной скромностью. Его кисти принадлежит трактат "Себо гэндзо", ставший японской дзэнской классикой.

[8] Амидаизм до настоящего времени остается влиятельным течением в японском буддизме. Вера в спасительную силу будды Амида стала известна в Японии в VII в., однако как самостоятельное направление амидаизм оформился в XII в. с возникновением школы Дзёдо (школы "чистой земли"), основателем которой был монах Гэнку (1133–1212), более известный под именем Хонэн. Вскоре школа распалась на пять фракций, поразному интерпретировавших методы спасения (как добиться возрождения после смерти в "чистой земле" будды Амида), запечатленные в сутрах об Амитабхе.

Подготовка текста и примечания
А.Н.Игнатовича

Культурные связи Памира с Тибетом

Б. И. Кузнецов

Древние пути Памира связывали с давних пор Среднюю Азию и Шанщун, обширную область северного и северо-западного Тибета. Согласно тибетской традиции именно этими путями шло в Тибет иранское культурное влияние в первое тысячелетие нашей эры.

Во всех тибетских источниках по религии бон утверждается, что один из главных проповедников этой религии Шенраб (т.е. "Совершеннейший жрец") родился в Пасаргадах, в стране Элам — Иран.

Строго говоря, эта религия не имела какого-то своего названия. Термин "бон" является тибетским и значит "молитва, ритуал", приблизительно соответствуя по значению иранскому "бразман". О времени проникновения этой иранской религии в Тибет ничего определенного сказать нельзя, но можно допустить, что она начала там распространяться на рубеже нашей эры. С VII в. н.э. бонская религия сталкивается в Тибете с буддизмом, и между ними постепенно возникает борьба, которая, то затухая, то вспыхивая вновь, так и не привела к окончательной победе ни одной из сторон. В ходе этой борьбы обе религии сильно трансформировались, оказав друг на друга значительное влияние.

Попытаемся дать самую общую характеристику бонской религии в ее первоначальном виде и ее главному учителю — Шенрабу. Существует биография этого учителя, которая дошла до нас в редакции IX в. н.э. Первоначально, как утверждают тибетские издатели этого сочинения, оно было составлено в Иране и было записано финикийскими (т.е. арамейскими) буквами. Потом биография была переведена на шанщунский язык, а затем уже и на тибетский. Из этой биографии явствует, что Шенраб был современником создания Ахеменидской державы Киром II (VI в. до н.э.). В биографии Шенраба рассказывается о разгроме Ираном — Эламом Мидии,

после чего следует описание Вавилона и говорится о появлении в нем самого учителя.

Из того что говорится об учении и деятельности Шенраба в тибетских источниках, а также на основании современных европейских исследований древней иранской культуры, можно сделать вывод, что до VI в. н.э., т.е. до присоединения Мидии к Персиде, на территории Ирана существовали две самостоятельные религиозные традиции: мидийская и персидская. Заслуга Шенраба состояла не только в том, что он пытался соединить эти две близкие религиозные традиции в одну систему, но и в его принципиальной концепции: все народы на Земле верят в одних и тех же богов, хотя и называют их по-разному.

Религию Шенраба можно назвать традиционным маздаизмом, так как, во-первых, она была связана тесными узами с древними арийскими культами, а во-вторых, поскольку над многочисленным пантеоном божеств возвышался центральный культ Мазды, или Ахурамазды (небесный Господь Премудрый). Следующие по значению боги после Ахурамазды — это Митра и Астарта (Анахита). Имена Ахуры и Астарты даются в тибетских источниках всегда в транскрипции, что же касается Митры, то иногда его называют "Белый (т.е. дневной) свет". Кроме того, в древних и средневековых источниках встречается как вариант Митра (Mi-tra), так и Пехар (от перс. Михр). Разумеется, при этом мы учитываем то обстоятельство, что тибетские описания всех этих богов целиком и полностью совпадают с иранскими.

Сущность учения Шенраба весьма проста: дуализм света и тьмы, добра и зла. Каждый человек должен стремиться к свету, добру, истине и бороться против лжи и обмана. Существует загробная жизнь, рай и ад, куда попадают люди по своим заслугам. Важное место в религии отводится ритуалам и обрядам, молитвам и заклинаниям.

Тибетский историк Таранатха (XVII в.) сообщает в своей "Истории буддизма", что царь Ксеркс (V в. до н.э.), именуемый в этом сочинении как Шрихарша (иран. Хшаярша), устроил в один день грандиозную и поголовную резню всех жрецов, хранителей традиционных культов. Мы не будем здесь касаться причин, побудивших Ксеркса так поступить. Нам важно отметить, что с этого момента начинается распространение традиционного маздаизма как на Запад, так и на Восток. В хотанских хрониках есть указания на то, что задолго до появления в этом районе буддизма, т.е. задолго до начала нашей эры, там появлялись какие-то иранские проповедники.

Иранская культура начинает интенсивно распространяться к югу от Хотана, в стране Шаншун (северные районы Тибета), на рубеже нашей эры, когда часть иранских племен была отрезана гуннами от Семиречья и оттеснена к Шаншуну. С этого времени в стране начинается процесс формирования местной своеобразной цивилизации, с преобладающим влиянием иранской, сохранившейся у северных тибетских племен вплоть до нашего времени. В то же время единственными путями, связывающими Шаншун и Тибет с Ираном, становятся надолго пути через Памир.

В тибетско-шаншунском словаре, представляющем собой позднюю компиляцию разных бонских сочинений, в том числе и очень древних, помещена географическая карта Ирана, на которой обозначен путь учителя Шенраба из Ирана в Шаншун (Тибет). Судя по этой карте, его путь пролегал юго-восточнее Согдианы, т.е. шел через Памир и далее — южнее "Пустыни страданий", очевидно, пустыни Такла-Макан. Там же на карте нарисованы горы, около которых по-тибетски написано, что там находился пограничный знак, отделявший Иран от Шаншуна. Из этой же надписи следует, что в качестве пограничного знака служило какое-то святилище бога огня в "огненной скале".

В том же самом словаре говорится о постоянных контактах, которые имели место в первое тысячелетие нашей эры между Ираном и Тибетом. В Шаншуне, а также и в Тибете постоянно появлялись иранские мудрецы, которые приносили с собой новые веяния, идеи и книги. В периоды гонений в Тибете на бон жрецы-книгочеи бежали на Запад, в Иран, ища там спасения, а затем снова возвращались теми же путями на восток, когда идеологические страсти утихали.

Свидетельство о посещении Шенрабом Шаншуна, конечно, не следует понимать буквально. Это упоминание говорит только о распространении маздаизма в Центральной Азии — и не более того. В буддийских преданиях можно найти аналогичные истории о посещении Буддой Хотана, Тибета и других мест, в которых он заведомо никогда не был. Видимо, таким же образом следует понимать и неоднократно упоминаемого в тибетско-шаншунском словаре "великого учителя", "великого мудреца", "чудотворца Есе", т.е. Иисуса, который, как это следует из тибетского источника, появился из Ирана в стране Шаншун. К сожалению, вопрос о проникновении христианства в эти районы остается загадкой. До сих пор об этом возможном проникновении нет никаких данных, хотя изображения Иисуса и сохранились в составе поздней буддийской иконографии*.

* Это утверждение автора оказалось ошибочным. — *Ред.*

Проблемы гносеологии в трактате Дхармакирти "Обоснование чужой одушевленности"

Б. И. Кузнецов

В 1916 г. Ф.И.Щербатской издал тибетский текст сочинения Дхармакирти "Обоснование чужой одушевленности" с комментариями к нему Винитадевы [1]. И основной текст, и комментарий сохранились только в тибетском переводе второй половины VIII — начала IX в.; санскритские оригиналы этих трактатов, видимо, безвозвратно утеряны. Впоследствии Ф.И.Щербатской опубликовал обстоятельный перевод и основного текста и комментария [2].

Работы Ф.И.Щербатского общего характера по древней индийской логике до сих пор остаются уникальными, их ценность и значение общепризнанны, и мы не будем на этом останавливаться. Тема нашего сообщения [3] — упомянутый выше трактат Дхармакирти. Мы хотели бы показать, о чем говорится в этом сочинении, каковы его основные идеи.

О самом Дхармакирти известно немного. Он жил в VII в. н.э. и принадлежал к буддийской школе иогачариев [4]. Он был учеником известного логика Дигнаги и толкователем его сочинений. О своих трудах сам Дхармакирти говорил, что "учение его не переживет его самого, что, как воды океана испаряются и исчезают в том же океане, так и философская система эта исчезнет вместе с ним, не будучи воспринята в точности" [5]. В какой-то степени эти слова автора справедливы: судя по сохранившимся комментариям к его сочинению, никто из его комментаторов не понимал полностью смысл того, что он комментировал. Обычно они объясняли лишь значения отдельных слов и выражений. Ниже мы попытаемся дать комментарий к содержанию трактата Дхармакирти, основываясь на тибетском переводе и трудах Ф.И.Щербатского.

Рассуждения наши таковы. Я совершаю действия, потом осмысляю их. Вижу действия других и тоже потом осмысляю их. Подобным же образом другие люди судят о

[1] Тибетский перевод сочинений "Samtanantarasiddhi Dharmakiti" и "Samtanantarasiddhitika Vinitadeva" вместе с тибетским толкованием, составленным Агваном Дандар-Лхарамбой, изд. Ф.И.Щербатской, I–II. Пг., 1916.

[2] *Дармакирти.* Обоснование чужой одушевленности, с толкованием Винитадева. Пер. с тиб. Ф.И.Щербатского. Пг., 1922 ("Памятники индийской философии", вып. I).

[3] Доклад на заседании Географического общества.

[4] *Васильев В.П.*. Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. 1. Спб., 1857, с. 54.

[5] Тибетский перевод сочинений... с. VII.

себе и о других, в том числе и обо мне. Такой метод рассуждения соответствует методу школы иогачариев.

Никто не допускает, что знание есть только у меня и что его нет у других, которые по своему существу ничем не отличаются от меня. Утверждают, что нельзя исследовать деятельность чужого знания, т.е. мы не можем знать, какие процессы происходят в голове у других людей, и, следовательно, выходит, что нельзя судить о чужой душе, о чужом уме (санскр. citto, тиб. sems). Если придерживаться этой точки зрения, тогда отвергается всякое мнение, и, следовательно, мнение оппонента. Но так как мы не можем не судить по аналогии, т.е. не сравнивать себя с другими, то мы не можем не сделать вывода о том, что процесс познания у других происходит так же, как и у меня. Конечно, наличие у нас души (санскр. citta) не является еще доказательством, что она есть и у других, но можно узнать, что она есть и у других.

Противник, отрицая это, утверждает, что мы и свои-то акты души (ума) не осознаем отчетливо, и если и можем заглянуть, то только в свою душу. Но если это так, то и они (другие) тогда должны судить только о себе. Однако этого никто не делает. Нельзя не отметить, что другие тоже не осознают отчетливо своих актов души.

Познание не беспричинно; оно — проявление движений нашей души. Судя по аналогии, у всех это одинаково. Тот факт, что наше познание чем-то приводится в движение, подтверждается нашими наблюдениями. Полет камня или стрелы не происходит сам по себе, беспричинно, хотя мы и не всегда видим причину. То же самое, по аналогии, присуще и другим явлениям, которые мы наблюдаем. Если противник, отрицая это, утверждает, например, что чужие слова и действия беспричинны, то, по аналогии, то же можно утверждать и о нем самом.

Процесс познания происходит следующим образом: от чужой души, т.е. от объективно существующей души, исходит движение, от движения — представление (знание), от представления — познание (анализ). Причину мы познаем через результат. Каждый воспринимает акты своей души в себе самом и каждый полагает, что эти акты движения происходят и у других. Ошибочные суждения возникают при нарушении, отклонении от правильного процесса познания. Например, происходит познание, но движения души нет, т.е. не происходит осмысления познаваемого, появляются представления, лишенные объекта, и т.п.

Утверждая существование другой души (тиб. sems gzhan), т.е. объективное существование души (разума),

можно сделать вывод и о преемственности (санскр. samtanantara, тиб. rgyud gzhan) душ, разума, как объективно существующем процессе. То есть то, что мы получаем от других, так же достоверно, как если бы мы сами пришли к тем же выводам. Разумеется, это положение верно при условии, что познание совершалось правильно, а это нетрудно установить.

Очевидно, что иогин, т.е. человек со способностями, превышающими обычные, зная все это, может провести классификацию видов разума. Он может также видеть вещие сны, которые возникают от небожителя и кармы. Будда является всезнающим, всепостигающим, и мы, в силу своей ограниченности, не можем постигнуть этого.

Таким образом, основная идея Дхармакирти — это утверждение, обоснование традиции духовной преемственности как объективно существующего процесса. Наблюдая и изучая результат этого процесса, следует понять, что в основе его лежит причина. Истина — это то, что было, то, что есть, и то, что находится между двумя этими крайними точками.

Буддийская логика и психология не существовали сами по себе. Цель, которую преследовали древние индийские ученые-буддисты, состояла в обосновании буддизма, его догматов, т.е. наука составляла с религией одно целое.

Тибетская цивилизация
Рольф А.Стейн

РЕЛИГИЯ БОН

История и особенности религии бон до сих пор вызывают серьезные сомнения, по крайней мере в той части, которая касается ее раннего периода. Тот факт, что бон несомненно существовал в Тибете до прихода буддизма, вовсе не означает, что это была единственная и более примитивная религия. Документы, к которым можно обратиться, существуют в двух видах. С одной стороны, это достаточно поздние, после XII века, работы буддистов и бонпо (последователи бона. — *Пер.*), которые иногда приводят обрывочные и несвязные исторические факты одновременно с общими, небеспристрастными фантазиями. С другой стороны, мы располагаем дуньхуаньскими рукописями IX и X столетий или даже чуточку более ранними, но не полными, а только осколками целого. Но и дуньхуаньские рукописи, хоть и более древние, все же относятся к периоду, когда синкретическая система уже сложилась. Хроники, обнаруженные среди этих рукописей, уже содержат намеки на буддийские концепции, но, хотя в них иногда и говорится об обрядах, нет ни слова о бон. Согласно хроникам позднего времени, бон являлся только одной из составных религиозного мира, а бонпо — только одной из категорий священнослужителей древнего Тибета. Параллельно и на том же уровне упоминается о "сказаниях" и "гимнах-загадках", сказителях и исполнителях гимнов, а также о "религии людей". Такая ситуация, возможно, напоминала даосизм в Китае, который, увенчав собственную систему, стал поглощать или поддерживать и неорганизованные народные обычаи, и различные религиозные практики. В самых ранних текстах мы находим бон и бонпо, связанных с легендами и божествами, которые можно спокойно отнести к области туземной религии. Отличить одно от другого — пустое занятие, и мы ограничим себя, описывая под именем бон только то, что нами усвоено настолько же точно, как усвоено бонпо.

Тибетские и чужеземные бонпо

Поздние бонские хроники утверждают, что людям привычнее называть Тибет Бон, а не Бод. Это, возможно, только благочестивая реконструкция, цель которой — представить бон в качестве национальной религии; но чередование Бон/Бод точно согласовывается с законами тибетского языка, а подобная форма на самом деле встречается в ранних рукописях. Возможно, именно это побудило китайцев транскрибировать Бод, самоназвание Тибета, как Фан (древнекитайское Bïwan). По данной гипотезе, бонпо, которые приветствовали первого тибетского царя, спустившегося с неба, вполне могли быть просто местными жителями, а точнее, тибетцами (*бонпо/бодпо*). И если продолжить такую версию предания, люди, которые затем совершили обряд почитания священной горы, могли быть пастухами, вождями, старейшинами или представителями различных кланов: Сэ, Ма, Чогла, Шангшунг и Бонпо Цхэми. Однако одно из названий — Шангшунг — означает "чужая страна". Удивление возрастает, когда мы узнаем, что еще существовали шэн из клана Цхэми, о которых говорится так, как если бы они были тождественны бонпо. При царе Тхотхори личным царским шэном был бонпо из клана Му. При царе Чхатри бонпо небес являлся великим шэном. Эпитеты определяют или клан, или место рождения, или род религиозной деятельности. Существуют бонпо богов, людей, лошадей, магии, неба, сотворенного мира, отцовского клана *(лха-бон, ми-бон, рта-бон, пхрул-бон, гнам-бон, срид-бон, рус-бон);* также существуют шэн гадания и явленного мира, магии, сотворенного мира и могил *(пхйа-шэн, снанг-шэн, пхрул-шэн, срид-шэн, дур-шэн).* Поэтому ничего удивительного нет в том, что китайско-тибетский словарь из Дуньхуаня переводит бонпо просто как "шикун" или "колдун". Древние рукописи подтверждают указанный перечень, они представляют нам длинные списки, в которых реальные страны называются без отличительных признаков рядом с мифическими землями, и в каждой из них — свой собственный бонпо или шэн. Согласно поздним преданиям, бонпо царя — это обычные слуги, которые получили знаки отличия соответствующего ранга *(йиг-цханг),* как и остальные. Царские лекари были известны как "персональные шэны" *(ску-шэн);* его советники — как "шэн-министры" *(шэн-блон);* те, кто знал происхождение трех миров, — как "отцы-владыки" *(пха-джо).* Все они "защищали пространство" вместе со сказителями и исполнителями гимнов. Но их единство представляется только кажущимся, и каждый указанный класс специалистов, без сомнения, имеет свою собственную историю.

Мы уже знаем, что данные, имеющие отношение к этому периоду истории бон, вызывают сомнения, но факт согласованного сотрудничества остается.

Первые известия о чудесах

Ньятри, первый царь, которого приветствовали бонпо разных кланов из различных районов, подчинил себе бонпо народа Сумпа. В тот период и появилась "религия богов", т.е. бон. Следующий этап — это времена царя Тригума и его трех сыновей, в частности Чхатри. При Тригуме, по предположениям, из стран Тагзиг и Аша (тюрко-монголы Кукунора) приглашаются бонпо, чья специализация заключалась в почитании богов *(лха)* ради людей и подчинении демонов ради мертвых. Они были чужеземцами, преимущественно западного происхождения. Вероятно, второе название — Аша — появилось в результате путаницы. Согласно более надежному источнику, "еретик" *(му-стэгс)* бонпо по имени Аша, приглашенный в то время, был уроженцем страны Гунаватра, расположенной на границе Индии, и страны Тагзиг (Иран). Кроме того, в генеалогическую традицию клана Чэ включен царь Аша, который произошел от царей страны Тагзиг и от тюрко-монголов, обосновавшихся в Шангшунге. Возникновение важнейшей ветви бон должно, таким образом, — если традиция достоверна, — локализоваться на юго-западе, в странах, где сходились влияния Индии и Ирана. "Еретик" бонпо из Гунаватры изрекал откровения, летал по небу; он разбивал камни так же легко, как и сухие остовы животных; он приносил жертвы демонам мясом и алкоголем. Царь сделал его священнослужителем *(бла-мчход)* и в честь высокого сана даровал ему знаки отличия: бирюзовую свастику, тигровую шкуру и лезвие меча. Этот бонпо мог быть скорее всего факиром или йогом.

Как говорят, затем между Тибетом и Кхачхэ (Кашмиром) вспыхнула война, в которой Тибет стал победителем, но один кашмирец предсказал смерть Тригума, чье имя означало "убитый мечом". С того времени, когда Тригум был убит главным конюшенным в Лонгаме (провинция Уй) во время магического боя, в ходе которого царь перерезал свое "му" — веревку (вертикаль, связывающая верх с низом. — *Ред.*), могилы царей стали впервые делаться на земле. Следовательно, именно этим периодом необходимо датировать бон могил *(дур-бон)*, введенный в Тибет шэнами из стран Шангшунг и Друша (Гилгит). Другие источники утверждают, что тибетские бонпо не знали никаких обычаев ритуального убийства мечом и, чтобы исправить эту ошибку, послали приглашения чужезем-

ным бонпо: одному в Кхачхэ, другому в Друша и третьему в Шангшунг. Первый посвятил себя культу очага и бога огня: он мог летать по небу, оседлав барабан, пускать кровь, рассекать железо птичьим пером. Второй был мастером гаданий тремя способами: гадал на шерстяных нитях *(джу-тхиг)*; через него боги прорицали свои предсказания (*лха-бка* — способность прорицать приписывалась бонпо — мужчинам и женщинам — уже в дуньхуаньских рукописях) и гадал на бараньей лопатке. Третий знал погребальные обряды *(бшид)*, которыми добивался, в частности, "подчинения меча" и призывания мертвых. Вероятно, суть обрядов — в изгнании демонов или усмирении определенных душ покойника: после убийства царя Тригумцэнпо его "меч-душа" *(гри-бла)* вернулась домой и вступила в сексуальную связь с женщиной, которая затем зачала сына. Без сомнения, была необходимость в особых обрядах, предотвращающих возможность подобных инкубу-визитов.

"Измененный бон"

Эти нововведения принято считать, еще в тибетской традиции, началом второй фазы бон — так называемого "измененного бон" (*кхйар-бон*). Тибетский историк XVIII века, который предлагает такую периодизацию бон (или более древний источник, без сомнения, использованный им), полагает, что это было началом бон как философской системы (*лта-ба*) и что такой новый статус был обусловлен влиянием еретической шиваитской доктрины. Это только мнение, но кое-что полезное здесь можно найти. Что же касается упомянутого автора, то первой фазой он считает так называемый открытый бон (*брдол-бон*), однако продлевает ее вплоть до предшественников царя Тхотхори. Согласно же знаниям историка XVI века, "открытый бон", характеризуемый почитанием демонов, начинается только после Тригума, в период, которым датируется появление великих шэнов "небесного бона" и первых трактатов бонпо. Вся система, по его предположению, могла возникнуть следующим образом. В Центральном Тибете (провинция Уй), в местности Он (район Амшо), был мальчик двенадцати (или тринадцати) лет с ослиными ушами из клана Шэн. Демоны похитили его и носили по всему Тибету в течение двенадцати (или тринадцати) лет. Когда мальчик вернулся к людям, он знал имена многочисленных демонов и места их обитания. Чтобы скрыть свои ослиные уши, он носил шерстяной тюрбан. Такие тюрбаны на самом деле являются отличительным признаком бонпо, и легенда используется для того, чтобы объяснить это. Сама легенда наводит на

мысль о западном влиянии, поскольку фактически повторяет сюжет о царе Мидасе, версия которого существует на бурушанском языке (Гилгит, древняя Друша). Бонпо, претендующих на происхождение от этого длинноухого предка, считают знатоками следующих обрядов: укрощения демонов в нижнем мире, почитания древних богов (или старых — рган-лха, вероятно, предков) в верхнем мире и очищения оскверненного очага.

Священные атрибуты

Тот же источник сообщает, что все бонпо аккомпанировали себе на барабанах и цимбалах и превосходили других в искусстве создания волшебных иллюзий, таких, например, как олень, мчащийся по небу и оседлавший барабан. Все они делятся на четыре группы. Шэны сотворенного мира носили шерстяные тюрбаны и совершали обряды призывания благой судьбы и умножения богатства. Шэны магии использовали шерстяные нити разных цветов, соединяя которые особым образом, они могли обезвреживать демонов и рассеивать причины нравственных ошибок. Шэны гадания использовали нити для предсказания благого или дурного будущего. И наконец, шэны могил имели оружие (?) и специализировались в подсчетах мертвых и живых. Эти четыре вида знатоков составляли "бон причины". Одновременно, и тоже еще в период древних царей, как полагают, развивался "бон результата", включающий детально разработанную, заимствованную из хорошо известных великих религий систему, цель которой — спасение или рай. В действительности происхождение "бон причины" приписывается индийскому пандиту, одетому в голубые одежды, который спрятал еретические писания, смешанные с бон, а позднее открыл их тибетцам. Это опять-таки только мнение автора и, видимо, все-таки плод его фантазии. Согласно точке зрения упомянутого историка XVIII века, третья фаза начинается с гонений на бон при царе Тисрондэцане, которые сопровождались систематической и всеобъемлющей ассимиляцией терминологии бонпо буддийской. Такая синкретическая форма бона сохранилась до наших дней в виде испорченного ламаизма, близкого школе ньинмапа, со своей собственной огромной литературой и монастырями.

Однако вернемся к ранним временам. Прощаясь с легендарным периодом и приближаясь к первым историческим царям, мы обнаруживаем, что чужеземные бонпо продолжают играть значительную роль. Царь Дронгньен Деру, прадед Сронцзангампо, послал за лекарем из страны Аша и за бонпо из страны Сумпа, чьей матерью была

китаянка, чтобы они лечили его от болезней. Царь Сронцзангампо хотя и покровительствовал буддизму, но, как утверждают, заботился о сохранении изображений, чьи сюжеты были заимствованы у сказителей, гимнопевцев и бонпо. Они представлены в его храме в Лхасе: таков "олень, мчащийся по небу". Живописные сюжеты позже были объединены в собрание под названием "Беубум" ("Коровье вымя") — оно так и сохранилось для обозначения первых сказок бонпо, впоследствии ламаизированного собрания нравоучительных легенд.

Царь Сронцзангампо настоял и на том, чтобы пригласить бонпо Лхадэма из страны Шангшунг и направить его в школу бонпо Ава Намсе — вероятно, тибетца. Они должны были практиковаться в гаданиях о болезнях, призывании богов и изгнании демонов. Таким образом, бон растворился, адаптируясь к формам более тибетским, нежели чужеземным.

Затем наступил разрыв. После состязаний между бонпо и буддистами, которые завершились поражением бонпо, царь Тисрондэцан решил запретить бон в монастыре Самъе, объявив его "еретической" *(му-стэгс-па, пхйи-рол)* религией, и выслал всех бонпо. Тем не менее они имели право заниматься некоторыми особыми практиками и сохранили поддержку в провинциях Уй и Цанг. Согласно одной, довольно ранней хронике, случилось даже так, что во время совершения погребальных обрядов в Пхэн-йул (на северо-востоке от Лхасы) бонпо сами стали демонами. Эта ошибка в собственном искусстве привела к запрещению для них практики общения с мертвыми. Появился приказ, по которому бонпо из Шангшунга и бонпо из клана Цхэми отныне должны были исполнять обряды только против демонов, чтобы избавить тело правителя от насылаемых ими "помех". Было разрешено убивать лошадей для усопших, но употреблять в пищу их мясо фактически запрещалось. Книги бонпо предписывалось выбросить в воду или спрятать под черной ступой. Конечно, вполне возможно, что старая хроника отразила негативное отношение к принесению в жертву лошадей и требование заместить живых лошадей их изображениями — пример замещения жертвы мы имеем в обрядах тех же бонпо или буддистов. Однако, согласно некоторым авторам, реальные жертвоприношения продолжались вплоть до наших дней.

Тибетские бонпо

Достаточно сложно разобраться в том, что же отличает чисто тибетских бонпо от иноземных, чье присутствие в Тибете традиция обнаруживает достаточно рано. Они

часто описываются как шаманы, особенно с упоминанием их ручных барабанов, на которых они, словно всадники, во весь опор несутся по небу в голубых одеждах. Древние китайские хроники и тибетские рукописи из Дуньхуаня побуждают воспринимать их не просто колдунами или священнослужителями, совершающими жертвоприношения по случаю погребения, или обета, или лечения больного путем изгнания демонов. Образ человека, летящего по небу верхом на барабане, действительно типичный для шаманизма, вновь перекрещивается с индийским тантризмом, который знал ритуальное убийство в XI веке. Тантристы тоже носили голубые одеяния, и та же одежда, как мы помним, была у индийского пандита, который ввел одну из разновидностей бон в Тибете. Согласно тибетской традиции, палачи, которые мучили и обезглавливали заключенных в тюрьмах царя Ашоки, носили голубые одежды и длинные волосы — как и тантристы и последователи школы ньинмапа.

Откуда взялся бон?

Как бы то ни было, но и буддийская, и традиция, лежащая в основе чужеземного происхождения бон, которая локализуется на юго-западе Тибета, где Индия встречается с иранским пограничьем, не могут не вызывать удивление. Основатель бона — святой Шэнраб Миво, "человек из рода Шэнов", как полагают, родился в Олмо Лунгринг — местности, которую всегда локализуют или в Шангшунге, или в Тагзиге (Иране). Правда, существует одна достоверная хроника, которая размещает эту страну в Центральном Тибете, но мы уже видели, что легенда о святом — основоположнике бон является только вариацией сюжета о царе Мидасе. Идея спрятать ослиные уши под специальной шапкой или тюрбаном обусловила особую форму головного убора, который напоминал трехконечную митру — похожую и по сей день носят исполнители эпосов. В священных книгах ассимилированного бона, который имитирует буддийские сутры и их санскритские заголовки, в качестве иностранных языков выступают в основном языки Шангшунга и Гилгита. Эти иноязычные заголовки являются только приблизительными реконструкциями, и лишь некоторые узнаваемые слова объяснимы преимущественно через язык цян, но желание связать происхождение бон с чужеземными странами на Западе устойчиво. Если так, то следует принять во внимание иранское, манихейское и гностическое влияния — по крайней мере во всем, что касается бон, разработанного в систему, по которой эманация света, например, играет значительную роль. Но и здесь Индия опять-таки могла

дать столько же, сколько Иран или Гилгит. Ведь Шангшунг включает Кайлашу, священную гору индусов, и Шангшунг мог иметь религию со значительными заимствованиями из индуизма. Такая ситуация могла продолжаться в течение довольно долгого времени. На самом деле около 950 года индийский царь Кабула имел статую Вишну кашмирского типа (трехголовую), которую, как он утверждал, ему подарил царь бхотов (тибетцев), который, в свою очередь, добыл ее на горе Кайлаша. Это означает, что бон сделал значительно больше, чем можно предположить, подготавливая фундамент для буддизма посредством ассимиляции индоиранских элементов еще до того, как это сделал ламаизм.

Древние обряды

Если мы теперь вернемся к дуньхуаньским рукописям, которые хотя и датируются периодом, когда бон уже должен был находиться в конфронтации с буддизмом, но тем не менее являются одними из немногих старых документов, дошедших до нас, то прежде всего обнаружим, что бонпо, кажется, уже отличаются от шэнов. Длинные повествования, одно за другим, рассказывают о приключениях персонажей, каждый из которых происходит из одного из главных родов Тибета или из земли богов. Здесь повествуется о браках и охотах; обычно женщина окружена множеством поклонников, включая всевозможных богов и демонов, и, наконец, выходит замуж за одного из них — как правило, неудачно, поэтому она иногда использует яд, чтобы отомстить за себя. Отравление и несчастные случаи вообще часты: часто заболевают герой или героиня. Тогда из белой горы (мужское начало в Тибете), на солнечном склоне, собираются сто шэнов-мужчин в белых тюрбанах; из черной горы (женское начало), на теневой стороне, собираются сто женщин, одетых в шапки. Несмотря на все метания жребия и чтение гадательных формул, они не в состоянии обнаружить физическую форму (*зо*) болезни или узнать ее духа (или бога?). Затем на сцене появляется бонпо. Он очищает рот льдом, омывает руки в озере. Бросая жребии и читая формулы гадания, он обнаруживает физическую форму болезни и отгадывает загадку ее духа. Он объясняет, как в организм во время охоты могла войти болезнь (через небо, звезды, солнце, луну, облака или радугу). Неожиданно (текст тут очень непонятен) больной поправляется. Каждый раз бонпо появляется из страны, которой посвящено повествование. Иногда это реальная страна, иногда мифическая. Так следуют страна за страной, всегда с одинаковой демонстрацией некомпетентности шэнов и с сопутствую-

щим торжеством бонпо. Каждый раз способ магического лечения носит имя страны, где все происходит, и каждая следующая история заботится, как и предыдущая, о том, чтобы объяснить, удостоверить, гарантировать эффективность совершаемого обряда.

Бонпо и шэны

И тем не менее трудно говорить о твердой оппозиции между шэн и бонпо. Хроника отчетливо сосредоточивается на том, чтобы умалить шэнов и восхвалить бонпо, но все истории в той же рукописи сопровождаются кругом других материалов, посвященных священным горам, божествам, правителям разных стран, которые, заболев, каждый раз излечиваются шэном страны, где происходят события, использующим в обряде разных птиц или животных. Там же мы видим легенды, описывающие методы лечения, или обряды погребения — бонпо и шэны принимают в них участие бок о бок. Причем шэны предстают во всех видах (личные, семейные и т.д.), они совершают возлияния, приносят жертвоприношения и иногда в компании с бонпо освящают некоторые погребальные принадлежности: изображение, которое представляет душу покойного, неясные ритуальные предметы, лошадей, яков, драгоценности, музыкальные инструменты и многое другое. Но шэны не имеют ничего общего с телом покойного: о нем заботится особый исполнитель погребальной церемонии — *ринекхэн*. Что это за персонаж, установить не удалось, но можно предположить, что обо всем заботились бонпо. Существовала *луд* — жертва, заместитель покойника: это была овца, украшенная драгоценными металлами и камнями по всему телу. Существовали и другие жертвенные животные (о лошади мы уже говорили), было много другого погребального инвентаря, а также магических предметов, предназначенных усмирять или отгонять демонов. Бóльшая часть всего этого, кроме кровавых жертвоприношений, постоянно используется по сей день в обрядах буддистов и бонпо.

Замечательно, что наблюдатели этих погребальных обрядов озабочены чистотой ритуальных манер — с особенно сильным акцентом на порядке исполнения и дотошном регулировании деталей: ни малейших признаков транса не обнаружено у тех, кто принимает участие в церемониях.

Ритуалы бонпо

Двумя столетиями позже картина жизни бонпо, которую мы можем представить себе по стихам и биографии Миларэпы, которому нравилось имитировать их ритуалы, в сущности, остается той же. Богатый человек, заболев,

лечился у манпа, лекарей, и бонпо, которые носят примечательный титул "мастера ритуала". Обряд лечения включал жертвоприношение ста яков, ста козлов, ста овец в качестве жертвы-выкупа, сооружение нитяных конструкций для ловли демонов и песнопений. Нам известна только имитация этих обрядов Миларэпой, который использовал их с прокравшимся буддийским смыслом. Но контуры могут быть реконструированы.

На первом этапе взывали к началам мира, зáмку, отцу и матери, сыновьям и дочерям, братьям и сестрам, несчастьям, демонам и духам различных видов болезней. После этого наступала очередь эффективного лечения. Первое гадание, к которому прибегали в то время — в XI веке, — чисто китайское. Оракул извещал о неблагоприятном: открылось, что очаг был осквернен и в результате этого "дух — защитник мужчины" исчез в небе, а "дух местности" и "дух воина-защитника" ушли прочь. Из-за отсутствия духов-защитников все виды демонов оказались в состоянии причинять вред. Затем, утром, оракул-бонпо расстилает "ковер лха-духов" и готовит конструкцию из ниток и изображение как выкуп. Он бормочет заклинания, совершает приношение "первинок" (первых урожаев) и приносит извинения "духу — защитнику мужчины", оправдания "духу местности" и выкуп "духу защитника-воина". Бонпо втыкает гвоздь (меч, серп) в "зловещий знак". Он подавляет демонов различными обрядами или магическим оружием (разноцветные нити, рога оленя, стрела, украшенная лентами, и т.д.), "зловещие знаки" отвращаются и преобразуются в благоприятные. Больной, который вылечился, устраивает благодарственную трапезу. Он отгоняет в горы яка — приношение "духу — защитнику мужчины", овцу — приношение "духу — защитнику воина", козла — приношение "духу жизненной силы". В долине он собирает гостей и лепит из масла жертву в виде женской груди, которую он приносит богам (богине очага?). Затем он повсюду укрепляет стрелы, украшенные лентами, повязывает тюрбан на голову предсказателю и дарит бонпо жеребца. Як, овца, козел затем обрабатываются мясником (переносно — палачом), он вскрывает им "отверстия жизни" (сердце), пересекает артерии, сдирает шкуры и рассекает туши на части. Разные бонпо раскладывают куски мяса в емкости и готовят их на очаге, сделанном из трех камней. Различные части приготовленных туш распределяются по категориям гостей (включая бонпо и лекарей). Пиво подается каждому. Жертвователь — излеченный больной — сопровождает церемонию песней благодарения.

Другой эпизод из биографии Миларэпы показывает, что бонпо призывали усопших и сопровождали их в дороге. Богатый человек из деревни бонпо уверовал в Миларэпу и сделал завещание в его пользу: он надеялся, что после смерти святой Миларэпа покажет ему дорогу в рай. Из-за злобной враждебности жителей деревни святой был изгнан, и бонпо исполнили свои погребальные обряды. Внутри их круга можно было увидеть усопшего, одетого в голубой меховой плащ и пьющего пиво: бонпо чванились своими возможностями призывать покойников вживе. Но Миларэпа доказал, что этот образ усопшего был на самом деле демоном, использованным бонпо для того, чтобы похищать души усопших. Охотящийся на дороге средь бела дня, в голубых одеяниях, он предстал в своем истинном облике — в виде волка. И тогда Миларэпа сказал бонпо: вы указываете дорогу "палачам" — демонам, похищающим души, я же показываю дорогу усопшим. И вслед за этим он показал, как усопший возродился в образе навозного червя, которого он позвал к себе. Червь принял обет на коленях Миларэпы, и тот еще обучил его искусству "подвижного дома" (переселения). Затем червь умер, из его тела эманировал свет, который проник в сердце святого, потом покинул его и растворился в небе, благодаря Миларэпу таким образом за то, что тот повел его дорогой спасения.

В одном из преданий Миларэпа изгнал бонпо с горы Кайлаша. Миларэпа пришел туда медитировать, но бонпо утверждал, что гора принадлежит только им. Состязания между ними были трех видов: в магии, в физических упражнениях и остроумии. Они завершались бегом по спирали вокруг горы так, чтобы достичь ее вершины. Бонпо прибыл на соревнования одетым в голубую шапку, оседлав верхом свой барабан и ударяя в бубен.

Ассимилированный бон

И бон, и буддизм соревнуются в чудесах магии и иллюзий как близкие, родственные школы. Ассимиляция была длительной и взаимной. Все виды деятельности бонпо, указанные в ранних текстах, как и магические и ритуальные предметы и обряды, вплоть до кровавых жертвоприношений, были заимствованы ламаизмом и практиковались магами или тантристами. Это было столь широким явлением, что слово "бонпо" стало синонимом "тантрического кудесника" и смешалось со словом "племянник", обозначавшим тантристов. Поэтому европейские путешественники, в частности в восточном Тибете, часто думали, что имеют дело с бонпо в старом значении этого слова, хотя в действительности имели дело с тантристами

нереформированной школы (ньинмапа) тибетского буддизма. В свою очередь, тибетские историки продолжают считать за бонпо не только истинных бонпо Тибета, но и всех других колдунов и магов. По их утверждению, встреча кудесников и ученых из Ирана, Индии, Китая и Тибета происходила в тайной пещере бон, в провинции Цзан, для того чтобы собрать воедино сокровенное в учении бонпо. Эти же авторы обычно называют бонпо и даосов Китая.

Бонпо прекрасно научились имитировать буддизм. Они создали собственные "собрания священных текстов" ("Кангйур" и "Тэнгйур") и выдавали их за переведенные с иностранных языков. Они имели свои "девять колесниц", как и школа ньинмапа, свои монастыри, свои терминологические словари по философии и медитации, смоделированные по ламаистскому образцу. Только вместо обхода сакральных объектов по часовой стрелке, как полагается в буддизме, они проделывали этот путь в обратном направлении, и свастика их отличается от буддийской той же противоположной направленностью. Вместо мантры: "Ом Мани Падмэ Хум" — они восклицают: "Ом Матри Муйе Сале Ду".

Несмотря на возрастающую силу ламаистской церкви, монастыри бонпо основывались по всей стране и в какой-то степени сохранились до наших дней, в частности, в восточном Тибете и северном Непале. На протяжении всей тысячелетней истории бон располагал своими святыми местами, своими верующими, своими религиозными писателями и даже своими миссионерами, которые преимущественно занимались обращением различных аборигенов на китайско-тибетском пограничье, особенно племен мосо и накхи, среди которых встречается не только древний и примитивный бон, но и бон, ассимилированный по типу ламаистских школ.

Царь и бабушка

Верования систематизированного и адаптированного бона идентичны доктрине ньинмапа во всем, кроме имен собственных и технических терминов. Остальной бон сливается с так называемой безымянной религией — то ли потому, что бон сам является туземной религией, как принято считать, то ли потому, что маги бонпо должны ей принадлежать и интегрироваться с ней.

Ламаистские авторы отмечают, что бонпо "любили Небо" и соответственно божества му и пхйа, которые живут на нем. Они описывают, как в легендах бонпо первый тибетский царь спускается с Неба в качестве бога (*лха* или *дму*). И книги бонпо, хотя известны только поздние из них, принадлежащие так называемому адаптированному

бону, приводят те же легенды. Первая божественная пара, Санпо и Чхучхам, такая же, как и в генеалогии семьи Ланг. Как и в традиции всех кланов, линия учителей бонпо нисходит от "богов света" и особенно от девяти или десяти му, чье коллективное, общее имя (тхэн) напоминает девять или десять ступеней Неба. Эта линия ведет к Шэнрабу Миво, патрону и основателю бон в Тибете. Другой вариант предания возводит линию учителей через Индру к царю Махасаммате.

История рождения и жизни Шэнраба Миво — сюжет сутры бонпо, смоделированной в соответствии с историей Будды Шакьямуни. Волшебный замысел реализуется двумя лучами, которые входят в головы отца и матери. Первый, в форме стрелы, представляет мужской элемент (семя); второй, в форме веретена, представляет женский элемент (кровь). Остальная часть сюжета и формирование эмбриона соответствуют основам буддийской и индийской медицины.

Но мы располагаем более древней версией этого чудесного сюжета. В самом начале всего была странная пара, называемая "Царь и Бабушка", известная также как "девять братьев и девять сестер". Все многообразие творения произошло от них. Затем, без какого бы то ни было перехода, Шэнраб спустился от дворца Акаништха в виде пяти разноцветных лучей, как радуга. Он опустился на дерево, тополь или иву, на вершине которого сидела голубая кукушка: это был Шэнраб, но уже в другом обличье. Птица села на макушку Царицы Неба. После того как она трижды хлопнула крыльями, два луча испустились из ее детородного органа, белый и красный, и проникли в тело матери через макушку. И как только Шэнраб Миво родился, он заговорил таким же мелодичным, как у кукушки, голосом.

В обычной традиции, адаптированной буддизмом, Царица Неба (Кунггйел) является и одним из предков первого царя Ньятри. Как и царица земли Пу, она связана с мифической генеалогией тибетских царей через предка Пудэ Кунггйел и священную гору Одэ Кунггйел. Эта гора, в свою очередь, идентифицируется с Царем Неба.

Хотя, таким образом, несколько легенд удостоверяют, что бонпо "любили Небо", правда заключается лишь в том, что бонпо оказались чутки к местным мотивам. Кроме того, в более раннем сюжете, в том, где приводится легенда о Шэнрабе Миво, спускающемся с неба, говорится, что первые тибетцы произошли от подземных водяных духов (*лу*, санскр. *нага*).Самое популярное сочинение о бонпо, которое даже ламаизмом было восприня-

то в слабо отредактированном виде, так и называется: "Собрание нагов" ("Лубум"). Эта история существует в многочисленных версиях. Недовольные воздействием цивилизации, то есть строительством домов, пахотой и всем тем, что нарушает покой земли, божества насылают на людей болезни. Только бонпо (называемые здесь старым словом *дбйал*) могут лечить их, отыскивая причины болезней и используя ритуальные нити и знаки. Примечательно, что многочисленные истории этого собрания построены в основном по образцу некоторых текстов из Дуньхуаня, о которых шла речь ранее. У них даже частично сохранился архаический словарь. Как и в ранних дуньхуаньских текстах, мастера — бонпо-целители — проявляются только в этом качестве, а не как участники событий, которые тем не менее без них непонятны. Но, в отличие от тех хроник, доминирующую роль в новых сюжетах играют уже боги подземного мира.

Боги подземного мира

Для иллюстрации достаточно одного примера. В одной из стран жил царь (в каждой версии разный). Так как этот царь считался чудесным, он становится "избранным сотворенного мира" среди всех богов сотворенного мира. Он женится. Однажды появляется голубая змея, касается водяной мельницы и исчезает. "Избранный" спрашивает бонпо (*дбйал*) и "неразумного младенца", что это должно значить. Младенец говорит "избранному", что он должен бросить в мельничную запруду драгоценные камни и лекарства как жертвы змее, которые на самом деле являются специфическими приношениями лу и нагам. Позже, когда супружеская чета занимается пахотой, царь нагов появляется перед ними в образе сурка. Муж пытается убить его, но сурок исчезает. Бонпо объясняет, что это был дух подземного царства. Некоторое время спустя супружеская пара заболевает. Бонпо обращается к оракулу и совершает обряды — разновидность профилактического лечения и диагноза, но оказывается не в состоянии выяснить имя духа, который наслал болезнь. Посылают за лекарем; лекарь предписывает лекарства, но они не дают эффекта. Наконец, муж обращается к Волшебной царице мира, Белой хозяйке Неба, которая, в свою очередь, вопрошает Царя небесного зенита — имена обоих божеств встречаются и в других эпосах. Царь неба смотрит в свое магическое зеркало и открывает причину болезни — пахоту, которая разгневала царя нагов. Но и он не дает снадобий. Муж вновь обращается к "неразумному младенцу", который просит Шэнраба о помощи. Последний, наконец, не только устанавливает причину болезни, но и на-

зывает необходимое средство: царь нагов сам должен восстановить здоровье больных. Обряды, которые следует исполнять в этом случае, те же, что в буддизме, — это круг индийских верований, связанных с нагами.

Явления, которые заставляют богов земли сердиться, всегда одинаковы, типологизировать их можно следующим образом.

Давным-давно, когда бог "сотворенного мира" царевич Тхингтэ унаследовал страну и разделил ее на части, когда царь Йекхйен, учитель Шэнраба, избрал для страны "избранного", появились причины для ссор и ненависти. Так как "избранный" выкапывал камни, которые были священными, часто посещаемыми духами, и использовал их для строительства замков, он пробудил ненависть хозяина камней. Так как он рубил топором священные деревья, чтобы строить дома, он пробудил ненависть хозяина деревьев. Так как он жал священную траву серпом, чтобы покрывать хижины, он пробудил ненависть хозяина травы. Так как он рыхлил священную почву мотыгой, он пробудил ненависть цхон, хозяина места и земли. Так как он стриг шерсть дикого черного яка, хозяина места, чтобы делать из нее палатки, он пробудил ненависть "хранителей ворот", хозяев места. Так как он загрязнил почву моксой и кровью, возникли ссоры. И когда я говорю: "Мокса бросается на землю", это означает, что из-за создания ступ, пагод возникла вражда с хозяевами места, божествами водной стихии и земли. Когда я говорю: "Кровь пала на землю", это означает, что из-за выкопанной для искусственных водоемов земли, из-за ирригационных каналов и плотин возникают ссоры. Из-за перемещения земли и образования в ней "окон", из-за рыхления земли, разбивания ее комочков возникают ссоры. Ссоры возникают, когда "избранный" располагает могилы над священным дворцом нагов, когда он набирает воду из священного источника, используя нечистый сосуд, когда он возводит погребальный костер над нага и когда он сжигает там усопшего, когда он разбрасывает зерна горчицы подобно (магическим) стрелам и комочки сухой крови, и, наконец, вражда возникает, если осквернен очаг, осквернен огонь и нарушен запрет на сексуальные отношения (вблизи священного места — предположительно).

Комогония бона

Этот перечень нарушений представляет собой краткое изложение многочисленных историй, каждая из которых связана с одним из возможных случаев. Каждый раз изначальные обитатели местности или ее владетели — божества, которые представляют или воплощают различные

физические характеристики окружающей среды, обнаруживают себя в столкновении с человеком, пришельцем, и его деятельностью Homo faber. Каждый раз они мстят посредством болезней, насылаемых на виновного человека, и каждый раз человек отыскивает знатока, который открывает причину его бед и учит, как избежать их. Во славу этих знатоков создаются такие сказания; они удостоверяют эффективность изгнания демонов силами бонпо. И заслуживает внимания то, как в древних рукописях заботятся о том, чтобы отличить тех, кто действительно добился успеха, от тех, кто не достиг ничего.

Интересно, что на космогонические идеи данной рукописи бонпо нельзя полагаться, они все отвлеченные, а вот истории об овладении человеком окружающей среды — конкретные. Правильнее будет сказать, что, как и в Китае, первоначальный интерес проявляется только в приспособлении к миру, но не в его создании. И когда бон начинает ощущать потребность в космогонии, подобной той, что есть в великих религиях, то находит ее в полном объеме — но эта космогония выдает свое чужеземное происхождение. В рукописи довольно много таких версий.

В мире, где не было ни тела, ни реальности, меж бытием и небытием явился чудесный человек и назвал себя "сотворенный, владыка сущего". Тогда не было ни времен года, ни атмосферных явлений. Леса возникали спонтанно, но не было животных. Не было и разницы между ночью и днем. Боги вверху не имели силы, так же как и демоны или боги под землей. И, как следствие, не было болезней.

В этом спонтанном создании трех миров случайно появляется бон. Возникают два света: один черный и один белый. Они становятся белым и черным горчичными семенами. Затем приходит сотворенный черный человек, напоминающий копье. Его имя — "Черный ад" *(дмйал-ба наг-по)*. Он творит все дьявольское, отделяет день от ночи, позволяет греметь грому и падать молнии, насылает болезни, принуждает сокола охотиться за птицами, волка — за животными, людей — за зверями, щуку — за рыбами, демонов — за людьми. Он создает войны, ссоры, беспорядки. Он против всего сущего и воплощает Небытие *(мэд-па)*.

Но следующим является белый человек, объятый светом. Он сам назвал себя "Владыка, который любит бытие". Он дал тепло солнцу, заново отделил луну от солнца, расположил по порядку звезды и быстро сделал каждого счастливым. Но он пытается строить дом. Во время обра-

ботки земли он ранит духа водной стихии — и далее излагается история, похожая на те, что мы уже анализировали.

Читатель обратит внимание на тот неловкий путь, которым движется это нарративное повествование от двух первоначальных принципов — благого и неблагого — к особому случаю последовательного развития. Собрание текстов бонпо содержит и другие версии космогонических сказаний, в которых чужеземное влияние столь же очевидно.

Из несотворенного существа эманирует белый цветок, а из него возникает сияющее яйцо. Из него рождается человек. Он есть "избранный", один из тех, "кто указывает" *(бскос-мкхан)*. Он упорядочивает Вселенную и устанавливает течение времени.

Или еще: последовательность различных элементов (чакра буддийской космогонии): вода, огонь, ветер и т.д. — преобразуется в золотую черепаху. Она откладывает шесть яиц шести разных цветов, каждое из которых становится источником одного из шести классов нагов. Наконец, царица нагов родится из пустоты и называется "Та, которая упорядочила Мир", создав его из своего собственного тела. Ее макушка становится небом, правый глаз — луной, левый — солнцем. Когда она открывает глаза — это день, когда закрывает их — ночь. Ее голос — гром, язык — молния... и т.д.

В приведенных сюжетах некоторые исследователи усматривают манихейское или гностическое влияние, и это вполне вероятно. Тем не менее следует добавить, что космогонические представления подобного типа (существование — несуществование, яйцо — мир, сотворенный из его частей) присутствуют уже в очень ранних индийских текстах — Брахманах и Упанишадах.

Перевод Е.Огневой

Тибетская живопись в свитках
Дж. Туччи

КРАСНЫЕ ПРОТИВ ЖЕЛТЫХ

С XV века события тибетской истории сосредоточиваются вокруг судеб новой школы, неожиданно взошедшей и предназначенной для того, чтобы постепенно изменить политические горизонты. Я имею в виду школу гелукпа. В течение нескольких лет ее представители распространяются по всей территории провинции Уй, где в 1409 году строится монастырь Галдан, в 1416 — Дрепунг, в 1419 — Сэра. Они проникают вплоть до провинции Цанг, основав в 1447 году монастырь Ташилхунпо, и выдвигают свои аванпосты до самого Кхама, где на крайнем пограничье в 1437 году основывается монастырь Чамдо.

Таким образом, с первых лет XV века тибетская история более не тяготеет к борьбе соперничающих аристократических фамилий, теперь уже разрозненных и распавшихся. Ее эпицентр — соперничество "красных" — кармапа, поддерживаемых владетелями Цанга, и "желтых" — гелукпа, которые, умело интригуя, создают коалиции дворян и объединяются в союзы. Отныне тибетские события связаны с величайшими фигурами желтошапочной школы и с первыми пятью так называемыми Далай-ламами, потому что они и есть те персонажи, которые возвышаются на темном горизонте тибетской истории. Поэтому-то наши источники и наполнены информацией, имеющей отношение к ним. Тем не менее, хотя эти документы и освещают ярко фигуры Далай-лам — настолько ярко, что другие личности кажутся тусклыми и незначительными в сравнении с ними, они не в силах затмить благородства некоторых их соперников, которые, не подчинившись неизбежному поражению, сражались до последнего за свою веру и независимость.

Экспансия желтой школы и ее стремительные духовные победы пробудили подозрение школ-соперниц. Как полагает Сумпа-кхэнпо (тиб. историк XVIII в. — *Прим. пер.*), это привело к тому, что школа кармапа строит вблизи Сэра и Дрепунга — твердынь желтых — два своих

монастыря: один для черных шапок, другой для красных — как угрозу и как соперничающую силу. Позднее царь Цанга строит крепость в тылу Ташилхунпо. Когда разразилась война, многие монастыри, удаленные от главных цитаделей желтой школы, были вынуждены изменить своему учению и перейти под покровительство красной школы. Против желтых была принята еще более серьезная мера: в Лхасе, еще не достигшей своего будущего блеска, но тем не менее освященной памятью первых царей — земных воплощений верховных покровителей Тибета, монахи из монастырей Сэра и Дрепунга с 1498 по 1518 год не имели права принимать участие в больших новогодних церемониях. Лхаса была закрыта для гелукпа. Князья Неудонг не имели власти над ней, она стала зависимой от владетелей Цанга, провозглашенных патронами красных шапок, которые из своего дворца в Самдубцзе с подозрением следили за экспансией набирающей силу школы.

Во времена Гэдун-гйецхо (1475–1542), которого в ортодоксальной традиции считают вторым Далай-ламой, соперничество красных и желтых стало открытым. Монастыри Галдан, Сэра, Дрепунг достигли такого состояния, что стали представлять угрозу для кармапа. Борьба вспыхнула по случаю новогоднего праздника Монлам, основанного Цзонхавой, который отмечался каждый год в Лхасе. С того времени, как учредили этот церемониал, было в обычае, что настоятель Дрепунга возглавлял праздник; но начиная с 1498 года, когда семья Ринпунг овладела Кйишо, обряд перешел в руки монастыря Сангпху и кармапа, которые продолжали руководить празднованием Нового года вплоть до 1517 года. Что же произошло в 1517? Очевидно, семья Ринпунг ослабела после победной кампании Гонгма (царя) Агги-ванг Таши-дакпа, который восстановил престиж семьи Пхагмотрупа вопреки интригам Агванг-намгэла. Даже скупая информация, приведенная в таблицах Реумиг (тиб. хронологические таблицы. — *Прим. пер.*), подтверждает эту гипотезу. Там просто говорится, что начиная с года железо-мышь (1507) власть семьи Ринпунг стала приходить в упадок, и школа гелукпа или, точнее, настоятель Дрепунга возвращает себе утраченный престиж. Затем и право на праздничный ритуал возвратилось в школу, которая основала его. Произошло это с разрешения Гонгма-чхэнмо, который придал новый блеск своей семье и уже сам лично претендовал на право регулировать политическую жизнь Тибета.

Таким образом, желтые вновь возвращаются в Лхасу, и Монлам снова вверяется им, и они обретают возмож-

ность праздновать его с новым величием и с явной помпезностью.

Школы пытались перехватывать одна у другой празднование Нового года не только в силу его религиозного значения, но и из-за престижа, сопутствующего тем официальным лицам, которые его организовывали. И желтые никогда не смогли бы спокойно отказаться от этого знака, потому что он был одним из самых серьезных доказательств счастливой судьбы их мастера и его молитв. Таким образом, восстановление в праве на празднование Монлама свидетельствует о новой политической ситуации и убеждает, что, в то время как судьба семьи Риппунг сплетается с судьбой кармапа, желтые находят поддержку в лице клана Пхагмотрупа, которые хотя и сильно сдали позиции, но все еще представляли верховную власть в Тибете и могли оказать вооруженное сопротивление любой попытке возвыситься над ними.

Реставрация Монлама состоялась в 1517 году при одновременном участии полутора тысяч монахов из Дрепунга и трехсот из Сэра. Это говорит о том, что и ситуация в Дрепунге и провинции Уй стала более мирной. Ведь в течение всего периода отлучения гелукпа от участия в празднике у школы были достаточно трудные времена. Это подтверждается и тем, что все эти годы Гэдун-гйецхо отсутствовал в монастыре. Он покинул его, как только в 1498 году вспыхнули волнения в Кйишо, и вернулся туда в 1517, получив приглашение от Жэлнго из Лхари и Чисо из Дрепунга.

В 1498 году, когда горизонт стал темнеть, Гэдун-гйецхо попросил убежища в Олкхе, провинции, князья которой поддерживали новую школу со времен ее основателя. Действительно, Цзонхава принял повторное приглашение из Олкхи и, остановясь в Дзинчи (или Джи), реставрировал и статую Владыки Шакьямуни, возведенную Гарми-йонтэн Гюнгдрунгом и чтимую в этом храме, и живопись. На самом деле, поскольку росписи были фактически уничтожены временем, он возобновил их в том облике, в каком боги являлись ему во время озарения.

Кроме единственной кратковременной остановки, Гэдун-гйецхо никогда более не возвращался в Дрепунг. Это обстоятельство, начавшееся с волнений, сопровождавшихся исключением желтых из празднования Монлама, и закончившееся возобновлением данного церемониала монастырями Дрепунга, не было обусловлено только поводами церковной организации. Совпадение событий и их долгая продолжительность не оставляют сомнений в том, что причина скорее всего скрывается в более серьез-

ных фактах, а именно — в еще существовавшем в Уе политическом преобладании регентов Самдубцзе и, следовательно, в предпочтении, которое они отдавали красным в самой Лхасе.

Гэдун-гйецхо, которого позднее стали почитать как Далай-ламу II, был в это время всего лишь одним из духовных лидеров реформированной школы и главным настоятелем ее монастырей. В отличие от красных шапок, уверенных в поддержке могущественной фамилии и большинства аристократов Цанга, ему предстояло медленно и трудно находить для гелукпа равноценных покровителей. За неимением таковых ему ничего не оставалось, как заполучить на время власть, вакантную из-за упадка семьи Пхагмотрупа, побуждая свою школу начать поиски новой ориентации, способной не только восстановить былой престиж в Уе, но и гарантировать ей доминирующую позицию.

Обстоятельства вынудили гелукпа начать теснить аристократию, которая оказалась не в состоянии позаботиться о собственной судьбе. Процесс был длительным и сложным, и правление Далай-ламы III пришлось еще на времена, предшествующие тем, когда надежды желтых и их неостановимый подъем начали осуществляться.

Далай-лама III, Соднам-гйецхо Пал-зангпо Данбиньима-чог Тхамчад Лэ-напа-гэл, родился в 1543 году (год вода-заяц) на территории Кйишо, в провинции Уй, точнее, в Цзека-Кангса-гонг под Тодлунгом, в семье, которая возводила свое происхождение к Ма Ринчхэн-чхогу, одному из семи Садми, чьи владения во времена деления Тибета на тринадцать округов при Юанях были включены в округ Гйама. Его предки высоко почитались во времена сакьяпа и оставались такими же и при Пхагмотрупа. Позднее они получали назначение на должность начальника крепости *(дзонгпон)* Гялчхэнцзе.

Его отец — Дэпа Намгэл-дакпа, а мать — Пэлчжомбутхид, дочь Вангчуг-ринпочхе Кунзанг-цзе, изгонителя демонов, в должности коннера при семействе Пхагмотрупа.

Мы не знаем, в результате каких превратностей и интриг ребенок был признан воплощением Гедун-гйецхо. Его биография, написанная Далай-ламой V, сообщает, что событие было обязано реинкарнированному ламе, а опознание состоялось в 1544 году. Посвящение состоялось позднее при вмешательстве хутухты Соднам-дакпы. Последний следил за ребенком все детские годы и вообще был благосклонен к желтой школе. Затем Соднам-гйецхо был признан воплощением Чхойчже (Владетеля

Учения. — *Прим. пер.*) монастыря Дрепунг. Таким образом можно понять, что в ранний период своего существования гелукпа идентифицировалась с ее самым большим монастырем.

Жизнь Соднам-гйецхо не интересует нас в личностном аспекте: поступление в Дрепунг, постриг, посвящение, образование, видения, чудеса — мы с радостью оставляем все религиозное и духовное богатство деталей его легковерным биографам, тем, кто исследует тибетскую агиографическую литературу. Но я полагаю, что даже такие ученые не в состоянии быть вознагражденными за свои муки потому, что они обречены отыскивать всегда одни и те же повторяющиеся схемы и легенды, которые формируют надежный фундамент всех *намтхаров* (биографий). Если кто-нибудь из одного любопытства пожелает представить себе все это, ему следует ознакомиться с краткими выводами в работе Шулемана, да еще с тем, что есть в оригинальных источниках, например у Саян Сэцена в его "Истории восточных монголов", или же в работе Джигмэд Ригпэ-дордже, которую мы очень часто цитируем.

Позвольте нам, опираясь на скупые намеки в религиозных биографиях, попытаться реконструировать события, которые тем временем созревали в Тибете: конфликты между школами, наложение нового потока событий на старый, внутренние распри — и на этом волнующем фундаменте продвижение желтой школы; как она достигает успехов, на что опирается и как все более и более склоняется к союзу с монголами. Мы не должны удивляться тому, что нереформированные школы — кармапа, сакьяпа, кагьюпа — были первыми, кто проявил подозрительность, а затем и враждебность к гелукпа: они не могли оставаться равнодушными к этому стремительному взлету последователей Цзонхавы, которые в считанные годы распространились везде, где только можно, и всюду находили восторженных почитателей.

Причины такого скорого успеха лежат на поверхности. Как всегда, при первых движениях свежих идей или формировании новых, отличающихся от других институций, гелукпа демонстрировала свою активность и апостольскую ревность, которые уже стали исчезать в других школах. Те полагались на своих адептов, наслаждались поддержкой чтимых патронов, склонялись перед обедневшей, но могущественной аристократией, которая поддерживала их в силу вековых традиций; консервативные и подозрительные к любым новшествам, они погрязли в собственном безделье.

Естественно, что гелукпа, стимулированная проповедями Цзонхавы и его первыми учениками, которые с пылом окунулись в процессы очищения, не угнетенная, но возмущенная враждебностью других школ, произвела впечатление на народные массы. При соответствующем умонастроении народ воспринимает новые идеи. Тибетцы с радостью увидели, что тупой формализм старых школ и продажная монашеская жизнь были наконец поколеблены напором новой жизни, здоровым религиозным духом. Поэтому они, исполненные надежд, доверчиво внимали чудесам Йешей-омбо, идама-покровителя школы гелукпа, который защищал и школу, и Тибет одновременно.

Естественно, что перед лицом столь блистательной удачи старые школы не могли скрыть своего раздражения. Они еще могли бы побороться, пересмотрев собственные интересы, теперь уже в значительной степени привязанные к земельной собственности, и отказавшись от нечистоплотных связей, продиктованных алчностью, вернувшись к чистоте былых намерений.

Ибо с течением времени монашеские правила медленно исчезали, видоизменялись, большинство монахов были женатыми и позволяли себе ленивую жизнь; идеалы нищенства и воздержания превратились просто в пустые слова. Более того, монастыри главных школ оказались в руках настоящих династий, так что церковные должности не переходили к достойным, но доставались по праву рождения — сыновьям, племянникам. Цзонхава же восстановил правила монашеской дисциплины во всей их суровой полноте; принцип реинкарнации, который он и его ученики догматически реабилитировали, позволил вести поиск достойно рожденных личностей и гарантировал им строгое и добросовестное образование.

Взлет был действительно стремительным. Даже в сердце Цанга, в том месте, которое считалось одной из цитаделей сакьяпа, в Гьянтцзе, Соднам-гйецхо, когда посетил его, обнаружил там гелукпа процветающей. Из-за постоянных взлетов и падений на протяжении длительного времени, из-за войн, разрушений, преследующих любые человеческие институты, старые школы приходили в упадок, силы их покровителей иссякали, храмы, часто сожженные или разрушенные во время войн и набегов, опустошались. Гелукпа была готовой принять это наследие и занять место, освобожденное другими: восстанавливать из руин храмы, отправлять в них свои обряды. Подобными идеями в своей миссионерской деятельности вдохновлялись Далай-ламы II и III. Пока Соднам-гйецхо

был еще мальчиком, его часто перевозили с одного места в другое в провинции Цанг. Повзрослев и закончив образование, он не только совершал поездки в Лхо (южные районы провинции Уй, которые мы упомянем позднее), но и путешествовал по всем направлениям через Уй, посещая монастыри, принимая подношения, освящая храмы и изображения, читая проповеди и давая благословения. Его биография, написанная Лобзанг-гйецхо, Далай-ламой V, по подлинным документам, прослеживает год за годом главные события, регистрируя этапы его путешествий. Хотя Далай-лама V сосредоточивается исключительно на религиозном аспекте биографии своего предшественника, пренебрегая политическими событиями или только намекая на них, если они помогают пролить свет на какие-либо стороны его святости или духовного облика, тем не менее его краткое повествование о путешествиях Соднам-гйецхо показывает нам страну, разделенную на множество владений, согласно временным и меняющимся отношениям дружбы, вассалитета или крови. Отметим, что каждая провинция имеет своего начальника, обладающего полной автономией и стремящегося сохранить ее, отыскивая для этого поддержку у более могущественного соседа или у монастырей, домогавшихся руководства судьбами Тибета. Эти начальники носили разные титулы, к ним обращались как к Гйелпо, или Депа, или Сакйонг, или Нангсо, или Кузанг, или же просто Жабдрунг.

Некоторые из этих князей сосредоточивались вокруг восходящей звезды желтой школы, поддерживая ее цели и становясь в некоторых случаях ее покровителями: это были владетели из Цзетханга, Гонгкара, Гйяри, представители боковых ветвей рода Пхагмотрупа, которым Алтан-хан будет посылать дары по случаю его встречи с Соднам-гйецхо, а также князья из Олкхи, которые на всем протяжении этого жизнеописания появляются как почтительные последователи новой школы.

Пхагмотрупа были все еще сеньорами этих аристократов, но им оставалась только тень былой славы, а на горизонте, после упадка семейства Ринпунг, уже поднимались счастливые звезды новых царей провинции Цанг.

Неудонг все еще сохранял свои притязания на то, чтобы стать столицей Тибета, но это были пустые притязания, поскольку события приобретали совершенно иной характер. Настоящая столица была перенесена Агвандаклой в Гонгри-карпо. Он разместил здесь свою резиденцию и установил подлинно дружеские отношения с Соднам-гйецхо и гелукпа, продолжая старые традиции своей семьи.

В *Галдан чхойчжунге* ("Истории Галдана") в действительности говорится, что "Пхагмотрупа и Цзонхава имели два разных учения" (тэнпа ньи), но им был присущ единый дух (срог чиг). И мы знаем, что Цзонхава сам был учеником Чхойчжипа.

Могущество правителей провинции Цанг, заложенное Жиншаг Цхеванг-дордже, стало постепенно возрастать за счет утрат Неудонга. Они только усиливались из-за поддержки красных шапок, с которыми были связаны общей политикой, превратившейся со временем в реальный союз. Следовательно, было достаточно разумным то, что владетелям Неудонга пришлось в целях самозащиты искать помощи у новой школы и набирать силы под сенью ее быстро возрастающего благополучия. Когда же возникли серьезные разногласия, красные шапки и их покровители в попытке одолеть гелукпа силой армии нашли поддержку в школе, носящей имя бригунпа, которую мы застаем на вершине могущества в начале реконструируемого периода и которую затмили более счастливые соперники. Принадлежа к той же эзотерической традиции, что и красные шапки *(ша мар)*, они вдохновлялись теми же самыми мистическими откровениями и признавали тех же мастеров, как индийских, так и тибетских. В 1537 году, воспользовавшись отсутствием Гедун-гйецхо, они вместе с армией продвинулись вплоть до Конга, но когда достигли Одкхи, все еще лояльной по отношению к желтым, Донйод вынудил их отступить к Трумде и вернуться назад, не достигнув цели — разрушения монастыря Галдан. Тем не менее они захватили у гелукпа восемнадцать монастырей, заставив их обитателей изменить принятому учению. Эхо войны и разлада потом время от времени слышится в нравоучительных повествованиях Далайламы V. И не без причины: Тибет в те годы был чрезвычайно ослаблен и беспокоен, война стучалась в двери Галдана, одного из главных опорных пунктов новой школы. Покровители провинции Уй с самого начала отдавали предпочтение новой школе и постепенно становились ее патронами, что обусловливалось соседством монастыря и крепости и преобладанием общих интересов. Собственно и подлинное расположение властей Галдана к клану Пхагмотрупа не ослабевало. Оно принесло ценные плоды после нескольких событий, особенно после 1481 года, когда Донйод-дордже был оттеснен князем Намкха-гэлпо. Хорошая служба Соднам-гэлпо была замечена Гонгмачхэнмо Агван Таши-дакпой, который возложил на него обязанности главы *(дзонг-пен)* Неудонга и министра юстиции. Но именно во времена Соднам-гйецхо имел место

эпизод, когда Нангсо Дондуб-гэлпо завоевал Кйормолунг, уже отданный тем же Гонгма-чхэнмо Агван Ташидакпой князю Йаргеба. Громадный нарыв созрел — и лопнул из-за этого события. В 1553 году началась открытая война и продолжалась в течение года настолько активно, что даже не оставляла возможности отправлять обычные новогодние церемонии в Лхасе.

Согласно биографу, позиция Соднам-гйецхо, какие бы интриги ни затевали монахи из его окружения, видимо, выражалась в стремлении к миру. Как следствие его высокого духовного статуса,Соднам-гйецхо часто приглашали соперничавшие партии с намерением прибегнуть к его благому сану, чтобы усмирить и успокоить соперников. Подобный случай зафиксирован еще в 1547 году, когда в Ярлунге вспыхнули волнения, и, поскольку Соднам-гйецхо был еще юным, вмешался регентский совет — по наущению главы хонгйе.

Однако эти изменения на политическом горизонте, упадок старой школы, возникновение новых интересов, новых политических и религиозных группировок не сулили ничего хорошего тем, кто надеялся на длительный мир.

В 1563 году Тибет вновь вооружился, потому что настало время внутренних разногласий между Пхагмотрупа. С одной стороны, у власти находился Гонгма-чхэнмо Агван Таши-дакпа, с другой — с ним за власть боролся внук, Агван Дакпа-гэлцэн. Последний основал свою столицу в Гонгри-карпо и противостоял упрямому деду. В этом случае князь Галдана Дондуб-гэлпо был на стороне внука, чьи симпатии к Соднам-гйецхо и гелукпа в основном и принудили Далай-ламу V рисовать его в привлекательном свете, хотя, как свидетельствуют многие факты, имеющие к нему прямое отношение, он был просто отъявленным негодяем. Как бы то ни было, разногласия вызвали такую цепную реакцию, что вся страна оказалась втянутой в войну, в результате которой старая ветвь Пхагмотрупа окончательно обессилела, в то время как могущество Галдана возросло. И вскоре он завоевал Тодлунг.

При таких обстоятельствах настоятель Галдана Галдан-типа, а также Гэлег-зангпо вместе с сановниками попытались воспользоваться своими высокими должностями и достичь согласия — но безуспешно. Их намерения реализовались позднее, когда князь Галдана, как полагает биограф Соднам-гйецхо, преуспел в расширении своей территории.

Вмешательство Далай-ламы III в дела мира вновь произошло в 1564 году, когда по смерти владыки Тибета, или, как его называет Далай-лама V, старого Гонгма-

чхэнмо Агван Таши-дакпы, снова вспыхнули беспорядки и на политическом горизонте Тибета опять сгустились тучи. Право наследования оспаривалось сыном Гонгма-чхэнмо, который продолжил династию в Неудонге, и Жабдрунг Агван-даклой, его внуком из Гонгри-карпо.

Пхагмотрупа теперь окончательно распались на две ветви: с одной стороны — владыки Неудонга, за которыми сохранился помпезный титул Гонгма, с другой — владетели Гонгри-карпо. Представители обеих ветвей беспорядочно упоминаются Далай-ламой V. Семейство окончательно утратило власть, она сохранилась только как воспоминание, но Лобзанг-гйецхо упорствовал, называя князя Гонгри-карпо царем Тибета. Этот царский титул был теперь бесполезным и продолжал сохраняться только в силу упрямой инерции аристократии демонстрировать свою былую спесь, когда уже ничего другого не остается. Однако новая семья стремилась заполучить титул царя Тибета, но еще более — реальную власть над провинциями Цанг и Уй. Хозяева Цанга все еще оставались в Ринпунге, на том самом месте, где наследники министров Чжангчхуб-гэлцэна, нарушившие клятву верности, восстали против Пхагмотрупа. Но семья уже не была прежней, она тоже распалась и пришла в упадок. После победоносного наступления Агван Таши-дакпа воздал мятежным вассалу и министру. Сына Соднам-гэлпо, ученого и литератора, лишил власти Жингшаг Карма Цзетан, один из его собственных советников, относившийся к клану Ньяг. Хроники Лобзанг-гйецхо чрезвычайно пристрастны, когда касаются истории и падения этой мощной и храброй династии, которая обрезала корни власти Пхагмотрупа, нагнала страху на последователей желтых шапок и стала светской армией красных шапок, упрямо и воинственно руководя наступлением провинции Цанг на приоритет провинции Уй.

В 1565 году Карма Цзетан вместе со своим сыном-союзником Падма-карпо, ведя войну, захватил Самдубцзе, владения Неудонг, однажды присоединенные к Чхонгйе, а позднее к князьям Ринпунг, которые удерживали его силой. Самдубцзе, соответствующий нынешнему Шигатзе, был очень важным местом, расположенным в плодородной долине и главенствующим над путями сообщения, которые соединяли здесь Северный Цанг и Уй, регионы севера и юга Цангпо. Оно имело стратегическую и экономическую ценность, будучи перспективным рынком.

Овладение Самдубцзе означало не только, что Пхагмотрупа были окончательно изгнаны из Цанга, но также и то, что владетели провинции Уй более чем когда-либо

утвердили свою власть над владыками Цанга. В 1575 году они действительно атаковали Цангрон, находящийся в Гэле, а затем оккупировали Гэл, Чанг и Мон, прошли до Кйишо, где их остановил, как пишет Далай-лама V, магическими заклинаниями Кузанг Кунзанг из Цзетана. В том же 1575 году мы видим уже Соднам-гйецхо в качестве миротворца в споре между красными шапками и Ярлунгом.

Таким образом, нет ни одного документально подтвержденного события, которое не обнаруживало бы, что под спудом военных действий, описанных в биографии и иных повествованиях, мы имеем дело с настороженными и недоверчивыми действиями двух школ, которые теперь оформились в открытое противостояние, в борьбу за превосходство, наконец — в открытый бой желтых против красных.

ТРИУМФ ЖЕЛТЫХ

Избрание Далай-ламы V являлось, по-видимому, попыткой соединить желтых и те аристократические семьи, которые принадлежали по традиции к другой школе. Было решено избрать верховный духовный авторитет новой школы из клана, тесно связанного с семьей Пхагмотрупа. И в самом деле, Лобзанг-гйецхо, будущий Далай-лама, родился в 1617 году (огонь-дракон) в семье Дюдю-рэбтэна из племени хоров и Кунга Лхадзе из семейства Чонгйе, которое поставляло министров роду Пхагмотрупа в течение нескольких поколений. Его мать была из клана Накарцзе, к которому принадлежал и знаменитый Аглен, полководец из рода сакья. Но непосредственное окружение Лобзанга оставалось под влиянием красных школ — то ли кармапа, то ли друкпа: и главные чиновники этого маленького двора, и командующий военной гвардией были традиционными последователями красных.

Даже перед тем как Лобзанга признали воплощением верховного иерарха желтых, красные заявляли на него права, утверждая, что он является аватарой (воплощением) учителя по имени Гйелцэб кармапа или ламы друкпа из Лхацзе. Но и это еще не все. Семья Чонгйе кичилась своим происхождением из индийского Захора — правда, не прямым, а опосредованным, поскольку дхармапала, или "защитник учения", как утверждают его позднейшие потомки, чудесным образом перенес себя в обитель Бхатта Хор в стране хоров, одолев царя Пехара. Приняв эту легенду, князья Чонгйе признали и подтвердили свои родственные связи с чойкйонгом, или "защитником уче-

ния", монастыря Самъе, то есть официальным защитником Тибета, чье место пребывания в храме было освящено именем Падмасамбхавы. Храм во все времена: и до того, как перешел в руки сакьяпа, и затем, когда контролировался гелукпа — оставался процветающим центром традиции школы ньингмапа. И в самом деле, объемистые трактаты Лобзанг-гйецхо обнаруживают, что его культура и произведения глубоко пронизаны духом образования ньингмапа, которое он получил в раннем детстве. Эти писания свидетельствуют о глубоком знании доктрин ньингмапа и кармапа, что является уникальным случаем в литературе желтых, которая с течением времени становилась все более бескомпромиссной и недоступной.

Тем не менее семья довольно рано проявила свои симпатии к реформам Цзонхавы. Со времен Пэлчжорзангпо, который был церемониймейстером *(селпен)* и генералом *(магпен)* при Ченга Соднам-дакпе (1359–1408) и был назначен комендантом или начальником крепости *(дзонгпен)* Самдубцзе в Нангмаде (ныне Шигатцзе), между реформированной школой кадампа и семьей Чонгйе установились прочные связи. Согласно биографии, князь из этой семьи был учеником Гэдун-дуба (Далай-ламы I) и поэтому настолько был покорен новым учением, что начал оказывать ему покровительство, став одним из главных донаторов при сооружении монастыря Ташилхунпо.

Таким образом, симпатии Чонгйепа к реформированной школе трудно отрицать, и они легко объясняются, когда мы припоминаем то, что говорилось выше относительно взаимоотношений кагьюпа и кадампа. Однако с другой стороны, невозможно отрицать, что Лобзанг-гйецхо, писавший уже тогда, когда триумф желтых, признанных наследниками кадампа, был очевиден, мог находиться под впечатлением ортодоксальных взглядов своей собственной семьи.

Будущего Далай-ламу V, чье полное имя Кунга-мигйу Тобгйел Вангигйелпо, признали в качестве инкарнации Панчен-ринпочэ I и Кончог-чхойпхэл Жабдрунг из Лингмада, с которым в дружественных отношениях находился Сангйе-шэйрэб, занимавший должность Цхаба Кабчупа во дворце Галдан, и некоторые сановники Лхацзуна, и Хун тайчжи. Позиция, занятая этими духовными авторитетами и монгольскими начальниками, когда они представляли нового воплощенца, чрезвычайно примечательна: она обнаруживает, что отношения, возникшие во времена Соднам-гйецхо, Далай-ламы III, и развившиеся в сторону сближения во времена Йонтэн-гйецхо, Далай-ламы IV, теперь тесно связали судьбы гелукпы с воору-

женной поддержкой монгольских племен. И наоборот: как полагают, Карма Тэнкйонг, регент (*десрид*) провинции Цанг, отсутствовал на первой инициации — то ли потому, что был слишком юным (в 1621 году, когда имели место события, ему было шестнадцать лет), или же его правительство в лице Гонньер Бонг-гонгпа, министра внутренних дел *(нангпен)* и Ганг Джугпа-ла, министра внешних сношений *(чипен),* было настроено против того, чтобы посылать представителей к нововоплощенному Далай-ламе, подозревая, что желтая школа поддерживает дружественные связи с монголами. Отношения между желтой школой и провинцией Цанг были уже полностью испорчены, когда в Цанге распространились слухи о новом монгольском вторжении, поддержанном желтой школой.

В действительности в 1621 году монгольские войска под командованием Лхацзуна и Хун тайчжи вторглись в провинцию Уй, но встретили сопротивление царя Цанга, который потерпел поражение в битве при Гйетханганге. Он отступил и нашел убежище в храме Чакпори, в Лхасе, им же и укрепленной. Там агрессоры его окружили. Тибетские войска, чья численность приближалась к десяти тысячам человек, были разбиты и рассеяны и не могли оказывать сопротивления. Тогда вмешались гелукпа: Панчен-лама I из Ташилхунпо и Жабдрунг Кончог-чхойпхэл предложили себя в качестве миротворцев и спасли армию Цанга и ее руководителей от полного уничтожения. Но коварство не следует смешивать с благородством: прежде всего, желтые выполнили свою миссию посредников и вернулись назад, когда бóльшая часть Цанга уже была аннексирована, а монастыри, следуя советам своих красношапочных священнослужителей, вынуждены были изменить собственную принадлежность к школе. Далее, желтые не хотели, чтобы вооруженные силы, которыми владел Тибет и на которые можно было положиться, оказались уничтоженными. Главы желтой школы были в прекрасных отношениях с Монголией, и их политика заключалась в том, чтобы умножать благочестие и покорность монголов, но они знали, что симпатии начальников согпо (т.е. монголов. — *Прим. пер.*) могут изменяться. Поэтому они считали, что следует сохранить на некоторое время вооруженные силы Цанга как меру предосторожности и защиты против всех возможных опасностей и вторжений.

Между тем юный Лобзанг-гйецхо мужал под настороженным покровительством монголов. В 1622 году ребенок в сопровождении Панчена и других официальных

лиц Тибета и Монголии прибыл в Дрепунг и был принят монахами монастырей Сэра и Дрепунг во главе с Жэлнго Соднам-рэбтэном (у Лондол-ламы он носит титул *Чагдзе*).

В числе семей владетельных монголов, которые поддерживали юного Далай-ламу, были Лхацзун Лодэндзин-гйецхо (он считался потомком Чингис-хана) и Хун тайчжи. В 1625 году Тэбпа тайчжи (Тоба тайчжи), сын Джинон гйелпо, владыки "белых палаток" *(гур кар)* и тоже потомок Чингис-хана, прибыл в Дрепунг. Он возглавил 40-тысячное войско тумэтов (из Кхар-нгона, Кеке-Хота), его сопровождала большая свита из сановников и влиятельных монахов.

Связи между желтой школой и монголами становились все теснее и теснее. Непрерывный поток монгольской знати и паломников и богатые дары, которые подносились ими новой церкви в знак любви и уважения, вызывали у царя Цанга зависть и подозрения. Он искал помощи за пределами Тибета, но и в самом Тибете стал налаживать систему союзников, которая могла бы изолировать желтую школу, и натравливал на нее сильную светскую и религиозную коалицию. Мы не должны забывать об этом секрете царя Цанга, сочувствовавшего тибетским войскам. Он оказался противником последнего из Пхагмотрупа, уже унесенного потоком событий. Тем не менее в известном смысле он принял на себя обязательства поддержки тибетского национального дела, которое было вдохновлено великим Чжанчхуб-гйелцэном (основателем династии Пхагмотрупа. — *Прим. пер.*). Как тот сбросил юаньское ярмо и вырвался на свободу от иноземного влияния, принятого или навязанного сакьяпа, так и регент Цанга, видя опасность, проистекающую от союза с монголами, собирал вокруг себя старую аристократию, напуганную новыми событиями, и старые религиозные общины, которые с подозрением взирали на экспансию желтой школы. В 1631 году Карма Тэнкйонг, надеясь избежать надвигавшейся опасности, начал плести интриги против гэлукпа, да так успешно, что Далай-лама и Жэлнго искали убежища в Неудонге вместе с хилыми потомками Чжанчхуб-гйелцэна.

Тем не менее прибытие в Дрепунг нескольких монгольских церковных сановников сделало главу Цанга более осторожным. За сановниками прибыли тысяча халхасцев во главе с Акай Дайцзином, триста ойратов, предводительствуемых Мэргэн-нойоном, триста тумэтских чиновников Лхацзуна чхунгба и Хун-тайчжи, которые сопровождали паломников из Кукунора. По случаю их прибытия был организован большой праздник, во время

которого монголы демонстрировали искусство сабельного боя. Неожиданно и к большому удивлению гелукпа регент подтянул дополнительные войска. Гелукпа срочно собрали совет, чтобы предотвратить внезапную и неприятную ситуацию.

Их опасения имели под собой почву: гелукпа не были уверены, что станут победителями, если сражение начнется в Тибете только с местными войсками. Школа еще не достигла такой силы, чтобы воевать с военной аристократией и соперничающими монастырями, которые защищали не только престиж своих доктрин, но и свои древние привилегии. По этой причине гелукпа стали тянуть время, но все образовалось: поспешное возвращение монголов в свою страну очистило горизонт — по крайней мере на ближайшее будущее.

Короткое время спустя визиты монголов возобновились: в 1633 году (вода-птица) тумэтские и ордосские паломники вновь появились с просьбой посвятить их в мистерии ламаизма. Однако не все, приходящее из Монголии, было столь же почтительно. В 1632 году наблюдаются рейды разбойников из нижних хоров *(хор мад)* в Тибет, а некоторые халхаские военачальники достигали даже Бригуна — правда, мгновенно ретируясь. Прибывали также покровители школы, такие, как Пен из Юнгшиибу (называемом также Юнг ши и бу кармай ил да) — последователь кагьюпа, который прибыл в Тибет из-за того, что чахарский Лигдэн-хан разрушил его владения собственными руками. Он посетил Лхасу, Дрепунг, Цхурпху, и желтая школа попыталась обратить его в свою веру.

А тем временем над Тибетом нависла куда более серьезная угроза, или, если быть точнее, пока только над желтыми. В Монголии созрели некоторые события, которые обострили постоянное племенное противостояние и привели к созданию новых коалиций, побуждая племенные союзы всегда быть готовыми к передвижению. Многие разбитые в боях и подвергнувшиеся гонениям кланы открыли для себя дорогу в Тибет. Далай-лама V под 1634 годом пишет: "Вначале шесть кланов согпо создали единое сообщество, не испытавшее горя внешних потерь, проистекающих от длительных военных конфликтов, однако Лигдэн чахарский и Цогту продемонстрировали образец беззакония".

Именно в лице Цогту из Халхи опасность нависла над Тибетом: его сын Арсаланг (Арслан) осенью 1635 года прямо напал на Тибет, обрушился на него и ограбил. Первыми его жертвами были кармапа. Приближение монгольских орд заставило обе враждующие группировки —

желтых и красных — искать милости у захватчика и пытаться перетянуть его на свою сторону. Преуспели красные. Их послал — или поощрил — царь Цанга, с которым Арслан, как только прибыл в Лхасу, сам завязал дружеские отношения, следуя советам и настойчивым просьбам Рабчжампы красных шапок.

Таким образом, Арслан провозгласил себя врагом гелукпа, но оставался индифферентным к менее значительным школам, таким, как сакьяпа. Фактически он выполнял инструкции своего отца, покровителя красных, который преуспел в перетягивании на свою сторону Лигдэна чахарского, бывшего донатором желтых. У Лигдэна были свои мотивы для изменения религиозной политики: он обратил внимание на все более и более растущую силу и власть ойратского Гушри-хана. Симпатии последнего к желтым были очень хорошо известны, так как монгольские племена, раздраженные его тиранией, все чаще и чаще перебегали к Лигдэну.

Союзы, на которые тибетцы могли возлагать надежды, были очень непрочны, и их вера легко менялась в соответствии с политическими обстоятельствами. Не всем племенам, среди которых гелукпа имели своих прозелитов, можно было полностью доверять: интриги противостоящих школ и изменяющиеся обстоятельства могли внезапно изменить баланс политического понимания и поддержки. Гелукпа не сдавались и, искусно маневрируя, настолько преуспели в описывании кругов вокруг Арслана, что он постепенно отошел от красных и обратился к желтым.

Происходило все это на фоне следующих событий: монголы шли на юг, захватывая пленных. Отряд приблизительно в двести человек достиг Лхасы, затем Дрепунга, предавая огню деревни. Зурпа, чье житие описано Лобзанг-гйецхо, не утратил мужества и храбро выступил против захватчиков, добившись того, что Гэлдан удалось спасти; он преуспел также в обращении Эрке Дзайсанга к учению гелукпа. Правое крыло монголов изменило своим ориентирам и перешло от красных к желтым. Арслан проделал то же самое, он тогда уже находился в Ярдроге. Это не должно вызывать удивления: у Арслана не было собственных религиозных пристрастий. Равнодушный к любому духовному зову, он был последовательным только в грабеже страны. Соответственно он и послал свое левое крыло против царя Цанга, захватил Шигатцзе, сея повсюду террор, но, когда добрался до Гампола, Хун-тайчжи напал на его малочисленные войска, часть которых была разбита и рассеяна, а остальных прикончила оспа, рас-

пространившаяся по всему Тибету. Все это время, пока вторжение опустошало бóльшую часть страны, оставалось незамеченным, что две соперничающие церкви, желтые и красные, персонально участия в открытой борьбе не принимали. Единственной жертвой стал Арслан, которого Рабчжампа красных шапок выдал его собственному отцу как предателя. Он был замучен по приказу последнего вместе с тремя своими офицерами.

Немного погодя, уже после этих событий могущество Цогту в Монголии сошло на нет. Гушри, хан ойратов, установив дружеские отношения с Патур Хун-тайчжи, нанес Цогту смертельный удар, когда в 1637 году разгромил трехтысячную чахарскую армию.

Разогнав соперников, Гушри понпо прибыл в Лхасу со смирением паломника. Его сопровождали Чхойчже из Чоне и Сакйонг из Тога. По этому случаю Лобзанг-гйецхо даровал Гушри-хану титул Тэндзин Чойчжи гйелпо: "хранитель учения — царь веры", а последний, в свою очередь раздал титулы священникам из свиты Далай-ламы V. Возвратившись в Монголию, Гушри-хан в 1638 году прислал новых послов, с тем чтобы пригласить к себе Далай-ламу V; в их числе были Мэргэн капа Шэйраб гйецхо, Дзайсанг Меде-чжи и Дзайсанг гушри. Но приглашение не было принято по совету Жэлнго, и отъезд Далай-ламы отсрочился. Между тем события следовали одно за другим: в 1640 году (железо-дракон) сонпо достигли Кхама во время карательной экспедиции против князя Бири, который противостоял Гушри-хану и поддерживал бонпо, преследуя ламаизм всех школ и направлений; царь Цанга, все еще могущественный, всегда представлял серьезную угрозу для новой школы.

Я называю князей Самдубцзе царями, потому что они претендовали на верховную власть во всех регионах Цанга и предъявляли также права на власть в провинции Уй. И Саян Сэцэн, и китайские источники называют Карма Тэнкйонга каганом, а ортодоксальные тибетские источники дают ему скромный титул *десрид*, то есть регент, или же просто *цангпа* — буквально уроженец Цанга. Таким образом, они не признают его царем. Титул *чойгйел* — царь, правящий согласно закону и заставляющий почитать закон, — все еще оставался за князьями семьи Пхагмотрупа. Правители Цанга, наследники князей Ринпунг, были его вероломными министрами. Их претензии на гегемонию не признавались желтой школой, которая сохраняя верность Пхагмотрупа, своим покровителям еще с ранних времен. Регенты, вышедшие за пределы своих обязанностей и злоупотребившие властью, считались узурпаторами

царской власти, которые восстали против своих законных владык. Впрочем, они не слишком сосредоточивались на оппозиции: в Уе у них были свои единомышленники, и не следует забывать, что и Лхаса управлялась их чиновниками.

Правители Цанга расставили своих священнослужителей *(чходнэ)* во многих храмах гелукпа; их духовные наставники и любимые учителя принадлежали к старым школам, более или менее враждебным гелукпа: сакьяпа, кармапа, джонангпа, — этим острым шипам в плоти желтых.

Антипатия правителей Цанга к желтым вовсе не означала, что они были нечестными и бездуховными: исторические хроники, принадлежащие желтым, действительно рисуют Карма Тэнкйонг-вангпо в дурном свете, но ведь ясно, что эта оценка продиктована догматической ненавистью и политическим соперничеством. Этот князь покровительствовал старым традициям, он следовал им и защищал их; консервативные силы страны аккумулировались вокруг него, и он, хотя события подталкивали его способствовать обращению согпо в красный ламаизм, все же оказался во главе партии, которая противостояла любому внешнему вмешательству в дела Тибета, представляя в его лице национальные интересы и ортодоксальную традицию.

Враждебность к желтой школе, которая становилась все более и более сильной и даже устрашающей в Уе, вынуждала его поддерживать приходящие в упадок монастыри Цанга, над которыми пронесся ураган войны или же которые погружались в нищету в результате общего упадка процветавших некогда школ. Мы видим его реконструирующим монастырь Пхунцхоглинг во владениях Джонанг, монастыри Нартанг, Самдинг в Пханаме и Тхарпа.

Между тем Цанг (точнее, Верхний Цанг) не только должен был сопротивляться нагоняющей страх желтой школе, но и сражаться с новым врагом на западе — царем Ладака, Сэнге-намгйелом. События войны коротко изложены в ладакских хрониках, на основании которых мы пришли к заключению, что эта военная экспедиция плохо обернулась для Сэнге-намгйела.

У царя Цанга возникли серьезные проблемы во владениях в Уе, и он не мог уделять много внимания отдельным землям на западе: Сэнге-намгйел, который был разбит в Шири-кармо, понял, что прежние границы сохранились, что его владение, и так возросшее в результате предыдущих завоеваний, теперь может достичь порога

Цанга — то есть Намринга на реке Чарта. Причины этой бесполезной войны неизвестны: то ли она вспыхнула из-за пограничных претензий, то ли потому, что царь Цанга был призван на помощь принцем Гуге, чьим родственником он являлся — если мы примем на веру то, что принц Гуге искал руки дочери правителя Цанга для своего наследника.

Этот царь Цанга, который так упорно сражался ради сохранения своего приоритета фактически на краю собственного неизбежного падения, стал известным даже в Европе. Его имя тесно связано с краткой, но блистательной и полной превратностей католической миссией, с поисками Тибета миссионерами Казеллой и Кабралом с 1626 по 1632 год. Различные судьбы этой апостольской попытки в центре Тибета в мельчайших деталях описаны отцом Весселем, и не имеет смысла повторять то, что уже известно. Мы только напомним читателю, что из повествований миссионеров — как д'Андрада в Гуге, так и Кабрала в Шигатцзе — становится известно, каким гостеприимным оказался этот царь по отношению к священникам, чье прибытие открыло ему необозримость земли и соблазняло новыми откровениями.

Портрет молодого царя, набросанный Кабралом — Кабрал встретил царя в 1626 году в возрасте 22 лет, — чрезмерно приукрашен. Он описывает царя молодым, благочестивым и доброжелательным к бедным. Царь жил в Шигатцзе, в своем дворце на высокой горе, где теперь находится китайская крепость; дворец был построен подобно португальским замкам. Он жил в большой роскоши, со своим двором и стражами; его комнаты были расписаны и покрыты позолотой; в царских покоях было на что посмотреть, особенно в той части, где он коллекционировал самое ценное и любопытное. Здесь были занавеси из китайского дамаска и из других тканей, которые могли соперничать с португальскими шелками. Но миссионер добавляет, что царь весьма невысоко ценил тибетских монахов из Цапоранга, живших в монастыре неподалеку от Шигатцзе, то есть в Нгари-дацане при монастыре Ташилхунпо.

Но давайте суммируем события. Решительная позиция царя Цанга только вынуждала желтую школу все более и более склоняться на сторону монголов, теперь обратившихся к ее идеям, и поддерживать всеми возможными способами честолюбивые замыслы их нового и могущественного владыки, чье благочестие и религиозное рвение было явно преувеличенным, но чьи устрашающие орды были столь близки к границам Тибета. Не только

курьеры сновали между высшими сановниками желтой школы и Гушри-ханом: монахи гелукпа довольно часто приглашались отправлять религиозные службы, чтобы снискать милость богов для войск монгольского монарха.

Война против князя Бири отсрочила их вторжение в Тибет — при полной договоренности с желтой школой, чьи руководители советовали Гушри-хану сначала нанести поражение Бири и устранить угрозу, нависшую над гелукпа в восточном Тибете. Гелукпа, вероятно, вынуждены были поступать так из боязни, что если Бири найдет общий язык с правителями Цанга, то монастыри Сэра, Дрепунг, Галдан, атакованные с двух сторон, окажутся в опасности. Такими, с точки зрения Лобзанг-гйецхо, были намерения князя — покровителя бонпо. С другой стороны, и Гушри-хан хотел исключить любую возможную неожиданность для своего арьергарда: то есть прецедент военной экспедиции против Бири соответствовал планам как монголов, так и желтой школы. Поход Гушри-хана в Тибет и его война с регентом Цанга были, таким образом, завершением политики желтой школы, которая началась еще во времена Соднам-гйецхо; религиозная пропаганда, которую гелукпа проводила среди монголов, в противовес пропаганде красных сводилась к тому, чтобы здесь найти помощь в стремлении утвердить свой суверенитет над Тибетом. Даже спустя какое-то время иноземные источники, хорошо знакомые с тибетскими делами, могли утверждать, что интервенция Гушри-хана была предложена Далай-ламой и его двором, которые не поколебались призвать иностранную помощь для того, чтобы разом избавиться от всех воинственных соперников.

[Вот что писал французский миссионер отец Гербильйон]: "Великий лама, раздраженный противостоянием царя, не устыдился призвать на помощь татар Кукунора... Князь Гушри-хан вместе с Хун-тайчжи, вместе с князьями родов во главе огромной армии вторгся в Тибет, атаковал царя Цанга и после нескольких сражений, во время генеральной битвы захватил его в плен и предал смерти. Это тот самый царь, которого Великий лама предал ради власти над Тибетом".

В 1641 году (железо-змея) Гушри-хан окончательно покорил шесть племен, исповедовавших бон, в Кхаме. Их глава князь Бири, потерпев поражение, напрасно пытался спастись бегством. Буддизм снова восторжествовал в провинциях, недавно управлявшихся упрямым защитником тибетской туземной религии. Множество буддийских монахов, которых он держал в тюрьмах, были освобождены, и возможно, что последователи бона, в свою очередь,

стали жертвами мести победителей, подстрекаемых ламами под покровительством монгольского хана. И так как Кхам был усмирен, теперь Гушри-хан мог иметь дело с Тибетом в целом.

Для того чтобы не вызывать подозрений Цанга, Гушри-хан позвал обратно в Уй Панчена, который пребывал в Ташилхунпо и который теперь мог попасть в руки царя. Затем, по согласованию с главами желтой школы, он распространил слухи, что отбывает в Цхокха, Кукунор. В то же самое время Жэлнго соединился с монгольской армией. Гушри-хан двинулся на Цанг, вверив двух своих жен заботам монастырей Сэра и Дрепунг. Регент послал одного из своих чиновников, Ронгпа Тамдинпа, проверить информацию о надвигающихся событиях и, помимо всего, выведать сведения о движении и намерениях Жэлнго, который, как нам кажется, являлся главным актером в этом эпизоде, так как он, очевидно, был самым заклятым врагом правителя Цанга. Но миссия оказалась бесполезной, поскольку разведка желтой школы в Цанге была лучше организована. Между тем монгольские войска начали приближаться. Бодонгу со своей армией, двигаясь через Таглунг, отрезал главные дороги: сигнал войне был дан, различные князья, перебегавшие с одной стороны на другую, вынуждены были играть в открытую. Жэлнго развернул активную деятельность: для того чтобы перетянуть на сторону желтых жителей Лхагйяри и других обитателей юга, он посылал влиятельных посланников, которые убеждали их и готовили почву. События стремились к кульминации, весь центральный Тибет был вовлечен в эту войну, которая отныне становилась решающей и для судеб Тибета, и для школ-соперниц.

Далай-лама V едва упоминает о военных походах монголов, он только задерживается на поведении аристократов и действиях Жэлнго. После того как правители Цанга потерпели поражение в Драккаре и затем в Метогтханге, война, как утверждает Лондол-лама, длилась еще семь месяцев.

Наконец, в 1642 году после упорного сопротивления Самдубцзе, столица правителей Цанга, стоявшая там, где позднее был выстроен замок Шигатцзе, была захвачена, а Карма Тэнкйонг был взят в плен и убит. Этот факт открывает новый период в истории Тибета, и он стал известен в Европе: отец Гербильйон, который прибыл в Китай в 1687 году, описывая эти события много лет спустя, говорит о Карма Тэнкйонге как о величайшем светском правителе Тибета: "... прошло более 60 лет с тех пор, как Тибетом, известным также под названиями Тубод, Тхибет и Тангут,

правил царь страны по имени хан Цанпа, которого китайцы в своей хронике называют Цанбу.

Этот князь прежде был очень могущественным... а Великий лама, именуемый также Далай-лама, пребывал в Потале, которую европейцы называют то Ботала, то Ласса, то Барантола, не обладал верховной властью в стране; Цанпа, который правил тогда, утратил корону так, как я это уже описал.

Монголы, которые почитали Далай-ламу как бога на земле, заявили, что Цанпа недостаточно почтителен к Далай-ламе и свысока к нему относится. Царь не принес никаких извинений по этому поводу, чем и воспользовался Патуру Хун-тайчжи: он напал на царя Тибета, нанес ему поражение в генеральной битве, захватил его в плен и предал смерти, утвердив таким образом верховенство Далай-ламы в Тибете".

Гербильйон писал в Китае, где за этими событиями следили с большим вниманием. Еще до того, как разразилась решающая война, заинтересованные партии анализировали ситуацию и подавали свои заключения маньчжурскому императору.

В десятый месяц 1642 года большая тибетская делегация во главе с Илаксан Сэцэном Чхойчже прибывает в Мукден, доставив письма от Далай-ламы, хана Цанпа, то есть от царя Цанга, и кармапа, красношапочников, чьи волнения по поводу письма имели много оснований. После падения династии Мин ей наследовала маньчжурская династия Цзинь. Тибет, опустошенный, раздробленный внутренними военными конфликтами, а теперь еще и оккупированный монголами, понимал опасность политики, открывавшей путь иностранным вторжениям.

Правители Цанга, надеявшиеся отыскать способ противостоять в Тибете новой силе, которая овладела уже большей частью Китая, и Далай-лама, стремившийся уравновесить чем-то вмешательство Гушри-хана, обратились к старому покровительству, которое Китай провозгласил над Тибетом. Будучи не в состоянии договориться дома, партии-соперницы думали прибегнуть к верховному решению маньчжурского императора. С 1639 года император отправлял в Тибет посланников с ни к чему не обязывающими письмами — как Далай-ламе, так и правителю Цанга. В одном случае не содержалось даже обращения к царю, а только высказывалась просьба дать возможность монахам соблюдать законы веры. Второе письмо было адресовано Далай-ламе. Вероятно, маньчжурский император, посвященный в состояние дел в Ти-

бете, скорее всего ни к чему не склонялся, надеясь получить более точную информацию от своих послов.

Тибетская делегация 1642 года была принята при дворе с большим почетом и пребывала в Мукдене восемь месяцев. Наконец она отбыла, увозя ответные письма, чья тональность зависела от личности того, кому письмо было адресовано.

В этих письмах первенство отдавалось Далай-ламе, который вследствие последних событий стал высшим авторитетом в Тибете. Но император не хотел становиться на чью-либо сторону; информация, которую он получил от делегации или же добыл по другим каналам, показала ему, что Тибет разделен на две части жестким противостоянием, которое столкновению интересов придавало религиозную окраску. Поэтому он не хотел подвергать себя риску и послал обильные дары Далай-ламе, употребляя куда больше доброжелательных слов, чем в письмах к другим особам. Он просто высказывал добрые пожелания по поводу распространения буддийского вероучения. В письмах к "карма ша мар" (красношапочным) он просил почитать всех буддийских монахов в соответствии с традиционной терпимостью буддийских законов. Но дары, которые император послал им, были хуже отправленных Далай-ламе.

По отношению к Цанга-хану, то есть Карма Тэнкйонгу, император был очень уклончив. Новости о его смерти еще не достигли Китая, но о его поражениях было известно. Поэтому, предвидя неизбежность его падения и сомневаясь в ходе событий, император обошелся общими словами.

В письмах к Гушри-хану тон императора еще более неопределенен: он пристально следил за передвижениями хана. Но в то же время император старался держаться подальше от скандалов между школами, и когда он просит прислать ему лам, которые должны проповедовать буддийскую религию, он рекомендует не отдавать предпочтения ни красным, ни желтым, а присылать людей только с духовными заслугами.

Ни в одном из этих писем не было и намека ни на какие звания или титулы, исключения не были сделаны ни для Далай-ламы, ни для Гушри-хана: император считал себя обязанным просто ответить на полученные письма и согласно церемониалу послать, в свою очередь, подарки. Кстати, главы других школ тоже получили от него послания: и сакьяпа, и друкпа, и талунпа. Он очень был озабочен проблемой невмешательства; Китай пока не вникал в

ссору между школами, и потому из Китая доносились околдовывающие пожелания умиротворения.

Таким образом, события поставили гелукпа как бы вне победы; победитель в позе защитника или гласа судьбы вернул им, фактически номинально, их временную власть. Желтые триумфально предстали в Лхасе, которая в очередной раз была объявлена столицей Страны Снегов, и молодой Лобзанг Гйецхо, в ореоле неприкосновенности и духовного авторитета, занял трон в Потале — как подарок иностранной военной власти и символ ее дипломатии.

Далай-лама V не был главным лицом описанных событий. Он был еще слишком молод, чтобы проявлять собственные желания или влиять на такие сложные ситуации. Гелукпа повезло, что в этот грозный и решающий период у руля стояли умудренные опытом и знаниями личности, такие, как Жэлнго Соднам-рэбтэн, которого мы часто упоминаем, и Чагзе Кончог-чхойпхэл, которые, мастерски маневрируя, заботились о судьбе школы и ее будущем и защитили ее в бурных волнах настоящего.

Притязания были высоки, реальная же сила школы была еще малой. Ее враги по-прежнему были могущественны и не желали договориться. Только один путь был открыт для гелукпа — если они собирались строить свою власть на крепком фундаменте и одолеть врагов: использование политических заговоров и иноземной помощи. Последняя была, конечно, и более надежной, и более скорой, но, как это часто случается, когда переворот делают чужими руками, в конечном счете привела Тибет к утрате независимости, к созданию искусственного союза, защищаемого сначала монгольской, а потом китайской армиями.

Таким образом, мир, хотя и пригасил внутренние скандалы, обернулся для Тибета оккупацией и потерей независимости. Далай-ламы более не были уверены ни в своей власти, ни в своей жизни, склоняясь перед волей иноземных генералов и чиновников.

Перевод Е.Огневой

Приложение

Обсуждение книги Л.Н.Гумилева "Старобурятская живопись"
в Музее антропологии и этнографии (МАЭ)
Ленинград, 10 июня 1976 г.
Запись очевидца

Б.И.Панкратов. Перед нами весьма оригинальное, новое понимание иконографии. Все бурханы северобуддийского пантеона пришли в Тибет из Индии. В тибетском каноне в разделе "Тантра" приводится перевод индийских трактатов, которыми пользовались все художники. Буддийская церковь признает только те божества, которые зарегистрированы в каноне. Обратимся к иллюстрациям книги.

1. "Будда Шакьямуни в образе 1000 будд". Книга озаглавлена "Старобурятская живопись", но ее открывают 10 скульптур, и все работы тибетские или китайские. В Бурятии литейного дела вообще не было. С иконографической точки зрения описание совершенно неверное. Это все фантазия автора книги, и, углубляясь в нее, я все более накалялся... Как это Будда воплощает 1000 будд? Что значит 13-ое чудо? Во-первых, это не чудо, а событие из жизни Будды, сведения взяты из книги Грюнведеля, где ошибка допущена в нумерации, ее перепечатал Гумилев. Далее, что значит "синий монашеский колпак"? Когда образ Будды появился в Индии, вера там была уже 400 лет, образ возник в тех областях, где было влияние Греции (Гандхара). Специалисты датируют статуи I веком н.э. Был взят близкий и понятный образ Аполлона. Его волнистые волосы и превратились в "синий колпак", нет там никакого колпака, как нет и перехвата. В древней Индии верили, что среди канонических признаков красоты у Будды — ушниша, и на лбу — урна, завиток волос... Все будды отличаются друг от друга мудрой. Северобуддийская церковь изображает обычно Шакьямуни либо в центре алтаря, либо с двумя учениками, либо Троицей — предшественник и Майтрея рядом. Первые две статуи, приводимые в книге, принадлежат к 35 буддам покаяния, это не Шакьямуни.

Борис Иванович Панкратов (1892–1979) — китаевед, доцент, преподаватель Ленинградского восточного института. Сотрудник РОСТА, посольства СССР в Китае, преподаватель Института русского языка и сотрудник "Sino-Indian Research Institute" в Пекине (1924–1935, 1942–1948). Научный сотрудник ЛО Института востоковедения АН СССР (1935–1942, 1948–1979). Основные работы: "Пособие для изучения китайского разговорного языка", раздел в книге "Монголия XIV–XVII вв.", примечания (совместно с О.И.Смирновой) к "Сборнику летописей" Рашид-ад-Дина. Автор перевода и предисловия "Юаньчао би-ши", китайской версии на монгольском языке "Секретной истории монголов". //С.Д.Милибанд. Биобиблиографический словарь отечественных востоковедов. М., "Наука", 1995.

Мара — ложь, обман? Но с долгим "а" — убийца. Бог Мара живет на шестом, последнем небе, он напал на Будду со своим войском, чтобы тот не достиг просветления под деревом боди, напускал бурю и т.д. "Совершил ли ты хоть одно доброе дело? Давал ли хоть раз подаяние? Кто это подтвердит?" — спрашивал Мару Будда. Все войско Мары закричало: "Подтверждаем!" "А кто подтвердит, что ты давал подаяние?" — спросил Мара Будду. "Земля", — ответил тот. Земля разверзлась, и Мара с войском исчез.

4. Архат на книгах? Но знания приобретаются умом, а не другим местом, считали ламы. А Гумилев посадил его на книги! Это вам не олбоки! [Специальные подушки, на которых ламы сидят в храме. — *Ред.*]

5. Бодисатва! Безымянных бодисатв не бывает! Запястье и браслет — одно и то же. Много неточностей.

В Лхасе известны два храма, построенных царем Сронцзангампо, в главном из них — "Чудесного сияния" — была поставлена статуя, приподнесенная непальской принцессой. В XV веке ее убрали, заменили китайской. Позже храм пришел в запустение, там поселились нищие. Замечательный ученый XV века Зонхава в 1408 уже пользовался уважением и свое утверждение начал с реформ обрядовой стороны буддизма. Он изгнал нищих из храма: велел за городом приготовить обед на всех, когда все ушли туда, запер храм. В 1409 он ввел новшество: позолотил обе статуи, надел на них короны, мантии, украсил драгоценностями. Обе статуи, выделенные Зонхавой, стали пользоваться особым почитанием.

6. Зонхава — архат? Это ученый, но не архат! Архатов было 16, это ближайшие ученики Будды. Зонхава — воплощение Манджушри и Авалокитешвары.

8. Белая Тара верно определена только под номером 17.

9. Золотая Тара — разновидность Зеленой? Тара — это благостное существо, вроде Богоматери, старающееся помочь людям. Известен 21 вид Тары, хотя их больше. Зеленая Тара могла быть позолочена, но она от этого не стала Золотой! Это Калиравана-Тара, "Лес акаций", смотри у Грюнведеля, страница 148.

Будда Шакьямуни, но рядом изображены не ученики, а Майтрея и Авалокитешвара, взирающие на лик Будды.

25. Цаган-Эбуген? В виде Лао-синя, китайского божества долголетия — с посохом, высоким лбом, так его изображали? Но самого-то его даже в храм не пускали: шаманское божество монголов. Его божественные функции забыты давно, но по старой памяти изображения держали в юрте.

30. Изображена самая почитаемая ступа, "Сотворение мира" совсем другое.

31. Лицо дакини. Но это же Махакала — буддийское изображение бога Шивы!

34. Ваджрадакини? Объяснение смысла иконы как "преодоление женского начала с помощью буддийского закона" — бессмысленно. Определенно неверно. Это не Ваджрадакини и по бокам не дхармапалы. Это Синхамудхи — дакини из свиты Лхамо, а по углам — полная свита Лхамо. Над головой — Падмасамбава, известный святой.

35, 36. Самвара, Ваджраварахи. Неверно... Голая, в танцующей позе... в левой руке череп с кровью... жезл... свиная голова. Где свиная голова? (Реплика: "У подножья"). Это не свиная голова, это стилизованная жертва, череп, в который вложены сердце, уши, глаза. Так изображают Ваджраварахи, напечатана же в книге Гумилева Ваджрапани в гневном обличье.

Лев Николаевич совершенно не осведомлен в области тибетской иконографии.

37. Неверно. Это Парнашавари, то есть Шавари в платье из листьев. Вошла в пантеон от доарийских аборигенов Индии, в танцевальной позе, на луне.

45. Примечание о Хаягриве: не переводите с языка, которого не знаете! Ах, вы перевели с французского?! Но там же есть на языке оригинала! Не "с головой лошади", а "имеющий шею лошади"!

51. Вирудхана — хранитель юга! Четыре царя живут, каждый в своем царстве, на первом из шести небес, у самого подножья горы. Их всегда изображают сидящими, в храмах могут стоять по-двое с каждой стороны. Но их никогда не изображают кавалеристами! Что касается "локапала востока", "царь демонов"...[?] это божества, занимающиеся музыкой и пением, они никогда не попадают в буддийскую иконографию. Верх — человеческий, ноги — куриные: не их же почитать! Ну, и так далее.

Л.Н.Гумилев. Когда меня пригласили на обсуждение доклада Панкратова, я был очень польщен, так как он консультировал мою статью ["История, открытая искусством". — *Ред.*]. Но оказалось, что речь пойдет об альбоме. Моя роль в нем минимальна. Своего я туда ничего не внес, ссылался только на авторитеты Грюнведеля, Гетти и других, указанные мне Панкратовым. Почему же сам Борис Иванович ничего не написал, чтобы можно было ссылаться на него, а не на другие печатные издания, как того требует издательство? Грюнведель и Гетии — это самое последнее, что выходило, новое по иконографии.

Неужели вы думаете, что я не знаю, что это — тибетские работы? Но они были привезены в МАЭ из Бурятии, отсюда и название, иначе альбом вообще не был бы издан. Повторяю, издательство "Искусство" требовало проверенных, канонических данных. А где их взять, если не у Грюнведеля и Гетти? Пусть, наконец, Борис Иванович издаст свои аннотации, а то если каждый будет браться ("не за свое дело!" — вставляет Панкратов) истолковывать, ничего хорошего не выйдет.

Проф. Колоколов. Мне 80 лет, 60 из них я занимаюсь Китаем и могу сказать, что Кюнер мало знал китайский, ссылаться на него нельзя. Из уважения к нему мы обходим молчанием его ошибки. Нехорошо говорить неуважительно о покойниках, но я не уважаю и Бичурина: это был явный плагиатор! Но Гумилев всюду ссылается на них. Он пользуется приемом, недостойным ученого.

Рудой (Институт востоковедения). Такие несообразности в иллюстрациях! Нельзя допустить, чтобы эта книга Гумилева попала за рубеж! Взята коллекция МАЭ, кто ее описывал?

Гумилев. Я составил, получил за это деньги, пригласил меня Кюнер. И все же справочники даны для того, чтобы ими пользоваться!

Панкратов. В иконографии каждое лыко в строку! Описывая иконы, нужно пользоваться консультацией специалистов, а не старыми справочниками!

Б.Волчек (МАЭ). Книга Гумилева — пятно для востоковедов! Дефектные описи составлены были 30 лет назад, мы благодарны Борису Ивановичу Панкратову.

Леонов (Эрмитаж, тибетский отдел). Меня интересует первая часть книги. Хотелось бы знать, можно ли подходить к тибетской иконе как к историческому источнику? Я лично считаю, что нельзя.

Панкратов. Конечно это недопустимо! Гумилев стремится к идеографии, но Ямантака — чисто индийский бог, и Яма — тоже. Как же он мог изображать события в Тибете?

Некто лысый (из ИВАНа?, с запальчивостью). Если у вас есть совесть, Лев Николаевич, вы должны добиться, чтобы работа, проделанная Панкратовым, была обнародована. Как? Так же, как добились, чтобы напечатали вашу книгу с такими ошибками! Так же добейтесь и этой публикации!

Гумилев. Я считаю, что это провокация! Пусть попробует Панкратов это напечатать, ни "Искусство", ни другие издательства этого не сделают, им подавай печатные авторитеты! Борису Ивановичу давно пора не выступать, а писать и печатать... Унд зо вайтер!

Решетов, Викторова, Кляшторный и др. на заседание не явились, но конференц-зал был полный, было много молодежи.

Записала И.Ломакина

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

Андрей Иванович Востриков (1904–1937) — один из выдающихся русских востоковедов. Ученик академика Ф.И.Щербатского. Широкие научные интересы связывали А.И.Вострикова со всем кругом отечественных востоковедов — выпускников Петербургского восточного факультета, составивших ядро Азиатского музея — будущего Института востоковедения в Ленинграде. Из многочисленных поездок по бурятским дацанам А.И.Востриков привез огромное количество рукописей. Уникальные тибетские и древнеиндийские рукописи погибли в дни блокады, как и практически почти все, что было написано самим Востриковым. Многим из грандиозных проектов, в которых А.И.Востриков работал бок о бок с учителем, не суждено было осуществиться; не увидело света описание грамматики тибетского языка, погибла картотека тибетского словаря, упоминание об интенсивном изучении древнеиндийского философско-астрологического памятника "Калачакра" сохранилось лишь в документах кабинета. Сохранились и отдельные статьи, опубликованные Востриковым в журналах, например, "Летопись баргузинских бурят", написанная им в соавторстве с Н.Н.Поппе. Книга "Тибетская историческая литература" — единственный изданный фундаментальный труд ученого. Она вышла в свет лишь в 1962 году под редакцией и с послесловием Ю.Н.Рериха. Статья "Изучение Тибета в России" (подлинное ее название "С.Ф.Ольденбург и изучение Тибета") взята из юбилейного сборника, изданного к пятидесятилетию научной и общественной деятельности С.Ф.Ольденбурга (1934 г.).

Сергей Федорович Ольденбург (1863–1934) — ученик И.П.Минаева, один из крупнейших русских востоковедов и организаторов науки. Авторитет в области исследования древней и средневековой культуры Индии, ее литературы и искусства. Автор более трехсот научных работ. Вдохновитель и издатель знаменитой академической серии исследований и публикаций "Bibliotheca Buddhica". Его книга "Сборник изображений 300 бурханов" в течение долгих лет была единственным на русском языке пособием для изучения буддийского канонического искусства. О значении Ольденбурга для русского востоковедения говорит в статье А.И.Востриков.

Василий Павлович Васильев (1818—1900) — профессор китайского языка восточного факультета Петербургского университета. Автор первых на русском языке фундаментальных исследований по буддизму. Ему посвящена в этом томе отдельная статья академика С.Ф.Ольденбурга. Публикуются в извлечениях две главы из работы В.П.Васильева "Буддизм. Его догматы, история и литература". СПб, 1857 г.

Иван Павлович Минаев (1840–1890) — филолог-востоковед, основатель и первый руководитель кафедры санскритологии Петербургского университета, основатель школы русской индологии. Исследователь буддизма, культуры Индии и ее древней литературы. Трижды путешествовал по Индии, был в Бирме. Впервые издал несколько сюжетов Джатак — жизнеописаний Будды. Изучал индийский фольклор, язык пали— древний язык Цейлона и написанные на нем сохранившиеся первые буддийские канонические книги. "Очерк важнейших памятников санскритской литературы" (СПб, 1880), "Община буддийских монахов" ("Журнал Министерства народного просвещения", 1879, ч. 201) и "Буддизм. Исследования и материалы"(СПб, 1887) — важнейшие работы И.П.Минаева. Две главы из последней публикуются нами с некоторыми сокращениями.

Борис Яковлевич Владимирцов (1884–1931) — выпускник восточного факультета Петербургского университета, лингвист, историк, кочевниковед. Человек широкого кругозора и обширных знаний, академик Б.Я.Владимирцов вошел в науку работами по истории, этнографии и филологии монгольских народов. "Монгольский сборник рассказов из Pantačakra" (1921г.) и "Монгольско–ойратский героический эпос" (1923г.) ввели его имя в круг известнейших номадоведов мира. Академик Владимирцов первым обратил внимание на проблему феодальных отношений у кочевников ("Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм" — опубликована посмертно, в 1934 году), первым перевел с тибетского на русский язык некоторые стихотворения Миларэпы, назвав этого великого средневекового поэта и мистика "тибетским Фаустом". Его "Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение в фонетику" (1929 г.) стала одним из основополагающих трудов по сравнительной лингвистике.

Федор Ипполитович Щербатской (1866–1942) — классик мировой и русской востоковедческой науки. Ученик В.П.Васильева, И.П.Минаева, С.Ф.Ольденбурга. Индолог, санскритолог, тибетолог, глубокий знаток, аналитик и переводчик древнеиндийских и тибетских текстов, специалист по буддийской философии и логике, истории и теории древнеиндийской литературы. Он одним из первых в европейской науке занялся изучением древнеиндийской логики; работа "Теория познания и логика по учению позднейших буддистов" (1903–1909) принесла ему мировую известность. В ней были впервые переведены и прокомментированы тексты выдающихся мыслителей

Индии — Дигнаги и Дхармакирти. Основные работы академика Щербатского, упрочившие его мировую известность и поныне остающиеся великими, посвящены главным понятиям буддийской философии — дхарме и нирване и буддийской логике. Главные из них были написаны и опубликованы на английском языке, что позволило им сразу же войти в круг европейских научных идей. Эти работы ("Буддийская логика. Введение"; "Центральная концепция буддизма и значение термина "дхарма""; "Концепция буддийской нирваны") были переведены на русский язык и изданы в 1988 году с комментариями В.Н.Топорова.

Оттон Оттонович Розенберг (1888–1919) — ученик академика Щербатского, выпускник восточного факультета Петербургского университета. Сотрудником кафедры санскритской словесности (основанной И.П.Минаевым) был послан на стажировку в Берлин, где начал заниматься японским языком и культурой Японии. Четыре года прожил в Токио, изучая буддийскую догматику и философию. Итогом его пребывания в Японии стала великолепная работа "Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам", состоящая из двух частей: "Свода лексикографического материала" и "Проблем буддийской философии". Вторая часть посвящена разбору и толкованию принципиальных понятий буддийской догматики. О.О.Розенберг умер в 31 год от сыпняка уже известным ученым-синологом, вскоре после своего выступления на Первой буддийской выставке, в организации которой он принимал деятельное участие. Брошюра с текстом его лекции вышла уже после смерти ученого. Мы публикуем эту лекцию по книге: "О.О.Розенберг. Труды по буддизму" (М., 1991), подготовленной А.Н.Игнатовичем.

Бронислав Иванович Кузнецов (1931–1985) — филолог-востоковед, представитель петербургской школы востоковедения. Он окончил восточный факультет Ленинградского университета и специализировался в санскритологии и тибетологии. Им написано много статей, подготовлена к изданию тибетская летопись "Светлое зерцало царских родословных", вышедшая в русском и тибетском вариантах. Дружеские отношения и научные интересы связывали его со Львом Николаевичем Гумилевым. Несколько написанных совместно работ (две из них мы публикуем в этой книге) стали результатом их сотрудничества. Статьи Б.И.Кузнецова "О трактате Дхармакирти" и "Культурные связи Памира с Тибетом" первоначально были опубликованы в академических сборниках "Страны и народы Востока" в VIII и XVI выпусках (1969 и 1975 годы).

Р.А.Стейн — современный исследователь истории культуры Центральной Азии, автор многих работ по религии и мифологии Тибета. Книга "Тибетская цивилизация", главу из которой мы публикуем, вышла в Париже в 1962 г. Перевод дан по английскому изданию: Tibetian civilisation. Stanford, 1972.

Джузеппе Туччи — мировой авторитет в области истории и культуры Индии и Тибета. Историк, археолог, автор и составитель энциклопедии Indo-Tibetica (Roma, 1932–41), описавший и расшифровавший надписи на гробницах тибетских царей (The Tombs of Tibetan Kings. Roma, 1950), знаток канонического буддийского искусства, которому посвящено его четырехтомное издание "Тибетская живопись в свитках" (Tibetan painted Scrolls. Roma, 1949). Исследователь тантрического буддизма. Ни одна работа Туччи не переводилась на русский язык. Публикуемый материал — две главы из предисловия к знаменитому четырехтомнику, в которых автор рассказывает о наиболее драматических для Тибета поворотах его исторической судьбы. Профессор Туччи жил и работал в Риме.

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ ТЕКСТОВ Л.Н.ГУМИЛЕВА

Старобурятская живопись. Исторические сюжеты в иконографии Агинского дацана. М., "Искусство", 1975.

Величие и падение Древнего Тибета //Страны и народы Востока. Выпуск VIII. М., "Наука", 1969.

Опыт разбора тибетской пиктографии //Декоративное искусство СССР. 1972, № 5.

Бон (Древняя тибетская религия) //Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. Вып. 15. Л., 1970.

Древнемонгольская религия //Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. Вып. 5. Л., 1968.

Страна Шамбала в легенде и в истории //Азия и Африка сегодня. 1968, № 5.

Легенда и действительность в древней истории Тибета //Вестник истории мировой культуры. 1960, № 3.

Этническая история Тибета в I тысячелетии н.э. //Центральная Азия и Тибет. История и культура Востока Азии. Новосибирск, "Наука", 1972.

Издание этого тома осуществлено
при финансовом участии отделения
"Кредит-Искусство" Мосбизнесбанка

ГУМИЛЕВ Л.Н.
Древний Тибет
Международный альманах. Вып.5
Составитель И.В.Мамаладзе
М., ДИ-ДИК, 1996 г.

В книге собраны работы Л.Н.Гумилева, посвященные истории Древнего Тибета, возникновению и развитию буддизма на территории Тибета и Монголии, а также описанию буддийской иконографии. В том вошли работы разных лет, в их числе — "Старобурятская живопись", книга, остающаяся и по сей день фактически единственным иллюстрированным источником по общим вопросам буддийской иконографии.
В приложении даны выдержки из наиболее значительных работ русских востоковедов, они дают возможность составить представление о развитии отечественной буддологии и знаменитых ее представителях. В "Диалоге источников" публикуются также фрагменты работ двух известнейших европейских буддологов, впервые специально для этого издания переведенные на русский язык.

© А.И.Куркчи. Подготовка и общая редакция Собрания сочинений
© И.В.Мамаладзе. Составление тома. Комментарии
© В.Н.Белоусов. Оформление серии
© Ю.К.Курбатов. Макет обложки
© Издательство ДИ–ДИК. Общее издание. Переводы

ISBN 5-87583-022-0

Издание подготовлено Фондом "Мир Л.Н.Гумилева"

Фонд *"МИР Л.Н.ГУМИЛЕВА"*
Серия I. *Сочинения Л.Н.Гумилева в 15 томах*
Bibliotheca Gumilevica

Том 5. ДРЕВНИЙ ТИБЕТ

Составитель
И.В.Мамаладзе

Редактор
Т.В.Швецова

Главный художник серии
В.Н.Белоусов

Макет обложки
Ю.К.Курбатов

Технический редактор
З.С.Теплякова

Корректор
А.И.Киселева

Компьютерное редактирование
Е.В.Мартынова

Исполнительный директор
И.А.Мадий

На обороте шмуцтитулов использованы рисунки
Б.А.Филистинского

Фонд "МИР Л.Н.ГУМИЛЕВА"

Лев Николаевич Гумилев

ДРЕВНИЙ ТИБЕТ

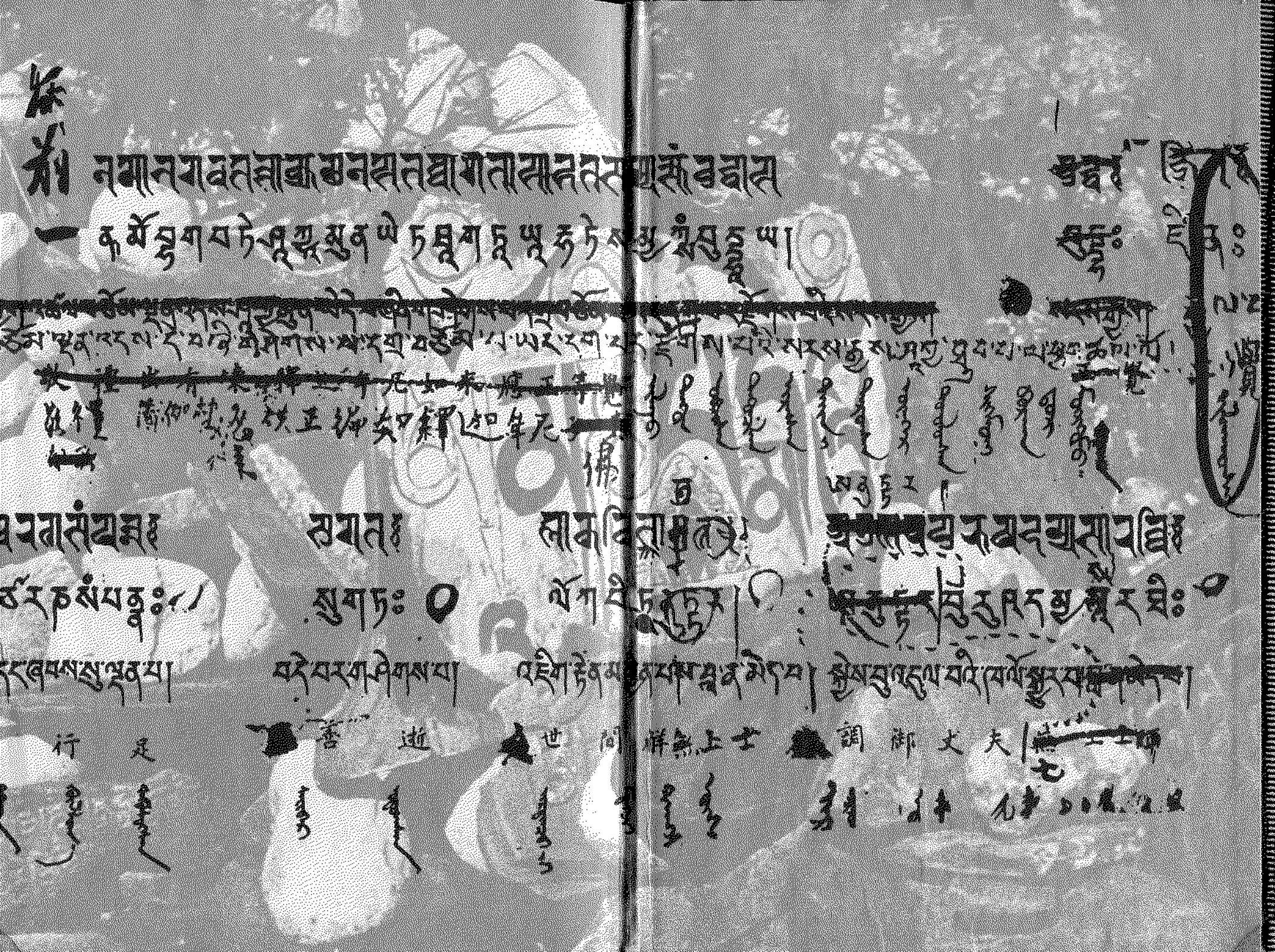
Составитель И.В.Мамаладзе

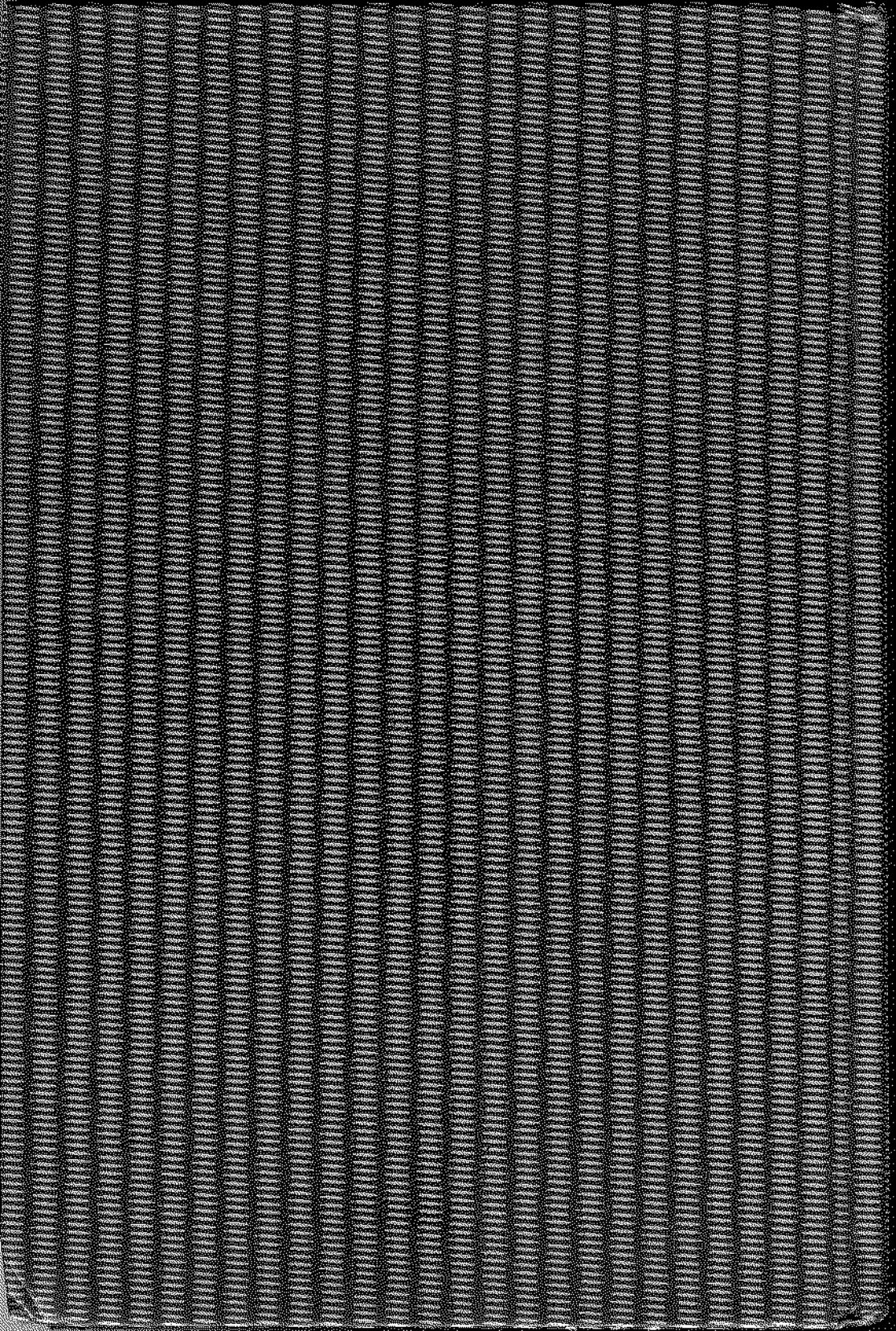
Издательство "ДИ–ДИК"
ЛР № 030567 от 09. 09. 1993 г.
103009 Москва, ул. Тверская, 9
Телефон 229–19–10

Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Ньютон. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 35,0. Тираж 7000 экз.
Заказ № 1588.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в АООТ «Ярославский полиграфкомбинат».
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.

Сканирование - *Беспалов, Николаева*
DjVu-кодирование - *Беспалов*





Lev N. GUMILEV

древний Тибет

Лев Н. ГУМИЛЁВ

Лев Н.ГУМИЛЁВ

Lev N.GUMILEV

c&t