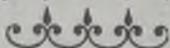




**ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ
И ИСТОРИОГРАФИЯ
ИСТОРИИ
БУДДИЗМА**



**СТРАНЫ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ
АЗИИ**



**ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ
И ИСТОРИОГРАФИЯ
ИСТОРИИ
БУДДИЗМА
СТРАНЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Ответственный редактор
д-р ист. наук Р. Е. Пубаев

Асмолову Косте
об авторов и редакторов
с номерами и датой ушедших
30.11.86
И.А.С.



НОВОСИБИРСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1986

ПРЕДИСЛОВИЕ

История различных школ и направлений буддизма, оказавшего в средневековье заметное влияние на идеологию, культуру, общественно-экономические институты и политические традиции народов Центральной Азии, нашла широкое отражение в многочисленных нарративных источниках, а также в историографической тенденции этих народов. Поэтому изучение вопросов историографии и источниковедения истории буддизма в этом регионе является актуальной задачей отечественной буддологии.

Предлагаемый вниманию читателей сборник посвящен критическому анализу тибетских, монгольских и китайских источников по истории буддизма в странах центральноазиатского региона, а также исследованию памятников средневековой историографии Монголии и Тибета. В нем нашли отражение результаты исследований, проводимых сотрудниками Бурятского института общественных наук по теме "Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии" и затрагивающих преимущественно те аспекты указанной темы, которые носят источниковедческий характер. Вместе с тем, поскольку средневековые источники не ограничивались сугубо историческими вопросами, но освещали самые разнообразие стороны буддизма как сложного и многоаспектного явления, статьи сборника охватывают широкий круг вопросов взаимодействия буддийских школ с различными религиозными, философскими и социокультурными традициями в данном регионе. Большое место в статьях уделяется определению роли традиций в формировании региональных школ (статьи Р.Н. Крапивиной, Е.Д. Огневой, Б.И. Кузнецова, Г.Б. Дагданова, Л.Е. Яигутова) и значению ретроспективности как важного критерия оценки преемственности традиции (Б.З. Базарова, Р.Н. Крапивина, Т.Д. Скрынникова). В статьях Р.Н. Крапивиной и Е.Д. Огневой рассматривается один из труднейших аспектов, с которым сталкиваются исследователи средневековой культуры, — проблемы хронологии. Взаимодействие буддийской традиции с местными добуддийскими формами культа, а также социально-политическая роль буддизма в странах Центральной Азии освещены Д.И. Бураевым, Б.З. Базаровой, Т.Д. Скрынниковой, Н.В. Абаевым, С.Ю. Лепеховым.

Продолжая традицию отечественного востоковедения, авторы основывались на материалах оригинальных источников, тем самым расширяя источниковедческую базу буддологических исследований.

В центре внимания Е.Д. Огневой оказалась личность известного тибетского историка и культурного деятеля Таранатхи. Благодаря тщательному анализу колофонов произведений Таранатхи автору удалось воссоздать картину жизни и деятельности выдающегося ученого-энциклопедиста средневекового Тибета.

Изучение и исследование сочинения Цзонхавы "Великие этапы пути к бодхи" привели Б.И. Кузнецова к выводу о том, что основным источником для сочинения Цзонхавы послужил текст известного проповедника буддизма в Тибете Атиши (982–1054).

Сложным и малоизученным проблемам исследования историко-философской литературы Тибета посвящены статья Р.Е. Пубаева. В ней дается описание малоизвестного издания весьма важного и еще недостаточно изученного источника по истории философии буддизма "Дубмта-шэлчжи-мэлон".

В статье Б.З. Базаровой на разнообразном материале монгольских летописей детально и обстоятельно анализируется процесс развития историографических принципов монгольского летописания XVII-XIX вв.: от простого "механического" включения буддийских исторических концепций, разработанных в рамках индийской и тибетской традиции, к созданию довольно стройной и детально разработанной концепции происхождения монгольских ханов, базирующейся на буддийских представлениях.

Т.Д. Скрывникова анализирует халхаскую церковную организацию в период господства маньчжуров и делает вывод, что она управлялась администрацией трех типов: монастырской, состоящей из должностных лиц духовного звания, территориальной и центральной, состоящей из государственных чиновников Лифаньюань и Пекинского ламаистского центра.

Ряд статей сборника посвящен китайскому буддизму. Н.В. Абаев и С.Ю. Лепехов, привлекая разнообразные источники, включая письменные свидетельства очевидцев деятельности членов тайных религиозных объединений Китая, исследуют механизмы и методы регуляции социального поведения, зарождавшиеся в этих объединениях. В статье Л.Е. Янгутова дается обстоятельный анализ трактата "Ли холунь" как источника по ранней истории буддизма. Автор показал важное значение данного памятника как "первой письменной апологии" буддизма в Китае и его роль в полемике буддистов с представителями других традиционных китайских учений. В статье Г.Б. Дагданова освещаются малоизученные вопросы формирования школы фашия в Китае, рассматриваются основные положения религиозно-философского учения этой школы.

Работа Б.С. Дугарова вводит в научный оборот неописанные ранее монгольские переводы известной биографии тибетского поэта Миларайбы. В своей статье Б.Д. Бадараев знакомит читателей с уникальным памятником — "Атласом индо-тибетской медицины", подчеркивая, что в нем помимо медицинских сведений содержатся также факты, представляющие интерес для историка культуры Тибета.

Редколлегия сборника не ставила своей задачей кардинальное исследование вопросов роли буддизма в истории страны Центральной Азии, однако надеются, что анализ конкретных исторических явлений способствует решению проблем типологии древних и средневековых культур Востока.

Р.Е. Пубаев

ТИБЕТСКАЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В тибетской историографии средневековой эпохи сформировался особый род историко-философской литературы, посвященной истории возникновения и развития различных религиозно-философских учений, школ и сект не только буддизма, но и небуддийских учений, таких как брахманизм, бонпо, даосизм и др. Эта историко-философская литература была широко известна тибетским, монгольским и бурятским буддийским ученым под названием "дуб-мта" (grub-mth'a), а европейским буддологам - как "сиддханта" (санскритский вариант).

В отечественной тибетологии впервые на важность историко-философской литературы типа сиддханта обратил внимание В.П. Васильев еще в 1857 г. Он писал: "В этих философских воззрениях, как мы увидим, буддисты уже оставляют в стороне сутры, которые послужили основанием их религии; они обращаются к общей оценке мышления, к логическим и метафизическим законам и посредством их уже хотят представить конспект всего учения, дать ему общее безусловное толкование. Теперь мы будем иметь дело не с Ганчжуром, в котором собраны сутры, но с толкованиями на него, помещенными в Данчжуре: неизвестные прежде писатели здесь сменяются уже историческими личностями; прежде, можно сказать, мы имвли дело с выражениями массы, теперь уже являются пред нами индивидуальные сочинения"¹.

Под "индивидуальными сочинениями", авторы которых "обращаются к общей оценке мышления, к логическим и метафизическим законам" для характеристики буддийского учения в целом и его школ в отдельности, В.П. Васильев прежде всего имел в виду сочинения из Данчжура, переведенные с санскрита на тибетский язык и содержащие описание взглядов различных религиозно-философских школ. Наиболее значительными и известными среди них являются два историко-философских трактата: "Самаявадхопарачанацакра" (gzhung lugs-kyi bye-brag bkod-pa'i 'khor-lo) Васумитры (dbyig-gi bshes-gnyen)² и "Таркаджвала" (rtog-ge 'bar-ba) Бхавьи (legs-ldan), иначе - Бхавивеки (legs-ldan 'byed)³.

В.П. Васильев считал "Самаявадхопарачанацакру" источником "для более подробных и ученых исследований постепенного развития буддизма"⁴, так как в ней излагается различие взглядов 18 профнеиндийских буддийских школ. Он перевел это сочинение Васу-

митры на русский язык под названием "Колесо, утверждающее различие главных мнений"⁵. "Таркаджвала" Бхавьи представляет собой объемное сочинение, которое помещено также в нартанском Данчжуре (отдел "Сутра", т. 19 (dza)). В нем Бхавья подробно охарактеризовал существовавшие в древней Индии различные мировоззрения (Ita - ba), насчитывавшие от 310 до 363 разных направлений⁶.

В.П. Васильев довольно часто ссылаясь на "Таркаджвалу", однако не дал его подробной характеристики. Новый вклад в изучение этого трактата Бхавьи внес японский тибетолог Шаторо Иида. В монографии "Причина и пустота. Исследование по логике и мистицизму" он впервые, насколько нам известно, приводит краткую биографию Бхавьи (V - VI вв.), рассматривает его "Таркаджвалу" как ценный источник по истории буддийских философских школ⁷.

В средневековую эпоху сочинения древнеиндийских философов-буддистов "Самаявадхопарачанацakra" Васумитры и "Таркаджвала" Бхавьи (Бхавивеки) оказали большое влияние на становление тибетской историко-философской литературы типа сиддханта (grub-mth'a). Развитие этой литературы было обусловлено тем, что в Тибете, где постепенно складывались феодальные социально-экономические отношения и соответствующие им политические формы государственного устройства (империя, независимые феодальные уделы и теократическое государство), в VIII-XIV вв. стали появляться различные религиозные секты и философские направления, которые в основном следовали учению древнеиндийских буддийских школ. По этой причине многие тибетские ученые средневековья скрупулезно изучали древнеиндийские источники по истории буддийских школ и сект и стремились разобраться в различиях их религиозно-философских доктрин. Это привело к тому, что:

во-первых, в общих исторических сочинениях "чой-джун", посвященных изложению истории распространения буддизма в Тибете, специальные главы или параграфы отводились трактовке истории возникновения различных школ и сект, характеристике их взглядов (Ita-ba) и порядков (chos-lugs). Здесь можно отметить два крупнейших сочинения тибетской историографии - "Дэбтэр-онбо" Гой-лоцзавы Йдсан-Цэзва-Шоннубала (1392-1481)⁸ и "Пагсам-чжонсан" Сумба-Хамбо Ешей-Балчжора (1704-1788)⁹;

во-вторых, появлялись специальные историко-философские сочинения типа сиддханта, в которых делался обзор проблемы сиддханта в древнеиндийской и тибетской исторической традиции и излагалась история буддийских школ в Индии и Тибете. Самые фундаментальные и известные из них "Трактовка сиддханта" (grub-mth'a'i rnam-bshag) Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчжэ (1649-1723)¹⁰, "Различия сиддхант" (grub-mth'a'i rnam-bshag) Чжанчжа-Ролбий-Дорчжэ (1717-1786)¹¹ и "Хрустальное зеркало сиддханта" (grub-mth'a shel-gyi me-long) Туган-Лобсан-Чойджи-Нимы (1737-1802)¹²;

в-третьих, создавались специальные историко-философские сочинения, посвященные изложению истории возникновения и развития наиболее крупных сект в Тибете, таких как сакьяла, кадампа, кард-

жудин и гэлугпа, характеристике их религиозно-философских взглядов (sa-ba) и различий между ними (rnam-bshag). Назовем наиболее известные из них: "История секты кадампа", написанная в 1494 г. Лайчэн-Гунга-Чжалцаном, "История секты карчжудпа" (1640) Шакья-Лхавана (1586-1655), по истории секты гэлугпа трактат "Вайдурья-онбо" (1698) Дэсрида-Санчжай-Чжамцо (1653-1705)¹³, а также "Сакья-кабум" (sa-skya bk'a-'bum) - "Полное собрание творений ученых секты сакьяпа" в 15 томах, а именно: Сачэн Гунга-Нинбо (1092-1158) - два тома, Содном-Цэмо (1142-1182) - три, Дагба-Чжалцана (1147-1216) - четыре, Сакья-пандита Гунга-Чжалцана (1182-1251) - три и Пагбалмы Гунга-Чжалцана (1235-1280) - три тома¹⁴.

Первым из тибетских историографов историю распространения буддизма в Тибете по школам и сектам изложил Гой-люцзава Шонгубал в "Дэбтэр-онбо" (1476-1478)¹⁵, так как его предшественник Будон (1290-1364) в "Истории буддизма" (1322) этого вопроса не касался. Завершающее обобщение в обшейсторическом плане характеристики буддийских сект и школ в Тибете в середине века сделал Сумба-Хамбо Ешей-Бальчжор в "Пагсамчжонсан" (1748). Во втором томе почти треть главы "Трактовка истории происхождения в Тибете преемственности обетов (sdom rgyun) и буддийских школ (chos-lugs)" (л. 95-287) автор отвел истории религиозных сект (л. 1286-256а). Прежде всего это объясняется тем, что Сумба-Хамбо как историк религии придавал большое значение характеристике религиозно-философских взглядов основателей и представителей разных школ и сект в Тибете, видя в них проявление единого процесса распространения буддизма в странах Центральной Азии. Он создал свою методологию, которая предусматривала сначала общий синтез, а затем частный или конкретный анализ возникновения и развития тех или иных сект и школ, разработал структуру изложения их истории. Вот что говорит он об этом во введении-синтезе:

"При трактовке происхождения в Тибете преемственности обетов (sdom rgyun) и религиозных сект (chos lugs) изложение будет в двух /параграфах/ - о преемственности обетов и об истории возникновения религиозных сект" (л. 126а). К первому параграфу он снова дает введение: « В Тибете возникли три весьма известных преемственности обетов по "Прагмокша-сутре" (so shar-gyi sdom rgyun) - основы религии: низшая Виная, переданная от Лачэн-Гонба-Рабсала; высшая Виная, переданная от пандита Дхармапалы; то, что передано от великого кашмирского пандита Шакиярибхадры, известного в Тибете как выдающийся перерожденец трех грядущих будд, и названо как "переданное панчэном"» (л. 126а).

Фактически эти три линии преемственности обетов предшествовали возникновению и развитию различных школ и сект буддизма в Тибете, которые Сумба-Хамбо также излагает по принципу: от общего к частному - общая история сект (sru'i) и история каждой из них в отдельности (so-so'i).

Общую историю Сумба-Хамбо начинает с характеристики деятельности Джово-Атиши (982-1054), основателя секты кадампа, при этом автор подчеркивает, что основной устав ее (srol) принадлежит Бромдонба-Чжалвий-Джуннаю ('brom rgyal-ba'i 'byung-gnas, 1004-1065), а "три брата" Пучунба-Шонну-Чжалцан (phu chun-ba, 1031-1106), Потопа-Ринчэн-сал (poto-pa, 1027-1105) и Чжан-Нгапа-Цултим-бар (sryan snga-pa, 1033-1103) распространили влияние этой секты, получившей впоследствии название "старой", по всему Тибету (2286). Далее он отмечает, что секта кадампа старая, как и сакьяпа, последовала учению и практике Асанги (thogs-med), а кадампа новая при Цзонкхаве (1357-1419) - взглядам Нагарджуны (II в. н.э.).

Общую историю религиозных сект буддизма в Тибете в X-XIV вв. Сумба-Хамбо завершает следующим выводом: «Взгляды тех, о которых говорилось выше, таковы: сакьяпа признала многое /из учения/ шуньяты, секты кадампа старая и новая по сути не создали своей высшей философии (mtshan-nyid dam rang bzhin-gyis ma grub), некоторые последователи карчжудпы стремились принять мировоззрение махамудры, а ньинмапы - взгляд о наивысшем совершенстве (rdzogs chen-gyi lta-ba). Кроме того, как было сказано выше, одни тибетские ученые после прибытия Шантаракшиты (gzhi - 'tsho), отца и сына¹⁶ стали признавать только учение мадхьямика - сватантриков (dbu-ma rang-rgyud lugs), другие - взгляды йогачаров (sems-tsam lta-ba), третьи - смесь разных взглядов. В тот период, когда Джово-Атиша еще не прибыл в Тибет, некоторые пытались признавать взгляды йогачаров как учение мадхьямиков, а при характеристике последнего допускали ошибку. Последователи джонанпы (jo-nang-pa) и тагсанбы (stag-tshang-pa) сами создавали и вводили какое-нибудь мировоззрение, не соответствующее взглядам ни одного из мудрецов Индии и Тибета, в результате появлялись "правильные" (dag) и "неправильные" (ma dag) направления (rigs)» (л. 1296).

Давая характеристику истории возникновения религиозных сект буддизма в Тибете X-XIV вв., Сумба-Хамбо не затрагивает вопросов социально-политической истории страны, они освещены в первой главе "чжалраб" - "царская генеалогия" (л. 946-108а).

Наибольший интерес в "Пагсам-чжонсане" Сумба-Хамбо представляет история каждой секты и школы в отдельности, изложенная лаконично, по строгой схеме и, разумеется, тенденциозно, с позиций взглядов секты гэлугпа, к которой он принадлежал. Так, например, в его сочинении истории гэлугпы отведено почти 100 листов (л. 130а - 228а), тогда как всем остальным сектам - только 26 (л. 228а-256а).

Историю сект и школ буддизма в Тибете Сумба-Хамбо излагает в "Пагсам-чжонсане" по такой схеме:

"Если бы приблизительно излагать различия других (т.е. кроме кадампы. - Р.П.) сект в Тибете, то их будет семь:

секта сакьяпа, берущая начало от Бромги-лоцзавы (993-

1074) и придерживающаяся учения о пути и его следствиях (lambras);

секта карчжудпы, берущая начало от Марпа-лоцэва Чойчжи-лодон (1012-1097) и придерживающаяся шести учений (chosdrug);

секта махамудра, берущая начало от Мэтрипы и прочих;

секта шиджедпа, берущая начало от Па-Дампы-/Санчжая/ и подразделяющаяся на три подсекты;

секта нинмапа позднего периода распространения, возникающая, как утверждают, благодаря Падма-Самбхаве;

секта кобрагпа и другие.

Кроме того, в Тибете возникали секты, которые неправильно воспринимали Сутру и Тантру и вследствие чего были раскритикованы (dgag, букв. запрещены) учеными" (л. 228а).

В отношении изложения истории сект и школ буддизма в "Паг-ним-чжонсане" следует заметить, что к рассматриваемой проблеме Сумба-Хамбо подходит как историк религии (chos-byung), а не как историк философии (grub-mtha). Поэтому большое внимание он уделяет жизни и деятельности основателей и сподвижников той или иной секты и школы, их сочинениям, строительству монастырей и т.д.

Вместе с тем в Тибете существовала и собственно историко-философская литература типа сиддханты, которая по своему характеру и содержанию подразделяется на две категории: 1) сочинения по истории небуддийских и буддийских философских школ в древней Индии; 2) сочинения обобщающего характера по истории религиозно-философских систем во всех странах, где распространялся буддизм, - в Индии, Тибете, Китае, Ли-Хотане, Монголии и мифической стране Шамбхала.

К первой категории относятся два крупнейших сочинения XVII и XVIII вв.: "Трактовка сиддханты" Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчжэ и "Различия сиддхант" Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ.

"Трактовка сиддханты" входит в 14-й том (pha) сумбума - собрания сочинений Чжамьян-Шадпы и состоит из двух частей: в первой из них (290 л.) сначала дается конспект содержания всего сочинения (16 л.), а затем - трактовка небуддийских и хинаянских философских школ (вайбхашиков и саутрантиков), во второй (240 л.) - трактовка махаянской школы мадхьямик. В этом труде автор продолжил и развил традиции "Самаявадхопарачаначакры" Висумитры и "Таркаджвалы" Бхавьи. Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ разрабатывал проблемы сиддханты в теоретическом и методологическом аспектах на богатейших материалах древнеиндийской историко-философской литературы и на основе критического анализа взглядов своих предшественников - тибетских ученых.

Полное название рассматриваемого нами историко-философского сочинения Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ - "Прекрасное украшение счастливой религии Шакьямуни и различия сиддхант" (grub-pa'i mth'a rnam-par bzhog-pa'i thub bstan lhun-pa'i mdzes rgyan shes bya-ba bshug-so). "Различия сиддхант" со-

ставляют два тома собрания сочинений (сумбума) этого автора: том 6 (cha), состоящий из двух частей (первая — ka — занимает 208 л., вторая — kha — 121 л.), и том 7 (ja), представляющий собой третью часть (да) сочинения (107 л.). В томе 1 на л. 1-176 помещено введение, в котором дается теоретическое обоснование принципа классификации буддийской философии по четырем школам. В томе 3 на последних пяти листах расположены ответы на вопросы (zhus lan du gnang-ba) "для снятия сомнений" (dags bsal sešig aril'yaqu, itigeku). Необходимость этого заключения была вызвана тем, что китайское ксилографическое издание содержало ошибки в тексте (rgya-nag sbar-ma'i yig skyon). Некий Да-лама Галсан-Лхаван (tā bla-ma skal-bzang lha-dbang), "весьма толково рассуждающий по коренному положению учения", высказал некоторые свои сомнения и задал автору ряд вопросов, постранично указав имеющиеся ошибки. Данное заключение Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ называется "дог-сал" (dogs bsal) и представляет собой одну из форм философского диспута как в устной, так и в письменной манере. Оно является образцом буддийской метафизической полемики, в которой автор демонстрирует глубокие знания предмета спора, стройную логику суждения и яркость мысли.

Прежде чем приступить к характеристике "Различия сиддхانت" Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ, необходимо отметить, что определение сиддханта как особого вида историко-философской литературы тибетско-монгольского буддизма автор дает в другом своем труде — "Источнике мудрецов". Это энциклопедический терминологический словарь, составленный на тибетском языке и включенный в собрание сочинений Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ (т. 6, л. 12-213). Впоследствии (1742 г.) он был издан отдельно на тибетском и монгольском языках (в подстрочнике) как руководящее терминологическое пособие при переводе текстов Данчжура с тибетского на монгольский язык. В нем говорится: "Общее определение сиддханта: исследование соответствующим образом различия /школ/ по трем /аспектам/ — как основа (gzhi), путь (lam) и результат ('bras), или же по трем /методам/ — как взгляд (lta), медитация (sgom) и поведение (spyod), — изложение /всего этого/ в каждом конкретном случае, предельно /ясно/ определив собственным разумом, что это действительно истина, и термины, посредством которых выражаются все эти изложения, — все это и получило название сиддханта"¹⁷.

На основе такого определения предмета сиддханта Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ разработал общую и частную методику анализа различия взглядов разных религиозно-философских систем, буддийских (rang) и небуддийских (gzhang). Общая методика (spyi rnam-par bzhag-pa) предусматривает пять аспектов:

- 1) значение слова "сиддханта" (grub-mth'a sgra don);
- 2) содержание сиддханта (ngo-bo);
- 3) различие "внешней" (небуддийской) и "внутренней" (буддийской) сиддханта (phyi nang-gi khyad-par);

4) классификация терминов (*ming-gi rnam-grangs*);

5) классификация собственно сиддхант (*grangs nges*).

'Частная методика (*so-so'i rnam-par bzhag-pa*) предусматривает анализ и характеристику взглядов каждой школы в отдельности (см. л. 9а).

Первый аспект общей методики - значение термина "сиддханта"- автор объясняет довольно просто: "Вообще, термин сиддханта в Сутре объясняется таким образом - из корня слова, называемого сиддхантой, образуются такие /понятия/, как шастра, клятва (обет), истинное познание и прочее. Здесь же имеется в виду то, что истинные законы собственного мышления (разума), в соответствии с положениями Абхидхармы, отныне не имеются у других, что и рационально познается. Siddha соответствуют *grub-pa, anta-mth'a*" (л. 9б).

Второй аспект общей методики - содержание сиддханты - представляет в трактовке автора относительно сложный предмет. "Посредством абсолютного познания (*rnam-rtag*), - пишет он, - подавлять другую сторону - критикуемый /взгляд/, а принимать истинную суть смысла (*don-gyi gnas tshul*), познанный в собственном уме, - это и есть содержание сиддханты. Если же этот закон объяснять с точки зрения пути познания, то это и будет трактовкой сиддханты (*grub mth'a smra-ba'o*). Это и есть область мыслящих (*sems-can-gyi ris ni*), бывающая двух видов - те, которые не приняли сиддханту /буддийскую/, и те, которые приняли ее. К первому из них относятся те, которые не верят в основной закон (*gzhung lugs*), составленный разумом, а в момент собственного анализа все это воспринимают только для пользы этого /настоящего/ благоденствия.

Ко второму виду относятся те, которые не признают приближительного познания, верят в основной закон (*gzhung lugs*), составленный посредством размышления в собственном уме, исследуют реальный закон бытия (*dnegos-po'i gnas tshul*) и решают, что принимать и что отвергать; это те, которые категорически отвергают тиртиков (*mu-stegs*) - наихудших из трактующих внешние и внутренние сиддханты, исследуют /вопрос/, существуют или не существуют причина и ее следствие по /взглядам/ внешним и внутренним, во все это вникают и познают" (л. 20а-б).

Третий аспект - "Различие внешнего и внутреннего состоит в следующем: тот, кто принял клятву в истинности существования мирского /посредством/ трех драгоценностей - /Будды, его учения и сангкхи/, есть буддист (*chos 'di-pa*); таким же образом тот, кто не принял такую клятву, не есть верующий буддист (*chos dad-pa ma yin-pa*)" (л. 11б).

Четвертый аспект - "Другие школы, внешние, те, кто не относится к учению, и тиртики, - это и есть полное число /названный небуддийский сиддхант/; те, которые относятся к этому учению, собственной школа, внутренние и буддисты, - это и есть полное число /названный буддийский сиддхант/" (л. 11б).

Пятый аспект - классификация собственно сиддхант (*grangs*

ngos) - Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ трактует в двух направлениях развития религиозно-философских школ в древней Индии, отнеся к первому из них небуддийские школы, а ко второму - буддийские. При этом он приводит сведения из сочинений древнеиндийских буддийских авторов, ссылается на них, разбирает критические взгляды средневековых тибетских ученых по рассматриваемому предмету.

Прежде всего он подчеркивает положение о многочисленности или даже бесчисленности ложных религиозно-философских взглядов добуддийского периода в древней Индии. Ссылаясь на утверждение Видья-Ишвары (rig-pa'i gnas) о том, что в небуддийских школах (gzhan sde) ложный путь не имеет пределов (log-pa'i lam-la mu med), автор предметом своего сочинения считает трактовку "плохих взглядов" тех, которые стремятся уйти от разума, полностью различающего "путь и не-путь" (lam dan ma yin-pa, т.е. наличие пути "спасения" по буддизму и его отсутствие у небуддистов), и отмечает, что, согласно предсказанию Падмасамбхавы, "плохих взглядов" (lta-ba ngan), возможно, будет бесчисленное количество (mth'a-yas med). В доказательство вышеуказанного автор цитирует сутру (mdo sde), согласно которой насчитывается: "удивительных взглядов" (ya-mtshan-can-gyi lta-ba) - два, "взглядов, лишенных предсказаний - व्याкараны" - 14, "плохих взглядов" (lta ngan) - 62, "взглядов, лишенных Высшего" (dam-pa ma-yin-pa'i lta-ba) - 28, "плохих взглядов" (lta ngan) - 20 и т.д. (л. 116). Далее Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ цитирует из "Таркаджвалы" (rtog-ge 'bar-ba) ачарьи Бхававивеки (slob-dpon legs-ldan 'byed), согласно которому различий взглядов (lta-ba'i bye-ba) будет 119. Однако при перечислении каждого взгляда в отдельности (thod-kyi dbye-ba ni) их оказывается не 119, а 363 (л. 13а).

Наконец, автор ссылается на "Мадхьямика-ратна-малу" (dbu-ma rin-chen sgron-ma) известного Бхавьи-позднего (legs-ldan phyi-mar grags-pa'i), который писал о 300 различных взглядах (л. 13б).

По пятому аспекту - классификации собственно сиддхант - значительный интерес представляет мнение "ранних тибетских ученых" (bod-kyi mkhas-pa snga-ma phal-che-ba), которые, несомненно, изучали и проанализировали данные сутры, "Таркаджвалы" Бхавьи, "Мадхьямика-ратна-малы" Бхавьи-позднего и другие древнеиндийские источники и на основе их данных сформулировали свое мнение. Поэтому не случайно Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ приводит мнение тибетских предшественников, тем более, что оно является как бы синтезом мнений древнеиндийских авторов и данных канонических текстов буддизма.

Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ пишет: «Согласно мнениям (gzhung) большинства ранних тибетских ученых, имеется пять школ исследователей - /философов/, утверждающих о вечности (rtag-par smra-ba'i rtog-ge'i sde nga), а именно - "те, которые считают" (grung-can-pa), "те, которые имеют кол" (phur-bu-pa), "те, которые различают" (bye-brag-pa), "те, которые

имеют ум" (rig-pa-can-pa) и "те, которые нагие" (gur-bu-pa); шесть школ, утверждающих невечность (chad-par-shra-ba), а именно - "отшельники-пустынники" (rgyan-phen-pa) и т.д. Некоторые говорят, что пять /школ/ - "отшельники-пустынники", "те, которые считают", "те, которые почитают Ишшу" (khab-'jug-pa), "те, которые почитают Ишвару" (dbang-phyug-pa) и "те, которые нагие" - все вместе составляют иноверцев-тиртиков (mu-stegs-pa)» (л. 136).

Однако же поздние тибетские ученые (phis kyi mkhas-pa dag) все это опровергают (dkad-nas), они ссылаются на два сочинения ачарьи Шантаракшиты (slob-dpon zhi-'tsho) - "Собрание сущности логики" (tshad-ma'i de-kho-na-hyid bdus-pa) и "Комментарий на основу логики" (kun bdus-itsa 'grel) - и выводят "Различие" (rnam-bzhag), согласно которому имеется одна школа, утверждающая о невечности (chad smra gcig), и 11 школ, утверждающих о вечности (rtag smra bcu gcig). В результате получается 12 небуддийских школ (л. 136).

Рассматривая классификацию собственно буддийских школ, Чжанчжа-Ролбий-Дорчжэ сразу же отмечает, что в сутре и тантре говорится о четырех буддийских школах (rang-gi sde-pa ni bzhi grangs nges-par), а именно: вайбхашики (bye-brag-shra-ba), саутрантики (mdo sde-pa), йогачары (sems-bdam-pa) и мадхьямики (dbu-ma-pas). Это положение он подкрепляет цитатой из комментария на "Ваджрагарбху" (rdog-je snying 'grel) о том, что у буддистов только четыре школы, а пятая не была проповедана Шакьямуни (л. 16а-б). При этом автор устанавливает последовательность формирования четырех школ буддизма в таком порядке: после третьего буддийского собора (dk'a dsdu-ba gsum-pa) появились вайбхашики и саутрантики, во времени Нагарджуны - мадхьямики, а в эпоху Арьяпсонги - йогачары. Вайбхашики и саутрантики по традиции рассматриваются автором как хинаянские сиддханти (theg-dman grub-mth'a smra-ba), а мадхьямики и йогачары - махаянские (theg-chen grub-mth'a smra-ba).

Таким образом, Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ во введении к своему сочинению "Различия сиддханти" (л. 1-17) дал теоретическое обоснование классификации небуддийских и буддийских религиозно-философских школ и взглядов и разработал общую и частную методику. В целом это двухтомное сочинение Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ является вершиной историко-философского мышления тибетцев и монголов XVIII в., теоретические и методические положения его в дальнейшем не пересматривались и стали классическими и хрестоматийными¹⁸.

Ко второй категории тибетской историко-философской литературы типа сиддханти, носящей обобщающий характер, относится знаменитое сочинение амдоского ученого Туган-Лобсан-Чойджи-Нимы "Дубмта-шэлчжи-мэлон", заверщенное им накануне смерти, в 1802 г.

Это произведение занимает IV том (nga) 16-томного собрания сочинений автора, изданного в монастыре Гонлун, настоятелем и "перерожденцем" которого он являлся.

Ургинское издание "Дубмта-шэлчжи-мэлон", как и гонлунское (А.И. Востриков перечислил только его главы с указанием количества листов), не было еще описано, между тем оно является уникальным и оригинальным в полиграфическом отношении и заслуживает специального рассмотрения.

Приведем описание текста "Дубмта-шэлчжи-мэлон", изданного ксилографическим способом в Ургинском монастыре Даший-чойпэл (bkra - phis chos - 'phel) и хранящегося в библиотеке Института языка и литературы Академии наук МНР¹⁹.

Полное название сочинения "Основа всех сиддхант - хороший трактат Хрустальное зеркало, показывающий правила изложения /взглядов/" (grub-mth'a thams-cad-kyi knungs dang 'dod tshul stan-pa legs-bshad shel-gyi me-long zhes-bya-ba bzhus-so) дано на титульном листе в трех вариантах - на санскрите письмом ланцаза, в его тибетской транслитерации и на тибетском языке. Бумага - китайская, желтоватого цвета, размер бумаги 51,5 x 9 см, ксилографа - 48,5 x 6,5 см, на каждой странице 6 строк. Каждая глава имеет отдельную пагинацию, проставленную, как обычно, с левой стороны листа, причем на лицевой стороне листа проставлены либо название страны (например: rgya-gar - Индия), либо название школы (например: jo-nang-pa - джонанпа) и номер листа в словесном выражении, а на обратной стороне - номер листа в числах.

Каждая глава проиллюстрирована специально подобранными и тщательно продуманными миниатюрами будд, бодхисаттв, древнеиндийских мудрецов - учителей и тибетских проповедников буддизма, игравших важную роль в возникновении и развитии тех или иных религиозно-философских систем, школ и сект.

Ниже приводим сокращенные названия глав с указанием количества листов и имен персонажей, изображенных на миниатюрах.

1-я гл. - Индия (rgya-gar) - 19 л. На л. 16 - Ваджрадхара (rdo-rje' chang la na-mo) и Шакьямуни (rgyal-pa shā-kyā thub la na-mo); на л. 2а - Майтрея (rgyal-tshab byams-pa) и Маньджурога (rje-btsun 'jam-dbyangs).

2-я гл. - ньянма (rnying-ma) - 20 л. На л. 16 - ачарья Шантаракшита (slob-dpon zhi-ba 'tsho) и ачарья Падмасамбхава (slob-dpon pad-'byung); на л. 2а - Камалашила (kā-ma-la-shi-la) и Лачэн-Гонба-Рабсал (bla-chen dgongs gsal).

3-я гл. - кадам (bk' a-gdams) - 17 л. На л. 16 - Джобочжэ (jo-bo rje) и Бромтон ('brom-stan-pa); на л. 2а - Орлоцзава Лодон-Шейраб (rngog bla-ldan shes-rab) и рэбшэй Потоба (dge-bshes po-to-pa).

4-я гл. - каржуд (bk'a-rgyud) - 33 л. На л. 16 - Кхайдуб-Чунпа (mkhas-grub khyun-pa) и переводчик Марпа (sgra bsgyur mar-pa); на л. 2а - Чжэ-Миларайба (rje mi-la) и Гампоба (sgam-po-pa).

5-я гл. - шиджед (gzhi-byed) - 10 л. На л. 16 - Дамба-Сингчай (dam-pa sangs-rgyas) и Мачиг-Лаблон (ma-chig lab-sgron).

6-я гл. - сакья (sa-skya) - 23 л. На л. 16 - сиддха Виришпа (grub-chen virawapa) и сакья-пандит Гунга-Ньинбо (jam-chen kun snying); на л. 2а - Джамьян-Сакья-панчен (jam-dbyang sa-skya pan-chen) и Царчен Лосал-Чжамцо (tsar-chen blo-gsal rgya-mtsho).

7-я гл. - джонан (jo-nang) - 15 л. На л. 16 - Джонан-Долбупа (jo-nang dol-bu-pa) и Гунчен-Таранатха (kun-mkhyen dā-ra-nā-tha).

8-я гл. - гэлуг (dge-lugs) - 81 л. На л. 16 - Чжэбцун-Цюкхава (rje-btsun tsong-kha-pas) и Тагдан-Чжамбал-Чжамцо (rtags-ldan jam-dpal rgya-mtso); на л. 2а - Чжалцаб-чжэ (rgyal-tshab rje) и Кхайдуб-чжэ (mkhas-dub rje).

9-я гл. - бон (bon) - 7 л. Миниатюр нет.

10-я гл. - шу-дай (she-u da-u) - 18 л. На л. 16 - Кхун Шу-ци (khung phu'u tsi) и Кхун Пу-ци (khung pu'u tsi).

11-я гл. - джин (jing) - 18 л. На л. 16 - Тан Сан-цар (thang bzang tsar) и Таму Цу-ше (tā-mu tsu she).

12-я гл. - Хор, Ли, Шамбхала (hor li sha mbha-las) - 23 л. На л. 16 - покровитель живых существ Пагба-лама ('gro mdon phags-pa) и Чанча-ринпочэ (can-skya rinpo-che); на л. 2а - Чжэбцун-Дамба-хутухта (rje btsun dam-pa) и Чжэ-Дарма-Вадэра (rje dharma badzra).

Кроме того, в тексте гл. 12, на л. 20, в параграфе Шамбхала, помещены еще четыре миниатюры: на лицевой стороне листа - Махакала (mgon-po) и Дхармараджа (chos rgyal), на оборотной - кулика - император Шамбхалы Махачакрин (?) (rigs-ldan drag-po 'khor-lo-can) и Гуши-хан (gushri bstan-'dzin chos-rgyal).

Эти 12 глав "Дубмта-шэлчжи-мэлона" сгруппированы автором в пять обобщающих разделов:

1) история сиддхант в Индии (rgya-gar 'phags-pa'i yul-du byung tshul), гл. 1;

2) история сиддхант в Тибете (bod gangs-can-gyi brongs-su byung tshul), гл. 2-9.

3) история сиддхант в Китае (ma-ha tsi-na'i yul-du byung tshul), гл. 10-11;

4) история сиддхант в некоторых других странах (yul gru dzhan 'g'a-zhig-du byung tshul), гл. 12;

5) заключение конечное (grub don bshad-pas mjug bādu-ba'o), в конце гл. 12 (л. 4а).

Изложение истории сиддхант в древней Индии Туган-Лобсан-Чойджи-Нима сделал в полном соответствии с методикой и структурой, принятой в сочинении Чанча-Ролбий-Дорчжэ "Различия сиддхант", по двум направлениям - "история сиддхант внешних тиртиков" (phyi-pa mu-stegs-pa'i byung-tshul, л. 6а-116)

и "история сиддхант внутренних буддистов" (nang-ba sangs-rgyas-pa'i byung tshul, л. 116-22a). Он ссылается на те же источники: "Таркаджвала" Бхавьи, "Мадхьямики-ратна-мала" Бхавьи-позднего и т.д., о чем говорилось выше.

По истории буддийских сиддхант в Тибете автор "Хрустального зеркала" рассматривает четыре вопроса:

1) история буддийской религии вообще (spyir sangs-rgyas-kyi btsan-pa byung tshul), гл. 1, л. 16-46;

2) история сиддхант каждой в отдельности (bye-brag-tu grub-mth'a mi 'dra-ba byung tshul), гл. 1 (л. 46-23a), 2-9;

3) история "наук Сутры и Тантры", получивших "отдельное значение" ('phras don-du mdo sngag-rig-gnas byung tshul);

4) история закона - порядков религии бон "мимоходом" (chos byung-du bon-gyi lugs srol byung tshul), гл. 9.

История буддийской религии в Тибете вообще излагается традиционно по двум периодам - раннему (bstan-pa snga dar) и позднему (phyi dar), л. 16-46, тогда как история каждой сиддханты в отдельности начинается с общего обозрения их в первой главе, там, где рассматривается поздний период (л. 46-136), и затем в этой же главе излагается сиддханта ньинмапы (л. 13а-24а), а сиддханты остальных сект, как указано выше, - в гл. 2-9.

Излагая историю сиддхант в Китае, автор рассматривает три вопроса:

1) история первых и вторых законов (lugs srol dang-po gnyis byung tshul), т.е. шэу и дау;

2) история некоторых эфемерных сиддхант (nyi-tse-ba 'g'a-zhig byung tshul);

3) история закона буддизма (chos kyi lugs-srol byung tshul).

История закона шэу (л. 26-146) начинается с разъяснения термина. «Если перевести значение слова "шэу", - пишет автор, - то это будет означать "основа слова", которое надо заучивать (bslob tshig-gi gzhung)». Таким образом, здесь термин "шэу" означает конфуцианство, тем более учителем его является Кхун Пху-ци (khung phu'u tsi) - Конфуций, который изображен в миниатюре (л. 16).

История закона дау (л. 246-266') также начинается с толкования термина "дауси" (do'u-si), значение которого рассматривается как "сиддхант бон" (bon-gyi grub-mth'a). Итак, здесь "дауси" - это даосизм, но не ясно, кто изображен в миниатюре под именем Кхун Пу-ци (khung pu'u tsi, л. 16).

Глава 10 (шэу-дау) завершается изложением истории некоторых "эфемерных учений" (lugs srol nye-tse-ba, л. 166-18а). В целом в этой главе трактовка учений конфуцианства, даосизма и некоторых других школ относится к периоду доюаньской династии, тогда как история буддизма в Китае рассматривается с древности до периодов правления юаньской и минской династий.

История буддизма в Китае излагается в гл. 11 в двух аспектах: рассматривается та ветвь, что шла из Индии (л. 16-15а), и та, что из Тибета (л. 15а-18а).

Наибольший интерес для нас представляет второй аспект. Вот что об этом пишет автор: "В период предыдущих поколений монгольских ханов в Китай не прибывали тибетские высокородившие /лхмы/, а в эпоху великих монгольских /ханов династии Юань/ прибыли Сакья-пандит Гунга-Чжалшан, покровитель живых существ, царь учения Пагба с учениками, карма-багши Ранджун-Дорчжэ Ролбий-Дорчжэ - трое, [а также] нинмапа Йундан-Дорчжэ-Бал" (л. 15а-б). Период минской династии описывается вкратце, в основном речь идет об отношениях между императором Кюло и Цзонкхлой, а изложение перевода цинской династии ограничивается сведениями о распространении религии секты гэлугпа (ri-bo dg'a-blan-pa'i lugs srol dar tshul ni) со времен панчен-ламы II Лобсан-Чойчи-Чжалшана (1570-1662) и далай-ламы V Агван-Лобсан-Чжамцо (1617-1682), которые признали первого цинского императора Шицзу-хуанди, когда он еще находился в Мукдене.

В последней, 12-й, главе довольно схематично описывается распространение буддизма в Монголии (л. 2а-2б), Ли-Хотане (л. 9б-10б) и Шамбхале (10б-14б), причем в разделе "Монголия" речь идет главным образом о войнах Гуши-хана и распространении секты гэлугпа, а в разделе "Шамбхала" дается перечень кулика - императоров. В том, что касается истории сиддхан в некоторых других странах (gnyis-pa yul du gzhan 'g'a zhig-tu grub-mth'a byun tshul-ni), то автор дает только перечисление всех этих стран (всего 31 страна) и отмечает, что «в этих странах, возможно, есть даже школы "плохих" взглядов (lta-ba ngan-pa'i tshes kyang), но обо всем этом рассказать не удалось» (л. 1б-2а). Среди перечисленных стран есть такие исторически известные, как Кашмир (kha-che), Непал (bal yul), Персия (par-sig), Мекка (ma-kha), Шаншун (zhang-zhung), Сихор (za-hor), Тангут (mi-nyag), Уйгур (yu-gur), Токлар (tho-gar) и др.

В отличие от заключения, не представляющего научной ценности, колофон (л. 29а-23а) содержит интересные сведения по истории составления "Хрустального зеркала" и завершения его. Колофон фактически состоит из двух частей: первая (л. 29а-20а) написана самим Туган-Лобсан-Чойчи-Нимой, вторая (л. 20а-23а) - издателем, имя которого в тексте не названо.

Как отмечает автор, "Хрустальное зеркало" было написано по просьбе и предложению крупных ученых и деятелей буддизма того времени, таких как Тигэн-Гунтанпа-Гэдун-Пунцог, старшего сына Чжимьян-Шацпы, Гончог-Данбий-Донмэ, настоятеля монастыря Тумед-бэйсэ, лхарамбы Ешей-Дондуба, суханского габчу Йондан-Балшил и Тинзэн-габчу (khrin-zen dk'a-bcu) Данцин-Чжамцо и многих хувараков-послушников монастыря Гонлун-Джамбалина. В издательском колофоне указывается, что Туган-Лобсан-Чойчи-Нима писал "Хрустальное зеркало" второпях, испытывая большие трудности из-за отсутствия специального сочинения по тибетским сиддхантам и из-за приближения смерти. Он скончался 13 числа шестого монгольского месяца в год воды-собаки 23 рабчжуна, т.е. в

1802 г., между тем вплоть до 8 числа, за два дня до смерти, написанное критически редактировал и завершал концовку сочинения.

История буддийских философских школ в Тибете всегда была предметом изучения в монастырях, но подлинный прогресс в этой области стал возможен только с применением современной научной методологии.

Первый шаг в конкретном изучении истории возникновения той или иной отдельной секты тибетского буддизма сделал Ли Ан-чэ, который в 1946-1949 гг. опубликовал в различных журналах серию статей - по религии бон²⁰, по сектам ньинмапа²¹, сакьяпа и карчжудпа. Следует также упомянуть статью Д.С. Регга, посвященную характеристике онтологической позиции школы джонанпа²². Общий обзор религиозно-философских взглядов различных школ тибетского буддизма был дан в монографиях Х. Ричардсона и Д. Снэл-гроува "История культуры Тибета"²³ и Д. Туччи "Религии Тибета"²⁴. Названные работы зарубежных исследователей написаны на базе широкого круга тибетских источников, с объективистских позиций. Вместе с тем в настоящий момент в современной тибетологии и буддологии все еще нет обобщающей характеристики тибетской историко-философской литературы типа сиддханты, отсутствует критическое издание основного и единственного в своем роде источника "Дубмта-шэлчжи-мэлон" - "Хрустальное зеркало"²⁵; до сих пор нет его научного перевода ни на один европейский язык²⁶ и нет обстоятельного исследования²⁷.

Таким образом, из вышеизложенного источниковедческого обзора историко-философской тибетской литературы типа сиддханты вытекает вывод о необходимости исследования ее памятников путем публикации их текстов с переводом и комментариями с тем, чтобы взгляды каждой буддийской школы или секты получили критическую оценку с позиций марксистско-ленинской методологии и чтобы религиозно-политическая роль той или иной крупной секты на различных этапах социально-экономического развития народов Центральной Азии в средневековую эпоху была всесторонне научно освещена.

Примечания

¹ Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. - Спб., 1857, с. 261.

² Это сочинение Васумитры, помещенное в нартанском издании Данчжура (отд. "Сутра", т. 157), не упоминается в "Различиях сиддхант" Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ.

³ Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ приводит цитаты также из сочинения "Мадхьямика-ратна-дала" (dbu-ma-rin-chen-sgron-ma) другого Бхавьи - неизвестного науке, называемого "поздним" (legs-ldan-phyi-mar-grags-pa'i), л. 13а.

⁴ Васильев В.П. Буддизм..., с. 258.

⁵ Там же, с. 222-265.

⁶ См.: "Различия сиддхант".

⁷ Shatoro Iida. Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism. - Tokyo, 1980.

⁸ См.: Roerich G.H. The Blue Annals. V. 1,2. - Calcutta, 1949, 1953.

⁹ См.: Пубаев Р.Е. "Пагсам-чжонсан" - памятник тибетской историографии XVIII века. - Новосибирск, 1981.

¹⁰ Полное название сочинения: Grub-mth'a'i nam-bshad/ rang gzhang grub-mth'a kun dang zab don mchog tsal-ba kun bzang zhinggi nyi-ma lung rig rgya-mtsho skye-dgu'i re-ba kun skang zhes bya-ba bzhugs-so.

¹¹ По свидетельству В.П. Васильева, после смерти В.В. Горского осталась рукопись неоконченного им перевода "Различия сиддханты Чжанчжа-Ролбий-Дорчжэ". См.: Васильев В.П. Буддизм..., с. 260.

¹² Тибетский текст "Хрустального зеркала" изданы без какого-либо научного аппарата с оглавлением и кратким послесловием на английском: Grub mthah thams cad kyi khuns chan hdaid lhalu ston-pa (Elegant saying mirror) By Thu bkan blo bzang chos kyi nima. Edited and printed by Chhas je lama (Sarnath-Varanasi, 1963. - 331 p. В послесловии, написанном гэлэном Джамбалом (Ладак), неправильно указаны даты жизни автора - 1723-1798 гг. вместо 1737-1802 гг., а также дата составления сочинения - 1797 г. вместо 1802 г.

¹³ См.: Lange K. Die Werke des Regent San rgyas tshun mc'o (1653-1705). - Berlin, 1976.

¹⁴ См.: Востриков А.И. Тибетская историческая литература. - М., 1962, с. 184-285.

¹⁵ См.: Obermiller E.E. History of Buddhism (chos-kyi-nyung) by Bu-ston. Pt 1-2. - Heidelberg, 1931-1932.

¹⁶ Отец - это сам Шантаракшита, а сын - это его ученик, имя которого нам неизвестно.

¹⁷ Dag-yig mkhas-pa'i 'byung gnas zhes bya-ba grub-mth'a'i skor bzhugs-so, t. 1-2.

¹⁸ Характеристику взглядов религиозно-философских школ древней Индии Тоуган-Лобсан-Чойчжи-Нима дал в "Хрустальном зеркале" в полном соответствии с трактовкой и методикой Чанчжа-Ролбий-Дорчжэ.

¹⁹ Ксилограф в хорошей сохранности, на титульном листе каждой главы слева и справа поставлена красная печать.

²⁰ Li An-che. Bon, the magico-religious belief of

the Tibetan-speaking peoples. - Southwestern J. of Anthropology, 1948.

²¹Li An-che. rNinmapa, the early form of Lamaism. - J. of the Royal Asiatic Society, 1948; Idem. The Sakya sekt of Lamaism. - J. of the West China Border Research Society. Ser. A, 1946, v. 16; Idem. The bk'a-rgyud-pa of Lamaism. - J. of the American Oriental Society, 1949, v. 69, N 2.

²²Ruegg D.S. The Jo nan pas. A school Buddhist ontology. - J. of the Amer. Oriental Soc., 1963, v. 83, N 1.

²³Snellgrove D., Richardson H. The Cultural History of Tibet. - New York - Washington, 1968.

²⁴Tucci G. The religions of Tibet. - Los Angeles, 1980.

²⁵Вышеприведенное издание тибетского текста "Хрустального зеркала" (Сарнатх, 1963) не может быть признано научным, хотя оно сделало этот ценный источник доступным для широкого круга специалистов.

²⁶Насколько нам известно, только Д.С. Редг перевел на английский язык главу 7 и опубликовал перевод как приложение к вышеуказанной статье. См.: Ruegg D.S. The Jo nan pas...

²⁷ Неоценным пособием в исследовании этого памятника служит блестящий монгольский перевод, осуществленный Шагжой в 1925 г., рукопись которого в двух больших тетрадях бережно хранится в Государственной публичной библиотеке МНР в г. Улан-Баторе. Название "Хрустального зеркала" в монгольском переводе Шагжи гласит: "ТоуҮаҮсан таҮалал бүкүн-у уҮ кигед таҮала-qu yosani nomlaysan sayin nomjal bolor-un toli"

Р.Н. Крапивина

ТРАДИЦИЯ В ШКОЛЕ САКЪЯПА (ПО МАТЕРИАЛАМ "ДУБМТА-ШЭЛЧЖИ-МЭЛОН")

В данной статье затрагивается проблема проникновения идей махаяны на территорию Тибета в начальный и последующий периоды распространения буддизма, вплоть до конца XI - начала XIII вв.

Основу всех четырех больших школ тибетского буддизма - ньянмалы, карчжудпы, гелукпы и сакьяпы составляют тексты буддизма махаяны - Сутры и Тантры.

Отличия, которые определяют школу, - это в первую очередь традиция устной передачи основной доктрины школы. Кроме этого,

у каждой школы есть свои правила проведения служб, обрядов, есть свое божество-покровитель и божество-хранитель веры.

Традиция устной передачи рассматривается в тибетской литературе как непрерывная линия культурных связей на почве развития буддийского учения. В процессе этого взаимодействия от учителя к ученику передавались специальный текст (*rtsa-ba*), принятый в данной школе за основной, и толкование этого текста учителем, представлявшее собой руководство (*gshun*) для понимания основного текста и направлявшее мысль ученика в русло главной идеи основного текста.

Для изложения традиции школы сакьяпа обратимся к историко-философскому сочинению, неоднократно привлекавшему внимание ученых¹, в котором содержится обзор буддийских школ не только Тибета, но и Монголии, Индии и Китая, Это "Дубмта-шэлчжи-мэлон"² ("Хрустальное зеркало философских учений") /2/, написанное в 1802 г. Туган-Лобсан-Чойчжи-Нима (1737-1802), настоятелем монастыря Гонлун-чжамбалин в Амдо /6, с. 97/.

Глава "Сакьяпа" в "Дубмта-шэлчжи-мэлон" занимает 16 ксилографических листов обычного тибетского длинного формата 756 (1)-91a(6). В ней три части: 1 - краткая история школы Сакьяпа (л. 756 (3) - 836 (2)); 2 - краткая история традиции школы (л. 836 (2) - 856 (3)) и 3 - введение в философскую доктрину школы (л. 856 (3) - 91a (6)).

Для всех буддийских школ такие понятия, как мир перерождений (тиб. *'khor-ba*; санскр. *samsāra*), конечное "просветление" (тиб. *mya-ngan las 'das-pa*; санскр. *nirvāna*), "путь" (тиб. *lam* ; санскр. *mārga*), являются ключевыми. Проблема происхождения "пути" от мира перерождений, который характеризуется наличием многочисленных противоположностей, до состояния конечного "просветления" также рассматривается во всех школах буддизма махаяны, но разрешается ими по-разному. Основная доктрина школы сакьяпа утверждает, что цель "пути" реализуется в самом процессе его прохождение. Эта отличительная особенность доктрины подчеркивается и в ее названии: "Путь - результат" (тиб. *lam - 'bras*), т.е. "путь", который в самом себе включает результат.

По традиции школы сакьяпа, основателем доктрины "Путь - результат" считается индийский тантрист Вирупа [4, л. 1636 (3-4)]. В изложении Туганом традиции этой школы Вирупе предшествуют еще два учителя - Шакья-шэньен и Барби-Дзово, и вся линия преемственности индийских учителей в передаче доктрины "Путь - результат" выглядит следующим образом: Шакья-шэньен - Барби-Дзово - Вирупа (Дхармапала) - Домбхи-херука - Митуб-дава - Праджня-инцаручи [2, л. 836 (4-5)].

Известный тибетский историк Таранатха упоминает две личности под именем Шакья-шэньен, в санскритском варианте Шакьямитра. Один был современником Харибхадры - комментатора доктрины "Праджняпарамиты", и Шантиракшиты - знаменитого проповедника буддизма в Тибете, которые жили и творили в VIII - начале IX в.

17, с. 206]. Другой Шакьямитра – современник так называемого “младшего” Кришначарина [7, с. 206–208]. Барби-Дзэво, согласно Тугану, был учеником Шакьямитры. В том виде, в каком имя этого ученика Шакьямитры дается Туганом, у Таранатхи не встречается. Таранатха упоминает Чарьядхаракришну, старшего Кришначарина и Джнянапати Чарьядхаракришну, причем как имена одного лица [7, с. 235]. Тибетский эквивалент санскритского имени Джнянапати Чарьядхаракришна – Барби-Дзэво-Чжодчанг-Нагпо. Туган называет первую часть имени, Таранатха – вторую. Известно, что при жизни этого учителя умер Дхармакирти [7, с. 193], следовательно, можно предполагать, что Барби-Дзэво жил не позднее VII в. Наиболее вероятным остается предположение, что под этим именем Туган имеет в виду “младшего” Кришначарина, который был последователем “старшего” Кришначарина, знатоком тантр Самвара, Хеваджра, Ямантака и современником Шакьямитры [7, с. 206].

Почему, несмотря на то, что традиция утверждает создателем доктрины “Путь – результат” Вирупу, перед ним упоминаются еще два имени? Базы для какой-либо достоверной интерпретации у нас на этот счет нет, ограничимся поэтому замечанием о том, что после распространения буддизма в Тибете особое значение придавалось степени его связи с индийскими учениями и учителями и, так сказать, глубина линии преемственности была важным критерием для оценки религиозно-философского учения школы.

Вирупа, по традиции школы сакьяпа, – посмертное имя индийского ученого Дхармапалы [2, л. 836 (4)]. По другой версии это имя Дхармапала получил после того, как начал заниматься тантрийской практикой [13, с. 325–326]. Тибетский историк Таранатха называет имена Дхармапалы и Вирупы, как будто они принадлежат разным лицам: “Тогда же началась жизнь учителя Дхармапалы, учителя Шантидевы и волхва Вирупы” [7, с. 151]. Весьма вероятно, что причиной объединения этих лиц в одно, как предполагает японский ученый М. Татикава, послужила общая философская основа их учения – теория виджняптиматрата (санскр. vijñaptimātratā) школы йогачаров [17, с. 97–98].

Заметим, что имя Вирупы упомянуто Таранатхой как имя современника Шантидевы, жизнь и деятельность которого приходится на VII в. Время жизни Вирупы и, следовательно, создание доктрины “Путь – результат” можно на этом основании отнести к VII в.

Согласно биографии, Вирупа был сиддхой (тиб. grubthob, санскр. siddha), т.е. тем, кто в ходе медитативной практики с целью “просветления” овладел магическими силами.

Биографии сиддх, в том числе и Вирупы [8, л. 9–18], относятся к типу “частных” или “тайных” биографий [6], так как в них содержатся не столько общие сведения об их жизни, сколько описания мистических событий, приведших к достижению “просветления” и “обладанию” магическими силами. Обычно в подобного рода произведениях роль посвящающего в определенные системы буддийского учения выполняет мистическое божество. Имя этого божества

дает возможность установить причастность посвящаемого лица к традиции той или иной тантры – определенной теории и практики буддизма.

В биографии Вирупы упомянуто божество Ваджраварахи, что указывает на связь с “Самвара-тантрой” Таранатха сообщает о причастности Вирупы к традиции Ямари: Вирупа был автором “цикла умиловствления” к этой тантре – “Рактаямари-садхана” [7, с. 164-165, с. 190]. Наконец, известно, что теоретической основой доктрины “Путь – результат”, создателем которой, как указывалось выше, считается Вирупа, является “Хеваджра-тантра” [17, с. 98]. Возможно, Вирупа, связанный, согласно прямым и косвенным свидетельствам, со всеми основными тантрийскими циклами, был тантристом-энциклопедистом своего времени. Недаром Таранатха, ссылаясь на “рассказы, пользующиеся большой известностью в Индии”, называет Вирупу “главой йогинов” [7, с. 190], а время Вирупы и его последователей – “временем появления махасиддх (исликих сиддх. – Р.К.)” [7, с. 201-202].

В биографии Вирупа определяет цель своей деятельности как проповедничество: «Если бы я не совершал этих деяний, кому нужно было бы явно почитать Учение?» [8, л. 18(4)]. Проповедническая деятельность основателя доктрины “Путь – результат” в линии преемственности школы тибетского буддизма сакьяпа стала впоследствии характерной для всех пяти знаменитых иерархов этой школы.

Прямым учеником Вирупы источники называют Домби-херуку [13, с. 416]. От Вирупы он получил посвящение и наставление в тантре [13, с. 416]. В то время, согласно биографии, Домби-херука был царем Магадхи. Взяв в жены девушку низкого рода, он получил имя Домбипа, что означает “обладающий нечистой женщиной” [13, с. 147; 8, л. 23 (1-3)]. Мистические события биографии Домби-херука свидетельствуют о причастности его лишь к традиции “Хеваджра-тантры”: “... царя и его спутницу сожгли на костре, [в пламени которого они] превратились в [божество] Хеваджра со спутницей. Увидев это, все люди Магадхи уверовали. [Царь] стал известен как учитель Домбипа” [8, л. 20-21]. Указание на принадлежность к определенной традиции, имеющей отношение к доктрине “Путь – результат”, эффект “уверования”, т.е. обращения жителей Магадхи, очень важны для изучения истории формирования традиции.

Митуб-даву, следующего учителя в традиции передачи доктрины “Путь – результат”, Туган [2, л. 836 (5)] и другие авторы [14, с. 206] называют учеником Домби-херуки. У Таранатхи по поводу этого учителя есть только указание на связь его деятельности с крупнейшим буддийским университетом Викрамашила [7, с. 6, 249].

Последним в ряду индийских учителей, принадлежавших традиции передачи доктрины “Путь – результат”, Туган называет Праджня-индраручи. Таранатха же не упоминает о нем. “Дэбтэр-онбо” подтверждает то, что Праджня-индраручи был учеником Митуб-дави [14, с. 206]. Кроме этого, в “Дэбтэр-онбо” имеется важное

для нас свидетельство, что именно через Праджня-индраручи тибетец Брогми познакомился с доктриной "Путь - результат". Праджня-индраручи «даровал Брогми посвящение в Ваджраяну, общее изложение тантрийского учения и тантрийских заповедей. Он также даровал ему доктрину "Путь - результат" без основного текста⁴» [14, с. 206].

С Брогми начинается собственно тибетская традиция передачи и развития доктрины "Путь - результат".

Деятельность Брогми (993-1074?) относится ко времени распространения буддийского учения в Тибете после гонения Ландармы, к "позднему периоду распространения учения" и периоду "новых тантр". С началом возрождения там буддизма, когда в Центральный Тибет из восточных районов стали возвращаться учителя, бежавшие туда во время гонений, оживилась проповедническая деятельность.

В восточной части области Цзан, в районах Лхацзэ и Сакья распространением буддийского учения в то время занимались Шакьяшонну и Сэ-Ешей-Цзондуй, посланные туда по просьбе правителей области [14, с. 205-206]. Начало XI в. было временем образования крупных монастырских общин. Знатные фамилии оказывали всяческое покровительство распространению буддизма. Члены этих фамилий становились монахами, что давало возможность сосредоточить в руках рода или семьи светскую и духовную власть. Необходимость в знатоках и проповедниках буддийского учения возрастала. Именно тогда Шакьяшонну и Сэ-Ешей-Цзондуй послали учиться в Индию Брогми и Даглю-Шонну-Цзондуй. До их отъезда Брогми целый год изучал санскрит в Непале у Шантибхадры - ученика знаменитого Шантибы. Шантибхадра посоветовал Брогми отправиться в буддийский университет Викрамашила, где одним из самых известных знатоков "Дхармы" был Шантиба [14, с. 205-206; 7, с. 226].

Тибетские наставники, посылая Брогми в Викрамашилу, говорили ему: «Изучай Винаю, ибо это основа Учения, изучай Праджняпарамиту, ибо это сердцевина Учения, изучай Тантры, ибо это дух Учения». Брогми провел в университете восемь лет, изучал Винаю, Праджняпарамиту и Тантры. Затем он отправился в Кашмир, где встретился в Праджня-индраручи⁵. В общей сложности Брогми пробыл в Индии свыше 12 лет и стал весьма знающим переводчиком буддийских сочинений с санскрита на тибетский язык, "великим лощавой".

Вернувшись в Тибет, Брогми обосновался на западе, в местности Мугулунг. У него было много учеников, среди них переводчик Гой-лоцзава и Марба - духовный основоположник школы тибетского буддизма карчжудпа. Но они пробыли у него недолго, а затем и сами отправились в Индию [2, л. 836 (6) - 84а(1)]. Брогми перевел на тибетский язык "Хеваджра-тантру" [3] и другие тантрийские сочинения [14, с. 207].

В Тибете судьба свела Брогми с индийским пандитой Гаядхарой⁶. Именно от него Брогми получил знание "Дорчжэ-шигкан" ("Алмазные строфы") - основного текста доктрины "Путь - результат". Брогми давно стремился к этой встрече. Услышав о том, что

Гаядхара прибывает в Тибет, Брогми из монастыря Нам-гарбо в области Цзан отправился в Гунтан на границу с Непалом, чтобы встретиться с ним [2, л. 84а (1-2)] и пригласить в свою резиденцию в долине Мугулунг. В течение пяти лет Гаядхара прочел ему полный курс "Дорчжэ-цигкан" с комментариями [2, л. 84а (1-2)]. К тому времени, т.е. к 30-м гг. XI в., этот текст вместе с комментариями получил почетное название "Сун-аг ринбочэ" ("Драгоценные наставления") [2, л. 83б (2-3)], впоследствии он стал главным учебным пособием и основой тантрийского учения школы сакьяпа: соответственно ему понималась и излагалась доктрина "Путь - результат".

После пятилетнего пребывания в Мугулунг Гаядхара, получив от Брогми в качестве платы за учение 500 унций (тиб. srangs, кит. лян) золота, вернулся в Индию [2, л. 84а (2)]. Кроме этого, он встал в Тибете еще дважды. Во второй приезд Гаядхары они вновь встретились в Брогми. В третий раз он уже не застал Брогми в живых. Третье посещение Тибета стало для Гаядхары последним, он скончался в местности Караг в Западном Тибете [2, л. 84а (2-3)].

Изучив доктрину "Путь - результат" под руководством Гаядхары, Брогми стал авторитетнейшим учителем. Первыми его учениками, которым он изложил полный курс доктрины, т.е. весь текст "Драгоценных наставлений", были Лхацзун-Кали, Бромдоба-Дончунг и Сэдон-Гунриг [2, л. 84а (4); 14, с. 208]. Кроме них этот курс прослушали еще пять учеников: Чжицжанг-Уйгарба из Лхацзэ, Драгцэ-Сонагба из области Шаб, Вандон-Гончог-Чжалбо из Пхрана, Кон-Гончог-Чжалбо из Сакья и Салви-Нинбо из Нгари [2, л. 84а (5)]. Отдельные части текста Брогми изложил трем юношам: Чжэргом-Сэбо, Шангом-Ройбо и Уйба-Донбочэ и четырем девушкам: Додмо-Дорчжэ-Цо, Сямо-Гоннэ, Шамбо-Чамчиг и Чацмо-Намка [2, л. 84а (4); 14, с. 208]. Это прямые ученики Брогми.

На основе традиции передачи учения "Путь - результат", которую в Тибете проповедовал Брогми, сложилось 18 различных направлений. Наиболее авторитетным из них тибетские историки признают направление, которое в начале XII в. было письменно зафиксировано в комментариях⁷ первого иерарха школы сакьяпа Сачэн Гунга-Ньинбо к "Драгоценным наставлениям" и стало известно как доктрина школы сакьяпа [2, л. 84б (2-3)].

Кто же были учителя Сачэна в передаче этой доктрины? В первую очередь Туган называет Сэдон-Гунрига - прямого ученика Брогми, но при этом рассказывает следующее. С Сэдон-Гунригом Сачэн встретился в 25-летнем возрасте на короткое время. После этой встречи Сэдон-Гунриг, которому уже было 87 лет, пригласил его к себе с обещанием изложить доктрину "Путь - результат": "Приходи! Я дарю тебе [тебе] толкование [к доктрине]" [2, л. 84б (5)]. Что-то помешало Сачэну Гунга-Ньинбо посетить его в то время, а через год Сэдон-Гунриг скончался [2, л. 84б (5)]. Едва ли за время короткой встречи Сэдон-Гунриг смог дать Сачэну полноценное знание доктрины, тем более, что он сам пригласил Сачэна продолжить (или даже начать) учение. Через кого же тогда Сачэн вошел в линию пре-

емственности доктрины "Путь - результат"? Вероятно, естественным предположением было бы то, что он стал преемником знания доктрины через своего отца Кон-Гончог-Чжалбо, одного из прямых учеников Бромги и основателя монастыря Сакья. Но отец скончался, когда Сачэну было одиннадцать лет. Линия преемственности здесь сохраняется лишь в том, что от отца Сачэн получил посвящение в тантрийский цикл Хеваджра [12, с. 68].

Учителем Сачэна в передаче доктрины "Путь - результат" Туган называет его старшего брата Гонбаба [2, л. 846 (5-6)]. К нему, не оставив после смерти Сэдон-Гунрига намерение изучить доктрину, отправился Сачэн, и, "хотя предзнаменования были противоречивыми", Гонбаба изложил ему полный курс доктрины "Путь - результат" со всеми комментариями [2, л. 846 (6); 14, с. 215].

Весьма известной в тибетской традиции личностью под именем Гонбаба считается прямой ученик Атиши. Вся его деятельность связана с монастырем Радэн, настоятелем которого он являлся [14, с. 266]. Он не мог быть учителем Сачэна.

Вероятно, Гонбаба, учитель Сачэна, - это индийский пандита, известный в тибетской литературе как "Кашмирский пандита", "Великий кашмирский пандита" [14, с. 219]. Это предположение подтверждает тот факт, что "Кашмирский пандита Гонбаба"⁸ был также учителем Ма-лоцзавы [14, с. 219] - продолжательницей еще одного из 18 направлений, "отцом" которых был Бромги.

Со времени Сачэн Гунга-Ньинбо (1092-1158) [14, с. 211] последователи школы сакьяпа становятся знатоками как основного текста, так и толкований доктрины "Путь - результат". Начинается история собственно школы сакьяпа, первым иерархом которой был Сачэн Гунга-Ньинбо.

Очевидно, что на тибетской почве линия преемственности в передаче доктрины "Путь - результат" не выглядит столь прямой, как на индийской. В тибетских источниках в данном случае отражаются насыщенность и сложность общественной жизни того периода.

Оборвалась или нет линия преемственности от Бромги на Сэдон-Гунриге и Кон-Гончог-Чжалбо? От кого получил знание доктрины "Путь - результат" "Кашмирский Гонбаба"? Ответить на эти и другие вопросы, т.е. окончательно реконструировать традицию сакьяпа в общей проблеме проникновения буддизма махаяны в Тибет, вероятно, можно, изучив более широкий круг источников, касающихся истории традиции школы сакьяпа, что не входило в задачи нашей статьи.

Примечания

¹См. [5]. С.Ч. Дас перевел главы о бон, конфуцианстве, даосизме, буддизме в Монголии и часть главы об истории распространения буддизма в Тибете и о школе ньинмапа [10], Х.Хофман - главу о бон [11], Д.С. Рюгг - о школе чжонанпа [15], М. Татикава - о школе сакьяпа [16], А. Чаттопадхьяя - главу о школе кадампа [9].

²Перечень изданий этого текста и его описание дается А.И. Востриковым [6, с. 97-98, 269-270].

³В "Дэбтэр-онбо" используется санскритский эквивалент тибетского имени Митуб-дава.

⁴Основной текст школы сакьяпа называется "Дорчжэ-цигкан" ("Алмазные строфы") [2, л. 83б (2-3)] и представляет собой очень краткий комментарий "Хеваджра-тантры" [17, ч. 98]. Это и главный текст доктрины "Путь - результат", теоретической основой которой является "Хеваджра-тантра".

⁵В изложении традиции сакьяпа третьим иерархом школы Дагба-Чжалчаном имя последнего учителя в индийской линии преемственности не Праджня-индраручи, а Бабо-Дорчжэ (тиб. dPa'-bo dgorje; санскр. Viravajra (?)). К тому же Дагба-Чжалчан называет его прямым учеником Митуб-давы [1, л. 348б (3)].

⁶Отметим, что это весьма замечательная личность в истории буддизма. Многообразие его деятельности отразилось в именах, под которыми он упоминается в различных сочинениях. В "Дэбтэр-онбо" и у Тугана санскритское имя Гаядхара записано в тибетской транскрипции. Туган называет другие его имена: Бринчжи-Шугчжан, Лавапа-Марбо, Сангба-Шэйраб. Имя-прозвище Бринчжи-Шугчжан означает "наделенный могуществом облака" и, вероятно, указывает на обладание магическими способностями. Относительно имени Лавапа-Марбо - "Красный Лавапа" - можно предположить, что таким образом показана преемственность в определенном тантрийском цикле, и именно в "Хеваджре-тантре", в качестве одного из создателей которой Таранатха упоминает некоего йога тоже с именем Лавапа [7, с. 191, 263]. У Таранатхи этот учитель упоминается под именем Гухьяпраджня (тиб. Сангба-Шэйраб - "Тайная мудрость"), которое он получил при обращении в буддизм после поражения в религиозном диспуте, когда был брахманом, и под именем Ачарья-Марбо, под которым он известен в Тибете как проповедник буддизма [7, с. 232-233].

⁷В Сакья-Гамбуме эти комментарии отсутствуют. Их перечень приведен М. Татикавой [17].

⁸В таком варианте это имя встречается один раз.

Литература

1. Bla-ma brgyud-pa Bod-kyi lo-rgyus. Сакья-Гамбум, т. 6.

2. Grub-mtha'-lthams-cad-kyi-khungs-dang-'dod-ge-hul-ston-pa-legs-bshad-shel-gyi-me-long. Дэргское издание.

3. Kye'i rdo-rje'i gur. (санскр. He-vajra-panjara-mitra). Ганчжур, Тантры, т. 1, № 10.

4. Lam-'bras brgyud-pa'i. gsol-'debs. Сакья-Гамбум, т. 6.

5. Васильев В.П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма, в библиотеке Казанского университета. - Учен. зап. Академии наук, 1855, т. 3, вып. 1.
6. Востриков А.И. Тибетская историческая литература. - М., 1962.
7. Дараната. История буддизма в Индии /Пер. с тиб. В.П. Васильева. - Спб., 1869.
8. Buddha's Lions. The Lives of the Eighty-Four Siddhas. "Caturasiti-siddha-pravr̥tti" by Abhayadatta Transl. into Tibetan as "Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i lo rgyus" by Smon-grub Shes-rab. Transl. into English by J.B. Robinson. - Tibetan Translation Series, California, 1979, v. 9-18, N 10.
9. Cattopadhyaya A. Atisā and Tibet. - Calcutta, 1967.
10. Das S. Ch. Contributions of the religion, history etc. of Tibet. - J. of Asiatic Soc. of Bengal, 1881, 1883.
11. Hoffman H. Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. - Wiesbaden, 1950.
12. Huth G. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. V. 1. - Strassburg, 1892.
13. Khetsun Sangpo. Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism. V. 1. - Dharmasala, 1973.
14. Roerich G.N. Blue Annals /Transl. from Tibetan. V. 1. - Calcutta, 1949.
15. Ruegg D.S. The Jonan-pas. A school of Buddhist Ontologist according to the Grub-mtha Sel-gyi me-long. - Journal of the American Oriental Society, 1963, v. 83, p. 1.
16. Tachikawa M. Studia Tibetica. V. 1, N 3.- Tokyo, 1974.
17. Tachikawa M. The Tantric Doctrine of the Sa skya pa according to the Sel gyi me lon. - Acta Asiatica, 1975, N 29.

Е.Д. Огнева

ТАРАНАТХА ГУНГА-НЬИНБО
(МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ)

Вот уже более 120 лет в поле зрения европейских ученых находится творчество тибетского историка, писателя, религиозного деятеля Таранатхи Гунга-Ньинбо (1575-1634). Честь открытия этого замечательного имени в истории тибетской культуры принадлежит русской тибетологической школе. Имя Таранатхи, последнего крупно-

го представителя буддийской школы Джонанпа, стало известным в Европе во второй половине XIX в., после публикации книги В.П. Васильева "Буддизм, его догматы, история и литература" [63], в которой автор приводил значительные выдержки из трактата Таранатхи "История буддизма в Индии" [58]. Перевод этого памятника, осуществленный В.П. Васильевым в 1866 г., был представлен в Академию наук [63], но, к сожалению, он появился только после выхода немецкого перевода А. Шифнера [79].

Разнообразие интересов Таранатхи, многообразие жанров и сюжетов в его творчестве обнаружилось после предварительного анализа собрания сочинений, выполненного итальянским ученым Дж. Туччи в компендиуме по тибетской культуре [85]. В нем автор указывает на наличие в собрании сочинений Таранатхи светской исторической хроники, содержащей краткие данные по клану Ринбупа, аристократическому роду – покровителю школы Джонанпа; кратко излагает содержание "Автобиографии" Таранатхи [1]. Итальянский ученый также с достаточной полнотой пересказывает содержание географического сочинения Таранатхи, описывающего основанный им монастырь Тагтанлинг [51, 85], довольно подробно останавливается на тантрических и философских трактатах Таранатхи. В 1962 г. выходит книга А.И. Вострикова "Тибетская историческая литература" [65], в которой, анализируя исторический жанр – "историю учения" (чойчжун 'chos-'byung), он ссылается на сочинения такого рода в творчестве Таранатхи. Кроме хорошо известного памятника – "Истории буддизма...", написанного в жанре чойчжун, А.И. Востриков упоминает и другие трактаты данного жанра: "История системы Калачакры" [4], "История учения культа Тары" [42], "История учения Ямантаки" [39, 65]. В разделе исторической биографической литературы он указывает уже известные "Семь посланий сиддхов" [65, с. 111]. Помимо этого, А.И. Востриков характеризует четыре географических трактата в жанре найшад, или "описание местности" (gnas-bshad), из собрания сочинений Таранатхи [65].

Описывая собрания сочинений тибетских авторов, Л. Чандра приводит также и список произведений Таранатхи, предварив его кратким биографическим разделом и обзором трудов [72]. При исследовании истоков философской догматики школы Джонанпа, к которой принадлежал Таранатха, на его труды ссылается Д.С. Рюгг [80]. Теоретические трактаты Таранатхи, посвященные циклу "Калачакра-тантры", привлекли внимание Ю.Н. Рериха, когда он писал свое исследование по Калачакре [71, с. 156]. Отсылки на Таранатху и его "Историю буддизма в Индии" постоянно встречаются в современных работах по истории и культуре Тибета [81, с. 196]. Известный индийский тибетолог А. Чаттопадхьяя в 1970 г. осуществил новый перевод данного памятника на английский язык. Это издание представляет собой новый вклад в историю изучения памятника [73].

Творчество Таранатхи до сих пор привлекает к себе внимание ученых. Так, Р.Е. Пубаев в своем исследовании текста кукунорского историка Сумба-Хамбо Ешей-Бальчжора (1704–1788) "Пагсам

чжонсан" вновь обращается к сочинению Таранатхи, но уже в связи с композиционным строением трактата [70]. Д. Темпельманн публикует в 1981 г. в журнале "Тибет" краткую биографию Таранатхи, собрав то, что было известно о нем по западноевропейским источникам [84]. Он же издает перевод упомянутого нами текста "История учения культа Тары" [83]. Публикация состоит из краткого предисловия, повторяющего уже известное о Таранатхе, и перевода самого текста, сопровождаемого комментарием. В предисловии к книге Д. Темпельмани сообщает, что в настоящее время он работает над переводом текста "Семи посланий сиддхов". Советских тибетологов Таранатха интересует и как историк и теоретик искусства [68, с. 108-112]. В их работах дается анализ его сочинений, имеющих отношение к теории и практике изобразительного искусства. Это сборник "Океан садхан" [57], трактат "Пропорции изображения Победителя", в котором излагались иконометрические и иконографические особенности тибетского изобразительного материала [56], "Намтар Будды Шакьямуни", где Таранатха дает определение функционального назначения изображений как таковых [45], "Сто подписей" - текст, определяющий изобразительный фактор при создании житийных икон на основе "Намтара Будды Шакьямуни" [44]. Трактат "Пропорции изобразительного Победителя" в кратком изложении приводится в книге К.М. Герасимовой [66], перевод и исследование этого памятника выполнены в 1982 г. [67]. Далее, было опубликовано предварительное сообщение о "Намтаре Будды Шакьямуни" с указанием, составляющих его сюжетов и установлением даты создания - 1613 г. [69].

Таким образом, в настоящее время Таранатха предстает не только как историк, но и как литератор, теоретик изобразительного искусства, ученый-энциклопедист средневекового Тибета. Однако, несмотря на столь длительный срок изучения его трудов, опубликовано только три перевода его сочинений, относящихся в классификации А.И. Вострикова к исторической литературе: "История буддизма в Индии" излагает историю и распространение учения в конкретной стране; "История учения культа Тары" - возникновение и распространение культа конкретного персонажа пантеона; "Семь посланий сиддхов" излагает традиции передачи сокровенных доктрин от учителя к ученику. Другие же его произведения пока не введены в научный оборот. В частности, чрезвычайный интерес представляет его "Автобиография" - уникальный исторический документ конца XVI - начала XVII в.

"Автобиография" открывает собрание сочинений Таранатхи [1]. Она состоит из трех глав, каждая из которых имеет собственную вступительную хвалу на санскрите и собственный колофон, но пагинация в них единая. Временные рамки первой главы указаны в ее колофоне, где говорится, что она написана Таранатхой в возрасте 29-30 лет (1604-1605 гг.) [1, л. 1-119а(4)]. Вторая глава в колофоне носит название "Средняя глава" [1, л. 120а(1) - 201б(3)], и там же Таранатха сообщает, что завершил ее на 38-м году жизни (1613 г.). Третья глава начинается с описания

событий 1614 г. 1, л. 2016 (4) - 3316 (2)». Конец каждой главы выделен графически.

"Автобиография" Таранатхи начинается с описания места его рождения: "Местность, в которой я родился, [находится] на границе /провинций/ Уй и Цзан, возле горы Джомо-Кхараг, в месте обитания Кхараг-Чунгцунг, одной из двенадцати богинь Танма, которые охраняют границы тибетского государства" 185, p. 146; 1, л. 7а (3) (bdag gang-du skye-ba bzung-ba'i yul ni/dbus dtsang-gi mtshams-na bod-khams skyong-ba'i brtan-ma bcu-gñis-kyi nang tshan kha-rag khyung-btsun-gyi dnas jo-mo kha-rag ches-grags-pa). Упоминание имени мирного божества не случайно. Божество Джомо-Кхараг (или Кхараг Чунгцунг) входит в группу 12 Танма, одна из функций которых - охрана границ Тибета [77]. Вместе с тем эти богини - покровительницы родовых культов. Гора в самосознании тибетцев - место воплощения духов-предков, объединяющих клан в целое 186, с. 197-205. Тем самым Таранатха устанавливает преемственную связь с предками и как бы призывает родовых богов поддержать автора в его начинании. В "Автобиографии" Таранатха упоминает также о "предзнаменованиях", якобы предшествующих его рождению: за год до его рождения явился огромный скелет, и многие люди видели его 1, л. 7а (7). О своем отце Таранатха сообщает, что он был из рода Чжа (rgya), по происхождению мньюнг (так в Тибете называли тангутов). Таранатха родился на восходе восьмого дня, шестого месяца, в год свиньи-дерева, что соответствует 1575 г. (shing - mo phag - lo chu-stog - kyi zla-ba'i tshes bzgyad-kyi hi-ma rtse shar-la bdag btsaa-par 'dug-shin-cing) 1, л. 8а (2). "Автобиография" достаточно подробно расписана по годам, месяцам и даже дням. В возрасте двух лет Таранатха серьезно заболел и чуть не умер, но его вылечил дядя. Еще в детстве Таранатха приступил к изучению буддийской догматики. Приблизительно в 1579 г. Таранатха был введен в цикл "Криясамуччая-тантры" и ему дали посвящение 1, л. 116. Он также читал Винаю, различные агамы, джатаки и прочие сочинения, где в занимательной форме излагались житейные истории Будды Шакьямуни и других персонажей и деятелей буддийской церкви 1, л. 16а (5). Детство Таранатхи проходило в беспокойное время. В "Автобиографии" встречаются такие замечания: "Армия осадила крепость Таглуи в третий месяц; в одиннадцатый месяц войско рассеялось. В годы дракона-змеи (1580-1581) навинулась новая сила" 1, л. 176 (1-3). Когда Таранатхе исполнилось восемь лет (1583), он принял постриг: его учителем был Гунга-Даши-Чжалцан-Балсанбо из Таглуи, другой его наставник - Чжамьян-Гунга-Чжалцан-Балсанбо 1, л. 196 (3). Тогда же по случаю пострига Таранатха устраивает угощение учителю, наставнику, обитавшим монахам, приносит дары. После этого начинаются годы усердной учебы. Так, от учителя из Лавранкарпо, что в Таглуи, он получает знание "Руководства по семи разделам тренировки ин-

теллекта" (blo-sbyong-don bdun-pa'i-khrid), "Полное и краткое наставление по степеням пути развития трех видов живых существ" (skyes-bu gsum-gyi lam-rim zhib-rgyal stsal), "Наставления по степеням пути и тренировке интеллекта" (blo-sbyong dang lam-rim-gyi yig-lung), "Собрание сочинений Чжалрэ" (rgyal-sras bka'-bum), "Шесть руководств Майтрипы" (Maitri khrid-drug), "Дионографическая группа двадцати одной Тары по канону Атиши" (sgrol-ma ner-gcig jo-bo lugs) и многое другое [1, л. 236 (1)]. В год обезьяны (1584) Таранатха овладевает "Руководством по йоге сокровенного глубокого пути" (zab-lam rdo-rje'i rnal-'byor-gyi 'khrid-yig), "Полным и кратким руководством к учению Чжонанпа", циклом Ваджраварахи, получает посвящение в этот цикл и начинает изучать санскрит (rgya gzhung dang yig rñing skor poti), тексты Патнакуты и биографии индийских сиддхов. В одиннадцать лет (1596) Таранатха получает титул ваджра-чарьи (rdo-rje slob-dpon). Он учит текст "Татхагата-гарбха-сутры", который в традиции школы Чжонанпа является одним из основных. Довольно много времени Таранатха уделяет логическим трактатам, комментариям "Праманавартики". Наконец, его наставник дал ему посвящение в цикл "Калачакра-тантры". Занимаясь науками, Таранатха вместе с тем совершал паломничества. Он посетил Чхойкхор в Лхасе, где провел около 13 дней, побывав в знаменитых лхасских храмах Рамочэ, Расапруланг, Чагпори, принося при этом обильные приношения [1, л. 316 (4)]. На протяжении последующих лет Таранатха посетил монастыри Радэн, Нартан. Живописцам Соднампэлу и Цэринпэлу он заказал изображения, которые затем и освятил. Наконец, Таранатха пришел к Буддхагупте, учителю с юга, который подробно рассказал Таранатхе о разных странах и учениях, изложил содержание индийских царских хроник. Таранатха расспрашивал его о причинно-следственной связи дхарм, о сути культа Ваджраварахи, постигал "Песнопения Сарахи" [1, л. 396 (1-7)]. Встреча с Буддхагуптой была столь значительной для Таранатхи, что в зрелом возрасте он пишет "Житие Владыки Буддхагупты, святого учителя, пришедшего с юга" [47]. К 1587 г. Таранатха изучил, помимо прочего, "Шесть текстов Махакалы", "Пять текстов Луипы", Восемь текстов Ямантаки", "Семь учений Кукуруипы", Текст Садханасагары", "Введение в Ваджратантру", "Песнопения Джаландхари". В 1591 г. Таранатха по приказу владетелей Самдуб-цээ (современный Шихацзэ) князей Ринбуа [1, л. 466 (5)] совершает обряды (созерцание и чтение онтога (mngon-rtogs) Белой Тары), с тем чтобы наслать эпидемию на врагов и изгнать их за пределы провинции.

В последующие годы Таранатха обучается и путешествует по всем хорошо известным монастырям Тибета, при этом активно занимаясь санскритом [1, л. 536 (3)]. Он собирает старые книги и рукописи, восстанавливает разрушенные храмы и росписи. В этот период реставрационной деятельности происходит знакомство Таранатхи с индийским пандитом Пуриндой, которое оказалось чрезвычайно плодотворным. Во время их встречи в Лхасе Таранатха услы-

шал Рамаяну (сказание о Ханумане), Махабхарату (сказание о Бхиме), разделы "Кавьядарши". Вероятно, к этому периоду можно отнести его переводы с санскрита [1, л. 72а (4)]. По возвращении в Джомонанг Таранатха начал расписывать дуган сюжетами из "Джатакамалы", а цзанкхан — житийными сюжетами, связанными с традицией передачи учения "путь — результат" (lam-'bras).

В 1604–1605 гг. Таранатха продолжает заниматься реставрационной деятельностью, он строит новые ступы, создает изображения персонажей пантеона. В частности, в монастыре Чормолунг он писал новые иконы 80 сиддхов. [1, л. 93а(7)]. В Лхасе в храме Расапрулинг Таранатха обновил позолоту на статуе Сронцзан-Гампо, освятил начатый печататься Ганчжур [1, л. 93б(1)], переводил чженанги (rjes-gnang), предназначенные для компендиума "Океан садхан" (Садханасагара). В 1604–1605 гг. для монастыря Джомонанг он выполнил изображения по тексту Джатакамала, иконы 16 архатов, мандалу Самвары [1, л. 115б(5)–118а(6)].

В начале второй главы "Автобиографии" описываются годы, предшествующие и последующие году собаки (1610). В Тибете в это время происходили военные действия между различными группировками в борьбе за власть в Центральном Тибете, в частности в провинции Цзан, в которых Таранатха так или иначе принимал участие [1, л. 128а (4)–135а (1)]. Вместе с тем Таранатха продолжал заниматься реставрацией старых, созданием новых изображений, собирательством старых тибетских и сохранившихся санскритских рукописей. В период от года птицы до года овцы (1621–1631) Таранатха вместе с непальскими мастерами и мастерами из Яргунга и Мустанга участвовал в строительстве нового храма-монастыря. Монастырь возводился в соответствии с лучшими индийскими образцами. При его строительстве значительное содействие Таранатхе оказывали его покровители — семейство Намринг [1, л. 159а(5)–162а(6), 164б(7)]. В 1613 г. Таранатха вновь вернулся к житиям индийских и тибетских святых, которые он читал в 15 лет. Его обращение к этим сюжетам завершается созданием новых житийных историй, общее число которых достигло 15 [1, л. 167б(1)–173б (3)]. К этому же периоду относятся сообщения Таранатхи о продолжающихся военных действиях и их последствиях: новых разрушениях монастырей, гибели людей.

Вторая глава "Автобиографии" завершается сообщением о посещении Таранатхой Лхасы, где он устраивает "монлам" (ston-lam), одевает заново изваяние "царя, владыки учения" и устанавливает справа и слева от него изображения Амитаюса (будды "бесконечной жизни") и Авалокитешвары (бодхисаттвы милосердия) [1, л. 181а (4)]. В конце второй главы Таранатха также сообщает сведения о стране Согпо (sog-po), т.е. о монгольских племенах, в союз с которыми вступили покровители Таранатхи [1, л. 201б (3)].

Третья глава начинается с года дерева-зайчихи (1615) и посвящена описанию разнообразных работ, выполняемых в строящемся монастырском комплексе [1, л. 202б (4)–222б (2)]. В ней Таранатха также перечисляет сочинения, созданные им за предыдущие годы, и указывает, какие мастера принимали участие в оформлении

храма-монастыря: там работали резчики по дереву, камнерезы, портные, каллиграфы, скульпторы, резчики, живописцы [1, л. 235-238]. Все последующие годы Таранатха по-прежнему занимался строительством монастыря, отделочными работами, связанными с этой постройкой [1, л. 288-331]. Завершается "Автобиография" размышлениями о бренности всего живого, о грядущем далеком путешествии, об ожидаемых рождениях в этом новом путешествии, зависящих от его нынешних дел и заслуг. По косвенным упоминаниям можно установить начало работы над монастырским комплексом, которому Таранатха отдавал все силы, несмотря на болезнь, подтачивавшую его силы и здоровье. Последняя упоминаемая в "Автобиографии" дата - год змеи-дракона (1628-1630), когда он находился в монастыре Самдинг. До последних дней своей жизни Таранатха руководил работами в своем монастыре.

В этом же первом томе собрания сочинений Таранатхи находится еще несколько его автобиографий. "Сокровенное житие" (gsan-ba'i rnam-thar) - один из подвидов в жанре жития. Существует как "сокровенное житие", так и "автосокровенное житие". Два "автосокровенных жития" Таранатхи датируются: первое из них он написал, как указано в колофоне, в 24 года (1599). В самом тексте также имеются отсылки на даты, связанные с описанием чудес, якобы происходивших с Таранатхой, чаще всего во сне: "Во сне увидел [учителя] Чандракирти, будд, бодхисаттв, обрел знания логики, обетов" [2, л. 3а(7)]. Во втором "автосокровенном житии" события, описываемые Таранатхой, завершаются на 44-м году (1619), когда "ночью десятого дня, седьмого месяца в обители явился Таранатхе Индрабхути со свитой". Вслед за ним Таранатха увидел учителя Падмасамбхаву со свитой [3, л. 6б(2)]. Все происходящие события датированы более или менее точно. Важным сообщением является указание о годе строительства монастыря - на 41-м году (1616).

Как уже говорилось в собрании сочинений Таранатхи, все намтары начинаются со вступительной хвалы на санскрите. Затем следует хвала учителю, в чьей традиции написан данный текст. "Сокровенные намтары" у Таранатхи отличаются один от другого и тем, от чьего имени они написаны. Таранатха употребляет три термина: 1) bdag-gi rnam-thar - акцент ставится на личность ученика, и речь идет об описании индивидуальной связи учитель - ученик; 2) rang-gi rnam-thar - в этом случае важно многообразие связей, существующих между учителями и учениками; 3) kho-bo'i rnam-thar, акцентирующий внимание на взаимоотношении учитель - ученики. По определению А.И. Вострикова, в сокровенных биографиях автора кратко излагаются мистические события в его собственной жизни, чудесные сновидения, "сверхъестественные явления"; необычное восприятие той или иной доктрины [65, с. 112]. Каждая автосокровенная биография у Таранатхи хотя и различается по объему, но они дополняют друг друга именами, названиями местностей либо уточнением даты того или иного события. Все автобиографии начинаются с санскритского словословия, содержание которого определяет тип тибетской хвалы и тип намтара.

Кроме намтаров-биографий, в собрании сочинений Таранатхи представлен так называемый "исторический намтар", к нему относятся "Семь посланий сиддхов", созданное Таранатхой в 1600 г. /60/. В этом тексте излагается семь разных традиций, связанных с интерпретацией эзотерического буддизма. В основу данного трактата легли житийные истории буддийских сиддхов в период с X в. до времени правления Акбара, когда Таранатха завершил свой труд. Они дошли до Таранатхи в устной традиции от знаменитого индийского проповедника Буддхагупты. Одна история от другой при изложении отделяется историческими "прокладками", естественно, восходящими к устной традиции. Причем в предисловии к этому намтару Таранатха указывает на большую значимость устной традиции в сравнении с письменной. При чтении намтаров Таранатхи в качестве постоянного рефрена присутствуют слова "война", "войско". Действительно, время, в которое жил Таранатха, было беспокойным: происходили религиозные войны, спровоцированные борьбой за власть в стране различными аристократическими кланами, поддерживавшими те или иные группировки. Таранатха акцентирует внимание на сопоставлении описываемых событий с теми временами, когда тибетцы жили в мире. И как постоянное напоминание о той мирной жизни, когда в стране не было голода, эпидемий, царило спокойствие, Таранатха создал этот трактат — "Семь посланий сиддхов", об удивительных людях, которые не подчинены власти ни времени, ни пространства.

Приложение

Опыт реконструкции биографии Таранатхи по колофонам его сочинений

Анализ колофонов сочинений Таранатхи, составивших 18-томное собрание, позволил установить более 24 вариантов имени Таранатхи. Наиболее распространенное имя — Таранатха (Tāranātha), данное ему, поскольку он считался 16-м воплощением "Совершенной Тары" (sgrol-mchog), "богини-Освободительницы" в буддийском пантеоне. Как говорилось выше, Таранатха создал трактат "История и учение культа Тары" [42]. В одном из колофонов дается перевод этого имени на тибетский язык: «Что касается Таранатхи, то это "Владыка Тары"» (Tāranātha ni sgrol-ma'i mgon-po) ("Комментарий на Цхигчад" [46]). Вторым по частоте употребления является имя Чжалкхампа Таранатха (rgyal-khams-pa Tāranātha) — "Царственный Таранатха". Данное имя раскрывается: "Чжалкхампа Таранатха, его другое имя Гунга-Ньинбо или Анандгарбха" (rgyal-khams-pa Tāranātha ming gzhan kun-dga'-sñing-po'am Anandagarbha). Когда Таранатхе было 20 лет, его называли Гунга-Ньинбо Таранатха (Kun-dga'-sñing-po Tāranātha) [34]. Наблюдение над изменениями имен Таранатхи по колофонам позволяет определить его послужной список, уснехи в освоении буддийской догматики, рангов в системе церковной

иерархии. В 1597 г. Таранатха подписывается как "Гунга-Ньинбо Таранатха, йогин Чакрасамвары" (khor-lo-sdom-pa'i rnal-byor-pa kun-dga'-sñing-po Tāranātha), поскольку к этому времени он был введен в цикл Самвары и принял посвящение [21]. В 1598 г. его имя - Таранатха Гунга-Ньинбо. Его называли также "Преподобный, всеведающий Гунга-Ньинбо" (rje-btsun thams-cad mkhyen-pa kun-dga'-sñing-po) или "Преподобный, всеведающий Таранатха" (rje-btsun thams-cad mkhyen-pa Tāranātha). Имя Чжалкхампа Таранатха раскрывается еще таким образом: "Чжалкхампа Таранатха, его другое имя - Гунга-Ньинбо Даши-Чжалшан-Балсанбо" (rgyal-khams-pa Tāranāt-ha'am gzhan kun-dga'-sñing-po bkra-shis rgyal-mtshan dpal bzang-po) [55]. Существовали и более простые имена, но они обязательно указывали на принадлежность Таранатхи к определенной традиции: "Шакьянский монах Гунга-Ньинбо" (shā-kyā'i dge-slong kun-dga'-sñing-po) [28]. Такая подпись свидетельствует об его успехах в Винае. В другом случае Таранатха подписывается как "Чжалкхампа йогин Таранатха" (rgyal-khams-pa rnal-'byor-pa Tāranātha). По титулатуре, прибавляемой к имени, можно судить о том положении, которое занимал Таранатха. Одно из его полных имен звучит так: "Святой прославленный учитель, украшение множества мудрецов, владыка благозвучия Гунга-Ньинбо Даши-Чжалшан-Балсанбо" (dpal-ldan bla-ma dam-pa mkhas-grub duma'i, gtsug-rgyan 'jam-mgon kun-dga'-sñing-po bkra-shis dpal-bzang-po) [11]. Титул указывает также на принадлежность к определенной школе и монастырю. В 1603 г. Таранатха называет себя "Чжалкхампа Таранатха, родившийся в семье ученика Карчжудпа из монастыря Шанг" (shangs-pa bka'-rgyud-kyi chos rigs-su skyes-pa rgyal-khams-pa Tāranātha) [29]. В 1611 г. подпись Таранатхи - "Чжалкхампа Таранатха, йогин, почитающий Чакрасамвара-тантру" ('khor-lo-sdom-pa'i rgyud-la mos-pa'i rnal-'byor-pa rgyal-khams-pa Tāranātha) [25]. Успехи Таранатхи в изучении и постижении Ваджраяны выразились в том, что его титул в 1617 г. - "Таранатха йогин Ваджраяны" (rdo-rje theg-pa'i rnal-'byor-pa Tāranātha). В 1622 г. он подписывается как "Чжалкхампа Таранатха, благословенный, носящий [титул] ваджрāчāры" (spyod-pa'i rdo-rje'i mtshan-gyis byin-gyis byin-brlabs-pa rgyal-kham-pa Tāranātha) [32]. В число его титулатуры входит и такое имя: "Великий и преподобный Ваджрадхара [по имени] Гунга-Ньинбо" (rje-btsun rdo-rje-chang chen-po kun-dga'-sñing-po) [46]. Титулатура свидетельствует и о происхождении, и о роде занятий: "Преподобный и всеведающий Таранатха, третий из рода переводчиков Ра" (ra-rva lo gsum-pa rje-btsun thams-cad mkhyen-pa Tāranātha) [54]. Установление имен Таранатхи позволило определить соотнесенность некоторых имен с годами жизни, с родом занятий, принадлежность к тому или иному направлению учения, успехи в определенной области учения.

При анализе колофонов сочинений Таранатхи удалось обнаружить 65 датированных текстов. Первый из них – "Пояснение четырех мудр" – создан Таранатхой в 1594 г., носит тантрический характер и посвящен системе "четырёх мудр". Второе его сочинение имеет отношение к "садхане Хеваджры". В 1597 г. титул Таранатхи – "Йогини Чакрасамвары", которым подписана "Садхана гневного Чакрасамвары". В 1598 г. Таранатха создает 12 сочинений. В их число входят "Садхана Ваджраварахи" [9], "Садхана Шестирукого Махакалы" [61], "Комментарий к песням Джаландхары" [35] и др. Одну из своих сокровенных биографий он пишет в 1599 г. [27]. Тогда же создает "Пояснения к Утпаттикрама Ваджрайогини", к которым снова обращается в 1615 г., заново переписывая их [12]. В 1600 г. появились "Вопросник Шаданги" [10], "Классификация тонких видов материального" [52], "Семь посланий сиддхов" [60], "Тхигбчам Каджама" [36]. В 1601 г. Таранатха пишет "Руководство к Гухьясамаджа-тантре в традиции Арья" [17], "Садхану мандалы пяти божеств красно-черного Ямантаки", законченную в 1606 г. [40]. Разрабатывая проблемы того или иного культа, Таранатха всегда учитывает традиции передачи знаний. "Руководство к Гухьясамаджа в традиции Арья" не единственное в этом плане. В том же томе рядом располагается подобное сочинение, но уже традиции школы Гой, созданное в 1602 г. [18]. В 1602 г. Таранатха пишет также намтар своего индийского учителя – "Житие учителя, святого владыки, пришедшего с юга Буддхагупты" [47] и возвращается к "Садхане Шестирукого Махакалы", переписывает ее [61]. В 1603 г. сочиняет "Обрядник воскурений Чакрасамваре" [23], "Усмирение злых духов" [29], "Обряд мандалы Чакрасамвары" [30]. К 1604 г. относятся "Пояснения к Гухьясамадже в традиции Джьялпады" [19], "Гуруйога" [53], "Садхана Джамсрина для усмирения злых духов" [62]. 1605 годом датированы труды, посвященные главной проблеме в догматике школы Чжонанпа – изложению теории парашуньяты (gzhan-stong paraśuñāta), которая отличает данную буддийскую школу от прочих тибетских буддийских школ. Помимо этого, Таранатха пишет сочинение, посвященное оппозитию "Сути учения парашуньяты" (gzhan-stong sñing-po) [14]. Таранатха также излагает "Традицию передачи учения мадхьямиков" и теорию татхагатагарбхи. Попутно он создает "Обрядник по Млхамайе" [33а]. В 1606 г. Таранатха занимается переделкой написанного в предыдущие годы, в частности "Садханы Махамайи" и "Садханы красно-черного Ямантаки" [40]. В 1609 г. пишет хорошо известную ныне "Историю буддизма в Индии" [58] и создает огромный труд в четырех частях – полное собрание садхан – "Садхана шгара" ("Океан садхан") [57], который впоследствии ляжет в основу нового тибетско-монгольского пантеона. Вместе с тем он сочиняет "Комментарий к Тантрарадже" [37]. Культ Чакрасамвары всегда привлекал Таранатху, и в 1611 г. появляются два сочинения на этот сюжет: "Океан садхан Чакрасамвары" и "Садхана Чакрасамвары" [25, 26]. Наконец, в 1612 г. Таранатха пишет одно из самых важных своих произведений – "Введение в Калачакру" [5].

И в следующем году занятия Калачакрой продолжались. Он создал два трактата: "Океан знаний" и "Введение в "Океан знаний" [6,7]. В 1614 г. Таранатха составляет "Обряды четырехликого Махакалы" [59] и "Обряды мандалы Ваджрабхайравы" [41], в 1615 г. - "Пояснение утпатикрама Ваджрайогини" [12], "Введение в мандалу Чакрасамвары" [24]. Глубокое знание не только буддийской догматики, но и тантрического буддизма позволяет Таранатхе писать садханы или руководства персонажей пантеона в конкретной традиции передачи учения. Так, в 1616 г. у него два датированных сочинения, посвященных Чакрасамваре, но в разных традициях: "Садхана Чакрасамвары по канону Луипы" [27] и "Садхана по канону Кришнаচার্যи" [31]. 1617 годом датированы обширный "Комментарий к глубокому пути Ваджрайоги" [15] и "Комментарий к Секодешатике" [16]. Огромный труд (332 л.), посвященный "Комментарию на Панчакаму", написан в 1621 г. [20], а в 1622 г. - "Садхана Самвары в традиции Кришнапады" [32]. В 1625 г. была написана "Садхана Чакрасамвары" [38]. В 1633 г. Таранатха сочиняет "Житие Кришнаচার্যи" [43]. Последнее датированное произведение в собрании сочинений относится к 1634 г., когда Таранатхе исполняется 59 лет. Это трактат в традиции школы Чжонанпа "Пояснение к садхане Калачакры" (278 л.) [8].

Таким образом, материалы колофонов сочинений Таранатхи Гунга-Ньинбо помогают восстановить этапы его деятельности и более полно воссоздать его биографию.

Источники

Собрание сочинений Таранатхи

1. Rgyal-khams-pa Tāranāthas bdag-ñid-kyi rnam-thar nges-par brjod-pa'i deb-gter shin-tu zhib-mo bcas lhug-pa'i rtogs-brjod ces-bya-ba. - 331 л. (Автобиография). Т. 1.
2. Gsang-ba'i rnamthar. - 9 л. (Сокровенное житие. 1). Т. 1.
3. Gsang-ba'i rnamthar. - 6 л. (Сокровенное житие. 2). Т. 1.
4. Dpal-dus-kuu-khor-lo'i chos-skor-gyi 'byung-khungs ñer mkho bsdus-pa. - 22 л. (История Калачакры). Т. 2.
5. Dbal-dus-kyi-'khorlo'i sgrub-thabs dpal-bsam-ljong-shing-la 'jug-pa. (Введение в Калачакру). Т. 2.
6. Ye-shes rgya-mtsho'i dga-'don 'khrul med bjugs/ ye-shes rgya-mtsho ltos-la mngon-long/ ye-shes rgya-mtsho'i dgon mngon 'du bzung-na/ ye-shes rgya-mtsho'i don kun rtogs. - 43 л. (Океан знания). Т. 2.
7. Dbal-'dus-gyi-'khor-lo'i dhang tshogs rdo-rje slob-dpon-gyi bzang-gi chos ye-shes rgya-mtsho-lo 'jug-pa. - 8 л. (Введение в океан знания). Т. 2.
8. Dpal-dus-kyi-'khor-lo'i sgrub-pa'i thabs bskyed-pa'i rim-pa rnam-par bshad-pa dngos-grub ñer-'tsho. - 278 л. (Пояснение к садхане Калачакры). Т. 2.

9. Gdams-ngag las 'bung-ba rdo-rje phag-mo'i sgrub-thabs bde-ba sbyin-pa. (Садхана Ваджраварахи). Т. 3.
10. Sbyor-drug-gi dri-lan. - 4 л. (Вопросник Шадангаоги). Т. 3.
11. Rdo-rje theg-pa'i gnas-lugs gsal-byed. (Учение Ваджраяны). Т. 4.
12. Rdo-rje rnal-'byor-ma'i bskyed-rim-gyi man-ngag bde-chen rol-ba. - 14 л. (Пояснение утпаттикрама Ваджрайогини). Т. 4.
13. Gzhan-stong dbu-ma'i rgyan. (Украшение мадхьямики). Т. 4.
14. Gzhan-stong sñing-po. - 12 л. (Суть учения парашуньяты). Т. 4.
15. Zab-lam rdo-rje'i rnal-'byor-gyi rnam-par bshad-pa rgyas par bstan-pa zung-'jug rab-tu gsal-ba chen-mo. - 121 л. (Комментарии к глубокому пути Ваджрайогии). Т. 4.
16. Dbang-mdor bstan-'grel bshad-pa. - 111 л. (Комментарии к Секодешатике). Т. 4.
17. Gsang-'dus phags-lugs rim-linga smar-khrid-gdan rdzogs-kyi khrid-yig 'khrul-pa'i dri-bral. - 16 л. (Руководство к Гухьясамаджа-тантре в традиции Арья). Т. 5.
18. Gsang-'dus phags-skor las rim-linga 'gos-lugs-kyi khrid-yig rgyud don-gsal-ba. - 22 л. (Руководство к Гухьясамадже в традиции Гой). Т. 5.
19. Gsang-'dui ye-shes zhabs-lugs-gyi man-gag-las /zabgsal dbyer-med-gyi khrid-yig bzhugs 'di sor bsam-gñis te thog-mar bstan-pa. - 8 л. (Пояснения к Гухьясамадже в традиции Джнянапады). Т. 5.
20. Rim-linga'i grel chen rdo-rje-'chang chen-po'i dngos-pa. - 332 л. (Комментарий к Панчакраме). Т. 5.
21. 'Khor-lo-sdom-pa khro-bo rnam-par rol-baz zhes-bya rdo-rje heruka'i sgrubs-thabs. (Садхана гневного Самвары). Т. 6.
22. Dpal-'khor-lo-sdom-pa'i bsñen-pa ji-ltar bya-ba'i rim-pa. - 7 л. (Порядок посвящения в Чакрасамвару). Т. 6.
23. Dpal 'khor-lo-sdom-pa'i sbyin-sreg-gi cho-ga dngos-grub sñe-ma. - 8 л. (Обрядник воскурений Чакрасамваре). Т. 6.
24. Dpal-khor-lo sdom-pa'i dkyil-'khor-gyi cho-ga 'jug-dogs. - 36 л. (Введение в мандалу Чакрасамваре). Т. 6.
25. Dpal-'khor-lo sdom-pa'i dhyil-'khor rab-'byams-kyi sgrub-thabs dngos-gyi rgya-mtsto. - 112 л. (Океан садхан Чакрасамвары). Т. 6.
26. Dpal-'khor-lo-sdom-pa'i sgrub-thabs bde-chen sñing-po. - 13 л. (Садхана Чакрасамвары). Т. 6.
27. 'Khor-lo-sdom-pa'i sgrub-thabs lu-yi-pa'i lugs bde-chen 'jug-dogs. - 23 л. (Садхана Чакрасамвары по канону Луипа). Т. 6.
28. Rdo-rje-theg-pa'i lam-gyi rim-pa nam-kha'i

rdo-rje rab-tu gsal-ba. - 15 л. (Степени пути Ваджраяны). Т. 6.

29. Dpal-gtum dpal-khro-bo'i rgyal-po rta-mchog rol-pa'i las byand dregs-pa kun-'dul. - 12 л. (Усмирение злых духов). Т. 7.

30. Dpal-gtum-po khro-bo chen-po'i dkyil-'khor-gyi cho-ga rdo-rje rol-pa.- 17 л. (Обряд мандалы Чакрасамвары). Т. 7.

31. 'Khor-lo-sdom-pa nag-po-pas lugs-kyi sgrub-thans bde-chen-po'i yab-yum. - 18 л. (Садхана Чакрасамвары по канону Кришнаачарьи). Т. 7.

32. Bde-mchog gnag-po-zhabs lugs-kyi sgrub-thabs rnam-par bshad-pa rgyas-'gred thung-mong ma yin-pa lhan-cig skyes-pa'i gzi-'od phyogs skyes-pa'i phyogs-bcur rgyas.- 190 л. (Садхана самвары по канону Кришнапады). Т. 8.

33. Phyag-rgya bzhi-ba'i sñing-po'i man-ngag rab-gsal nges-don sñing-po.- 16 л. (Пояснение четырех мудр). Т. 9.

33^a. Dpal mahamaya'i dkyil-'khor-gyi cho-ga rin-chen sgron-me.- 74 л. (Обрядник по Махамайе). Т. 9.

34. Dpal-dgyes-pa'i rdo-rje'i man-ngag bskal-pa mig-byed. - 15 л. (Пояснение к Хеваджре). Т. 9.

35. Grub-chen dza-landhara'i do-ha'i grel-ba gsang-ba'i mdzod. - 53 л. (Комментарий к песням Джаландхары). Т. 9.

36. Thig-bcam-dka'-rgya-ma. - 11 л. (Тхигбчам Каджама). Т. 9.

37. Dpal-rgyud-gyi-rgyal-po / sgyu-'phrul-chen-mo / mahāmayāyi bzhad-pa de-kho-na-'ñid-kyi sgron-me. - 74 л. (Комментарий к Тантраджме). Т. 9.

38. Dpal-'khor-lo chen-po'i sgrub-thabs srid-gsum 'dul-'byed. - 11 л. (Садхана Чакрасамвары). Т. 10.

39. Rgyud-rgyal-gshin-rje-gshed skor-gyi chos-'byung rgyas-pa yid-ches ngo-mtshar. - 74 л. (История учения Ямантаки). Т. 10.

40. Jam-dpal-gshin-rje-gshed dmar-po lha-linga'i dkyil-'khor-gyi sgrub-thabs bdud-bzhi las-rnam-par-rgyal-ba. - 10 л. (Садхана мандалы красно-черного Ямантаки). Т. 10.

41. Dpal-rdo-rje-'jigs-byed chen-po ro-langs brgyad bskor-kyi dkyil-'khor-gyi choga rva-pa'i rdo-rje-'dzin-pa chen-po-rnams-kyi bzhad-pa dang mthun-pa.- 25 л. (Обряды мандалы Ваджрабхайравы). Т. 10.

42. Sgrol-ma'i rgyud khungs gsal-bar byed-pa'i lo-rgyus gser-phreng. - 20 л. (История и учение культа Тары). Т. 12.

43. Slob-dpon chen-po spyod-'chang dbang-po'i rnam-thar ngo-mtshan sñan-pa'i sgra-dbyangs. - 138 л. (Житие Кришначарьи). Т. 12.

44. Ston-pa shākya'i dbang-po'i mdzad-pa brgya-pa'i bris-yid rje-btsun kun sning-gis mdzad-pa. - 85 л. (Сто подписей).

45. Bcom-ldan-'das thub-pa'i dbang-po'i mdzad-pa mdo tsam brjod-pa mthong-bas don-ldan rab-tu dga-'ba dang bcas-pas dad-pa'i nid byed phyogs brgyar-'char-ba. - 192 л. (Житие Будды Шакьямуни). Т. 12.
46. Tshig-bcad bcu-pa'i 'grel-ba zin-bris-su bkod-pa. - 15 л. (Комментарии на Цхигчад). Т. 12.
47. Bla-ma dam-pa lho-phyogs-pa sang-rgyas-sbas-pa'i mgon-po'i rnam-thar-pa. - 17 л. (Житие учителя, святого владыки, пришедшего с юга). Т. 12.
48. Sgrub-gnas skyid-phug bde-ldan-gyi gnas.-bzhad. - 2 л. (Найшад. 1). Т. 13.
49. Khyog-po ri-khrod-kyi gnas-bzhad. - 3 л. (Найшад. 2). Т. 2.
50. Jo-nang-gi gnas-bzhad. - 11 л. (Найшад. 3). Т. 13.
51. Dga'-ldan-phun-tshogs-gling gnas-bzhad. - 19 л. (Тартанлинг). Т. 13.
52. Zhib-mo rnam-par byed-pa. - 12 л. (Классификация тонких видов материального). Т. 13.
53. Bla-mi rnal-'byor. - 3 л. (Гуруйога). Т. 13.
54. Brda-sprod-pa dbyangs-can-gyi mdo. - 25 л. (Санскритская грамматика). Т. 13.
55. Dbyangs can brda'-sprod-gyi 'grel-ba mchog-tu gsal-ba. - 401 л. (Комментарий к санскритской грамматике). Т. 14.
56. Rgyal-ba'i sku-gzugs-kyi cha-tshad bstan-pa bde-skyid 'byung-gnas. - 22 л. (Пропорции изображения Победителя). Т. 14.
57. Yi-dam rgya-mtsho sgrub-thabs rin-chen byung-gnas. Ч. 1-4. (Океан садхан). Т. 15.
58. Dpal-gyi-gnas dam-pa'i chos rin-po che phags-yul-du ji ltar dar-pa'i tshul-bar ston-pa dgos 'dod kun-'byung. - 143 л. (История буддизма в Индии). Т. 16.
59. Mgon-po zhal-bzhi-pa'i bskans bco-ñer bsdus. - 24 л. (Обряды четырехликого Махакалы). Т. 16.
60. Bka'-babs bdun-ldan-gyi brgyud-pa'i rnam-thar ngo-mtshar rmad-byung rin-po-che. - 70 л. (Семь посланий сиддхов).
61. Ye-shes-kyi mgon-po phyag-drug-pa'i sgrub-thabs gtor-mdi-cho-ga dang bcag 'phrin-las gter-mdzod. - 12 л. (Садхана Шестирукого Махакалы). Т. 16.
62. Lha-chen lcam-sring-gyi sgrub-thabs dgre-ba gegs kun joms. (Садхана Джамсрина для усмирения злых духов). Т. 16.

Литература

63. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 3. История буддизма в Индии, сочинение Даранат'ы / Пер. с тиб. В.П. Васильева. - Спб., 1869.

64. Владимирцов Б.Я. "Намтхар Шакьямуни", Таранатха. - ДАН, 1927.
65. Востриков А.И. Тибетская историческая литература. - М., 1962.
66. Герасимова К.М. Тибетский канон пропорции. - Улан-Уда, 1971.
67. Огнева Е.Д. Таранатха, Кунга-ньинбо, "Источник счастья", "Трактат о пропорциях изображения Победителя". Введение, перевод, комментарии (рукопись).
68. Огнева Е.Д. Таранатха, Кунга-ньинбо как историк, художник, искусствовед. - В кн.: Общество и государство в Китае. 15-я конференция. Тез. докл. Ч. 2. М., 1984, с. 108-112.
69. Огнева Е.Д. Намтхар Шакьямуни в Тибете XVII века. - В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тез. 11-й науч. конференции. М., 1984, с. 152-158.
70. Пубаев Р.Е. "Пагсам-Чжонсан" - памятник тибетской историографии XVIII века. - Новосибирск, 1981.
71. Перих Ю.Н. Избранные труды. - М., 1967.
72. Chandra L. Materials for the History of Tibetan Literature. V. 3. - New Delhi, 1963.
73. Chattopadhyaya A. Lama chim-pa. Taranatha. History of Buddhism in India /Ed. by A. Chattopadhyaya. - Simla, 1970.
74. Das S. Ch. Kha bad dun dan. The book of Seven Mystic Revelations. - Calcutta, 1901.
75. Datta B.H. Mystic of Lama Tāranātha. A Religio-Sociological History of Mahayana Buddhism. - Calcutta, 1957.
76. Bha^l-babs-bdun-ldan of Tāranātha. Tāranātha's Edelsteinmine das Buch von der Vermittlern der Sieben Inspiration/ Ed. by A. Grünwedel. - Bibl. Buddh., t. 18.
77. Nebesky-Wojkowitz R. de. Oracles and demons of Tibet. - Haage, 1956.
78. Schiefner A. Taranathe de doctrinae Buddhicae in India propagatione naratio. - Petropoli, 1868.
79. Schiefner A. Tāranātha's geschichte des Buddhismus in Indien. - Spb., 1869.
80. Ruegg D.S. The Jonan-pas. A school of Buddhist Ontologist according to the Grub-mtha sel-gyi me-long. - J. of Amer. Orient. Soc., 1963, v. 3, pt 1, p. 78-91.
81. Snellgrove D., Richardson H. The Cultural History of Tibet. - London, 1968.
82. Taranatha. A Religio-sociological History of Mahayana Buddhism in India by Lama Thubtan Jungnes-Varanasi, 1971.
83. Templemann D. The Origin of the Tara Tantra by Jo-nang Taranatha/Trans and ed. D. Templemann. - New Delhi, 1981.

84. Templemann D. Taranatha the Historian. - The Tibet J., 1981, v. 6, pt 2.

85. Tucci D. Tibetan Painted Scrolls. V. 1, 2. - Roma, 1949.

86. Tucci D. The Secret Characters of the Kings of ancient Tibet. - In: East and West, Roma, 1955, Oct.

Б.И. Кузнецов

ОСНОВНЫЕ ИДЕЙНЫЕ ПРИНЦИПЫ ТРАКТАТА ЦЗОНХАВЫ "ВЕЛИКИЕ ЭТАПЫ ПУТИ К БОДХИ"

В 1402 г. Цзонхава (1357-1419) закончил трактат "Великие этапы пути к бодхи (к озарению, к состоянию будды)" [1], в основу которого положил небольшое сочинение "Светильник пути бодхи" индийского проповедника буддизма в Тибете Атиши (XI в.) [2]. Это сочинение Атиша написал, будучи в Тибете, "для того, чтобы исправить испорченное здесь буддийское учение" [5, с. 8-9].

Главная идея "Светильника пути бодхи" - это учение о трех личностях ("малой", "средней" и "высшей"), которое является одним из центральных положений в махаяне. "Малая" личность, согласно трактату, заботится только о благах этого мира и не помышляет о страданиях и "спасении". "Средняя" личность отворачивается от благ бытия и от греха, но заботится только о своем собственном благополучии или покое. "Высшая" же личность желает избавить от страданий других.

Первая часть "Великих этапов..." (о "малой" личности) была переведена на русский язык Г.Ш. Цыбиковым [5], а заключительная (о высших этапах созерцания) переведена на английский А. Вайманом [3].

"Великие этапы..." Цзонхавы - большой и сложный труд, поэтому, приступая к его изучению, мы ставим здесь только один вопрос: какими основными идейными принципами руководствовался автор при написании этого трактата?

Если обратиться к сочинению Цзонхавы, то можно убедиться, что ответить на наш вопрос не так просто, как может показаться на первый взгляд. В трактате подробно рассматриваются разные стороны буддизма. В разделе о "малой" личности описываются адские мучения и разные отделения ада. В разделе о "средней" личности - жизнь богов на небесах и жизнь асуров, войны между ними и страдания тех и других. Через весь трактат проходит одна из основных идей буддизма: главная действующая сила, которая порождает все сущее и приводит в движение все мироздание, - это омрачения (клеши) и карма.

В разделе о "средней" личности излагаются основы буддизма: "четыре истины", 12 нидан, необходимость уходить от "омрачений"

и создавать себе "хорошую" карму, важность при выборе пути полагаться на друга-учителя и т.д. Сочинение Цзонхавы представляет собой собрание огромного количества различных цитат из канонических и неканонических сочинений (Сутр, Тантр, Винаи, Абхидхармы), ссылок на трактаты разных индийских и тибетских авторов, а также цитат из этих трактатов.

Ответить на поставленный вопрос об основных идейных принципах "Великих этапов..." помогает анализ небольшого гимна, который играет роль предисловия к этому трактату. В нем Цзонхава воздает хвалу Будде Шакьямуни и Майтрее, а также своим учителям, последователем которых он является: Нагарджуна, Асанге и Атише [1, л. 16].

Нагарджуна – идеолог учения о пустотности (шуньяте), т.е. о нереальности, иллюзорности окружающего нас мира. Асанга же является основателем школы йогачаров.

Тибетский ученый Туган (1737–1802) считал, что Цзонхава в основанном им направлении, или школе гелукпа, объединил теорию шуньяты с учением о мантрах (заклинаниях) [4, л. 86]. Действительно, в трактате "Великие этапы..." Цзонхава уделяет большое внимание учению о шуньяте (пустотности) и говорит о важности созерцания (обдумывания) его [1, л. 142б]. По мнению идеологов данной теории, человек в процессе своей мыслительной деятельности имеет дело не с конкретными вещами, с материей, а со словами, идеями (дхармами), которые нематериальны, лишены сущности ("Я"), являются отражениями вещей, т.е. чем-то похожи на мираж. Это учение призвано было убедить верующего в отсутствии в феноменальном мире каких-либо ценностей, к которым стоило бы стремиться. Важное место в школе гелукпа занимало также учение о мантрах, играющих огромную роль при исполнении обрядов, ритуалов, без чего тибетский буддизм вряд ли смог широко распространиться и закрепиться среди населения.

По учению Цзонхавы, "средняя" личность должна через отвращение к благам этого мира подойти к такому состоянию, для достижения которого необходимо осуществление созерцаний двоякого рода. Эти созерцания, проявляющиеся на высшем этапе пути к "озарению", называются "состоянием покоя" и "сверхвидением". Они неотделимы одно от другого и взаимосвязаны.

Сущность состояния покоя Цзонхава излагает, ссылаясь, как всегда, на канонические произведения, следующим образом: "Находясь в одиночестве в уединенном месте, помещаем вовнутрь [себя] чистоту и представляем [себе] именно эти дхармы (идеи, представления), которые [мы] соответственно как следует обдумываем. В душе, которая представляет [их себе] с помощью любых идей (мыслей), постоянно представляем и представляем [это себе]. Таким образом, войдя [в это созерцание] и в нем многократно пребывая, [тем самым] очищаем тело, очищаем дух. То, что есть, [т.е. вот это данное состояние, и] называется состоянием покоя" [1, л. 194б]. Затем, как полагает Цзонхава, созерцатель, йог, достигший состояния покоя, избавившись таким образом от всего, что может бес-

покоить тело и дух, переходит к следующей, самой высшей ступени созерцания, которая называется "сверхвидение". Находясь в состоянии полного умиротворения, бесстрастия, созерцатель может спокойно и объективно исследовать любой предмет. Об этом Цзонхава пишет следующее: "Очистив тело и дух, получив это, находимся именно в этом и избавляемся от неправильных форм (видов) духа. Среди этих дхарм (представлений), которые соответственно обдумывали, с почитательностью исследуем по отдельности их образы (отражения) сферы деятельности созерцания. Таким образом, полное раскрытие смысла знания в этих образах сферы созерцания, полное раскрытие и полное постижение, полный анализ, терпение, желание, раскрытие различий, взгляды и всякое (любое) полное постижение называется сверхвидением" /1, л. 195а, б/.

Состояние покоя и сверхвидение Цзонхава сравнивает с зажженной лампадой и картиной, висящей на стене. Если лампада светит ярко и ветер не колеблет ее пламя, то мы ясно видим, говорит он, нарисованные изображения. Когда же лампада светит неярко и ветер колеблет пламя, то изображения на картине мы видим неясно. Таким образом, без состояния покоя с одним только сверхвидением дух созерцателя или йога будет колебаться подобно пламени лампады, стоящей на ветру. Состояния покоя и сверхвидения существуют вместе, и следует полагаться на оба эти состояния /1, л. 196б-197а/.

Таким образом, в сочинении Цзонхавы "Великие этапы..." в качестве основных идейных принципов, которыми он руководствовался при написании трактата, можно выделить учение о трех личностях, теорию пустотности (шуньяты) окружающего нас мира и утверждение важности практики созерцания (йоги).

Литература

1. Byang chub lam rim chen mo. Хyl. 336 л.
2. Bodhipathapradipa. Herausgegeben von. E. Eimer.- Wiesbaden, 1978.
3. Calming the Mind and Discerning the Real/Transl. by A. Wayman. - N.Y., 1978.
4. Thū bkvan blo bzang chos kyi nyi ma (Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long) nya (8).
5. Лам-рим чэнпо /Пер. Г.П. Цыбикова. - Владивосток, 1913.

Д.И. Буряев

К ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ БОН

Долгое время история Тибета изучалась в основном по буддийским сочинениям, в которых большое внимание уделялось буддизму и либо не освещалась, либо фальсифицировалась роль бон. Большин-

ство исследователей обращались к изучению буддизма (ламаизма) как к идеологической основе тибетского общества с момента образования государства (VII в.). Однако прочные позиции в Тибете буддизм завоевывает позже, примерно с XI в., центральное же место в духовной жизни тибетцев в течение длительного времени занимала древняя религия бон. Еще в недавнем прошлом существовали бонские монастыри с довольно значительным количеством монахов. И сегодня у бон есть последователи в самом Тибете, на северо-западе Китая, в Северном Непале и Индии, существует и обширная бонская литература.

В Европе первые отрывочные и косвенные сведения о бон появляются в "Истории Тибета и Хухунора" Н.Я. Бичурина. В ней, в частности, сообщается о предках тибетцев и их верованиях, приводятся описания, судя по всему, бонских обрядов: «...Кьянбу (царь. — Д.Б.) ежегодно полагает со своими вельможами малую клятву, при которой в жертву приносят баранов, собак и обезьян. В три года полагает одну большую клятву, при которой ночью в жертву приносят людей, лошадей, рогатый скот и ослов. Каждой скотине ломают ноги, выпарывают внутренности, и все раскладывают впереди. После чего шаман (лама) молится духам в сих словах: "Да будет то же с клятвopеступниками, что и со скотами"» /1, с. 66/.

Исследование бон европейскими учеными начинается с А. Шифнера. В 1881 г. он перевел на немецкий язык и опубликовал сутру "Сто тысяч белых нагов". Этот первый перевод бонского текста на европейский язык показал, что данное произведение ничем не отличается от буддийской сутры и не содержит почти никакого существенного материала о первоначальной религии бон /33/.

Изучению бон посвящен ряд работ известного индийского тибетолога С.Ч. Даса. В журнале Азиатского общества Бенгалии за 1881-1882 гг. помещена его статья "Contributions on the religion; history etc. of Tibet", которая представляет собой публикацию и перевод части известного исторического сочинения "Дубмта-шэлчжи-мэлон" (Grub-mtha-thams-cad-kyi-khungs-dang-a' dod-tshul-ston-pa-legs-bshad-shel-gyi-me-long) Туган-Лобсан-Чойчжи-Нимы (1737-1802). В девятой главе этого сочинения очень кратко излагаются основные моменты истории и вероучения бон. В 1893 г. выходит статья С.Ч. Даса "A Brief Sketch of the Bon Religion of Tibet", являющаяся кратким переводом некоторых отрывков биографии Шэнраба¹, где сообщается о месте его рождения, о его родителях, женах, детях, а также перечисляются основные бонские божества и демоны. В 1915 г. С.Ч. Дас издает бонскую хронику "Rgual-rabs-bon-gyi-a'byung-gnas", составленную в конце XIV — начале XV в. и посвященную генеалогии царских родов Тибета и Монголии и истории религии бон. Три главы (21-23) из 26 были переведены Б. Лауфером /30/; в предисловии к переводу он сообщает о некоторых интересных, отличных от буддийских трактовок тибетской истории. Например, о том, что легенда о появлении Ньяти-цзанпо в Тибете отличается от буддийской и имеет явные параллели с

древнеиндийской "Махабхаратой" [30, с. 32]. В гл. 21-23 речь идет об упадке бон при царе Тисроң-Дэвцане (755-797).

Большой вклад в изучение бон внес А. Франке. Его "Книга тибетских бонцев" является публикацией и переводом семи глав "Зер-миг", в работе "Христианство и тибетская религия бон" показаны параллели в христианстве и боне и т.д. [13-16]. Содержание многих трудов Франке достаточно подробно отражено в литературе [18, 19, 26].

Центральноазиатская экспедиция 1923-1928 гг. семьи Рерихов очень многое дала для изучения Тибета и его культуры. А опубликованная в 1931 г. на английском языке книга Ю.Н. Рериха "По тропам Срединной Азии", которая вышла на русском языке в переводе Н.Н. Зелинского в 1982 г., содержит ценные материалы по истории, иконографии, вероучению бон. Ю.Н. Рерих первым из европейцев сообщил о наличии бонского Ганчжура и Данчжура, показал современную ему географию распространения религии бон и описал устройство бонских монастырей. Особого внимания заслуживает открытие Ю.Н. Рерихом "звериного стиля" в искусстве кочевников Северного Тибета; более глубокое изучение этого стиля, возможно, позволит объяснить наличие некоторых нетибетских по происхождению обрядов в верованиях древних тибетцев и в религии бон [9, с. 225-229; 32].

Первое серьезное исследование религии бон - монография Х.Хофмана "Источники по истории тибетской религии бон", вышедшая в 1950 г. [19]. Автор опирается на труды своих предшественников (С.Ч. Даса, А. Франке, Б. Лауфера), а также 18 тибетских исторических источников: "Bka'-t'an sde lña", "Mani bka' bum", "Mgur' bum" Миларайбы; "Chos-'byun" Будона; "Deb-'t'er sñon-po", "Dpag-bsam ljon-bzañ" Сумба-Хамбо, "Дубмта-шэлчжи-мэлон" Туган-Лобсан-Чойчжи-Нимы и т.д., из них бонским является только "Зер-миг". Использование большого количества тибетских источников делает работу Х. Хофмана очень ценной. На наш взгляд, это и сегодня наиболее полное исследование религии бон. Книга состоит из трех частей: 1 - Древняя религия бон; 2 - Историческое развитие религии бон; 3 - Перевод источников и введение. Во введении [19, с. 135-138] автор рассматривает существовавшие до его исследования мнения по поводу происхождения, сущности и значения самого термина "бон", по возможности исправляет ошибки предшественников, например: об ошибочном мнении Клапрота, что бон идентичен китайскому даосизму, он пишет: «...Разъяснение этого заблуждения совершенно просто. Тибетские ламы называют "бонпо" последователей всех примитивных народных религий, по примеру самой известной им религии такого рода, именно религии бон» [19, с. 136]. По поводу утверждения Я. Шмидта, что «бонпо означает по-тибетски "господин"» [34, с. 25], Х. Хофман замечает: «Здесь налицо совершенно необоснованная идентификация с почти одинаковым по произношению словом dpon-po - "господин"». Сам он предполагает, что «...приблизительное значение слова "бон" - "бормотание", "заклинание"» [19, с. 137].

Определяя задачи своего исследования, Х. Хофман пишет: «Установление точных дат религии бон представляет значительные трудности, так как... литературных документов этой веры до соприкосновения ее с буддизмом не имеется и не может быть; так что мы стоим перед сложной задачей: реконструировать старую религию из скудных заметок буддийских историков; вычленив из текстов бон, подвергшегося влиянию буддизма, составные части, относящиеся к старым временам. Поэтому только тот исследователь может развить проблемы религии бон, который, как знаток буддизма махаяны, в состоянии вычлесть те религиозные явления, которые могут быть объяснены влиянием махаянизма». И далее: «... я не намеревался дать здесь описание религии бон. Такое целостное изложение при современном состоянии исследования еще невозможно и, вероятно, не будет возможным в обозримом будущем. Эта работа является попыткой оценить материал источников для выяснения вопроса, чем же была религия бон до ее соприкосновения с буддизмом. Кроме того, следует попытаться включить исторически неясный до сих пор феномен религии бон в общую картину тибетской истории и вскрыть причины, которые были важны для глубокого преобразования бон из примитивной народной веры в еретическую секту ламаизма» [19, с. 136-138].

Первая часть работы Х. Хофмана посвящена рассмотрению доктринальной сущности древней религии бон, обрядовой практики последователей этого вероучения и параллелей с шаманизмом сибирских народов. «В центре старой примитивной религии бон находится вера в духов и прежде всего страх перед духами, ... нет сомнения в том, что тибетцы еще до соприкосновения с буддизмом различали многочисленные классы демонов более или менее выраженной индивидуальности» [19, с. 138]. К старому, добуддийскому религиозному слою Х. Хофман относит также разделение духов на три основных сферы: высшую - небесную, низшую - земную и подземную, среднюю - воздушное пространство [19, с. 139]. Далее он рассматривает многочисленные виды духов, принадлежавших этим трем сферам. Например: Dpal, Gyogs, K'ri, Bdud, Dma, Bcan и т.д. - духи неба. Сюда же относится и мифическая гигантская птица K'yung. Автор пишет: «Слово K'yung служит вообще для перевода птицы Гаруда, относящейся к индийской мифологии... Хотя мне до сего времени неизвестны источники, которые могли бы объяснить сущность K'yung в древней религии бон, я не считаю, что представление о ней заимствовано из Индии. Скорее мы имеем дело с более поздней идентификацией двух самостоятельно возникших представлений, из которых древнетибетское было полностью заслонено индийским» [19, с. 145]. Ю.Н. Рерих также подчеркивал древность почитания этой птицы в боне: «Древним божеством является, например, Гаруда, вероятно относящаяся к пантеону древней индотибетской разновидности бона» [9, с. 218]. О древности K'yung может свидетельствовать также и сообщение в «Думбта-шелчки-мэлон» о том, что один из бонцев, приглашенных для выполнения похоронного обряда по случаю гибели легендарного

илишо Дигума, посвятил себя почитанию этого существа /19, с. 145, 330/. Х. Хофман отмечает также, что почитание орла и других больших хищных птиц, встречающееся у шаманистских народов Сибири и Алтая, аналогично культу K'yung.

Наряду с исследованием различных видов небесных духов, в книге рассматривается также и культ самого неба в древнем боне. Основываясь на данных, почерпнутых из авторитетных тибетских источников, о которых уже говорилось выше, автор приходит к выводу, что почитание неба в древней религии бон занимало важное место, о чем, по его мнению, свидетельствует также и тот факт, что первый мифический король Тибета Ньяти-цзанпо спустился с неба. « Небо в первоначальной религии бон почиталось в двух аспектах, как безличная, безымянная сила и как личное божество. Оно занимает такое же двойственное положение, как *tengi*, или *tengri*, древних тюрков и монголов, которые не забывали природную безличную действительность "голубого неба" (монг. *küke tengri*) за правящим судьбами вечным небом (монг. *müngke tengri*). И в древнекитайской религии также стоят рядом безличное небо — как высшая, закономерно действующая природная сила и "высший император", которому присущи личные черты » /19, с. 156/.

После небесной, высшей сферы Х. Хофман рассматривает духов средней и нижней областей. По его мнению, группа духов средней сферы — духи солнца (*ñi*), луны (*zla*), созвездий (*skar*), облаков (*sprin*), радуги (*gza*), лучей света (*grer*), циклов года (*lo*), ветров (*rji*) имеют искусственный характер /19, с. 157/. «Более существенное значение, чем эти духи средней сферы, имеют те, которые живут над, в и под землей, это *Klu*, *Gnan*, *Kgyal*, *Sman*, *Gzed*, *Srin*, *Dre*, *Sri*, *Byur*, *Gsin-rje* и *Hud* " /19, с. 158/. Отношения между духами и людьми характеризуются полной зависимостью последних от первых, выполнением различных обрядов, жертвоприношениями, которые должны служить людям для задабривания одних и защиты от других духов /19, с. 174-186/.

О древности и важности погребальных церемоний и связанных с ними магических обрядов свидетельствуют многие тибетские источники. Возникновение обряда погребения и погребальных церемоний все тексты относят к смерти уже упоминавшегося царя Дигум-цзанпо, убитого мечом. Основной целью таких церемоний и магических действий является усмирение духа покойника /19, с. 186-192/.

Методы предсказания судьбы, будущего — вытягивание разноцветных нитей, гадание по свежей бараньей лопатке, по крику птицы, в основном ворона, — Х. Хофман также относит к древнему пласту в боне /19, с. 195/.

Очень интересной является часть работы, в которой проводятся параллели между бон и шаманизмом. Так, автор считает, что известная легенда о похищении демоном тринадцатилетнего мальчика из рода *Gsen* и о возвращении его через 13 лет в общество людей имеет явные параллели с процессом становления сибирского шамана, "который после долгой и трудной учебы у духов в состоянии совер-

шать желаемые священные действия" [19, с. 198]. Не случаен также, по его мнению, и 13-летний возраст похищенного, так как считается, что именно в этом возрасте проявляются "особые признаки" шамана. Еще одной явной параллелью с шаманизмом Х. Хофман считает использование бубнов *gla* и *gsaŋ* священниками бон: "... становится ясным высокое значение барабана у бонпо и очевидно, что мы имеем дело с чем-то аналогичным шаманскому барабану сибирских народов. Существует поразительное сходство между обтянутым кожей с одной стороны, снабженным ручкой инструментом бон и формой шаманского бубна, которым пользуются чукчи" [19, с. 202]. Приписываемая бонским священникам способность "летать" на барабане также имеет свою параллель в шаманизме сибирских народов (алтайцев, бурят): «... примеры о полетах бонпо на своих барабанах, как мне кажется, имеют решающее значение, так как из них мы можем заключить, что барабан бонпо соответствует барабану (бубну) сибирских шаманов и что бонпо знали также основное шаманское деяние - "полет души" (предпринимаемое в состоянии экстаза путешествие шамана с помощью духов в верхние миры)» [19, с. 204].

В заключении раздела о древнем боне Х. Хофман пишет: «Если мы попытаемся разобраться в сущности древнего бона, то следует сказать, что слово "шаманизм" не характеризует его исчерпывающе... Более точно мы могли бы назвать религию бон тибетской формой древнейшего примитивного анимизма, распространившегося по всей Северной и Центральной Азии, но такой его формой, которая глубоко пронизана шаманистскими идеями, иногда явно выступающими на передний план» [19, с. 209].

Вторая часть монографии Х. Хофмана посвящена истории религии бон с первой половины VII в. и до 1950-х гг. Она имеет три подраздела: эпоха тибетской универсальной монархии (от Сронцзан-Гампо до Ландармы); период от IX до XX в.; современный этап распространения религии бон.

О древнем боне (до VII в.) автор пишет: «... мы имеем дело с примитивной древнейшей религией тибетцев и многочисленных родственных им племен Цян, религией, которая так же стара, как сам народ. Говорить поэтому о "введении" этой веры кажется нам абсурдным. Но тибетцы, которым буддизм, покоривший позднее все, принесен был извне, верили, что все религии имеют свое ограничение во времени, которое определяет конкретные личности, и таким образом "введение" религии бон в хрониках указывается на определенные эпохи и время правления мифических королей» [19, с. 210-211]. Можно сказать, что все сведения о религии бон до VII в. имеют мифический, легендарный характер, а это создает особые сложности в ее изучении. Говоря о боне периода Сронцзан-Гампо, он приходит к следующему выводу: «Примечателен здесь прежде всего факт, что нет ни слова о конфликтах между бонпо и буддистами. Это доказательство того, что Сронцзан-Гампо "ввел" собственно не буддизм, как это формулируется в большинстве источников. Скорее всего интерес короля к новой религии, которая появилась

на его горизонте через двух его буддийских жен, относился к ее общим, развивающим культуру ценностям, которые он стремился сделать полезными своему народу... Я хотел бы особо подчеркнуть, что согласно хронике V далай-ламы Сронцзан-Гампо приказал нарисовать в новом храме (Ра-моче. — Д.Б.) среди других и изображения, которые происходили из устных преданий (*gtam rgyud*) бонпо, отчетливый признак того, что король не думал подавлять бон. Важным является в этой заметке также то, что речь идет об "устных преданиях" бонпо, а не о письменно зафиксированных текстах; значит, мы имеем дело в это время с еще первоначальной, не систематизированной религией бон » [19, с. 215].

О положении бон при ближайших преемниках Сронцзан-Гампо Х. Хофман пишет: « ... можно считать, что все оставалось по-старому, что означает, что буддизм оказал незначительное влияние и религия бон продолжала существовать в своей первоначальной форме » [19, с. 216].

После смерти царя Тидэ-Цуктана (Мэаклома), когда Тисрон-Довцзан был еще ребенком, в государстве существенно укрепились позиции высшей аристократии. Достигнув совершеннолетия, царь пытался освободиться от тягостной опеки советников, стремился укрепить буддизм, видя в буддистах желанных союзников в борьбе против могущественных аристократических родов, которые, в свою очередь, опирались на бонских жрецов. Но « примитивная, варварская религия бон была не в состоянии дать отпор превосходящему духу индийской веры, ... поэтому нужно было уничтожить вербующую силу буддизма, перенося все его культурные и религиозные достижения на религию бон, построить учение по образцу буддизма и создать священную литературу. Эту службу сослужили министрам, очевидно, священники бон страны Шаншун, которым буддизм, вероятно, стал раньше знаком. Таким образом, систематизированная религия бон — искусственный продукт, который состоит из примитивного ядра и оболочки, образованной элементами более высокой религии, перешагнувшей высшую точку своего развития » [19, с. 217-218].

В этой борьбе победила царская партия. Начался мощный подъем буддизма, который стал считаться официальной государственной религией, а религия бон была объявлена ересью и в конце концов запрещена. Однако древние религиозные представления продолжали жить в народе и находили приверженцев среди многих аристократических семей. При Ралпачане, вступившем на престол после смерти царя Тисрон-Дэвизана, влияние буддизма при дворе достигло высшей точки, оно стало настолько всепоглощающим, что вызвало волну возмущений в стране. Недовольство все нарастало, и в результате заговора Ралпачан был убит. На трон посадили Ландарму, брата Ралпачана, полностью находившегося под влиянием аристократии. Министры в союзе с царем "... пытались подавить буддизм и осуществить полную реставрацию религии бон" [19, с. 226]. Начались преследования буддистов, сопровождавшиеся казнями, осквернениями святынь.

Однако Ландарма был убит буддийским монахом, что повлекло за собой распад единого тибетского государства. "После крушения

тибетской универсальной монархий было покончено с боном и как с религией, притязавшей на всеобъемлющее господство, и как с исторически значимым фактом, в то время как буддизм после своего внутреннего обновления около 1000 года, которое исходило главным образом из Западного Тибета, снова со всей силой завладел жизнью и добился впоследствии в форме основанной Цзонхавой желтошапочной церкви также и светского господства над Тибетом" /19, с. 227/.

Что касается исторического развития религии бон в последующий период, то сведения о нем чрезвычайно скудны, и «... мы не в состоянии реконструировать собственно исторический ход событий и должны удовлетвориться принятием к сведению многих изолированных сообщений. Причина такого положения вещей заключается в том, что буддийские историки и летописцы, которым мы обязаны большей частью сообщений о развитии бон в период универсальной монархии, не интересуются, естественно, больше судьбой и делами ненавистной еретической религии, после того как она перестала играть роль политического инструмента и соперника буддизма в стремлении стать единственной государственной религией. Поэтому мы находим в тибетских источниках только спорадические, случайные заметки, которые не знакомят нас даже с самыми важными событиями того времени. Церковно-исторические произведения самих бонпо, существование которых следует считать вероятным, согласно Рериху³, и которые в первую очередь подошли бы для того, чтобы осветить темноту, в которую погружено более позднее развитие бон, до сих пор, к сожалению, не являются доступными» /19, с. 228/. Тем не менее именно в этот период происходят важнейшие для религии бон события — строятся монастыри, храмы, создается обширная каноническая литература по образцу буддийской, т.е. бон изменяется и реформируется в соответствии с требованием времени. «Бонпосцы наконец пришли к тому, чтобы, как их буддийские соперники и по их образцу, строить монастыри, что соответствует тенденции развития более позднего бона, которое все более направлялось на превращение религии бон в секту ламаизма, хотя бы даже еретическую» /19, с. 229/. Этот вывод Х. Хофмана о превращении религии бон очень важен для ее последующего изучения (см., например, 26, 27, 35).

Третий раздел второй части книги Х. Хофмана посвящен современному состоянию религии бон, т.е. ее распространению к 1950 г. Здесь источниками информации автору служили записки путешественников по Тибету, главным образом С.Ч. Даса, В.В. Рокхила, Ю.Н. Рериха, которые посетили его не позже 20-х гг. нашего столетия. По мнению Х. Хофмана, «имеющийся материал позволяет нам ... установить, что Северный и Восточный Тибет и сегодня можно считать классической страной бонпо, от исследований которой следует ожидать множество ценных разъяснений темных мест истории бон» /19, с. 243/.

Третья часть работы Х. Хофмана включает отрывки из перечисленных выше тибетских источников, содержащих сведения по рели-

гии бон. Поскольку эти материалы недоступны широкому кругу исследователей, так как находятся в личной библиотеке Дж. Туччи в Риме, то использование их в работе Х. Хофмана делает последнюю ценным источником информации при изучении бон. Надо отметить также, что в книге интересные фотографии, которые удачно иллюстрируют ее содержание, карта Тибета и прилегающих районов, составленная с учетом направления исследования и отражающая бонские исторические места.

В конце 1950-х гг. устанавливаются контакты между тибетскими адептами бон и европейскими учеными, что открыло новые возможности в изучении бон. Появляются исследования, основанные на полевых материалах, вводятся в научный оборот новые бонские источники.

Немалые заслуги в изучении бон на этом этапе исследований принадлежат профессору Лондонского университета Д. Снелгроуву. В 1956 г., во время путешествия по Северо-Западному Непалу, он провел около месяца в древнем бонском монастыре Самлин, где ознакомился с целым рядом ценных рукописей. В 1960 г. Д. Снелгроув пригласил служителей бон Ешей-Самтен-Тензин-Иондона, Лунон-Тензин-Намдака и Ешей-Самтен-Чжалчан-Кармая в Лондон для совместной работы. Результатом их сотрудничества явилась книга "Девять путей бон" /35/, в которой излагаются основы бонской доктрины. Данный труд представляет собой перевод части бонского сочинения конца XIV в. "Драгоценное наставление - сияющая сутра, чистая и славная" ('dus-pa rin-po-che dri-ma med-pa dzi-brjid rab-tu 'bar-ba'i mdo), более известного под кратким названием "Славная" (Gri-brjid), - это полная версия биографии Шенраба. Помимо перевода в книге имеется прекрасный комментарий⁴. Интересны также суждения Д. Снелгроува по поводу значения слова "бон". По его мнению, "бон" - перевод шаншунского слова "gyer", что означает "пение псалма" и включает в себя все значения тибетского "čhos" (см. [19, с. 137]). Он считает, что в тибетском языке не существует слова "буддизм", и когда тибетцы хотят обозначить свою принадлежность к религии, они называют себя либо čhos-pa, либо bon-po, и все они одинаково пользуются термином sangs-rgyas (совершенно чистый) для обозначения святого, т.е. будды. По бонским представлениям, настоящим буддой был Шенраб. Буддисты, т.е. čhos-pa, заимствовали его учение, и хотя история свидетельствует об обратном, Д. Снелгроув призывает не отбрасывать поспешно то, что думают и говорят о себе сами бонцы, ибо они, "... принимая все, не отключаясь ни от чего", сделали свою веру не только добуддийской религией Тибета, каковой она традиционно считается, а стали выразителями того сложного культурного комплекса, который и является настоящей тибетской религией - ламаизмом. Конечно, в бон не могли не проникнуть поздние буддийские идеи, например определение истины как абсолютной и относительной, реализация идеи "просветления" как слияния метода и мудрости и т.д. Опираясь на то, что бонцы настаивают на западном происхождении их учения,

Д. Снелгроув предполагает, что буддийские йоги и отшельники, а вместе с ними, возможно, и индуистские аскеты принесли индийские учения на западную окраину Тибета задолго до формального принятия буддизма тибетцами. По его мнению, эти контакты продолжались в течение нескольких веков и главное отличие боншев от нимапасцев, возможно, только в том и заключается, что последние считают свое учение буддийским, а бонцы нет [35-37].

Наиболее подробно значение термина "бон" рассматривает Г. Урай [40]. Он отмечает, что все ранее предложенные интерпретации этого слова основывались на данных, почерпнутых из традиционных тибетских и тибето-монгольских словарей, и не учитывали поведение его в текстах. Г. Урай, анализируя значение термина "бон", использует как словари, так и древние тибетские тексты и приходит к следующему выводу: «Точное значение глагола "бон" - просить (божество, господина), приносить жертву, молиться (божеству, господину), (господин, божество) принимает, берет; возможные значения: бормотать, декламировать (молитвы, заклинания), призывать, вызывать (волшебством, заклинанием)» [40, с. 334].

Б.И. Кузнецов и Л.Н. Гумилев представили иной взгляд на происхождение этой религии [4]. Основываясь на данных, почерпнутых из тибетского бонского сочинения "Зер-миг", а также из некоторых китайских источников, на тщательном анализе причин сходства и различия между буддизмом и боном, истории борьбы этих религий за влияние в Тибете, а также на исследовании иконографических особенностей основных бонских божеств, авторы приходят к выводу, что религия бон - иранского происхождения. По их мнению, к VII в., когда в Тибет по приглашению царя Сронцзан-Гампо пришли буддисты, там уже сложилась и укоренилась религиозная система бон. Хотя с течением времени бонцы восприняли многие буддийские догматы, но, как считают Б.И. Кузнецов и Л.Н. Гумилев, принципиальное различие этих религий не позволяло им слиться. Бон - это "жизнеутверждающая система", а основной тезис буддизма гласит об иллюзорности видимого мира, о том, что любовь к миру - самое большое препятствие в достижении цели - нирваны.

Сходная трактовка некоторых бонских и иранских божеств [7], частичное совпадение их иконографии, а также ряд других совпадений позволили Б.И. Кузнецову и Л.Н. Гумилеву говорить о родстве митраизма и бона [4]. Но существует и другая точка зрения. Например, Н.Л. Жуковская считает, что "... бон эволюционировал из местных тибетских культов" и является более высокой ступенью развития шаманизма (при этом она ссылается на работу Д. Снелгроува и Х. Ричардсона [36]). Митраизм же, по ее мнению, не смог бы занять никаких прочных позиций в раннеклассовом обществе тибетских кочевников [3, с. 91].

В своих последующих работах Б.И. Кузнецов приводит некоторые новые аргументы в пользу иранского происхождения бон. Например, в статье "Письмо из Ленинграда" [28, с. 20] даются пояснения к расшифрованной им древней тибетской карте, показывающей геогра-

фическое положение тех стран, которые у бонпосцев считались святыми. Эти сведения позволяют более точно прочитать древние бонские тексты. В работе "Происхождение религии бон" /29, с. 14-15/ появление древних иранских верований в Тибете связывается с юэчжйцами. Некоторые работы Б.И. Кузнецова посвящены деятельности мифического основателя религии бон Шенраба, который, как предполагает автор, был древнеиранским религиозным деятелем времен Ахеменидов /5, 6/.

Интересные сведения о религии бон содержатся в книге Е.И. Кычкова и Л.С. Савицкого "Люди и боги страны снегов". Авторы не ограничиваются рассмотрением только древнего бона /8, с. 163-171/, а отмечают также основные вехи дальнейшего развития этой веры. Они пишут: «Совершенно ясно, что бонская религия древнего Тибета смогла выстоять в течение многовековой борьбы за свое существование только благодаря очень большим заимствованиям из буддизма, особенно тантрического. Эти заимствования позволяют говорить о большом эволюционном пути, пройденном религией бон» /8, с. 213/.

Одним из ведущих современных специалистов в области изучения бон является С. Чж. Кармай. В 1972 г. он опубликовал и перевел часть тибетского бонского сочинения "Драгоценная сокровищница назидательных изречений - приятный дождь для мудрецов" (legs-bshad rin-po-che'i mdzod dpyod-ldan dga'-ba'i char) /21/, представляющего собой историю религии бон. Автор этого сочинения Даши-Чжалцан (Grub-dbang-bkra-shis rgyal-mtshan Dri-med sning-po) (1859-1935) не только пользовался авторитетом у бонцев и широко был известен последователям буддийской секты гелука. По свидетельству С. Чж. Кармая, это единственный бонский ученый, у которого всегда были ученики из этой секты. Согласно традиции бон, Даши-Чжалцан описал историю бон с момента возникновения этой религии и до своего времени. Как пишет С. Чж. Кармай, «не существует другого сочинения, равного этому по своему масштабу, среди других бонских историй». Ценность данной публикации заключается в том, что в своем труде Даши-Чжалцан использовал рукописные источники, хранившиеся в Тибете и недоступные широкому кругу исследователей. Первое издание этого сочинения (274 л.) было осуществлено в Шар-рдза, в Кхаме (Shar-rdza, Khams) с досок, вырезанных учеником Даши-Чжалцана - Кхадпо Галсан-Чжалцаном (Khad-po skal-bzang rgyal-mtshan). Копия, над которой работал С. Чж. Кармай, хранится в Париже.

Из семи глав, составляющих сочинение Даши-Чжалцана, С. Чж. Кармай перевел вторую половину 4-й главы, а также 5, 6 и 7-ю главы, куда вошли наиболее ценные исторические сведения. Кроме того, содержание первых глав совпадает с "Зер-миг", часть которой уже была переведена А. Франке /13/, а краткое изложение имеется в работах Х. Хофмана и С. Ч. Даса /10, 19/.

Помимо перевода "Драгоценной сокровищницы" и комментария в работе С. Чж. Кармая изложены его собственные взгляды на историю

религии бон. Так, например, по поводу происхождения бон он пишет: «... бонцы считают, что их религия пришла непосредственно из страны Олмо-лунг-ринг. Согласно бонской традиции, она находилась в Таг-зиге, однако, где располагалась Таг-зиг, точно не могут установить, а так как тибетская эпическая и биографическая литература помещает ее на западе, то европейские ученые предполагают, что это Персия» [21, с. XXVIII]. С. Чж. Кармай так же подробно пишет о гонении бонцев, их ожесточенной борьбе с буддистами, рассматривает историю возникновения бонской литературы и современное состояние этой религии.

Среди последних современных работ по бону большого внимания заслуживают исследования П. Кварне. Его труды [23-27] основываются на богатом полевом материале, прекрасном знании бонской литературы. Именно П. Кварне мы обязаны первым знакомством с бонским канонем. В его статью "Кто такие бонцы" вошли почти все интересные наблюдения, выводы и предположения, сделанные им в предыдущих работах. П. Кварне во многом следует Д. Снелгроуву, в частности он присоединяется к его мнению об индобуддийском происхождении бон, вслед за Х. Хофманом он считает современный бон ламаистской сектой, "т.е. имеющей догматическую базу, которая явно и недвусмысленно буддийская" [27; с. 32].

Определенный вклад в изучение бон внесли наблюдения монгольского ученого Ж. Лувсандоржа, изложенные им в работе, посвященной эпическим сказаниям "Гэсэр" и "Джангар" [31]. Он приходит к заключению, что часто встречающееся в Гэсэриаде и Джангариаде слово "Bumba" означает название страны и народа. Ученый предполагает также, что в ранних вариантах сказаний о Гэсэре и Джангаре эти два героя были бонцами и боролись против буддизма. Такая точка зрения, на наш взгляд, заслуживает внимания и дальнейшего изучения.

Как видно из вышеизложенного, мнения ученых по поводу религии бон довольно противоречивы, ее приравнивают к различным религиозным верованиям от шаманизма и культов местных кочевников до буддизма и митраизма. Причем, на наш взгляд, все эти противоположные мнения достаточно аргументированы.

Религия бон - яркий пример религиозного синкретизма. Будучи неотъемлемой частью тибетской культуры, она зародилась и развивалась вместе с тибетским обществом, и потому "исследование истории и учения бонской религии может дать очень интересные результаты по многим вопросам истории религий, а кроме того, вскроет картину длительного приспособления религии к новым условиям существования, когда она делает все, что только возможно, для предотвращения своей гибели" [8, с. 213].

Примечания

1 gshen-rab-mi - bo считается основателем религии бон, его биография "gzer-mig" - одна из главнейших канонических книг бонцев.

² О других интерпретациях этого слова см. ниже, а также /27, 35, 40/.

³ Сегодня это уже не вероятность, а общеизвестный факт, см., например, /24/.

⁴ Дату создания этого сочинения относят к XIV в., в нем 2791 лист; 12 глав. Копия, с которой был сделан перевод, находится в монастыре Самлин.

Литература

1. Бичурин Н.Я. История Тибета и Хукнора. Т. 1. - Спб., 1833.
2. Богословский В.А. Очерк истории тибетского народа.- М.: Иост. лит., 1962.
3. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. - М., 1977..
4. Кузнецов Б.И., Гумилев Л.Н. Бон (древняя тибетская религия). - Докл. Геогр. о-ва СССР, 1970, вып. 15.
5. Кузнецов Б.И. "Слово о двенадцати снах Шахаиши" и его связи с памятниками литературы Востока. - Тр. отд. др.-рус. лит-ры, Л., 1976, т. 30.
6. Кузнецов Б.И. Является ли Шенраб - основатель религии бон - исторической личностью? - В кн.: Востоковедные исследования в Бурятии. Новосибирск, 1981.
7. Кузнецов Б.И. Главные божества тибетской религии бон.- Тр. Бур. Ин-та обществ. наук. Сер. востоковедения, Улан-Удэ, 1976, вып. 27.
8. Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов.- М., 1975.
9. Рерих Ю.Н. По тропам Срединной Азии. - Хабаровск, 1982.
10. Das S. Ch. A Brief Sketch of the Bon Religion of Tibet. - J. of the Buddhist text Soc. of India, 1983, N 1.
11. Das S. Ch. Contributions of the religion, history etc. of Tibet. - J. of Asiatic Soc. of Bengal, 1881, 1883.
12. Das S. Ch. Rgyal-rabs Bon-gyi 'byung-nas.- Calcutta, 1915.
13. Francke A. A book of Tibeten bonpos. - Asia Major, 1924, N 1; 1926, N 2; 1927, N 3, 4; 1928, N 5; 1930, N 6.
14. Francke A. Die Frage der Bon Religion. Allgemeine Missionszeitschrift. - Güterbeh, 1922.
15. Francke A. Die Zufluchtsformel der Bonpo Religion der Tibeter. New Allgemeine Missionszeitschrift, 1927.
16. Francke A. Das Christentum und die Tibetische

Bon Religion. - Deutsche Forschung, Berlin, 1928, N5.

17. Haarh E. The Yar-Luñ Dynasty. - Kobenhavn, 1969.

18. Hoffman H. Zur Literatur der Bonpo. - Leit-schrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, 1940, Bd 94.

19. Hoffman H. Quellen zur Geschichte der tibeti-schen Bon Religion. - Wiesbaden, 1950.

20. Hoffman H. The Religions of Tibet. - L., 1961.

21. Karmay S.G. The Treasury of good sayings. - In: A Tibetan history of Bon. L., 1972.

22. Karmay S.G. A General Introduction to the His-tory and Doctrines of Bon. - Memoirs of the Res. Dep. of the Toyo Bunco, Tokyo, 1975, N 33.

23. Kvaerne P. Bonpo Studies: A-khrid system of meditation. Kailash 1. - New Delhi, 1973.

24. Kvaerne P. The Canon of the Tibetan Bonpos.- Indo-Iranian J., Hague, 1974, v. 16.

25. Kvaerne P. A chronological table of the Bon-po - The Bstan-rcis of Nima bstan-'jin. - Acta Orientalia, 1971, v. 33.

26. Kvaerne P. Aspects of the origin of the Bud-dhist Tradition in Tibet. - Leyden, 1972, N 19.

27. Kvaerne P. Who are the Bonpos? - Tibetan Rev., 1973, Sept.

28. Kuznetsov B.I. A Letter from Leningrad. - Ti-betan Rev., 1973, Dec.

29. Kuznetsov B.I. Origin of Bon Religion. - Ti-betan Rev., 1974, Jan.

30. Laufer B. Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo. - Toung Pao. Ser. 2, 1901, v. 2.

31. Luvсандоржи J. The question of the Origin of the Geser and Jangar epics. - Arhiv Orientalni, 1980, N 48.

32. Roerich G. The animal style among the No-mad tribes of Northern Tibet. - Prague, 1930.

33. Schiefner A. Über das Bonpo Sutra: Das Wei-be Naga-Hunderttausend. - Memories de Acad. de St. Petersbourg. Ser. VII, 1881.

34. Schmidts I.J. Forshungen im Gebiete der alten religiösen, politischen und literarischen Bildungs-geschichte der Volker Mittelasiens. - St. Petersburg, 1824.

35. Snellgrove D. The nine ways of Bon, Excerpts from gzibrjid. - L., 1967.

36. Snellgrove D., Richardson H. A Cultural His-tory of Tibet. - L., 1968.

37. Snellgrove D. Himalayan Pilgrimage. - Oxford, 1961.

38. Stein R.A. La civilisation Tibetaine. - Paris, 1981.
39. Tucci G. Tibetan painted scrolls. - Rome, 1949.
40. Uray G. The old Tibetan verb Bon. - Acta Orient., Acad. Sci. Hung., 1964, v. 17.

Б.З. Базарова

БУДДИЗМ И МОНГОЛЬСКИЕ ЛЕТОПИСИ

XVII - XIX ВЕКОВ

(К КРИТИКЕ ИДЕИ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ
МОНГОЛЬСКИХ ХАНОВ)

Продолжением лучших древнемонгольских литературных традиций, заложенных в замечательном памятнике "Монгол-ун нигуча тобчиан" ("Тайная история монголов", XIII в.), являются летописи XVII в. Ныне науке известны четыре летописи: "Алтан тобчи" и "Шара туджи" анонимных авторов, "Алтан тобчи" Лубсан Данзана¹ и "Эрдэнийн тобчи" Саган Сэцэна. Их с полным основанием можно назвать классическими, ибо они сыграли исключительно важную роль в развитии монгольского летописания, возрождении литературных традиций монголов.

Монгольские летописи XVII в. первыми из монгольских исторических сочинений, если не считать "Цаган тэукэ" (XIII в.), испытали сильное влияние буддизма, что отмечается всеми исследователями.

Буддизм в форме ламаизма появился в Монголии в конце XVI в. и менее чем за полстолетия проник почти во все сферы практической деятельности ее населения, наложив особенно глубокий отпечаток на духовную жизнь монгольского народа. Вместе с буддизмом к монголам пришла и тибетская духовная литература, восходящая корнями к древнеиндийской, буддийской. Как и буддизм, она заняла прочное место в жизни монгольских кочевников.

Укрепление позиций буддизма было тесно связано с дальнейшим развитием феодальных отношений. Правящий класс Монголии видел в нем новую духовную силу, необходимую для удовлетворения как духовных, так и сугубо практических потребностей. Тот факт, что монгольские феодалы со второй половины XVI в. стремились распространить новую религию в подвластных аймаках, объяснялось не столько их набожным благоговением, сколько желанием использовать влияние буддизма в своих классовых целях. "Распространение желтой веры (т.е. буддизма, точнее - ламаизма, реформированного течения буддизма, возникшего первоначально в Тибете в XIV в. - Г.Б.) было связано с необходимостью смягчить гнев и ярость разо-

чаровавшегося народа, изнуренного в бесконечных феодальных войнах, и, с другой стороны, со стремлением феодалов получить помощь от религии для того, чтобы не уступить друг другу", — отмечается в "Истории МНР" [24, с. 452].

Необходимо отметить, что процесс адаптации буддийского учения в условиях духовной жизни кочевников происходил почти безболезненно, без тяжелых социальных потрясений. Бурятский ученый Доржи Банзаров одну из причин быстрого распространения буддизма среди монгольских племен видел в "уступчивости буддийских проповедников, в их снисходительности к местным народным привычкам" [2, с. 99].

Соединяя в себе массу всевозможных, в том числе прикладных, знаний, заимствованных преимущественно из древнеиндийской философии, буддизм, приспособившись к местным условиям Монголии, оказал определенное влияние на духовную и культурную жизнь монголов.

С большой долей вероятности можно утверждать, что монгольская историография, так же как и тибетская, своим вторым рождением обязана именно буддизму. Эта точка зрения высказывалась ранее знатоками монгольской литературы и монгольских исторических сочинений, в частности Б.Я. Владимирцовым и Ц.Ж. Жамцарано [4, с. 23-25; 7, с. 9-10], но впоследствии была поставлена под сомнение, так как некоторые исследователи указывали на преувеличение этими учеными роли буддийского влияния². По нашему мнению, монгольская историография испытала на себе влияние религиозной идеи, которая нанесла непоправимый ущерб фактологической стороне и её общей идейной направленности: летописи XVII — XIX вв. изобилуют сюжетами буддийского характера. В частности, это прежде всего выражается в том, что история Монголии в целом рассматривается как часть или, вернее, как продолжение истории древней Индии и Тибета. Конкретно эта мысль воплощается в идее преемственной связи царствовавших домов Тибета и Монголии с потомками первого индийского царя Махасамати.

Как известно, в средние века у всех народов, в том числе у монголов, летописная история была по существу историей отдельных правящих домов и распространения той или иной религии. Монгольские летописи, как индийские и тибетские, посвящены истории царствовавших семей, поэтому важное место в этих источниках занимает генеалогия ханов.

В композиционном отношении монгольские летописи также во многом похожи на тибетские, причем последние были прототипами монгольских исторических хроник. Подобно тибетским историкам, в свое время проделавшим определенную работу по переводу буддийских сочинений с санскрита на родной язык и положившим их в основу истории своей страны (точнее, истории распространения буддизма в Тибете), монгольские летописцы XVII в. сделали то же самое в отношении истории Монголии, тесно связав ее с распространением буддийской религии среди монголов.

Эта работа потребовала больших усилий, поскольку помимо

переводов нужны были сведения по истории не только Монголии, но и Индии и Тибета. В активизации историографической деятельности монголов в тот период Ш. Бира склонен видеть результат взаимодействия двух традиционных школ — индо-тибетской и древнемонгольской [3, с. 170]. Действительно, эти труды не просто содержали сумму знаний о трех упомянутых странах, а были результатом возрождения своей, национальной, историографической традиции, корнями уходящей к "Тайной истории монголов", замечательному памятнику устного творчества. Влияние буддизма на монгольские летописи XVII — XIX вв. выразилось в совершенно новом толковании истории страны.

Эти летописи обычно начинаются с описания космологической картины мира, зарождения неодушевленных и одушевленных существ в буддийском понимании. При этом летописцы все без исключения считают своим долгом наглядно проиллюстрировать преемственную связь между индийскими, тибетскими и монгольскими ханами. Она выражается в демонстрации длинных генеалогических линий этих царей, восходящих якобы к древнему мифическому царю Индии — Махисамади. И только после такого экскурса излагают собственно историю своей страны.

На идею преемственности происхождения монгольских ханов от тибетских и индийских царей обратил внимание Л.С. Пучковский, который ограничился лишь общими замечаниями по этому поводу [12]. По его мнению, данная идея была призвана "показать, что происхождение и власть монгольских ханов непрерывно пребывают в том ореоле могущества и величия, которыми ... обладали древние цари Индии и Тибета и позднее — императоры династий Юань, Мин и Цин" [12, с. 14], т.е. в ней он склонен больше видеть светскую сторону влияния, нежели буддийскую. Минские и цинские императоры менее всего имели отношение к этой идее. Лишь некоторые из них в свое время были объявлены перевоплощенцами того или иного божества буддийского пантеона, но разработанной генеалогии их как продолжателей ветви древнеиндийских царей не существует. Это видно, объясняется тем, что минские и цинские императоры не исповедовали буддизм, хотя, как известно, оказывали ему покровительство. Оставаясь в рамках традиционной конфуцианской морали, они обращались к буддизму лишь как средству привлечения на свою сторону народов, исповедовавших его. Особенно активно использовали буддизм в политических целях императоры маньчжурской династии Цин, правившей в Китае в 1644—1912 гг. Императоры же Юаньской династии были приверженцами буддизма, но их идеологи — буддийские иерархи (обычно тибетские ламы) — тогда еще не "подпились" до осознания идеи кровной связи своих "милостынедателей" — юаньских императоров с индийскими и тибетскими правителями. Вот почему в "Цаган тэукэ", первой монгольской летописи, испытавшей буддийское влияние, нет даже намек на преемственность происхождения монгольских ханов. Неоднократно указав на идеологическую преемственность Чингиса и Хубилая от тибетских и индийских царей [17, с. Заб. 196—20а], т.е. о введении ими "двух принципов" правления

(светская и духовная власть), и вместе с тем подчеркнув их роль в принятии буддизма монголами, автор "Цаган тэукэ" еще не говорит о родстве их с тибетскими и индийскими царями. Иными словами, в период "первичного обращения" монголов в буддизм (в XIII в., в летописи "Цаган тэукэ") была сделана попытка представить Чингиса, основателя первого монгольского государства, и Хубилая, основателя Юаньской империи, приверженцами буддизма и продолжателями древнеиндийского принципа правления на основе признания равноправия светской и духовной власти. А позднее летописцы периода "вторичного обращения" монголов в буддизм (XVII – XIX вв., летописи "Алтан тобчи" анонимного автора, "Алтан тобчи" Лубсан Данзана, "Шара туджи" анонимного автора и др.) развили эту мысль, выдвинув идею "кровного родства" монгольских ханов с тибетскими и индийскими царями³. Эта идея от начала до конца была плодом деятельности тибетских миссионеров и монгольских лам, стремившихся с ее помощью обратить монголов в приверженцев своего учения и тем самым расширить сферу влияния буддизма.

По первоначальному замыслу идея преемственности происхождения монгольских ханов деликатно обосновывала вторжение чужой религии. Но поскольку в санскритских и тибетских сутрах главными героями, творцами истории являлись только цари, то и монгольским ханам с благословения буддистов выпала честь предстать продолжателями рода древних покровителей новой религии. О том, что в XVII в. эта идея была новой в исторических воззрениях монголов, говорят, с одной стороны, фактические расхождения между древними и средневековыми летописями, с другой – попытки летописцев XVIII и XIX вв. несколько нивелировать шероховатости в источниках предыдущего века, так как эти авторы имели достаточно времени критически усвоить опыт своих предшественников.

Теперь рассмотрим, как эта идея обосновывалась в средневековых летописях. Материалы "Тайной истории" свидетельствуют о том, что древние монголы не знали более дальнего предка своего хана, чем Буртэ Чино. Генеалогия предков Чингиса, приводимая в этом труде, начинается именно с него: "Предком Чингисхана был Буртэ Чино⁴, родившийся по изволению Вышнего Неба. Супругой его была Гоа Марал. Явились они, переплыв Тэнгис (Внутреннее море). Кочевали у истоков Онон-реки, на Бурхан Халдуне, а потомком их был Бата Чиган" [13, с. 79]. Как видим, составители "Тайной истории монголов" были далеки от мысли признать своего хана потомком каких-то неведомых им индийских или тибетских правителей.

Каким же образом устанавливается "родство" индийских и тибетских царей с монгольскими ханами в поздних летописях, испытанных буддийское влияние? Согласно приводимой в них генеалогии, сын дальнего потомка древнеиндийского царя Махасамади, Шарбы, родился с «волосами бирюзового цвета, руки и ноги его были плоскими; глаза его закрывались снизу вверх. [Присутствовавшие] говорили меж собой: "Не похож [он] на прежнее перерождение!" И положили его в медный ящик, и бросили в реку Ганг. Между Тибетом и Непалом один старик тибетец нашел на берегу реки ящик,

открыл и, когда посмотрел, то /увидел, что/ внутри был мальчик красивой наружности. Когда мальчику исполнилось шестнадцать лет, то он отыскал четыре чужих области у горы Цасуту Самбу и сказал: "Поселимся здесь!" И как только он пришел, тибетцы встретили его и спросили: "Откуда ты сюда пришел, человек?" Он показал им вверх. "Этот юноша [пришел к нам] по повелению Неба. Наш тибетский народ не имеет хагана"; так говоря, посадили его на свои шеи и принесли. Это и был первый Сандалигу-хаган Тибета» [9, с. 51].

О том, каким образом в свою очередь монгольские ханы оказались в родстве с тибетскими царями, потомками вышеупомянутого Куджун Сандалигу-хагана, в той же "Алтан тобчи" Лубсан Данзана сказано так: «После того как Будда погрузился в нирвану и прошло более чем 3 тысячи 250 лет, в северной⁵ монгольской земле ют как родился августейший Чингисхан: произошедший от первого тибетского Куджун Сандалигу-хагана Далай Субин Алтан Сандалигу-хаган имел трех сыновей: старшего – Борочу, второго – Шibaгучи, младшего – Бортэ Чино. Так как они между собой жили не в ладах, то Бортэ Чино переправился через Тэнгис-далай по направлению к северу и прибыл в землю Джад. Незамужнюю девушку по имени Гоа Марал взял в жены и поселился в земле Джад; так произошел род "монгол"» [9, с. 53]. В других летописях эта легенда приводится почти без изменений.

Итак, перед нами – достаточно разработанная версия происхождения монгольских ханов от тибетских царей, которые в свою очередь, согласно этой же версии, представлены потомками индийских королей. Не вызывает сомнений, что идея кровного родства правителей Монголии, Тибета и Индии понадобилась ее творцам для обоснования духовной общности народов этих стран, якобы тесно связанных одной религией – буддизмом.

Следует отметить, что монгольские летописцы, заимствуя данные из генеалогии индийских и тибетских царей, подвергали их серьезной обработке, стремясь значительно упростить текст повествования для более легкого его восприятия соотечественниками. Так, Лубсан Данзан после скрупулезного перечисления многих потомков первого индийского короля Махасамади вдруг прерывает перечисление и делает следующее заключение: "Из золотого рода хагана Махасамади и произошел Гирги-хаган. Его сыном был Сайн Турулту-хаган. От этого хагана, постепенно один за другим отделяясь, происходили ханы, и, наконец, был Арсалан Угучату-хаган" [9, с. 51].

Максимально упрощена генеалогия индийских царей и в "Шара туджи". В ней упоминается всего девять имен. Вместо длинного перечисления множества имен там только сказано: "Начиная от Олана Эргугдэгсэи-хагана (т.е. Махасамади. – Б.Б.), до хагана по имени Амай Кукэ прославились шесть миродержцев, называемых Чакраварти-хаганы⁶. После Амай Кукэ-хагана прошло много веков, когда в стране Магадха в Индии родился Арсалан Учиту-хан" [14, с. 126-127].

Вполне возможно, что подобные сокращения были связаны с характером самих тибетских исторических сочинений, многие из кото-

рых служили образцами для монгольских летописцев. Особенно это касается генеалогии индийских царей. Так, тибетский историк Гойлопзава Шоннубал в своих "Голубых анналах" пишет: "От Махасаманди до Судходаны (отец Будды Шакьямуни. - Б.Б.) было 834 534 короля" [20, с. 293]. Затем он приводит сведения из "Локапраджняпти" о генеалогии Махасаманди, которые отличаются от его собственных сведений. Среди упоминаемых Шоннубалом лиц встречаются и Сакуни, и Куша, а между ними - Махасакуни, имя которого в монгольских летописях отсутствует. После перечисления множества лиц Шоннубал делает весьма своеобразное резюме: "Их потомки, в количестве 84 000, правили в городе Мишрапура" [20, с. 289-290]. Таким образом, тибетские и монгольские авторы заметно сокращали генеалогию древнеиндийских царей; выбрасывали промежуточные имена, оставляя только важных (по их мнению) лиц.

При всей внешней логичности схема преемственности связи монгольских ханов с правителями Тибета и Индии страдает многими погрешностями. Так, в ранних исторических сочинениях "Тайной истории монголов", "Сборнике летописей" Рашидаддина и китайской династийной истории "Юань ши", свободных от буддийского влияния, сказано, что предок Чингиса Бодончар родился от Алан-гоа сверхъестественным образом. В "Тайной истории" устами самой Алан-гоа дается следующая версия: "... каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда светило внутри [гасло], входит, бывало, ко мне светло-русый человек; он поглаживает мне чрево, и свет его проникает мне в чрево. А уходит так: в час, когда солнце с луной сходится, процарапываясь, уходит, словно желтый пес. Что ж болтаете всякий вздор? Ведь если уразуметь все это, то и выйдет, что эти сыновья отмечены печатью небесного происхождения" [13, с. 81].

В летописях XVII - XIX вв., подвергшихся влиянию буддизма, основа этой легенды сохранена, но поскольку первый предок монголов Буртэ Чино в них возведен в тибетские царевичи, то, как верно заметил П.Б. Балданжалов [22, с. 95], с рождением Бодончара от небесного человека прерывается прямая связь предков Чингиса с царями Индии и Тибета. По существу, все усилия монгольского духовенства представить род борджигит продолжателем древнеиндийского рода Шакья этой легендой сводятся на нет. Но отбросить эту легенду буддисты не могли потому, что она была широко распространена среди монголов со времен Чингиса и, по-видимому, пользовалась у них чрезвычайной популярностью. Армянский историк Киракос, современник монгольских завоевательных походов на Запад, передает эту же легенду, услышанную им от самих монголов, следующим образом: «Говорили, что Чингисхан, отец хагана (здесь речь идет об Угэдэе, третьем сыне Чингиса, которому последний завещал трон великого хана. - Б.Б.), родился не от семени мужчины, но что какой-то свет из невидимых пространств проник через крышу дома и сказал его матери: "Ты зачнешь и родишь сына, который будет обладателем земли". Так, говорят, родился Чингисхан. Это рассказал нам князь Григорий, сын Марзлана, брат Аслан-бека, Саргиса и Амира из рода Мамиконьян. Он слышал это от

одного знатного мужа, Хуту-нуина⁷, когда последний поучал молодых людей » [1, с. 46]. Здесь, правда, не предку Чингиса-Бодончару, а самому великому завоевателю приписывается необычайное рождение. Если, однако, учесть, что данная легенда в то время передавалась из уст в уста среди монголов, находившихся под сильным впечатлением от недавних походов Чингисхана, вполне можно допустить, что она могла быть переесена непосредственно на Чингиса.

Летописи XVII в. полностью сохранили легенду о чудесном рождении Бодончара. В "Шара туджи" читаем: "Когда Алан-гоа-хатун жила без мужа, то ночью в юрту ее свет проникал и через дымоход желтый небольшой человек спускался, соединялся, и вследствие этого родился небесный сын Бодончар" [14, с. 128].

Саган Сэцэн, чтобы подчеркнуть небесное происхождение Бодончара, окружает его еще более необыкновенными явлениями. Вот что сказали люди брату Бодончара - Бэлгэтэю, искавшему некогда обиженного им брата: « "... при его, Бодончара, приходе обычно моросит мелкий дождь. Ты подожди немного". Не успели они это сказать, как вдруг с безоблачного неба пошел дождь, и появился Бодончар » [23, с. 75-76].

Другая группа летописей - это летописи XVIII - XIX вв., они также составлялись под сильным влиянием буддизма. Но для них характерен более критический подход к освещению истории своей страны, особенно к идее преемственности происхождения монгольских ханов: летописцы вскрывают и анализируют неточности, допущенные в XVII в., делают даже попытки сгладить противоречия в изложении общей концепции. Если авторы летописей XVII в. не сомневались в истинности непрерывной преемственности монгольских ханов от индийских и тибетских, то летописцы XVIII - XIX вв. подходят к этой идее более осторожно. Приглядевшись к наспех составленной генеалогии предков Чингиса, они попытались устранить обнаруженные в них неувязки и противоречия. Так, Гууши Дарма, автор "Алтан курдун минган кэгэсуту бичиг" (1739), утверждает, что линия Бата Чигана (сына Буртэ Чино) обрывается, и считает Бодончара основателем "небесного рода". Он называет его не иначе, как *bodančir boγda ejen* ("августейший правитель Бодончар") или *tegrī-yin köbögün* ("небесный сын"), и наделяет его необыкновенными чертами, отличающими его от остальных простых людей: "Тот юноша (т.е. Бодончар. - Б.Б.) по своему характеру не был похож на сына простого человека. Он ни на что не обращал внимания, обладал тихим нравом и не проявлял особую сообразительность. Когда его спрашивали, то он обычно не отвечал. Поэтому [люди] считали, что он глуп и невежествен, и прозвали его Бодончаром-дурачком. А так как он родился в результате благорасположения неба к царю рода борджигид (т.е. Алан-гоа. - Б.Б.) и имел небесное происхождение, к тому же не было другого человека с большими способностями, а он [на самом деле] обладал глубоким умом и рассудительностью, то его как небесного сына поставили предво-

дителем рода борджигид и всего кочующего монгольского народа. С этих пор происхождение монгольских ханов стало принадлежать небесному началу" /15, с. 116-12а/.

Мэргэн-гэгэн уратский, автор другой летописи под названием "Алтан тобчи", пошел на прямую фальсификацию древней исторической традиции, чтобы сохранить линию преемственности монгольских ханов: он "сделал" Бодончара родным сыном Добун-мэргэна, мужа Алан-гоа. В то же время он приводит легенду о сверхъестественном событии, случившемся во время беременности Алан-гоа: "Добун-мэргэн умер на двадцать пятом году своей жизни, когда она /Алан-гоа/ только забеременела. Однажды Алаг-хатун (Алан-гоа. - Б.Б.) видела сон: на ее тело падают лучи солнца и луны, ее охраняет тэнгри, одетый в золотые доспехи, а входную дверь ее юрты стережет желтая собака. Ей приснился такой сон. Именно в том году, в лето князя, родился Бодончар" /1, с. 138/(см. так же 16, с. 15а-б).

Таким путем Мэргэн-гэгэн "устранил" противоречие летописей предшествующего века. Ясно указав на происхождение Бодончара от Добун-мэргэна, являвшегося прямым потомком Буртэ Чино, бывшего в свою очередь сыном тибетского правителя, он в то же время сохранил чудесный сон Алан-гоа во время беременности. Этим Мэргэн-гэгэн как бы убил двух зайцев сразу: во-первых, сохранил преемственность происхождения монгольских ханов от тибетских и индийских царей, во-вторых, указал на причастность небожителя к судьбе предков Чингиса.

На примере трех групп источников по истории монголов, принадлежащих разным историческим эпохам ("Тайной истории монголов", написанной предположительно в 1240 г., т.е. в период создания монгольской империи; "Юань ши" - "Истории династии Юань", написанной после падения династии Юань на основе материалов бывшей императорской канцелярии и, возможно, еще устных преданий; летописей XVII - XIX вв.), можно видеть, как эволюционизировала идея божественного происхождения предка Чингиса: по мере возрастания знакомства монголов с буддизмом теснее и конкретнее становится связь легендарного правителя древней Индии Махасамати с его "потомком" - Чингисом. Если в "Тайной истории" виновником рождения Бодончара назван эфемерный "светло-русый человек", который таинственно появляется и также таинственно исчезает, то в "Юань ши" уже заметно буддийское влияние: здесь вместо "светло-русого человека" перед Алан-гоа предстает "златоликий перерожденец". Что касается более поздних летописей, то в них легенда о рождении Бодончара от небесного человека сохранена, но его предок в лице Буртэ Чино изображен потомком индийских и тибетских царей. А в древних источниках, включая устные народные предания, появление Бодончара связано с Небом, воплощенным в светло-русого человека, т.е. здесь отражены добуддийские, шаманистские, воззрения о Небе как высшем духе. Как видим, степень "родства" предка Чингиса с основателем первого государственного образования в Индии, родине буддизма, возрастает по мере распространения

последнего среди монголов, хотя "вмешательство" небесного человека и нарушает прямую генеалогическую связь предков Чингиса с Махасамади. Странно, однако, что большинство летописцев не обратили внимание на столь очевидное противоречие. Для них достаточно было одного упоминания "Тайной истории" о приходе Буртэ Чино откуда-то (там не сказано точно, откуда), и они механически его сделали одним из сыновей тибетского правителя Далай Субин, благо в тибетских хрониках говорилось о бегстве одного из сыновей Далай Субин на север. Там он именуется sha-za thi, и сказано, что он спасался бегством от убийцы отца, собиравшегося расправиться и с ним, и с его братьями. Thi — это фамилия всех ранних тибетских правителей, а sha-za значит "вкушающий мясо", что ассоциировалось с образом волка. А так как самого дальнего предка монголов звали Буртэ Чино ("Серый волк"), то легко было идентифицировать его с тибетским царевичем-беглецом⁸.

Выискивая различные способы для доказательства общности генеалогии правителей трех стран, исповедовавших буддизм, авторы XVIII в. стремились по мере возможности устранить "белые нитки" в летописях XVII в. Погрешности в последних объяснялись тем, что для них привлекались материалы, относившиеся к различным историческим эпохам и разным народам, у каждого из которых была своя традиция историописания. Так, корни "Тайной истории монголов" уходили в народные предания, которые впоследствии подверглись обработке в духе буддизма. Согласовать же такой пестрый материал, естественно, было трудно. Г. Хоуорт, разбирая генеалогию предков Чингиса в изложении Рашидаддина, называл ее искусственной и просто "мешатиной" (patchwork) [19, с. 57]. Вместе с тем, основываясь на анализе имен, он преувеличивал уйгурское влияние на легендарные моменты истории монголов.

Не свободна от уязвимых мест и генеалогическая часть "Тайной истории монголов". По ее данным, Бодончар не был единственным творением "небесного" человека: кроме него у Алан-гоа родились еще Буку Хатаги и Бухату Салджи [13, с. 80], причем Бодончар был младшим. Возникает вопрос: что же стало с двумя другими братьями Бодончара и их потомками, тоже отмеченными якобы небесной печатью? Но ни о них, ни тем более об их потомках ничего не сообщается ни в "Тайной истории", ни в какой-либо другой летописи, хотя они, казалось бы, должны были сделаться героями или причастными к какому-либо экстраординарному событию, т.е. как-то оправдать свое "небесное" происхождение. Но ничего подобного мы не видим. "Тайная история" ограничивается лишь следующим замечанием о них: "Буку Хатаги стал родоначальником племени хатаги. Бухату Салджи стал родоначальником племени салджиут" [там же].

Очевидно, в своем стремлении возвысить Чингиса вместе с его предками авторы "Тайной истории" ограничились лишь упоминанием о двух братьях Бодончара, хотя из слов самой Алан-гоа известно, что "божественная любовь" равным образом распространялась и на Буку Хатаги и Бухату Салджи. Иными словами, авторы "Тайной исто-

рии монголов" буквально следовали существовавшей до них устной семейной традиции дома Есугэй-багатура. Выдумывать же героические легенды о Буку Хатаги и Бухату Салджи они не могли, так как ни они сами, ни их потомки ничем не прославились. Как простые смертные, "небесные" братья Бодончара так и не смогли реализовать свои возможности. Поскольку только потомок Бодончара, известного под прозвищем *mungqay* "Глупый", сыграл впоследствии важную роль в истории Монголии, то летописцы гиперболизировали образ его предка Бодончара.

Достоинна замечания и трактовка мотивов покорения Чингисом соседних монгольских племен и его завоевательных походов в летописях, испытавших влияние буддизма. Буддисты, как известно, проповедуют принцип ненасилия. Страдания в этой земной жизни, говорят они, человек должен сносить безропотно, так как они предопределены законом кармы в прежнем перерождении человека. Убивать любое живое существо нельзя, так как это — тяжкий грех, влекущий за собой плохую карму, а значит, и плохое перерождение в "будущей жизни". Отсюда — отрицание любого насилия, любой войны, пусть даже освободительной. Тогда как же оценивается деятельность Чингиса по объединению монгольских племен, которых приходилось подчинять силой оружия, и его разрушительные походы в Китай, Среднюю Азию и Восточную Европу, унесшие не одну сотню тысяч жизней? И тут буддисты нашли лазейку: они противопоставили ему 12 так называемых "злых ханов". На самом деле это были предводители отдельных монгольских племен. Чтобы придать "законный" характер действиям Тэмуджина в подавлении "плохих" ханов, якобы мучивших и угнетавших свои народы, а также оправдать его походы на запад, летописцы объявили его перерожденцем. А они рождаются, согласно учению буддистов, по желанию "всеведоющего бога" для оказания помощи грешникам, желающим освободиться от греха, дабы они обрели на том свете хорошее перерождение.

В "Алтан тобчи" Лубсан Данзана рождение Чингиса связывается с существованием в то время 12 "плохих" ханов, которые представляли всех живых существ испытывать великий голод. Когда об этом узнал всемогущий Шигэмуни-бурхан⁹, "... тогда появился в монгольской земле у Есугэй-багатура и Огэлэн-уджин перерожденец Хормусты-тэнгри, который и должен ведать всем Джамбутибом¹⁰, обладающий величием августейший монгольский Чингис-хаган, подчинивший своей власти пять великих народов" [9, с. 245].

Анонимный автор "Шара туджи" устами Чингиса также оправдывает его действия, которые якобы были санкционированы "свыше": "По повелению отца моего небесного Хормуста-тэнгри, — заявил Чингис, — покорил я двенадцать великих хаганов всего мира, завершил большую часть великих дел, ныне спокойно жить буду" [14, с. 131].

Что касается Саган Сэцэна, то устами Чингиса летописец тоже оправдывает подчинение им двенадцати "плохих" ханов. Действия же остальных племенных вождей против Чингиса он характеризует словами *maγu yabudal* "неверные поступки" [23, с. 120].

Если верить Саган Сэцэну, то получается, что Индия, родина буддизма, была избавлена от нашествия монгольских полчищ только благодаря эпизоду с однорогим оленем. Когда монгольские войска близко подошли к границам Индии, то, как пишет Саган Сэцэн, откуда ни возьмись появилось однорогое животное под названием "сэру". Став на колени, оно три раза поклонилось грозному завоевателю. Все было чрезвычайно поражено, а Чингис изрек: "Отец мой, Верховное Небо, угаваривает меня (не разрушать эту страну)" — и приказал своему войску повернуть назад [23, с. 112].

Из персидских источников известно, что Чингис послал своих полководцев Балу и Туртая в погоню за Джелалудином, сыном шаха Мухаммеда хорезмского. Не догнав беглеца и опустошив несколько городов (Мулган, Лагор, Фершаур и другие), монгольские войска отступили. Причиной этого послужила невыносимая жара, которую монгольская рать и кони не могли вынести [6, с. 179].

Элементы идеализации личности Чингиса (хотели они этого или нет) находим в трудах мусульманских историков. Так, в хронике Джувейни "Тарих-и-Джахангушай" Чингис сам себя называет "бичом божьим", обрушившимся на головы среднеазиатов за их "великие грехи" (под последним монгольский хан имел в виду убийство своих послов) [6, с. 142]. Джувейни и Нисави пишут, что при осаде крепости Мазандаран установилась необычная для климата той местности засуха (в течение четырех месяцев не было дождя). Осажденные изнывали от жажды, потому что никому в голову не приходило делать запасы воды, так как всегда шли обильные дожди. И как только крепость сдалась монголам, истощив все свои возможности обороняться дальше, пошел дождь [10, с. 138].

Наряду с введением легендарных элементов в историческое повествование, монгольские летописцы порой прибегали к прямой фальсификации. Например, чтобы доказать, что Чингис симпатизировал буддизму, они упоминают о письме, якобы отправленном монгольским князем религиозному деятелю Тибета Ананде, где Чингис выдвигает идею правления на основе принципа единства двух властей: "... я отсюда буду почитать тебя, а ты оттуда охраняй меня" [23, с. 112-113]. Как этот факт, так и указания летописцев на то, что у Чингиса и Угэдэя были личные наставники-ламы, не подтверждаются источниками: ни "Тайной историей", ни тибетскими хрониками. Между тем, как уверяют летописцы, вся жизнь и деятельность монгольского хана была буквально "спаяна" с буддизмом. Лубсан Данзан даже считает Чингиса автором основных предписаний буддийского учения о нормах поведения царей. Неправильная историко-религиозная концепция заставляет Лубсан Данзана, по замечанию Ш. Биры, "модернизировать некоторые факты до такой степени, что это граничило уже с грубейшим искажением исторической правды" [3, с. 236]. Эта критика в равной мере распространяется на все монгольские исторические сочинения позднего средневековья.

Играя на религиозных чувствах своих соотечественников, некоторые монгольские авторы старались истолковать в буддийском духе даже мелочи. Это прежде всего характерно для Гууши Дармы,

который неплохо разбирался в духовной литературе. Сопоставляя те или иные события, он неизменно выпячивает их религиозную сторону. Неудивительно, что в его летописи "Алтан-курдун минган кэгэ-суту бичиг" несколько чисто монгольских имен дано в санскритизированной форме, хотя носители их жили задолго до знакомства монголов с буддизмом.

На основе вышеприведенного материала можно сделать следующие выводы.

1. Буддизм оказал огромное влияние на культуру и духовную жизнь монгольского народа. Ознакомившись с богатой буддийской литературой, монгольские летописцы на ее основе разработали новые методологические принципы историописания применительно к истории своей страны, поставив историческую науку на службу интересам господствующего класса феодалов.

2. Стремясь усилить значение буддизма, летописцы приписали Чингисхану распространение буддизма в Монголии и создали легенду о преемственности происхождения его предков от индийских и тибетских царей.

3. Первоначально обоснованная (в "Тайной истории монголов") легенда о небесном происхождении предков Чингисхана трансформировалась в буддийскую легенду о трех буддийских государствах, которая была широко использована летописцами XVII в. для распространения и утверждения буддизма. Начиная с этого времени, совпавшего с принятием монголами буддийской веры, в официальной историографии складывается новое толкование генеалогии Чингиса, которого начинают считать выходцем из древнеиндийского рода Шакья, из которого происходил Будда. Эту версию с небольшими модификациями разделяли летописцы и в XVIII - XIX вв.

4. Сильное влияние буддизма на монгольское летописание сузило возможности исторического бытописания, и действительная картина древней и средневековой истории Монголии оказалась в значительной мере искаженной, несмотря на обильный достоверный материал, накопленный летописцами. Замечательные традиции национального летописания, заложенные уникальным памятником монгольской исторической литературы - "Тайной историей монголов", не только сохранились, но и получили дальнейшее развитие. В условиях жестокого контроля над Монголией со стороны цинского Китая (со времени включения Южной Монголии в состав империи Цин в 30-х годах XVII в. и Халхи в 1691 г.) идеи былой государственности у монголов и былого могущества монгольских ханов, особенно Чингиса, пробуждали в широких слоях монгольского общества надежду на освобождение от чужеземного гнета, способствовали росту национального самосознания монгольского народа, что особенно наглядно проявилось в создании теократического автономного монгольского государства в 1911 г.

Примечания

¹Новейшие изыскания монгольского ученого Ш. Биры опровер-

гают принятую в науке приблизительную дату составления этой летописи: 1651-1655 гг., предложенную немецким ученым В. Хейссом /18, с. 55/. Ш. Бира на основании большого фактического материала предлагает датировать ее концом XVII или началом XVIII в. /3, с. 231-232/.

² Как известно, в XIII - XIV вв., буддизм, принятый только представителями высшей монгольской знати при юаньском дворе, не получил широкого распространения среди простого народа. До наших дней дошла единственная летопись того времени "Цаган тэукэ", приписываемая Хубилаю, внуку Чингисхана, первому из чингисидов, принявшим буддизм. В этой летописи настойчиво проводится мысль о единстве хаганской власти и духовенства в управлении народом - принцип, который берет начало в древнеиндийских сутрах, предназначенных для царствующих особ.

Написанная под влиянием буддизма, "Цаган тэукэ" призвана была показать неизбежность отношений между буддийским духовенством и светским правителем, учителем и хаганом. Но практически автор создал на основе буддизма соответствующую классовым интересам монгольской знати государственную организацию в противовес китайским советчикам, пытавшимся построить монгольское государство по традиционным китайским образцам в рамках конфуцианской морали. "Теоретическая" часть этого сочинения ограничивается обоснованием принципа управления страной путем сочетания светской и духовной власти: освященная буддийской верой власть хана должна опираться на уложения древнеиндийского царя Махасамади. Хотя в летописи "Цаган тэукэ" еще не просматривается идея преемственности чингисидов от этого царя, ее основная идея - единство двух властей в управлении государством - оказалась плодотворной в период "вторичного обращения" монголов в буддизм в XVI в.

³ Таким образом, получается, что древний принцип единства двух властей получил свое "материальное" воплощение в "родстве" правителей трех буддийских стран.

⁴ Мы по возможности унифицируем чтение собственных имен в разных источниках, придерживаясь наиболее устоявшегося написания.

⁵ Странно, что автор летописи Лубсан Данзан, монгол по происхождению и высокопоставленный буддийский деятель, употребляет такое определение по отношению к Монголии. Можно думать, что в период создания своего труда он жил в Тибете (по отношению к которому Монголия находится на севере). Более вероятно, что он заимствовал (даже без изменения формулировки?) готовую легенду, принадлежавшую тибетцам.

⁶ "Крутящие колесо /веры/", т.е. обращенные в буддизм, поклоняющиеся.

⁷ Правильнее: ноян (noyan) "господин, начальник".

⁸ В монгольских летописях нет единого мнения о причине при-

хода Буртэ Чино в Монголию. Саган Сээн пишет, что он пришел в страну Бэдэ - Монголию, спасаясь от мести узурпатора Лонгнама /23, с. 71/.

С мнением Саган Сээна совпадает версия Джимбадоржи /16, с. 146/. Версия же Лубсан Данзана и Гууши Дармы отражает внутриродовую борьбу на стадии разложения родоплеменных отношений: причиной его ухода из Тибета они называют неприязненные отношения Буртэ Чино со своими братьями /9, с. 53; 15, с. 106/. В "Монгол борджигид обог-ун тэукэ" просто сказано: "отделился от двух своих братьев" /22, тетр. 1, л. 76/.

⁹ Искаженное от санскр. *ṣaḥyamuni* "мудрец из рода шакья", почетный титул будды.

¹⁰ Т.е. Вселенная.

Литература

1. Алтан тобчи. Монгольская летопись XVIII века /Публ. П.Б. Балданжапова. - Улан-Удэ, 1970.
2. Банзаров Д. Собр. соч. - М., 1955.
3. Бира Ш. Монгольская историография (XIII - XVII вв.). - М., 1978.
4. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. - Л., 1929.
5. Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. - Л., 1934.
6. Д'Оссон К. История монголов. Т. 1. Чингисхан. - Иркутск, 1937.
7. Жамцарано Ц.Ж. Монгольские летописи XVII в. - Тр. Ин-та востоковедения. М.-Л., 1936, т. 16.
8. История монголов по армянским источникам /Пер. и объяснения К.П. Патканова. Вып. 2. - Спб., 1874.
9. Лубсан Данзан. Алтан тобчи (Золотое сказание) /Пер. с монг., коммент. и примеч. Н.П. Шастиной. - М., 1973.
10. Петрушевский И.П. Поход монгольских войск в Среднюю Азию в 1219-1224 гг. и его последствия. - В кн.: Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1977.
11. Позднрев А.М. Монгольская летопись "Эрдэнийн эрихэ". Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г. - Спб., 1883.
12. Пучковский Л.С. Идея преемственности происхождения ханов в монгольских летописях XVII - XIX вв. - В кн.: Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960.
13. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 года /Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии С.А. Козина. Т. 1. - М.-Л., 1941.
14. Шара туджи. Монгольская летопись XVII в. /Сводный

текст, пер., введение и примеч. Н.П. Шастиной. - М.-Л., 1957.

15. Altan kürdün mingyan kegesütü bičig. Eine mongolische Chronik von Siregetü Guosi Dharma (1739). Herausgegeben und mit Einleitung und Namensverzeichnis versehen von Walther Heissig. - In: Monumenta Linguarum Asiae Maioris. Bd 1. Kopenhagen, 1958.

16. Bolur toli. Spiegel aus Bergkristall von Jimbadorji (1834-1837) in Fasc/Mit Einleitung und Namensverzeichnis herausgegeben von W. Heissig. - In: Monumenta Linguarum Asiae Maioris. Bd 3. Kopenhagen, 1962.

17. Die Wiesse Geschichte (Cayan teüke). Eine Mongolische Quelle zur Lehre von der beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei, übersetzt und kommentiert von Klaus Sagaster. - Asiatische Forschungen. Berlin - Wiesbaden, 1976, Bd 41.

18. Heissig W. Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. T. 1: 16-18. Jahrhundert. - Asiatische Forschungen, Wiesbaden, 1959, Bd 5.

19. Howorth H. Chinghis Khan and his Ancestors.- S.L., s.a.

20. Roerich J.N. The Blue Annals. - Избр. труды. М., 1957.

21. Roerich J.N. Tibetan Loan-Words in Mongolian. - Избр. труды. М., 1957.

22. Mongγol borjigid oboγ-un teüke von Lomi (1732). Meng-ku shih-hsi-p'u / Herausgegeben und mit Einleitungen versehen von W. Heissig und Ch. Bawden. - Göttinger Asiatische Forschungen, Wiesbaden, 1957, Bd 9.

23. Sayan Secen, Erdeni-yin tobči. C. Nasunbaljir keblal-dür beletgebe. - In: Monumenta Historica. T. 1, fasc. 1. Ulaganbagator, 1961.

24. БНМАУ-ын туух. I боть: - Улаанбаатар, 1966.

Т.Д. Скрынникова

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

В РАЗВИТИИ ЛАМАИСТСКОЙ ЦЕРКВИ ХАЛХИ

XVIII - НАЧАЛА XX в.

Цель нашей статьи - исследовать взаимоотношения ламаизма и государства в Халхе, что позволит получить дополнительный материал для разработки проблем типологии этих отношений в странах Азии. Оговорим использование термина "ламаистская церковь". В организации монгольского ламаизма нет сходства с христианской

церковью, где наблюдается взаимосвязанная иерархическая структура, однако употребление этого термина, на наш взгляд, правомерно, так как монастыри представляли собой организованную систему, специфика которой составляет предмет нашего рассмотрения.

Монгольский ламаизм — сложное структурное образование. С одной стороны, он был частью общеламаистской системы, что обусловило общность учения, сходство с тибетским ламаизмом в организации монастырей [14] и в отправлении культа [12]. С другой стороны, он был частью государственной системы, в которую включался через политико-идеологическую сферу. Связи с этими системами могли осуществляться лишь посредством такой строго организованной структуры, которой являлась церковь. Именно с последней связано более чем трехвековое господство ламаизма в Монголии, поэтому важно знать ее организационную структуру и специфические черты.

Растущая в монгольском обществе XV — XVII вв. тенденция возрождения монгольской государственности породила стремление правящего класса к единой идеологии и единой церкви. Реализация этого стремления стала возможной благодаря наличию двух условий: внутреннего — наличия достаточно сильной правящей группировки, выполняющей роль центра, способного сплотить вокруг себя более слабые феодальные объединения, и внешнего — существования религиозной организации, ставившей себе целью расширить зону своего влияния. Эти два условия определили появление и оформление в государственном аппарате Монголии XVII в. института церкви, причем ее конкретная структура определялась конкретными формами общественной организации.

Хотя ламаизм был привнесен в Монголию из Тибета, различие организационных структур монгольской и тибетской церквей столь существенно, что представляется необходимым особо и подробно остановиться на характеристике церковной организации ламаизма в Халхе в XVIII — XX вв. Предыдущему этапу (XVI — XVII вв.) посвящена специальная статья [7], подчеркнем только определяющий для нас момент — характер структуры формирующейся церкви.

Можно сказать, что к концу XVII в., когда Халха была включена в состав Цинской империи, определилась такая специфическая особенность монгольской ламаистской церкви, как ее децентрализованность в целом. Эта децентрализованность определялась политической организацией Халхи рассматриваемого периода, которая к середине XVII в. состояла из правого крыла, возглавляемого Дзасакту-ханом, и левого, состоящего из аймака главы левого крыла Тушету-хана и аймака подчиненного ему Сэцэн-хана. Дзасакту-хан претендовал на власть над всей Халхой в качестве ее номинального главы¹, тогда как претензии Тушету-хана основывались на реальной силе, которой он обладал и благодаря которой его предки, начиная с Абатай-хана, и он сам увеличили и укрепили свои владения. Оба претендента в борьбе за лидерство искали опору в ламаизме, объявляя себя его патронами, добиваясь звания "хан чакравартин", которое санкционировало бы их притязания на высшую власть.

При этом важно выделить два исторических факта, имевших место в 30-е годы XVII в. в Халхе. Хронологически первым было собрание монгольских князей во главе с Тушету-ханом в Саган-нуре в 1639 г., когда будущий Джебцзун Дамба-хутухта был провозглашен настоятелем вновь образованного монастыря. Присутствие большого числа монгольских князей Тушетуханского аймака могло означать признание за сыном Тушету-хана не только функции настоятеля данного монастыря, но и более широких полномочий в роли интегрирующего центра.

Реакция Дзасакту-хана продемонстрировала неприятие им сложившегося положения, в борьбе за господство он стремился перетянуть чашу весов в свою пользу и предпринял шаг, который при благоприятных политических условиях мог бы иметь для него положительные последствия. После монголо-ойратского съезда 1640 г. Дзасакту-хан пригласил в свои кочевья ойратского Намхай Джамсо и поднес ему звание "рабжамба Зая-пандита" [2, с. 7-8]. После посещения хана Зая-пандита "сделался ламой трех ханов семи кошунов" [Там же]. Но слабость политической власти ханов из рода Дзасакту не дала им возможности ни реализовать их наследственное право верховной власти над Халхой, ни стать ее идеологическим центром. Халха представляла собой отдельные феодальные объединения, и духовенство правого и левого крыла сообщалось непосредственно с Тибетом, не имея общего для Халхи руководящего и направляющего центра, хотя в Тушетуханском аймаке интегрирующую роль исполнял монастырь Джебцзун Дамба-хутухты.

Патронирование буддизма ведущими халхаскими феодалами привело к тому, что к концу XVII в. в Халхе насчитывалось немало культовых комплексов и лам. Культовые комплексы были двух типов: княжеские кумирни и монастыри. В начале XVII в. преобладали княжеские кумирни. Например, в "18 законах" [10] упомянуты четыре кумирни, из которых три связаны с именами крупных феодалов: 1) кумирня Абатай-хана - Очир Сайн хаганы сумэ (Сайн хаганы сумэ); 2) кумирня Тумэнкин Хундулэн Цухэра - Хундулэн Цуухэр ноёны сумэ; 3) кумирня, принадлежавшая жене и сыну Муру Буйма (будущий Сэцэн-хан), - Хогатур хатан Далай Сэцэнхунтайджи хоёрын сумэ; 4) кумирня, находящаяся около целительного источника.

Частое упоминание культовых ламаистских комплексов в "18 законах" связано с тем, что они приобрели большое значение в общественной жизни как центры, где решались важнейшие вопросы. Стабильное патронирование ламаизма монгольскими князьями привело к значительному росту количества лам не только тибетского, но и монгольского происхождения. Более того, в Тибет ехали учиться ближайшие родственники князей, и им же князья приносили в дар культовые здания, тем самым способствуя формированию крупных религиозных центров. Феодалу не было необходимости сохранять собственную кумирню, ведь переданные в дар религиозные комплексы все равно подлежали его контролю, так как находились на его территории, а зачастую и в административном центре.

По отношению друг к другу монастыри были автономны. Это

проявлялось в том, что административно они не были организованы в единую систему, их создание и процветание не планировалось религиозным центром, а зависело от воли феодалов. Экономически они также зависели не друг от друга, а только от милостынедателей на начальном этапе и от деятельности своих казначейств впоследствии. Что же касается обрядово-культурной и теоретической стороны монгольского ламаизма, то здесь главную роль очень долго играли связи с тибетскими ламаистскими центрами.

Эти условия определили структуру монгольской ламаистской администрации XVII в., которая в тот период была полностью заимствованной из монастырской Тибета. Ее отличала строгая организация; должности занимали только лица духовного звания. В формирующей структуре монгольской церкви XVII в. четко отразились социально-политическая организация монгольского общества, степень его консолидации, поэтому вполне понятно отсутствие территориальной и центральной администрации. Статус Джебцзун-Дамба-хутухты не носил характера администрирующего центра, а отражал исключительное положение его фамилии в монгольском обществе [7].

Маньчжуры сохранили политическую раздробленность Халхи благодаря введению в 1696 г. указом Канси военно-административной системы управления и даже усилили эту раздробленность, выделив в 1725 г. в самостоятельный аймак владения Сайн-нойона, существовавшие прежде в составе Тушетуханского аймака. Причем с середины XVIII в. Дзасакуханский и Сайннойонский аймаки подчинялись улясунтайской администрации, тогда как Тушетуханский и Сэцэнханский — ургинским амбаням. Это следует подчеркнуть специально, чтобы были понятны характерные черты церковной организации в эпоху маньчжурского господства.

Маньчжуры, придя к власти, продолжили по отношению к ламаизму политику Мин. «Уже у Нурхацзи четко определилось утилитарное отношение к буддизму. Он совершенно осознанно видел в нем эффективное средство воздействия на монголов» [3, с. 59]. В отношении династии Цин к ламаизму наблюдались две тенденции. Первая — оказывать покровительство всем сектам Тибета — обусловлена принципом «управлять соседними народами согласно их обычаям». Этим определялся универсальный характер указа Абахая от 1632 г. и первых посланий маньчжурского императора главам тибетских сект. Вторая тенденция была обусловлена характером монголо-тибетских отношений: установление контактов Алтан-хана с Далай-ламой III Соднам Джемшо; признание IV Далай-ламой монгола Йондан Джемшо и помощь, оказанная ему монголами в борьбе за власть; и последнее — поддержка Гуши-ханом Далай-ламы V в завоевании главенства в Тибете. Звеном монголо-тибетских отношений были халхасо-тибетские, поэтому вставшая перед маньчжурами после 1636 г. задача покорения Северной Монголии диктовала необходимость установления направленных контактов именно с сектой гелукпа. Маньчжуры намеревались использовать авторитет Далай-ламы V как дополнительный и важный фактор в монголо-маньчжурских отношениях для реализации своих экспансионистских пла-

нов, а впоследствии, с включением Халхи в состав Цинской империи, для закрепления своего господства. А с конца XVII в. перед маньчжурами встал вопрос контроля и регулирования дальнейшего развития халхаской церковной организации. Механизм управления халхаской церковью складывался по мере формирования и усиления государственного аппарата.

Отличительной чертой ламаизма в Халхе являлось то, что лица, имевшие звание и принявшие религиозные обеты, составляли большой процент населения страны, особенно увеличившийся к концу XIX в., хотя постановлениями цинского правительства число лам в каждом хошуне было ограничено (40) и они должны были иметь грамоту от светских властей, подтверждающую их официальное право на звание и проживание в монастыре. Поскольку почти каждая семья отдавала в монастырь ребенка и многие после нескольких лет обучения принимали соответствующие обеты, получали степени, но остаться в монастыре не могли, то появилась значительная группа лам "степных". Им никогда не выдавали официальных грамот, они вели жизнь скотоводов, имели жен, хотя брак официально не заключался и дети носили имя матери. "Степные" ламы собирались в монастыре лишь во время больших праздников. Грамот не было и у большинства лам, живущих в монастырях, но они получали согласие на монашество у дзасаков своего хошуна. Это были главным образом ламы, которые могли обеспечить свое содержание и пребывание в монастыре. Все ламы подлежали учету, только жившие в монастырях заносились в отдельный список настоятеля монастыря или гэбкюя, ежегодно предьявлявшийся хошунному дзасаку. "Степные" ламы должны были выполнять повинности хошуна и состояли в его списке, где отмечалось их духовное звание. Хошунная администрация расписывала их по сомонным монастырям, и эти списки рассылались настоятелям. Таким образом, каждый, имевший духовное звание, подвергался контролю светских властей, так как это было связано с выполнением гражданских повинностей и уплатой налогов, и обязательно приписывался к определенному монастырю.

Именно монастырь был основной структурной единицей халхаской ламаистской церкви. Типов монастырей было три: 1) императорские, построенные главным образом в первой половине XVIII в. на средства Цинской династии, впоследствии не игравшие большой роли, так как не получали дотаций из Пекина и пришли в упадок; 2) монастыри, предназначенные обслуживать потребности территориально-административной единицы - сомонные и хошунные (мы не знаем примера аймачного монастыря), построенные и содержавшиеся на средства, которые поступали от населения. В сомонах строились, как правило, кумирни, где постоянных лам или совсем не было, или их проживало немного, и они отправляли различные требы; 3) монастыри, принадлежавшие перерожденцам - хубилганам и кутухтам.

Значение монастыря определялось размерами движимого или недвижимого имущества, которым он обладал, поэтому ведущими считались монастыри хошунные и кутухтинские, хотя они существенно и отличались друг от друга. Так, « в хошуне Мэргэн-вана в

1878 г. насчитывалось всех лам различных степеней 2386 человек, а в кошунных монастырях проживало всего 118 человек » [5, с. 169], тогда как в хутухтинских, доходы которых были выше, постоянно проживало значительно больше лам. Например, число постоянно проживавших в монастыре Зая-пандита-хутухты достигало 1 тыс., а в праздники их собиралось до 3 тыс. [4, т. 1, с. 415].

Административно-хозяйственная деятельность хутухтинских монастырей велась шанцзотбинским ведомством, возглавляемым шанцзотбой, из числа лам, не принявших обета гэлунга. Если решение дел кошунных монастырей входило в компетенцию администрации кошуна, то хутухта, владевший печатью на управление шабинарами, уже не отличался от дзасак-нойона, и шанцзотба подчинялся непосредственно главе аймачного сейма. Хотя ни в кошуне, ни в аймаке не было специально назначенного светского или духовного лица, ответственного за ведение религиозных дел, поскольку, как мы видели, вопросы ламаистской церкви в Халхе подлежали регулированию светскими властями, можно говорить о существовании территориальной ламаистской администрации в рамках светского территориально-административного управления.

Ламаистское духовенство рассматривалось маньчжурами как представитель местной администрации. «... те из хутухт, хубилганов, цорджи лам и да-лам, находящихся во всей Монголии и других областях, которые достигли совершеннолетия и были уже в оспе, непременно обязаны приехать в Пекин для представления государю» [8, т. 2, с. 188]. Обо всех посещениях, которые проходили после получения разрешения из Лифаньюань по просьбе главы аймачного сейма, сообщалось императору, и практически в каждое свое посещение хутухта получал тот или иной знак отличия, предписанный Палатой внешних сношений.

Параграфами "Уложения Палаты внешних сношений" регламентировались состав и число духовенства в Монголии, равно как и в других частях империи. Та первая задача, которую поставила перед монголами Цинская династия - охрана границ, - требовала ограничить уход монголов в монастыри, за исключением лиц до 18 и старше 60 лет. "Никто из молодых и здоровых монголов, состоящих в полках рядовыми воинами, не может и не должен быть послушником ламским" [8, т. 2, с. 225], так же как "никто из монгольских феодалов или лам не имеет права сделать ламой своего подданного, за что будет подвергнут наказанию согласно своему общественному положению" [Там же, с. 223]. Как упоминалось выше, контролировался и состав духовенства: "Что касается учеников ламских, то именная им список находится в Палате внешних сношений. Следовательно, никто не должен иметь у себя лишних учеников, коих нет в поимянном списке" [Там же, с. 222].

Стремясь к самостоятельному и независимому управлению, отдельные ламы увеличивали число своих шабинаров, необходимых для получения печати и утверждения в звании "хутухта". До конца XVIII в. маньчжурское правительство не препятствовало росту числа хутухт с печатью, поскольку появление новых собственников усиливало эконо-

номическую, а за ней и политическую раздробленность Халхи. К тому же в некоторой степени ослаблялось и влияние Джебцун-Дамбахутухты, так как административно он подчинялся аймачному сейму, т.е. сохранялась раздробленность церкви. Это также препятствовало усилению влияния одной семьи, поскольку шабиныры и имущество принадлежали не конкретному лицу, а перерождению и после смерти хутухты наследником являлся не его родственник, а перерожденец, утвержденный маньчжурским императором.

Укрепление экономического положения и политического влияния перерожденцев в Халхе вызвало усиление контроля со стороны маньчжурского правительства и привело к изданию в 1793 г. императорского указа, регламентирующего выбор перерожденцев [6, с. 163]. Этот указ — проявление стремления откорректировать теоретическое положение буддизма, согласно которому перерождение определяется законом кармы. Для маньчжуров, видевших в буддизме лишь одно из средств управления, действие этого закона не было непреложным, и в политической практике император считал возможным направлять его действие. Указом Лифаньюань особо подчеркивалось: « Никакой хубилган не может быть признан за такового, если не будет утвержден в сем звании законным порядком от установленных властей » [8, т. 1, с. 205-206]. Из какого бы рода ни происходил младенец, как претендент на перерождение высшего ранга, он всегда должен был пройти утверждение в Лифаньюань.

В Лифаньюань был выработан также регламент выбора перерожденцев, проходившего в храме Юн-хэ-гун в присутствии членов Лифаньюань и пекинского хутухты (Чжанчжа-хутухты). Делами лам и хутухт в Лифаньюань занимался тот же департамент, что и делами высшей знати Халхи, вспомогательные функции по религиозным делам выполнял Пекинский ламаистский центр [13, 15]. В обязанности этого центра, возглавляемого Чжанчжа-хутухтой, входило осуществление связи императора с тибетской и монгольской церковью, поэтому Чжанчжа-хутухта и Гаидан-ширэту служили посредниками для тех монгольских и тибетских хутухт, которые прибывали в Пекин. В осуществлении внешней политики цинских властей пекинский ламаистский центр играл подчиненную роль, задачи центра определялись в деятельности I Чжанчжа-хутухты: контроль над ламаистской церковью Внутренней Монголии, установление контактов с Тибетом и Внешней Монголией. Большое значение для дальнейшего расширения деятельности центра имела передача Юнчжэном в 1732 г. своей резиденции, которая превратилась в ламаистский монастырь Юн-хэ-гун. В годы правления Цянь Луна (1736-1796) он был расширен, образовано четыре факультета. По замыслу императора здесь должна была находиться "первая кафедра для преподавания и объяснения ламам их веры" [8, т. 2, с. 207]. О степени его влияния на монгольский мир можно судить по тому, что в нем предписывалось обучаться 80 детям — 60 из Внутренней Монголии и 20 — из Внешней. По окончании курса предполагалось проводить новый набор. Содержание обучавшихся должен был обеспечивать их дзасак [8, т. 2, с. 232].

Кроме того, Чжанчжа-хутухта и другие дучовные лица, принадлежавшие к Пекинскому ламаистскому центру, в частности Галданширэту, проводили большую литературную работу: редактировали монгольский Данчжур (1742-1749), переводили Ганчжур с китайского языка на маньчжурский (1772-1790), составляли указатель культовых объектов Пекина. II Чжанчжа-хутухта был также цензором издающихся в Пекине ламаистских сочинений. Таким образом, Пекинский ламаистский центр осуществлял связь императора с наиболее влиятельной частью халхаской ламаистской церкви.

В свете вышеизложенного можно сказать, что в период господства маньчжуров халхаской церковной организацией управляла администрация трех типов: монастырская, состоящая из должностных лиц духовного звания, территориальная в рамках светской территориальной администрации и центральная, состоящая из государственных чиновников Лифаньюань и Пекинского ламаистского центра. Эта тенденция в развитии халхаской церковной организации, доминирующая на протяжении рассматриваемого периода (автономия монастырей по отношению к какому-нибудь религиозному центру в самой Халхе, регулирование со стороны цинских властей и централизация благодаря этому регулированию), со второй половины XIX в. сопровождалась усилением влияния Джебцзун Дамба-хутухты, который сформировал интегрирующий центр, что было возможно благодаря его положению в церковной иерархии.

Принадлежность I и II перерожденных Джебцзун Дамба-хутухты к правящей фамилии Тушету-ханов способствовала упрочению его лидерства и в первой половине XVIII в. Два фактора - родство с Тушету-ханом и особое отношение к нему императора - окончательно закрепили за ним это преимущество. Доказательством того, что его положение среди духовенства и экономическое могущество обеспечивались именно родством с Тушету-ханом, служит случай, происшедший в 60-х гг. XVIII в., когда по приказу императора третьим Джебцзун Дамба-хутухтой должен был стать тибетец. Монгольский амбань Их Хурэ (Урга) Санцзай Дорджи представил императору доклад, в котором предложил для пользы религии назначить Доллонор местом жительства Джебцзун Дамба-хутухты и подчеркнул, что «хутухте неудобно ни заниматься светским правлением, ни даже взимать светские подати со своих шабинаров; а потому они просили, чтобы богдохан (император. - Т.С.) назначил хутухте свое жалование, шабинары же были бы избавлены от податей в пользу хутухты, а отбывали бы общие, казенные повинности наравне со всеми другими простоялюдинами: их предлагалось разделить на хошуны и сомоны, даргам, или правителям их, дать чиновные шарики, самих шабинаров привлечь к отбыванию военной службы, отнесению повинностей на почтовых станциях, караулах и проч.» [4, т. 1, с. 526].

Эта просьба монгольских феодалов была актуальной, так как к тому времени Джебцзун Дамба-хутухта стал крупнейшим собственником в Халхе благодаря покровительству Тушету-хана, число его шабинаров достигало 69 698 человек [9, с. 9], а передача столь

крупной собственности в руки тибетца была не в интересах халхасов. Запрещение перерождения Джебизун Дамба-хутухты, которое декретировали маньчжуры, являлось мерой по ограничению власти Джебизун Дамба-хутухты и его связей с монгольской феодальной верхушкой. Тем более это было важно сделать еще и потому, что монастырь-ставка Джебизун Дамба-хутухты превращался в интегрирующий центр Халхи.

Прежде всего этот монастырь был центром образования, и ламы, получившие здесь образование и ученые степени, становились высшими ламами монастырей в своих кочевьях. Происходило одно-временное превращение Их Хурэ (Урги) в культурный и экономический центр страны.

Это обуславливалось еще и тем, что хотя до середины XIX в. Урга была кочевым монастырем, но смены стоянки происходили не часто, и кочевал он на небольшое расстояние: Урга всегда располагалась на торговых путях России, Монголии и Китая. Постепенно Их Хурэ становился и административным центром: если в 1709 г. ведение пограничных дел с Россией было поручено Тушету-хану, то в связи с назначением амбанем Санцай Дорджи эти дела перешли в его ведение. Превращение Их Хурэ в 1876 г. в центр двух аймаков - Тушетуханского и Сэцэнханского - окончательно упрочило его административный статус.

В Халхе был высок духовный авторитет перерожденцев Джебизун Дамба-хутухты. "Богдо эдзэн достиг святости, стал ламой, почитаемым четырьмя халхаскими аймаками, и халхаские ханы, ваны, дзасаки все как один уважают [его]" [11, с. 99]. Этот авторитет поддерживался пекинским правительством. Возложив на Богдо эдзэна дела ламаизма в Халхе, оно приравнивало его к Тушету-хану и Сэцэн-хану: лишь эти трое имели право присылать к маньчжурскому двору дань из "девяти белых" [8, т. 1, с. 92, 208]. Показательно, что из всех халхаских хутухт лишь Богдо эдзэн персонально упоминается в коде Лифаньюань, и его льготы совершенно особые. Но, выделяя его из всех монгольских хутухт, император между тем ни формально, ни фактически не отдаст их ему в подчинение. Его главенство в Халхе носило духовный характер, а не административный. В "Уложении Палаты внешних сношений" мы не обнаружили статей, которые бы определяли подчиненное положение хутухт и настоятелей хошунных монастырей по отношению к Джебизун Дамба-хутухте, так же как нет таких свидетельств в его биографии и "Биографии князей и хубилганов сейма Цэцэрлиг" [1]. Более того, в "Уложении" четко указано, что все хутухты подчиняются Лифаньюань через местные административные органы, а именно аймачный сейм. Это относится и к монастырям (хошунным, сомонным, императорским). Глава сейма должен был информировать Пекин обо всем, что касалось духовных дел на территории его аймака.

Но как и в случае с низшим ламством, когда в обход утвержденного маньчжурами числа лам для хошуна в Халхе возникла новая специальная группа - "степные" ламы, в нарушение официального постановления цинского правительства от 1793 г. об ограниче-

нии числа перерожденцев их увеличение шло, минуя официальные каналы. Вновь появившимся перерожденцам покровительствовал Джебцзун Дамба-хутухта, и это способствовало укреплению его авторитета. Материал о перерожденцах такого рода содержится в "Биографии князей и хубилганов сейма Цацэрлиг", ниже он дается в кратком изложении.

1. Перерожденцы Янчжин Дорджи:

имя первого - Джамьян Хайдуб. Его указал Ундур-гэгэн;

имя второго - Лубсан Дандзан. Вместе со II Чжанчжа-хутухтой Ролпи Дорджи и другими переводил на монгольский язык Ганчжур и получил титул "гуши цорджи";

имя третьего - Тумэн Бадзар;

имя четвертого - Лубсан Дондоб. От V Панчен-эрдэни (1855-1881) получил титул "хамбо" и от VII Джебцзун Дамба-хутухты - хамбо цзанба, семислойный олбок, тушилгэ и т.п.;

имя пятого - Соном Дандуй; за совершенствование в учении и знаниях от VIII Джебцзун Дамба-хутухты получил пятислойный олбок, тушилгэ, желтую ленту;

имя шестого - Янчжин Дорджи [1, с. 511а-513б].

2. Перерожденцы Дамба Янчжин:

Первый - третий перерожденцы - в Тибете [1, с. 513б-514б]; о четвертом и пятом сведений нет;

имя шестого перерожденца - Дамба Янчжин.

От VIII Джебцзун Дамба-хутухты получил титул "цорджи цзанба" [1, с. 515а-515б].

3. Перерожденцы Батсурь:

имя первого перерожденца Лубсан Джамба. В детстве ездил в Тибет и обучался паниту в дацане Сэриджав. От IV Панчен-эрдэни (1781-1854) получил степень рабджамбы. Вернулся на родину и установил обучение в подчиненном ему монастыре, в западных аймаках Халхи, в ойратских хошунах по правилам дацана Сэриджав, и от IV Джебцзун Дамба-хутухты получил звание хубилгана [1, с. 515б-516б];

имя второго - Лубсан Цултим. От V Джебцзун Дамба-хутухты получил подтверждение в звании хубилгана. В хошуне тушету-гуна Лубсан Хайдуба основал монастырь, установил различные хуралы в подведомственных монастырях [1, с. 516б-517а];

имя третьего - Батсурь, его указал VIII Джебцзун Дамба-хутухта. От Далай-ламы за хорошую учебу получил титул "номчи мэр-гэн эрдэни билигту гуши хубилгал", пятислойный олбок, тушилгэ и прочее [1, с. 517а-518а].

4. Перерожденцы Эрдэни-пандита:

первый - четвертый - в Индии и Тибете [1, с. 546б];

имя пятого - Ямпид Дорджи. Родился в семье халхаского тайджи Гончога и получил титул "хубилгана Эрдэни-пандита" от Далай-ламы и Панчен-эрдэни [1, с. 546б-547а];

имя шестого - Гунга Дорджи. Родился в семье халхаского дзасака Лубсан Дондоба. Дважды был в Пекине: в 1820 и 1828 гг., читал Дунли. Умер в 1836 г. [1, с. 547а];

имя седьмого – Лубсан Балдан Чойнпол, Родился в семье халхаского тайджи Мишикдорджи. От IV Панчел-эрдэни получил подтверждение, что он перерожденец Эрдэни-пандиты [1, с. 5476];

имя восьмого – Жансаранжав. Сын халхаского тайджи Чимит Цэрэна. В звании перерожденца Эрдэни-пандиты его утвердил Джебцун Дамба-хутухта [1, с. 5476-548а].

В этом перечне мы указали, насколько это было возможно: где и когда родился, кем признан перерожденцем, деятельность², все полученные отличия. Как правило, все перечисленные перерожденцы не имели связей с маньчжурским двором (исключение составляет VI Эрдэни-пандита-хубилган), и их перерождения еще окончательно не оформились, т.е. они не были “привязаны” к какому-нибудь лицу в прошлом, перерожденцем которого бы они являлись, и поэтому в перечне автора рукописи они носят имя последнего перерожденца (за исключением опять же Эрдэни-пандиты).

Эти перерожденцы были объектом внимания Тибета, а также Джебцун Дамба-хутухты, который покровительствовал им и поощрял вопреки желанию маньчжурского правительства, утверждал в звании перерожденцев. С его же благословения в Халхе появились новые хубилганы. Из “Биографии князей и хубилганов” видно, что административная деятельность Джебцун Дамба-хутухты проявлялась прежде всего в отношении незначительных хубилганов и активизировалась к концу XIX в. Это было связано с ухудшением внутри- и внешнеполитического положения самого Цинского Китая, что привело к ослаблению контроля маньчжуров во Внешней Монголии и к усилению влияния Джебцун Дамба-хутухты.

Материалы монгольских источников позволяют выделить две тенденции в развитии халхаской церкви в период маньчжурского господства. Первая была связана с государственным аппаратом, который формировал структуру и определял характер административного управления. Намеренно сохраняемая Цинской династией раздробленность Халхи, контроль, установленный правительством, препятствовали созданию сильной ламаистской церкви во главе с монгольским иерархом. Но сам по себе механизм контроля, подчиненность монастырей светским властям, а через них Лифаньюань в то же время обусловили цельность существующей организационной структуры ламского духовенства.

Но и в этих условиях контроля цинским правительством монгольской (халхаской) церкви не могла быть окончательно снята вторая тенденция – стремление к главенству над халхаской церковной организацией Джебцун Дамба-хутухты. Сдерживаемая на протяжении длительного периода, она получила развитие с ослаблением власти маньчжурской династии и реализовалась после ее падения.

Примечания

¹ Дзасакту-хан был старшим потомком Гэрэсэндээ, получившего Халху в наследство от Даян-хана.

² Чаще всего характеристика деятельности такова: "Достигнув премудрости, сделал много на пользу религии и живых существ".

Литература

1. Биографии князей и хубилганов сейма Цэцэрлиг. - РО ЛО ИВ АН СССР, 189.

2. Лунный свет. Биография ойратского Зая-пандиты /Пер. с ойратского Г.Н. Румянцева. - ЛО ИВ АН СССР, АВ, р. 1, оп. 3, ед. хр. 44.

3. Мартынов А.С. Статус Тибета в XVII - XVIII веках. - М., 1978.

4. Позднеев А.М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892-1893 гг. Т. 1. - Спб., 1896; т. 2. - Спб., 1888.

5. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. - Зап. Имп. рус. геогр. о-ва по отд-нию этнографии. Спб., 1887, т. 16.

6. Скрынникова Т.Д. О хубилганах Сайн-нойон-хановского аймака. - В кн.: Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981.

7. Скрынникова Т.Д. Роль Джебцун Дамба-хутухты в церковной организации монгольского ламаизма XVII в. - В кн.: Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.

8. Уложение Китайской палаты Внешних сношений /Пер. с маньчжур. Ст. Липовнов, Т. 1, 2. - Спб., 1828.

9. Цэдэв Д. Положение аратов-шабинаров ургинских хутухт в дореволюционной Монголии. Автореф. дис. на соискание учен. степени канд. ист. наук. - М., 1959.

10. Пэрлээ Х. Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмжийн дурсгалт бичиг. - In: Монгол ба Төв Азийн орнуудын соёлын туухэнд холбогдох хоёр ховор сурвалж бичиг. - Улаанбаатар, 1974.

11. Хувьсгалын өмнөх Монгол дахь газрын харилцаа. - Улаанбаатар, 1975.

12. Heissig W. Les religions de la Mongolie. - In: Tucci G., Heissig W. Les religions du Tibet et de la Mongolie. Paris, 1976.

13. Kämpfe H.-R. Die sociale Rolle des 2. Peking-er ICan-skya Qutugtu-Rol pa'i rDo rje (1717-1786). - Bonn, 1979.

14. Koeppen K.F. Die Religion des Buddha. Bd 2. Die lamaistische Hierarchie und Vircke.-Berlin, 1895.

15. Sagaster Kl. Nag dhan blo bzhan c'os Idan (1642-1714) leben und historische Bedeutung des 1. Peking-er ICan Skya Khutukhtu. Dargestellt an Hand seiner mongolischen Biographie Subud erike und anderer Quellen. - Bonn, 1960.

МЕТОДЫ РЕГУЛЯЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ
В ТАЙНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ
СТАРОГО КИТАЯ
(НА МАТЕРИАЛЕ БУДДИЙСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ)

Интерес к изучению способов психологического воздействия на сознание и поведение людей характеризует почти все существовавшие в Китае социально-политические учения. В значительной мере этот интерес был обусловлен необходимостью осмысления методов практической психотехники (системы психологических приемов социального регулирования), которые отбирались и совершенствовались в процессе тысячелетней практики государственного управления в Китае. Многие из того, что было в этой области эмпирически найдено, признается и современными специалистами (см., например, [17, с. 35]).

Неслучайно поэтому в самосознании многих китайцев существовало представление о том, что в области психологических знаний о человеке и их практического применения в процессе управления обществом Китай ушел далеко вперед по сравнению с другими странами (см. [11]).

Следует отметить, что такая более или менее осознанная или стихийная аккумуляция наиболее эффективных форм воздействия на сознание и социальное поведение происходила не только "наверху" в чиновничьей среде, но и "внизу", в массе многочисленных адептов различных тайных союзов, корпораций и особенно в тайных религиозных объединениях¹.

В традиционном Китае среди тайных религиозных объединений, отличавшихся сравнительно большей степенью идеологической вооруженности и организованности, чем тайные общества преимущественно политической, а не религиозной ориентации², наибольшую социально-политическую активность (особенно в периоды крупных кризисов) проявляли различные тайные религиозные объединения буддийского происхождения и ориентации, в которых практиковались специфические методы регуляции религиозного и социального поведения.

Эти методы существенно отличались не только от тех, которые применяло господствующее конфуцианство, но и от методов, которые практиковались в других (небуддийских) тайных объединениях. В известной мере они отличались и от методов, использовавшихся в официально признанном буддизме.

Своеобразие методов регуляции поведения в тайных религиозных объединениях проистекало из особенностей их социального, экономического, политического и культурного статуса, отличавшегося от статуса других социальных институтов китайского общества прежде всего своей "неофициальностью". В социально-психологическом

плане эти объединения представляли собой малые контактные группы, как правило, референтные для своих членов. Уже сам факт принадлежности к такого рода объединению приобщал человека к совершенно иному типу отношений, отводящему важное место непосредственному эмоциональному общению.

Это имело особое значение в условиях традиционного китайского общества, где межличностные отношения, проявления различных социальных чувств, были весьма жестко регламентированы официальным статусом лица, вступающего в процесс общения, межличностной коммуникации, его местом в государственной и семейно-клановой иерархии. В процессе постепенного усложнения социально-экономических связей все большее число людей оказывалось на периферии сложившейся системы социальных связей и путь приобщения к традиционным культурным ценностям (в значительной мере религиозным) оказывался все более и более опосредованным.

Между тем сама эта опосредованность социальными статусами отнюдь не была имманентно присуща таким религиозно-философским учениям, как буддизм и даосизм. Скорее наоборот – общим для обоих учений являются принципы личного, непосредственного постижения и реализации в повседневной практике проповедуемых ими истин. Для определенного слоя людей (которых можно отнести к маргинальному типу личности), более свободных, чем основная масса населения, от традиционных семейно-клановых связей, ценностей и культурной практики, в случае вступления в тайное религиозное объединение впервые появлялась возможность вступать в более тесные и непосредственные межличностные отношения, тем самым реализовать на практике многие положения, которые только постулировались, но не реализовывались в официальном монастырском буддизме или официальном даосизме.

Тайные религиозные объединения отличались рядом специфических черт в стиле жизни, культуре психической деятельности [1-3, 13, 14], ценностных ориентациях, которые нашли отражение в своеобразном базисном типе личности, имеющем свои социально-психологические характеристики, отличающие его от других типов личности, репрезентативных для иных социокультурных групп традиционного Китая.

Для формирования базисного типа личности в тайных религиозных объединениях существенное значение имело то, что члены этих объединений рекрутировались преимущественно из людей, которые в силу различных обстоятельств не сумели занять в социальной структуре традиционного китайского общества устойчивого положения, либо их реальный социальный статус и выполняемые социальные роли и функции не были должным образом кодифицированы. Исходная маргинальность для таких людей становилась перманентным состоянием, и такое состояние характеризовало положение не только отдельных личностей, но целые социальные слои и группы на протяжении длительного времени. Неопределенность социально-экономического, политического и социально-психологического статуса должна была переживаться индивидом достаточно болезненно, поскольку его место в обществе было строго регламентировано и в соответствии с этим

были также регламентированы все возможные варианты его поведения. Поэтому не только выпадение из социальной иерархии, но и малейшая неопределенность положения в ней должны были самым серьезным образом сказываться на всем его комплексе ощущений и представлений о мире и о себе.

Членами тайных религиозных объединений весь мир воспринимался как находящийся в промежуточном состоянии исторического и космического цикла, причем они считали, что именно их мировоззрение и особенности их психического склада в наибольшей степени соответствуют такому промежуточному, переходному (в их восприятии) состоянию общества и мира в целом.

Социальный статус (а точнее, его неопределенность или его отсутствие) мог служить для члена тайного религиозного объединения лишь источником личностного конфликта, психотравмирующим фактором. Поэтому для такого индивида одной из центральных ценностей становится не статус в социальной иерархии и обусловленные этим статусом отношения, а социальное действие как таковое, воспринимающееся им как сакральное действие, как составной элемент религиозной практики.

Таким образом, если для традиционного китайца существовать означало прежде всего соответствовать определенной социальной роли и предписанным правилам поведения [5, с. 74], то для адепта тайного религиозного объединения существовать — значило прежде всего активно действовать. Поскольку же для большинства из них действовать в рамках господствующих социальных норм не представлялось возможным, так как для этого необходимо было обладать соответствующим статусом, постольку реализуемое ими социальное поведение оказывалось с точки зрения представителей доминирующей культуры отклоняющимся от этих норм, стихийным и непредсказуемым. Но в этом поведении были своя логика и свои весьма жесткие правила, обусловленные космологическими и социологическими представлениями членов тайных религиозных обществ, и их вовлеченность в подобные социальные действия детерминировалась не столько личными, индивидуальными мотивами и установками, сколько необходимостью соответствовать изменяющемуся космическому порядку (что, вообще говоря, являлось универсальной социальной установкой каждого китайца).

Для членов тайных религиозных объединений своеобразным коррелятом изменяющемуся в данный момент состоянию космического порядка служил собственный неопределенный статус, рассматриваемый как изменяющийся, а также измененное состояние сознания, обладание необычными психофизиологическими способностями. Осознание исключительности своего психофизиологического статуса человеком, зачастую лишенным всякого устойчивого положения в обществе, становилось тем основанием, той точкой отсчета, которая позволяла строить всю систему представлений о мире.

Потребность в каких-то знаниях о своей психике, в способах воздействия на нее остро ощущалась такими людьми и в наибольшей степени могла быть удовлетворена в тайных религиозных объе-

динениях буддийского происхождения, поскольку именно в буддизме психологическая проблематика была разработана наиболее последовательно и систематически (по сравнению с другими традиционными учениями Китая), причем особое внимание уделялось управлению психическими процессами и достижению измененных состояний сознания, различные виды которых были подробно описаны в буддийских текстах.

Установка на изменение обыденных психических структур, на их перестройку была первоначально задана уже в раннебуддийских, а затем развита в махаянских трактатах, заложивших теоретические и практические основы традиции тайных объединений. Как указывалось в "Маха-паринирвана-сутре", содержащейся в "Дигха-никае", одном из разделов буддийского канона "Трипитаке", "просветление — единственное сокровище непреходящей ценности", "единственное, что защищает и приносит мир". В очень популярной в тайных объединениях буддийского происхождения "Лотосовой сутре" утверждалось, что "состояние Будды" (т.е. "просветленное состояние") есть единственная цель буддизма, а нирвана, в сущности, является лишь другим наименованием "просветленного состояния" и что достижение этого состояния есть единственный способ спасения (см. [23, гл. 5]). В текстах китайского буддизма махаяны неоднократно подчеркивалось, что "Будда — это и есть просветление" и что достижение этого состояния является главной задачей всей буддийской практики психотренинга и психической саморегуляции (см., например, [24, § 23, 42]).

Если буддийское "просветление" попытаться интерпретировать в терминах современной психологии, то его, скорее всего, следует рассматривать как особый вид измененного состояния сознания, имеющий для буддистов сотериологическое значение (см. [15]).

На самых ранних этапах возникновения и развития буддизма главным средством достижения этого состояния служила так называемая медитация (дхьяна). Известный исследователь буддизма Ч. Элиот писал: «Все индийские религии акцентировали свое внимание на медитации. Она рекомендовалась не просто как полезное упражнение, но и рассматривалась, по общему разумению, как явление одного порядка с жертвоприношениями и молитвой, или, более того, как величайшее проявление этой активности. Она получила полное одобрение как со стороны философии, так и со стороны теологии. В раннем буддизме она заменяла молитвы и поклонение богам, а в более поздние времена, хотя ритуал и усложнился, она все еще оставалась главным занятием монаха» (цит. по [26, с. 9]).

С проникновением буддизма махаяны в Китай основные философско-психологические трактаты (например, "Йогачара-бхуми" Асанги) и многочисленные руководства по буддийской практике йогического созерцания Сангхаракши, Дхарматраты и Буддасены были переведены на китайский язык в 150–410 гг. н.э., и китайские буддисты получили в свое распоряжение большое количество пособий по медитации. Характеризуя методы медитации, изложенные в этих пособиях, китайский исследователь буддизма Ху Ши писал: «В общем,

они состоят из различных способов регуляции и контроля над сознанием с конечной целью достижения блаженного состояния равновесия и овладения сверхъестественными силами знания и действия. Она начинается с такой простой вещи, как контроль над дыханием и концентрация мысли на каком-нибудь объекте. Если человека начинают отвлекать тревожащие желания мысли, его учат изгонять их с помощью философского прозрения. Если его отвлекает половое чувство, или мирская суэта, то он должен размышлять о том, какую ужасную картину представляет человеческое тело в процессе разложения. Это называется "прозрение через идею нечистоты"³. Если он страдает от собственного невежества, то его учат думать, что все явления нереальны и преходящи, ибо образуются волей случая, случайной комбинацией причин, их вызвавших, и исчезают под воздействием такого же случайного соотношения случайных причин. Это называется прозрением посредством правильного мышления» [26, с. 9-10]. Считалось, что в процессе такой практики адепт должен достичь четырех "ступеней дхьяны", четырех "состояний бесформенности" и приобрести пять магических способностей - "сиддхи".

Разумеется, проникнув в Китай, в иное этнокультурное и социальное окружение, буддийская практика не могла оставаться совершенно неизменной. Под влиянием местных традиций, а также под напором внутренней логики развития она претерпела дальнейшие трансформации и обогатилась достижениями традиционных китайских систем психофизической подготовки, в частности так называемой даосской йоги. Поэтому члены тайных объединений имели огромный арсенал различных методов, которые частично были связаны либо с буддизмом, либо с какими-нибудь традиционными китайскими системами. К тому же многие (если не все) "наставники" тех или иных групп имели свои особые эзотерические методы, которые передавались лишь отдельным, наиболее доверенным и способным ученикам и составляли так называемую "темную (т.е. тайную) нить" учения данного объединения.

Зачастую те методы медитации, которые генетически восходили к буддийской дхьяне, проникали в тайные объединения через посредничество школ китайского буддизма поздней махаяны, в которых они уже до того претерпели определенные модификации и поэтому несколько отличались от классической буддийской медитации. Так, например, в приведенном Т. де Бари описании практики сидячей медитации (цзо-чань) в обществе Игуньдао отчетливо прослеживаются традиции школы чань: «Чтобы практиковать цзо-чань, нужно сидеть прямо, со скрещенными ногами, каждое утро и каждый вечер, с глазами закрытыми, чтобы питать дух, и с языком касающимся нёба. Пусть сознание станет спокойным, а дыхание тихим. Избавься от всех нечистых мыслей и ошибочных идей... Во время сидения наступает момент, когда не возникает ни одна мысль и исчезает всякая суетность, а затем наступит глубокий мир и чистота, и ничего не будет ни внутри, ни снаружи [тебя]» [25, с. 648]. Но нередко такого рода статичные методы медитации, в большей или

меньшей степени сохранившие сходство с классической дхьяной, практиковались в тайных объединениях в сочетании с более динамичными методами, заимствованными из даосской йоги и китайской системы у-шу (военно-прикладные искусства). Так, в обществе Багуа-цзяо (Учение Восьми Триграмм) практиковались два направления психофизической тренировки, которые имели различные пути достижения одинакового результата – “вэнь” и “у” (“гражданское” и “военное”). Первое стремилось к “сохранению животных духов и воспитанию в теле жизненной силы”, что достигалось посредством “чань-чань да-цзо” – “долгого сидения в абстрактной медитации”. Второе, “военное направление”, добивалось того же самого с помощью более активных действий, которые назывались “ди-туй да цюань” – “гимнастические упражнения (дословно: прыжки) и кулачный бой” [28, с. 7].

Таким образом, в буддийских тайных объединениях использовались различные формы медитации, имевшие большее или меньшее сходство с классической буддийской дхьяной: как индивидуальные, так и коллективные или совместные с учителем–наставником; как внешне пассивные, так и активно–динамические в форме различных способов кулачного боя, фехтования, ритуального танца, парадоксальных диалогов–поединков и т.д. Конечная цель всех этих методов медитации усматривалась в том, чтобы вытеснить из сознания адепта обычные логические и вербальные структуры и вызвать у него невербальное переживание интуитивного просветления или озарения, сотериологический смысл которого заключался в идентификации с “природой Будды”, достижении полного и нераздельного единства с нею, в результате чего адепт сам становился “живым Буддой”, т.е. существом “просветленным”. Перечисленные выше методы были направлены на достижение религиозных, сотериологических целей. Но когда тайные объединения по тем или иным причинам вовлекались в активную деятельность нерелигиозного характера, эти методы объективно приобретали социальное значение, накладывая огромный отпечаток на весь образ жизни и деятельности членов таких объединений.

Особое значение в плане управления сознанием и поведением человека имели так называемые “беседы” учителей–наставников со своими учениками. В процессе этих беседований наставники получали возможность активно и глубоко воздействовать на психику ученика, вплоть до ее подсознательных уровней, возможность управлять его эмоциональным состоянием. Процесс подчинения воли ученика, всех его мыслей, чувств и действий учителю–наставнику облегчался тем, что, во-первых, ученик сам стремился к этому, прося большего личного усердия к тому, чтобы привести свой морально–психологический статус в максимальное соответствие с требованиями наставника. Таким образом, это было не просто подчинение, но и мобилизация волевых качеств и энергии ученика на выполнение определенной поведенческой программы. Во-вторых, установления и предписания буддизма махаяны требовали от адепта полного отказа от всех личных желаний и устремлений в качестве обязательного

предварительного условия того, что он будет принят в данное объединение, что наставник вообще согласится руководить процессом его морально-психического совершенствования.

Сходные или аналогичные идеи содержались и в других учениях, в частности в даосизме, но буддизм делал особый акцент на устранении личностных мотиваций, утверждая, что представление об индивидуальном "я" является иллюзией, причем иллюзией очень вредной, так как она служит одним из главных препятствий к желанному просветлению адепта. Конечно, такие идеи еще больше способствовали культивации чувства самоотречения, облегчающего подчинение учеников воле учителя-наставника.

Закреплению определенных программ поведения, вводимых учителем-наставником в сознание учеников, способствовало также то, что при этом ученики нередко находились в состоянии глубокого гипнотического транса, вызываемого с помощью ритмических телодвижений, чтения магических заклинаний (также имеющих определенную ритмическую звуковую структуру) и т.д.

Сохранилось, например, следующее описание очевидца так называемых "упражнений ихэтуаней", которые практиковались участниками Боксерского восстания (1898-1901 гг.) и которые, судя по всему, генетически восходят к упоминавшемуся выше "военному направлению" психофизической тренировки в обществе Багуацзяо:

«Их магические методы состоят из множества заклинаний, содержащих в себе по 8-12 или 16-20 иероглифов, которые составляют 10 фраз. Они (т.е. наставники ихэтуаней, среди которых было много детей и подростков. - Н.А., С.Л.) заставляют подростков читать их наизусть, держа глаза закрытыми и кланяясь по три раза подряд на Юг. Потом те ложатся рядами на землю и через короткий промежуток времени вскакивают, выкрикивая свое имя и фамилию, которые оказываются именами героев древних династий. Подростки начинают делать бойцовские движения, то приближаясь друг к другу, то удаляясь. Некоторые из них держат в руках бамбуковые палки определенной длины, похожие на пики, алебарды, обоюдоострые мечи и сабли. Рассеявшись по горным проходам и ущельям, они буйствуют, переворачивая все вверх дном... Несколько десятков подростков делают эти упражнения вместе, живут они тоже вместе. На десятый день после начала занятий они ложатся на спину, потом с закрытыми глазами поднимаются и начинают прыгать и жестикулировать... Когда танец кончается, они отступают и кланяются своему учителю-наставнику, говоря: "Лаошифу! Я прошу разрешения удалиться". И они возвращаются к своему нормальному состоянию. После того, как приходит еще несколько дней таких занятий, они уже не ложатся больше на спину и не закрывают глаза. Стоит им повторить заклинание один раз, и они уже могут тотчас же обучаться искусству кулачного боя, сразу начиная изгибать руки и совершать прыжки... Говорят еще, что этот вид кулачного боя храбрых боксеров - только часть упражнения. В будущем они будут еще больше развиваться. Люди информированные говорят, что их приемы являются одним из восьми методов Байляньцзяо. Что же касается моти-

вов, по которым они вербовали исключительно подростков, то они объясняют это так: при обучении [этим приемам] подростки быстро становятся искусными, а когда через несколько лет власть боксеров укрепится, они, став уже взрослыми, будут еще более верны [наставникам боксеров]» [22, т. 1, с. 239/.

Наставники ихэтуаней, целенаправленно используя фактор ослабления функции критичности сознания, осознанно осуществляли подбор своих последователей среди подростков, у которых процессы дифференциации "я" и "не-я" еще только формируются, и в силу этого они легче поддаются внешнему модифицирующему воздействию [19, с. 256/.

Судя по приведенному выше описанию, подростки-ихэтуани идентифицировали себя с мифологическими, литературными и историческими героями, поступки, поведение, образ жизни которых были хорошо известны из литературных произведений, легенд, устных рассказов, неоднократно воспроизводились актерами народного китайского театра⁴. Своеобразные матрицы или программы поведения существовали в почти готовом виде. Причем в той или иной степени они уже имелись в сознании adeptов, их необходимо было лишь актуализировать и модифицировать применительно к данному конкретному лицу или данной конкретной ситуации⁵. В качестве средства, "включающего" подобные поведенческие программы, широко использовались различные заклинания и мантры. Их применение особенно характерно для тайных объединений, входящих в "группу Байлянь". Примечательно, что уже само знание мантры служило для судебных органов достаточным основанием для применения к разоблаченному суровых мер наказания, а для сектантов было свидетельством посвященности в сокровенные тайны учения. Каждый иероглиф мантры был призван служить знаком сложных макро-микрокосмических связей и отношений, в которые вступал произносящий ее adept, полагавший, что с помощью мантры он мог осуществлять влияние на весь сложный комплекс отношений, охватывающий важнейшие явления окружающего и внутреннего мира.

Техника такого рода магического воздействия опиралась на буддийские представления, согласно которым все разворачивающиеся явления в мире объявляются проекцией различных психических состояний и процессов, поддающихся регулировке благодаря "правильному" пониманию механизмов психической деятельности и знанию эффективных методов воздействия на них. Широкой массой adeptов тайных религиозных объединений эти теоретические положения, безусловно, не осознавались во всей их полноте, хотя основные ценности буддизма глубоко проникли в различные сферы китайской культуры и потому оказывали влияние на мировоззрение многих китайцев.

Тем не менее различные методы и способы воздействия на сознание и психику получили широкое распространение среди масс китайцев и использовались в тайных религиозных объединениях независимо от того, насколько четко они осознавались его adeptами и каково было их первоначальное назначение в каноническом буддизме.

Общее методологическое правило, которому следовали самые

различные направления и школы китайского буддизма махаяны, заключалось в том, что возможность "воздействия" посредством различных "внешних" средств, таких как мантры, заклинания, ритуалы, на макрокосмические события выводилась из упорядоченности микрокосмических процессов. В традиционной буддийской практике достижение подобной упорядоченности и составляло ее конечную цель; все изменения, которые наблюдались во "внешнем" мире, считались производными и свидетельствовали, по представлениям буддистов, о морально-психической "омраченности" практикующего, его "неумении" рассматривать эти явления как собственную "иллюзию".

В тайных религиозных объединениях эта связь между внешним миром и психическими состояниями человека трансформировалась в более простую и понятную архаическую модель магического воздействия на объект посредством обладания практикующим сверхъестественными способностями. Поскольку предполагалось, что сверхъестественные силы могут быть дарованы только сверхъестественными существами, задача психофизической подготовки для наставников могла быть упрощена: им необходимо было выявить таких, уже наделенных "особым" даром людей из общей массы, т.е. все сводилось к подбору адептов по их психофизическим данным. Интересно также отметить, что при отборе учеников ихэтуани, по всей видимости, пользовались приемом "шокового гипноза". «Тому, кто вступал в их общество, — рассказывает очевидец, — наносили рукой удар по лицу, если он падал без сознания на землю, считали годным для обучения. В противном случае делали знак рукой удалиться» (цит. по [7, с. 75]).

Помимо различных психофизических способов введения в гипнотический транс широко практиковалось применение различных психотропных средств воздействия на сознание адептов (см. [8, с. 24]). В обществе "Дэнхуацзяо" во время собрания адептов «при чтении священных текстов в горящий светильник незаметно подсыпается заранее приготовленный порошок из какой-то травы, под воздействием которого пламя неожиданно приобретает форму драконов, рыб, птиц и животных. Эти "знамения" трактовались как выражение благосклонности неба к деятельности секты» [8, с. 24]. Очевидно, что присутствующие видели различные изображения в пламени, находясь под воздействием галлюциногенных препаратов, содержащихся в подсыпанном порошке.

Различные методы введения в измененное состояние сознания, применявшиеся в тайных религиозных объединениях, прежде всего преследовали цель снятия "психологических барьеров" личности, которые являлись препятствием для внушающего воздействия наставника. Но такое воздействие не сводилось только к реализации сравнительно простой поведенческой программы, как, например, при обучении различным приемам борьбы, а могло быть рассчитано на долгие годы и, таким образом, представляло собой уже поведенческую метапрограмму.

Различные метапрограммные установки, имеющие сугубо социальный характер (например, установка на то, что боевые искусства

призваны свергнуть господство иноземной династии или противостоять колониальной экспансии западных держав), закладывались в сознание членов тайных объединений не только непосредственно во время занятий боевыми искусствами, но и в течение всего процесса психофизической подготовки. При этом вербальные методы воздействия комбинировались с невербальными, в чем обнаруживается еще одно существенное отличие от конфуцианства, в котором делался односторонний акцент на вербальных и знаковых методах управления сознанием и поведением человека.

В тайных религиозных объединениях применялись такие методы вербального воздействия, как чтение сутр и другой религиозной литературы, распространение различных воззваний и прокламаций, повторение мантр и заклинаний и т.д. Но в то же время особый упор делался на невербальных или, шире, внезнаковых аспектах учения, которые считались более ценными и действенными. Так, члены общества Игуньдао утверждали: «Сутры – это только средство. Человек прежде всего должен взрастить в себе и постигать Путь интуицией. Будда может указать нам направление, но не может взрастить его в нас. Заучивание сутр есть лишь средство, с помощью которого мы можем постичь интуицией Закон (Дхарма) – только и всего. Если бы заучивание наизусть сутр всегда вело к пониманию Пути, то что же тогда читали будды прошлого?» [25, с. 645–646].

Отдавая предпочтение невербальным методам психофизической подготовки, наставники тайных религиозных объединений тем самым подчеркивали отличие "своего" пути от "книжного" монастырского буддизма и тем более от конфуцианства.

Невербальные методы психофизической подготовки были понятней и доступней именно малообразованным людям, которые составляли основную массу членов тайных объединений. К тому же, опираясь на такие методы, руководители религиозных объединений в случае необходимости могли быстро распространить свое влияние на огромные территории Китая, вовлекая в свои ряды последователей различного этнического происхождения. Кроме того, успешное и быстрое овладение приемами боевого искусства (а это имело для адептов тайных религиозных объединений сакральное значение, служило знаком покровительства сверхъестественных сил) было просто невозможно без применения методов невербального воздействия, в частности гипнотического транса. Известно, что такие методы были наиболее эффективными в культовой практике древних китайских шаманов "у", и их деятельность оказала сильное влияние на формирование методов регуляции поведения в тайных религиозных объединениях [27, с. 163–164].

Существует мнение, что в гипнотическом трансе происходит "погружение" в более архаические пласты психики, которые характеризуются более тесной связью психического и соматического. В коммуникативном плане здесь возникает ситуация, которая в какой-то степени напоминает то положение в мире, которое занимали адепты тайных религиозных объединений и специфической чертой которо-

го является неопределенность и напряженный поиск адекватной реакции⁶. Таким образом, обращение адептов тайных религиозных объединений к методам гипнотического воздействия глубоко закономерно.

Методы управления внутренними психическими, психофизическими, биоэнергетическими процессами в религиозных объединениях буддистов были связаны с различными формами ритуального поведения, образуя сложный, многокомпонентный и эффективный механизм регуляции социального поведения. Известно, что религиозное объединение буддийской ориентации имело определенный набор ритуалов, которые образовывали специфический, присущий каждому объединению ритуальный комплекс. Ритуализации подвергались самые различные формы поведения, но в особенности это относилось к области психофизической подготовки и тесно связанным с такой подготовкой обучением прикладным воинским искусствам, которые своим развитием и широким распространением обязаны как раз тайным религиозным объединениям.

Различные ритуалы тайных объединений восходят в своей основе к религиозным ритуалам того или иного направления в буддизме, но вместе с тем имеют определенные отклонения от общеподдийского канона, модификацию и вкрапление ритуалов иного конфессионального происхождения. Модификация нередко происходила в направлении замены индивидуальных форм ритуального поведения групповыми. С точки зрения социальной психологии, уже само наличие группового ритуала свидетельствует о довольно высокой степени "общности нравственных ценностей, образа мыслей, коллективных настроений и чувств" [9, с. 231]⁷.

Значительная часть буддийских ритуалов (особенно связанная с культом Матрейи) была направлена на закрепление космологических и социальных установок, переводящих сознание из рамок традиционного китайского циклического мирозерцания в структуру однопольной космологической модели, пронизанной эсхатологическими и хилиастическими элементами. Временную протяженность космологической модели буддийских тайных обществ можно представить как бы "искривленной". Причем настоящее оказывалось в точке "перегиба", поскольку временной масштаб основных космологических явлений (протяженность года, месяца, дня и т.д.) расширялся в прошлом и будущем и "сжимался" в настоящем [4, с. 92; 12, с. 15; 27, с. 159]. Это порождало иллюзию усиления космической активности, доходившей до своего пика, который приходился как раз на настоящий момент. Подобная модель социального времени (выступающего для адептов тайных объединений как сакральное время) была неразрывно связана с представлениями о социальном пространстве, которые отличались такой же большой динамичностью. Социальное пространство, так же как и время, заметно расширялось в восприятии адептов тайных буддийских объединений, что соответствовало сокровенным чаяниям социальных низов и в то же время согласовывалось с сoterиологическими представлениями буддизма махаяны о том, что человек, вступивший на путь "освобождения", должен неустанно думать о "спасении" других живых существ и отдавать это-

му делу все свои психические и физические силы, что он не может оставаться спокойным, пока страдают другие существа, и что "спасение" этих существ есть не только моральный долг, но и необходимое условие его личного "спасения" [21, 23]. Подобные космологические представления порождали установку на немедленное социальное действие, которое должно было соответствовать грядущим космическим и социальным переменам, причем от их последствий, по представлениям членов тайных объединений, не мог уклониться никто.

Таким образом, тайные религиозные объединения выработали в процессе своей деятельности специфические, присущие только им методы регуляции социального поведения, под воздействием которых находились значительные массы населения традиционного Китая. Уже само наличие таких методов предусматривало существование особого социально-психологического типа личности, который культивировался в тайных религиозных объединениях. Вследствие этого участие в тайных объединениях создавало необычную в целом для традиционного Китая ситуацию, когда социальные роли личности и ее экспектации, нормативные требования и ценностные ориентации практически оказывались не связанными в единой системе, что создавало возможность развертывания поведения человека в различных направлениях, причем непредсказуемых с точки зрения общепринятых норм нравственного, культурного и социального поведения. Несмотря на то что методы регуляции социального поведения, разработанные в тайных религиозных объединениях, предназначались для весьма специфичного слоя китайского традиционного общества, они оказывали значительное воздействие на всю социальную и политическую жизнь страны. Многие из этих методов впоследствии использовались в практике социального управления как за пределами тайных религиозных объединений, так и за пределами самого Китая.

Примечания

1 «Практика управления в Китае выявила многочисленные методы воздействия на людей, совершенство которых может оценить только социальная психология XX в. ... В современной научной психологии подтверждено, что элементы механизма социально-психологической организации масс (привычки, традиции, устремления, ожидания, интересы) объективируются в массовом сознании, осуществляя его внутреннее спонтанное регулирование» [17, с. 35-36].

2 Следует оговориться, что нерелигиозные, сугубо политические тайные объединения не были характерны для традиционного Китая и возникали сравнительно поздно, уже в период распада всех традиционных структур.

3 Достаточно подробное описание этого метода в том виде, как он практиковался в Японии, содержится в повести Танидзаки "Мать Сигэмото" [18, с. 108-113].

4 Роль театра в пропаганде идеалов народных религиозных движений и приемов боевого единоборства была очень велика. Например, среди приемов, которые входили в у-шу, существовали так называемые "приемы сценического боя". У ихэтуаней известна секта "Дуй", которая может служить примером влияния, производимого на повстанцев театром. « У секты "Дуй" одежда была, как у актеров. Их главарь носил длинное платье, а в руках держал плетку из хвоста лося. Они предпочитали одежду черного цвета с мелкими застёжками, расположенными в ряд, носили шапку героя, как будто выступали на сцене в роли Хуан Тянь-ба» [6, с. 158-159].

5 А.В. Рудаков писал, что, находясь в Китае во время Боксерского восстания, он неоднократно видел, как китайцы, заинтересованные гимнастическими упражнениями ихэтуаней, спрашивали у них, кто научил их этому, и получали ответ: "Никто не учил нас всему этому, но во сне к нам является Лао-е (т.е. Гуань-ди), который говорит, что надо делать!" [16, с. 10].

6 «Возникает вопрос, не восходят ли отношения, складывающиеся в гипнозе, к отношениям гораздо более архаическим, строго "дуальным", "допредметным". Мы имеем в виду исходное биологическое состояние, уходящее корнями в животный мир, состояние, в котором коммуникация осуществляется на чисто аффективном уровне, еще не связанном с образным содержанием... На этой стадии развития дифференциация между психическим и соматическим у человека исчезает: содержание психических явлений становится физиологической реальностью.

Процесс совершается так, словно в определенный момент происходит щелчок, который приводит в действие у субъекта автоматическое поведение, регрессию к наиболее ранним фазам развития. Какие же элементы лежат в основе такой перестройки в гипнозе? Это ...разрыв связей с окружающей средой, и в частности - в плане отношений - разрыв структур, обычно управляющих коммуникацией между людьми. В ходе погружения в гипноз гипнотизируемый оказывается в положении, когда он не может отвечать и поэтому теряет в каком-то смысле свое место в символическом обмене. Поведение загнипнотизированного можно, таким образом, определить как реакцию адаптации к необычной ситуации.

Находясь под гипнозом, человек как бы отступает к более примитивным формам коммуникации, к "чисто аффективному" регистру, соответствующему функциям наиболее архаических структур нервной системы, палеокортекса» [19, с. 129].

7 Ю.С. Мартемьянов и Ю.А. Шрейдер в своих работах раскрыли весьма существенные стороны ритуала как механизма регуляции социального поведения [10, 20]. Они относят ритуалы к типам поведения с косвенным целеполаганием. Особенность подобных типов поведения заключается в расщеплении целей социального поведения на прямые (непосредственные) и фактические. В отличие от естест-

венного целенаправленного поведения, ритуальное предполагает многообразие фактических целей, зачастую неосознаваемых, причем прямые и фактические цели относятся к разным уровням в иерархии ценностей. Весьма существенно, с нашей точки зрения, замечание авторов о том, что "естественное действие обычно бывает вынужденным", а "полноценный ритуал принимается в результате свободного выбора". В жизни простого китайца было сравнительно немного полноценных (т.е. свободно выбранных) ритуалов, они, возможно, были таковыми только для какой-то части конфуцианского чиновничества, для остальных же преобладали навязываемые жесткие нормы. Стремление приобщиться к "своим" ритуалам, обнаруживаемое у адептов тайных религиозных объединений, является по существу отражением процесса перехода от нормативного к ценностно-ориентированному социальному поведению. Далеко не все ценности традиционной китайской культуры могли служить регуляторами поведения многочисленных представителей социальных низов; с социально-психологической точки зрения они в определенном смысле и не являлись ценностями для этой части населения, так как не могли быть свободно принятыми или отвергнутыми, а выступали в виде жестко навязанной нормы. Ценности "контркультуры" тайных религиозных объединений становились для их адептов действительно подлинными ценностями. Несмотря на свою генетическую связь с ценностями "официального" пласта культуры, они не соединялись с ней в единую замкнутую систему и детерминировали поведение, "непредсказуемое" с точки зрения официальной культуры. Такая "спонтанность" поведения уже задана в полноценном ритуале как форма социального поведения с косвенным целеполаганием. Ритуалы тайных религиозных объединений действительно были полноценными для их членов, в отличие от официальных конфуцианских, в которых ритуальность оказывалась "вырожденной" (см.: [20, с. 103]), и поэтому при всей кажущейся внешней безобидности они представляли опасность для властей.

Литература

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. - Новосибирск, 1983.
2. Абаев Н.В., Лепехов С.Ю. Некоторые социально-психологические проблемы изучения тайных религиозных объединений в старом Китае. - В кн.: XIV научная конференция "Общество и государство в Китае". Ч. 1. М., 1983.
3. Абаев Н.В., Лепехов С.Ю. Некоторые особенности регуляции социального поведения в тайных религиозных объединениях традиционного Китая (на материале буддийских объединений). - В кн.: XV научная конференция "Общество и государство в Китае". Ч. 1. М., 1984.
4. Баоцзюань о Пу-мине. - М., 1979.
5. Васильев Л.С. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае. - В кн.: Китай: Традиции и современность. М., 1976.

6. Восстание ихэтуаней. Документы и материалы. - М., 1968.
7. Каложная Н.М. Восстание ихэтуаней (1898-1901). - М., 1978.
8. Ларин В.Л. Тайные общества и секты в провинциях Юньнань и Гуйчжоу в первой половине XIX в. - В кн.: Производительные силы и социальные проблемы старого Китая. М., 1984.
9. Левкович В.П. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения. - В кн.: Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1976.
10. Мартемьянов Ю.С., Шрейдер Ю.А. Ритуально-самоценное поведение. - В кн.: Социология культуры. Вып. 2. М., 1975.
11. Пань Шу. Развитие психологии в Китае. - *Вопр. психологии*, 1958, № 6.
12. Поршнева Е.Б. Учение "Белого Лотоса" - идеология народного восстания, 1776-1804 гг. - М., 1972.
13. Поршнева Е.Б. Народная религиозная традиция в Китае XIX - XX вв. - В кн.: Социальные организации в Китае. М., 1981.
14. Поршнева Е.Б. Мир и война в сектантской традиции Китая. - В кн.: XIV научная конференция "Общество и государство в Китае". Ч.1. М., 1983.
15. Ринчино Л.Л., Шестаков В.И. Некоторые психологические аспекты "чаньской практики". - В кн.: X научная конференция "Общество и государство в Китае". Ч. 1. М., 1979.
16. Рупаков А.В. Общество И-хэ-туань и его значение в последних событиях на Дальнем Востоке. - Владивосток, 1901.
17. Салтыков Г.Ф. Социально-психологические факторы в политической жизни рабочего класса КНР 70-х годов. - М., 1982.
18. Танидзэки Дзюньитиро. Мать Сигэмото. Повести, рассказы, эссе. - М., 1984.
19. Шертюк Л. Непознанное в психике человека. - М., 1982.
20. Шрейдер Ю.А. Ритуальное поведение и формы косвенного неспологаания. - В кн.: Психологические механизмы регуляции социального поведения. М., 1979.
21. Да-чэн ши синь лунь (Шастра о зарождении махаянской веры). - Тайсэ синсю Дайдзюкэ, Токио, 1960, т. 32.
22. Ихэтуань. (Ихэтуани). Т. 1-4. - Шанхай, 1955.
23. Мяо-фа лян-хуа цзин (Сутра лотоса благого закона). - Тайсэ синсю Дайдзюкэ, Токио, 1960, т. 9.
24. Хуэйнан Лю-цзю тань-цзин (Сутра Помоста Шестого патриарха). - В кн.: Ph. Yampolsky. The platform Sutra of the Sixth Patriarch. N.Y., 1969.
25. Bary Th. de Sources of Chinese tradition. - N.Y., 1960.
26. Hu Shi. Development of Zen Buddhism in China. - Anthology of Zen, N.Y. - L., 1961.
27. Overmyer D. Folk Buddhist Religion. Dissenting Sect in Late Traditional China. - Cambridge, 1976.
28. Porter D.H. Secret Societies in Shantung. - Chinese recorder, 1886, v. 18, N 1.

Г.Б. Дагданов

ШКОЛА ФАСЯН В ИСТОРИИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Истоки возникновения фасян. История буддизма в Китае — это история по меньшей мере 20 школ и направлений как хинаянского толка, так и махаянского. В Индии, на родине буддизма, "уже на втором столетии своего существования буддизм раскололся на восемнадцать сект, каждая из которых объявляла себя истинной верой" [3, с. 499]. По традиции I в. н.э. считается датой проникновения буддизма из Индии через государства Средней и Центральной Азии в Китай. Вопрос о проникновении буддизма в Китай в целом уже в достаточной степени освещен в буддологической и синологической литературе (см., например, [8-16]).

История буддийских школ средневекового Китая в исследовательской литературе представлена неравномерно: наибольшее число работ посвящено чань-буддизму, тяньтай, цзинту.

Школа китайского буддизма фасян считается китайским вариантом индийско-буддийской школы йогачаров (V — VI вв.) — одного из ответвлений буддизма махаяны. Главными направлениями в махаяне буддийская традиция махаяны считает шуньяваду (учение мадхьямиков) и йогачару (учение виджнянавадинов), для которых характерно широкое привлечение большого числа мирян (в отличие от буддизма тхеравады, именовавшегося махаянистами с уничижительным оттенком "хинаяной", или "узким путем спасения") [1-5].

Основателем школы мадхьямиков считается Нагарджуна (II в.). Ему приписывается авторство более 25 буддийских сочинений, в которых развиты в основном философские аспекты буддизма. Учение мадхьямиков, по замыслу его создателей, должно было занимать срединное положение санскр. "мадхьяма" — среднее между крайним утверждением и крайним отрицанием, а также быть в "правильном" отношении к природе реального.

Название "шуньявада" — учение о пустоте — связано с одним из постулатов о том, что внешние объекты, равно как и внутренние состояния, представляют собой шунью — пустоту, согласно которому нет ничего, что было бы необусловленным, т.е. подлинно реальным, в том числе и окружающий нас мир. А если бы мир был реальным, говорили шуньявадины, в нем не могло бы происходить никаких изменений. Последователи мадхьямики вслед за Нагарджуной успешно развили метод логического доказательства в споре со своими оппонентами, внося тем самым определенный вклад в развитие мировой философской мысли.

Школа йогачаров развивалась и функционировала наряду со школой мадхьямиков. Соперничая друг с другом, они оказывали взаимное влияние на теоретическое положение своих школ. Самым ранним представителем школы йогачаров традиция считает Ашвагхошу (кит. Ма Ин), который является автором шастры "Махаянашраддхотпада"—

"Пробуждение веры в махаяну". Однако некоторые идеи учения виджнянавадинов восходят к такому известному буддийскому сочинению, очень популярному в Китае, как "Ланкаватара-сутра". Но подлинными основателями школы виджнянавадинов по праву считаются братья Асанга (кит. У Чжао) и Васубандху (кит. Ши Пинь). Асанга (IV в.) был сначала адептом школы сарвастивадинов [2-5]. Затем он стал одним из основателей учения йогачаров, написав сочинения "Йогачарабхуми-шастра" и "Махаяна-сутра-аланкара". Васубандху (V в.) под влиянием брата также становится на позиции школы йогачаров, будучи уже автором известного хиньянистского трактата "Абхидхармакоша" / 1 /. К числу крупнейших представителей школы йогачаров буддийская традиция относит также Нанду, Дигнагу, Дхармапалу, Шилабхадру.

Возникновение школы фасян в Китае. Среди деятелей китайского буддизма наиболее известны Ань Шигао (II в.), Дао Ань (IV в.), Кумараджива (IV - V вв.), Бодхидхарма (V в.) - иноземцы по происхождению, посвятившие себя миссионерской и переводческой деятельности. Из числа китайцев прежде всего следует назвать Хуэй Пэна и Сюань Цзана, которые "оставили наиболее заметный след в истории китайского буддизма" [14, с. 35].

История возникновения и развития школы фасян тесно связана с именем буддийского деятеля средневекового Китая Сюань Цзана (600-664) - основателя этой школы. Он вписал яркие страницы в историю китайского буддизма. С его именем связан новый этап в церковной деятельности в Китае.

Сюань Цзан родился на юге провинции Хэнань, на территории нынешнего уезда Яньши. С детства он познал нужду и уже в 11-летнем возрасте, покинув родной дом, стал самостоятельно добывать себе пропитание. Буддийский монастырь, куда попал Сюань Цзан, заменил мальчику родительский кров. Источники сообщают о примерном усердии Сюань Цзана на многотрудном пути послушника буддийского монастыря, о долгих годах учения под руководством буддийских наставников, поведавших ему "слово" Будды. Повзрослев, Сюань Цзан отправился путешествовать по стране, стараясь посетить самые известные монастыри. Так он оказался в Лояне, побывал в Сычуани и многих других местах. Более подробно его биография* известна с 627 г., когда Сюань Цзан прибыл в Чаньань, пользуясь уже определенным авторитетом среди китайских буддистов как знаток буддийских сочинений "Абхидхармакоша-шастра", "Нирвана-сутра" и др. В Чаньани в те годы собирались буддийские наставники, миссионеры из Парфии, Согдианы, Индии и других государств. Они оставались в Китае порой на всю жизнь с единственной целью привлечь как можно большее число адептов.

Едва ли не с самого начала проникновения буддизма в Китай его китайские последователи не стремились к резкому разделению буддизма на хиньяну и махаяну. Наставники сглаживали противоре-

* Наиболее известный источник - биография Сюань Цзана в китайской "Трипитаке", составленная его учеником Хуэй Ли и Янь Пуном [8]. Русский перевод выполнен Л.Н. Меньшиковым по изданию "Трипитака годов Тайсэ" [6].

чия буддийских течений, пытаясь создать некое среднее, эклектичное учение, которое бы вобрало в себя лучшие, на их взгляд, стороны буддийской философии. А для этого следовало прежде всего побывать на родине буддизма, в Индии.

В 626 г. в Китай прибыл индийский "наставник Дхармы" (проповедник, излагающий и комментирующий основные положения буддийского учения), имя которого по-китайски звучит как Бопомидоло. Проповедями и особенно рассказами о том, что в Наланде живет выдающийся буддийский наставник Шилабхадра (кит. Цзе Сянь), он настолько сильно подействовал на Сюань Цзана, что последний стал задумываться о путешествии в Индию. Шилабхадра был учеником Дхармапалы, а тот, в свою очередь, учеником Дигнаги, воспринявшего учение непосредственно от Васубандху. Эта прямая преемственность тоже пришлась по душе Сюань Цзану. Шилабхадра, как утверждал Бопомидоло, проповедовал "Йогачарабхуми-шастру", которая "обладает всеми ценностями, имеющимися в учении трех колесниц, и, более того, даже их превосходит" [15, с. 292]. Все эти обстоятельства побудили Сюань Цзана совершить путешествие-паломничество, и в 629 г. он отправляется в Индию.

Конечной целью путешествия Сюань Цзана был индийский город Наланда, где проповедовал Шилабхадра, у которого Сюань Цзан надеялся получить разъяснения относительно "истинной дхармы" и который бы «разъяснил важнейший текст Асанги "Йогачарабхуми-шастра" и учение всех трех колесниц» [14, с. 33]. Четыре года добирался Сюань Цзан до Наланды, пересек территории 16 государств, где встречался со многими буддийскими наставниками.

Сюань Цзан основал в Китае школу виджнянавадинского толка. Это в немалой степени предопределялось тем, что еще до отъезда в Наланду он был знаком с основными ее текстами. В Индии он имел возможность ознакомиться практически со всеми существовавшими в ту пору буддийскими сочинениями, но предпочтение отдал учению виджнянавадинов в изложении Шилабхадры. Многие привлекало в нем Сюань Цзана, особенно призыв к "срединному пути" ("чжун чэн"), о котором, по утверждениям адептов виджнянавады, проповедовал сам Будда Шакьямуни. «Реализм сарвастивадинов (допускавших бытие дхарм) и нигилизм мадхьямиков – две уравновешивающие друг друга крайности. Их же собственное учение есть "концептуальная золотая середина", где реализм (признание бытия виджняны) и нигилизм (последовательное отрицание существования вещей) как бы сливаются друг с другом и теряют свои особенности. Иными словами, виджнянавада претендовала на особую близость к подлинному учению Будды» [2, с. 258].

В течение пяти лет Сюань Цзан обучался в Наланде, пытаясь не только разрешить свои сомнения, но и найти путь для устранения многих противоречий в буддийских текстах, которые не устраивали его.

Среди последователей учения виджнянавадинов, упоминавшихся выше, китайские источники донесли до нас еще десять имен – теоретиков этого учения, внесших определенный вклад в его разви-

ли: Цин Шэн, Хо Бянь - современники Васубандху; Нань То, Дэ Хуэй, Цзин Юэ, Ань Хуэй - его ученики, причем последний значительно развил теоретические положения Васубандху о дхармах; Ху Фэи, его младший сын Шэн Ю, а также Шэн Цзы и Чжи Юэ. Сочинения этих авторов Сюань Цзан привез на родину, перевел, и вместе с текстами Асанги и Васубандху они послужили ему основой создания китайской школы.

Направление, основанное Сюань Цзаном, получило несколько названий: "фасян" (санскр. "дхармалакшана" - школа, исследующая признаки дхарм), "вэйши" (санскр. "виджняна" - сознание), "цыньцзун" - школа милосердия (связано с буддийским монастырем Цзыньсы, находившемся в Чаньани, а также с именем талантливого ученика Сюань Цзана - Куй Ци). Школу фасян называли также "вань фэи вэйши" (сознание множества дхарм) и "чжи вай у фа" (вариант: "сичь вай у фа" - "ничто не существует вне нашего сознания"), что отражало ее основную идею: "все есть производное сознания, и во всем нет ни реального, ни нереального".

Уже в Индии Сюань Цзан приобрел известность как автор двух оригинальных сочинений, целью которых было примирение различных направлений буддизма. Источники сообщают и о том, что Сюань Цзан был организатором и участником философских диспутов, на которые собирались видные буддийские теоретики: «Диспут продолжался восемнадцать дней, и не было более ни одного человека, осмелившегося поднять голову и сказать что-то противное. И хинаянисты и махаянисты пришли к единодушному мнению, в результате чего адепты махаяны назвали этот день "дачэн тянь" - "день махаяны", а последователи хинаяны назвали этот день "цзэто тянь" - "день освобождения"» [14, с. 33]. В этом диспуте, судя по тексту, Сюань Цзан играл главенствующую роль и выдвинул веские аргументы против положения хинаянистов о том, что "человек, не обладающий природой будды, не сможет в конечном счете стать даже буддистом, что является явной несправедливостью по отношению к народной массе" [14, с. 33].

Путешествие Сюань Цзана за "учением" продолжалось почти 17 лет. Его путь пролегал через Синьцзян и Среднюю Азию, затем через Гиндукуш и Северную Индию. Сюань Цзан побывал также в районах Южной Индии, Непале, Ассаме, затем через Кашмир, по южной части Великого шелкового пути, вернулся на родину, в Чаньши, имея в своем громадном багаже 657 различных буддийских книг. Танский император благосклонно встретил знаменитого паломника и позже создал благоприятные условия для его занятий над переводами буддийских сочинений. В биографии Сюань Цзана "Да Тан Дацзыньсы Сань цзан фа ши чжуань" - "Жизнеописание наставника в законе при Великой династии Тан [хранителя] трех сокровищ из обители Дацзынь" (перевод Л.Н. Меньшикова) есть сжатое изложение мотивов и цели путешествия в Индию, о которых писал Сюань Цзан в докладе на высочайшее имя: "[Я], Сюань Цзан, вознамерился передать на восток учение, оставшее от Будды и возникшее в Западном крае, но хотя наивысший канон [до нас] и дошел, но за-

вершенной школы [нам] еще не хватает. [Я] постоянно мечтал ознакомиться с учением [Будды] и не жалел [для этого] своей жизни. И вот в четвертую луну третьего года [Под девизом] Чжэньгуань, преступив статьи закона, [я], лично отправившись в Тяньчжу, ступал по безбрежности текущих песков, преодолевал кручи снежных хребтов, [следовал] по дорогам в ущельях Железных ворот, [шел] по путям вдоль воли Жаркого моря. [Путь мой], начавшись от священного города Чанъани, кончился у новых стен Жилища царя. Между ними было пройдено около пятидесяти тысяч ли. Хотя нравы и обычаи имеют тысячи различий, а трудности и невзгоды принесли десять тысяч тяжестей, но [я], полагаясь на мощь небес, в достигнутом не знал преград и, восприняв великие милости, сам не ведал усталости. Желания сердца обрели исполнение, и [я] удостоился обозреть гору Цидуку и поклониться дереву бодхи, увидеть невиданные ранее следы [Будды] и услышать неслышанные ранее сутры, до конца [изучить], чуда всей вселенной и исчерпать [познание] превращений [сил] инь и ян, распространить море достоинства [наших] имперских обычаев и приступить к почтительному осмыслению чуждых нравов.

Прошло в путешествиях семнадцать лет, и ныне [я] из страны Болоеце, миновав пределы Цзябиши, перейдя горы Цунлин и перейдя реки Бомило, вернулся назад и достиг Ютяня. Из-за того, что взятый с собой большой слон утонул, книги сутр во множестве [я] не мог поместить во выюках, и потому [я] немного задержался, не выдержал быстрого бега, чтобы скорее почтить государевы покои. Чтобы не нести ответственности за оттяжку в прибытии, почтительно посылаю простолудина из Гаочана Ма Сюаньчжи, чтобы он отправился вместе с купцами и поднес государю этот доклад для заблаговременного уведомления" [6, с. 132].

Вершувшись на родину, Сюань Цзан 20 лет своей жизни посвятил переводческой деятельности. В ряду китайских буддистов-переводчиков (Дао Ань, Кумаражива, Чжи Ди и др.) Сюань Цзану принадлежит наибольшее число прекрасных переводов. Блестяще владея санскритом, он прямо с листа устно переводил главу за главой, а ученики-переписчики тут же записывали за ним. Для своей школы Сюань Цзан разработал принципы перевода буддийских текстов, руководствуясь которыми, учебники добивались высокого качества переводов. Однако переводческая деятельность не помешала ему стать основателем собственной философской школы.

Сюань Цзан перевел 75 книг, что составило 1335 цзюаней. Кроме того, его перу принадлежат "Записки о западных странах периода великой династии Тан", в которых содержатся сведения о 128 государствах и владениях. И в наше время этот фундаментальный труд представляет собой ценнейший источник для изучения истории и культуры народов Средней и Центральной Азии в средние века.

Основные концепции школы фасян. Центральная идея школы, которая отразилась и в ее названиях, взята у Васубандху: "Весь этот мир есть лишь идея". Эта доктрина провозглашает, что внешний

мир не существует, он иллюзорен. Внутренний мир – внешний мир, реальное – нереальное – все есть не более чем изменения, происходящие в нашем сознании. В трактовке "Вэйшилунь" говорится, что "Вселенная существует во множестве, и все это не более чем отражение изменения состояний нашего сознания". Адепты китайской школы фасян (вэйши) отмечают, что все дхармы представляют собой составные части сознания, причем между материальными и духовными дхармами нет различия, ибо все дхармы – духовны. Вслед за этим они приводят постулат, отрицающий реальное существование всего, за исключением вэйши, т.е. сознания. Однако признавалось, что внутренний опыт, который нельзя не брать в расчет, говорит о том, что существует знание: "Все, что мы есть – это результат того, что мы мыслим, оно [знание] основано на наших мыслях, является продуктом наших мыслей" [2, с. 537]. В функции знания входит наблюдение за объектами и получение впечатлений. Оно делится на восемь видов: 1) знание зрения – янши; 2) слуха – эрши; 3) обоняния – биши; 4) осязания – шэши; 5) плоти – шэньши – знания, зависящие от органов чувств; 6) мысли – иши – внутреннее чувство; 7) манас – разум (монахи – как свидетельство существования предыдущих шести); 8) алаявиджняна – алаеши. Последователи фасян выделяют три степени знания: 1) все вещи суть проявления нашего сознания, что порождает исключительные впечатления; 2) все вещи зависят от комбинации и взаимодействия причины и следствия и имеют лишь временное существование; 3) полное и совершенное понимание, проникающее за пределы обусловленности и относительности для достижения абсолютного знания. Эти положения школы тесно связаны с такими центральными категориями учения фасян, как виджняна, алая и алаявиджняна ("вместилище сознания") суть легкая непрерывная духовная энергия, постоянно действующая. От нее и зависит реальность мира, а сама алаявиджняна есть целое, содержащее в себе и познающего, и познаваемое. В сочинении "Чэн вэйшилунь" утверждается, что алаявиджняна есть хранилище "семян", изначально там существующих. "Семена" эти суть зародыши всех вещей, существующих в хранилище – алае – в своей изначальной форме.

Таким образом, «алаявиджняна – "абсолютная всеобщность", все производящая и творящая, не ограниченная временем и пространством, которые являются формами существования конкретной эмпирической индивидуальности. Вещи природы являются отложениями огромного моря мысли. Все они могут быть взяты назад в его прозрачное единство и простоту, которые являются материальным морем сознания, откуда вещи возникают и куда они возвращаются. Оно является жизненной основой, порождающей вещи, которые возвращаются. Оно – высшее или совершенное знание, не знающее никаких нешей и не ощущающее различий. Оно неизменно и поэтому совершенно» [3, с. 540]. Алаявиджняна тесно связана с упомянутыми выше восемью видами знания, особенно с седьмым – манасом – интеллектуальным, мыслительным центром, который думает, желает, рассуждает и т.д. Согласно учению школы фасян, "семена", или впечат-

ления, находящиеся в хранилище – алаявиджняне, сохраняются там в ожидании благоприятной возможности для самопроявления. Алаявиджняна не обладает активной энергией и никогда не действует сама по себе, подобно глади моря в спокойном состоянии, которое может подвергнуться изменению при воздействии внешнего фактора, именно седьмого вида знания – манаса. Манас пробуждает от бездействующего состояния "семена", или впечатления, в результате чего и появляются индивидуальные объекты – хорошие, скверные или нейтральные. Таким образом, манас, по учению фасян, есть принцип разделяющий, причем в этой стадии находящийся в тесном соединении с предыдущими шестью видами знания. Поскольку манас выявляет дуализм субъекта и объекта, то шесть видов знания автоматически начинают действовать. В движение приходит вся система, и выстраивается в ряд, состоящий из восприятия, познания и суждения. Алаявиджняна постоянно в движении, пополняется все новыми "семенами", влияющими на внешние проявления, которые, в свою очередь, вновь добавляют новые "семена"-впечатления. "Семена", находящиеся в алаявиджняне, по Сюань Цзану, подразделяются на "имеющие скверну" и "не имеющие". Все сущее обладает и тем и другим. При нарушении гармонии и избытке "семян скверны" сущее вынуждено пребывать в сансаре, но путем активного действия "семян, не имеющих скверны", открывается путь, который поможет избежать сансары и привести к нирване. Последователи фасян утверждали также, что не все сущее может иметь достаточное количество "неоскверненных семян" и, следовательно, не все могут достичь и желанного состояния "просветления". В этом пункте школа фасян особенно резко расходится с остальными направлениями махаяны, которые сулят достижение состояния "просветления" всем, кто к этому стремится. Сюань Цзан, таким образом, остался верен своим устремлениям – это положение является срединным между хинаяной и махаяной. Последователи махаяны в Китае подвергли резкой критике школу фасян, особенно в данном пункте. Согласно положению фасян, существует пять ступеней достижения состояния "просветления" (ши сю дао у вэй):

- 1) рассуждение;
- 2) аскетизм;
- 3) приобретение способности понимания буддийской истины;
- 4) размышление о "десяти ступенях" развития бодхисаттвы в будду;
- 5) окончательное обретение способности понимания буддийской истины.

Вопрос о шунье (пустоте) решается в школе фасян в точном соответствии с учением виджнянавадинов: "Для того чтобы шунья [пустота] была оправданным положением, мы должны прежде всего иметь существование того, что является пустотой, и тогда несуществование того, из-за отсутствия чего она является пустотой; но если ничто не существует, то как может существовать пустота?"
ЛЗ, с. 538.

Таким образом, центральной идеей школы фасян является отри-

ише реальности внешнего мира и признание всеобщности принципа относительности. Учение фаян в средневековье – времени активного распространения буддизма в Китае – представляет собой едва ли не самую сложную систему буддийской философии на китайской почве. К основополагающим текстам школы фаян традиция относит (по счисл. "Ланкаватара-сутру") в общей сложности 11 сочинений Ашанги, Васубандху, ряда их учеников, а также Сюань Цзана и Куй Ци /15, с. 292/.

Основные представители школы фаян в Китае. Среди наиболее известных учеников Сюань Цзана традиционно упоминаются имена Цзэ, в том числе Шэнь Фан, Цзя Шан, Пу Гуан, Куй Ци. Деятельность их способствовала процветанию школы в этот период. Они были переписчиками и переводчиками, проповедниками и теоретиками учения фаян.

Наиболее видного положения добился Куй Ци (632–682), по прозвищу которого, как упоминалось выше, школа получила свое второе название – цзынь. В возрасте 17 лет, когда Сюань Цзан уже вернулся из Индии и трудился над переводами буддийских сочинений, Куй Ци становится его учеником. Через десять лет он уже участвовал в переводе одного из основных сочинений школы "Чэн цзин ши лунь" – "Трактат о становлении сознания", именуемого также "Цзынь вэй ши лунь" – "Трактат о чистом сознании". Это была часть сочинения Васубандху "Вэй ши сань ши лунь". В обязанности Куй Ци входил подбор буддийских текстов, которые требовалось перевести в первую очередь и составить комментарии к ним. Куй Ци принял участие в переводе не менее 20 буддийских текстов. (В обязанности, например, Цзя Шана входила запись текста на китайский язык, Пу Гуан занимался сверкой текстов – оригинала и перевода, Шэнь Фан доводил текст до совершенства, т.е. фактически являлся редактором перевода. Круг обязанностей учеников Сюань Цзана был четко очерчен, что входило в принципы переводческой деятельности школы. Скорее всего, перечисленные выше ученики возглавляли небольшие группы исполнителей).

Немало сделал Куй Ци для развития теоретических положений школы фаян. Он призывал последователей при изучении буддийских сочинений "идти от общего к частному, от поверхностного к глубине, от небрежности к тщательности" /15, с. 298/, что отличало школу фаян и ее индийский прототип от других школ и направлений буддизма. Куй Ци выдвинул пять принципов, квалифицирующих знание (в продолжение развития положений школы о знании):

- 1) "ступень", когда отрицается существование реального знания (ши ши);
- 2) "ступень", когда следует избегать чрезмерного застоя чистого знания (чунь ши);
- 3) "ступень" удержания прежних основ знания (бэнь ши);
- 4) "ступень" сокрытия скверных проявлений знания превосходства (шэнь ши);
- 5) "ступень", когда следует избегать форм, подтверждающих свойства знания (син ши).

Фасян в ряду других буддийских школ Китая. Некоторые исследователи полагают, что возникновение фасян следует связывать с деятельностью школы шэлунь, оказавшей влияние на формирование и развитие не только фасян, но и хуаянь [14]. В период существования фасян среди буддийских школ в Китае было известно по меньшей мере еще 20. В основе каждой из них обязательно было определенное буддийское сочинение, которое считалось формирующим. В ряду основных буддийских школ Китая можно выделить следующие:

1) чэншицзун (сатьясиддхи) хинаянского направления, основана на сочинении "Чэнши лунь" - "Сатьясиддхи-шастра". Трактат переведен Кумарадживой. Впоследствии вошла в школу саньлуньцзун;

2) непаньцзун (нирвана) основана на "Махапаринирвана-сутре", переведенной Дхармаракшей в 423 г. Вошла в школу тяньтай;

3) питаньцзун (апитань - Абхидхарма) основана на "Абхидхармакоша-шастре". Школа хинаянского направления;

4) дилуньцзун (дашабхумика) основана также на "Абхидхармакоша-шастре", переведенной Бодхиручи в 508 г. Оказала влияние на школу хуаянь;

5) шэлуньцзун - основана на "Махаянасампариграха-шастре" (сочинение Асанги), переведенной в 563 г. Парамартхой;

6) цзюйшэцзун - хинаянского направления, основана на тексте "Абхидхармакоша-шастры";

7) цзиньтуцзун - основана в Китае Бодхиручи. Провозглашала "спасение" в западном раю ("чистая земля" - Сукхавати) через посредство Амитабы;

8) тяньтайцзун - основана на "Саддхармалундарика-сутре". Основателем традиции считает Чжи И (538-597), учение этой школы как бы завершило традицию мадхьямик в Китае;

9) маньлуньцзун - "школа трех шастр", название основано на том, что источниками школы послужили сочинения Нагарджуны "Мадхьямика-шастра", "Двадшаникая-шастра" и Арьядевы "Шаташастра". Перевод этих сочинений принадлежит Кумарадживе;

10) луйцзун (виная) - основана Дао Сюанем (596-667). В этой школе "устава" было выработано 250 правил для буддийских монахов и 348 правил для монахинь;

11) сяньшоуцзун (фацзецзун - "школа мира дхарм"). Основана Фа Цзаном на "Аватамсака-сутре";

12) мицзун (юйцзямицзун) - основана на ортодоксальных буддийских текстах;

13) хуаяньцзун (аватамсака) - основана на "Аватамсака-сутре" [7];

14) чжэньяньцзун - школа мантр;

15) чаньцзун (дхьяна) - основана Бодхидхармой. Учение школы получило самое широкое распространение не только в Китае, но и по всему региону Дальнего Востока (Япония, Корея), а также во Вьетнаме. Это наиболее изученная школа в синологии. Традиция упоминает пять школ чаньского толка: гуйинцзун, линьшицзун, цаодунцзун, юньмэньцзун и фаяньцзун.

В целом китайская буддийская традиция делит свои школы на

три основные категории:

1) цзяомэнь - доктринального направления, куда входят, например, тяньтай, хуаянь, фасян;

2) цзунмэнь - сектантские школы, куда входят школы чань;

3) лоймэнь - виная, единственная школа в Китае - лойцзун.

Дальнейшая судьба школы фасян. Со смертью Сюань Цзана и Куй Ци школа фасян начала приходить в упадок. Однако многие буддийские деятели отдавали должное теоретическим положениям фасян, в особенности ее центральной идее - "вэйши". Так, Дао Сюань говорил о том, что основанная им школа лойцзун опирается на трактат "Чэн вэйши лунь" [15, с. 302]. Ван Фучжи (1619-1692), выступавший против цинского завоевания, в своих трудах обращался к учению фасян, в особенности к виджняне и алаявиджняне, подчеркивая их философскую глубину. К фасян обращался иезуит Гун Цзыжэнь (1792-1841), немало сделавший, в частности, для процветания школы тяньтай. Известный реформист Тань Сытун (1865-1898) в сочинении "Жэнь сюэ" - "Учение о жэнь - гуманности" - много внимания уделил центральной идее фасян - "вэйши", отдавая должное теоретическим изысканиям представителей этой школы.

Как уже говорилось, школа фасян пришла в упадок. Этому в немалой степени способствовал императорский антибуддийский указ 845 г. В результате буддизм в Китае никогда более не занимал столь высоких позиций и не был уже государственной религией. Кроме того, авторитет фасян подрывала критика со стороны других школ буддизма, в особенности хуаянь, представители которой, например, считали фасян выше хиаяны, но несомненно ниже чань, тяньтай и, конечно, хуаянь. Очень резкие суждения вызвал постулат фасян о том, что тот, в ком возобладают "семена скверны", неспособен достичь "состояния будды", а также отрицание единства феноменального и ноуменального. Критиковались и чрезмерное увлечение детализацией теоретических положений, педантизм. Терминология, вводимая последователями фасян, трудно воспринималась, многие постулаты казались слишком отвлеченными и абстрактными для китайцев, воспитанных на традициях практических и реалистических учений. Складку мышления китайцев были ближе уже "китайзированные" учения чань и цзинту.

Таким образом, как было показано в статье, фасян внесла определенный вклад в развитие китайской философской мысли в целом и китайского буддизма в частности. Именно этим и объясняется внимание исследователей к учению школы фасян.

Литература

1. Абхидхармакоша, Т. 1-2. - Улан-Удэ, 1980.
2. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. - М., 1980.
3. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. - М., 1956.
4. Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским

- и китайским источникам. Проблемы буддийской философии. - Ч. 2. Пг., 1918.
5. Шербатской Ф.И. Философское учение буддизма. - Пг., 1919.
 6. Фрагменты уйгурской версии биографии Сюань Цзана. - М., 1980.
 7. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск, 1982.
 8. Beal S. The Life of Hsuan-tsang. - London, 1911.
 9. Chen K. Buddhism in China. - Princeton, 1964.
 10. Soothill W. Dictionary of Chinese Buddhist Terms. - London, 1934.
 11. Инь Дэ. Фоцзан Цзыму. (Индекс авторов и произведений буддийской литературы). Вып. 2, т. 1-3. - Пекин, 1933.
 12. Мин Фу. Чжунго фосюэ жэньминь цыдянь. (Китайские буддисты, краткий биографический словарь, 5326 имен). - Тайбэй, 1974.
 13. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбой чао фоцзяоши. (История буддизма в период Хань, Вэй, обеих Цзинь, Южных и Северных династий). Т. 1-2. - Пекин, 1963.
 14. Фань Вэньлань. Тан дай Фоцзяо. (Буддизм в период Тан). - Пекин, 1979.
 15. Чжунго фоцзяо. (Китайский буддизм). Т. 1. - Пекин, 1980.
 16. Чжунго фосюэ юаньлю люэцзян. (Источники по истории буддийского учения в Китае). - Пекин, 1979.

Л.Е. Янгутов

ТРАКТАТ "ЛИХОЛУНЬ" КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

"Лихолунь" - один из самых ранних письменных памятников китайского буддизма. Он написан в конце правления династии Хань (206 г. до н.э. - 220 г. н.э.), после смерти императора Линди (189 г. н.э.) Л., с. 187. В то время буддизм в Китае делал первые шаги и не был еще известен широкому кругу людей, а для многих оставался таинственным, чужеземным учением. Ему предстояло пережить целые столетия, прежде чем он смог утвердиться в стране, богатой собственными культурными традициями. Пока же на него обрушились трудности, обусловленные недоверием китайцев ко всему новому, враждебным отношением к иноземному, противодействием со стороны адептов местных учений, особенно конфуцианцев. Но вместе с тем к концу ханьского правления сложились обстоятельства в первую очередь социально-экономического и политического характера, которые благоприятствовали распространению буддизма.

Период первоначального распространения буддизма в Китае сов-

шил с экономическим и политическим кризисом ханьской империи, наступившим в результате разложения рабовладельческих отношений. Обострились классовая борьба и противоречия в среде господствующего класса. По всей стране вспыхивали волнения и голодные бунты. В 184 г. н.э. началось восстание, которое длилось более 20 лет. Оно вошло в историю как восстание "желтых повязок". После его подавления положение масс еще более ухудшилось. Стала острее борьба и в области идеологии. Конфуцианство как официальная доктрина ханьского Китая переживало глубокий кризис. Все большим успехом пользовался даосизм, выступавший в качестве оппозиции господствующей идеологии, однако с поражением восстания "желтых повязок" даосизм временно утратил былое значение¹.

В этих условиях буддизм становится популярным среди народных масс, поскольку обещает избавить их от страданий посредством различных обетов, ритуалов и т.п. Такие обещания были весьма созвучны настроениям масс, разуверившихся в вооруженной борьбе и изрядно уставших от нее. Буддизм привлекает и образованные слои населения, почувствовавшие в нем учение, способное заполнить идеологический вакуум, возникший в результате кризиса конфуцианства и упадка оппозиционного ему даосизма. Но, повторяем, буддизм все еще оставался малопонятным и во многом таинственным и мистическим учением. Еще не была переведена огромная масса буддийской литературы, познакомившей китайцев с буддизмом в том виде, в каком он проникал из Индии, однако уже делались попытки осознать и понять буддизм, очистить его от различных домыслов.

Наряду с этим появлялись и противники буддизма, которые обнаруживали наиболее уязвимые места чуждого им учения.

Трактат "Лихолунь" стал одной из первых попыток объяснения и защиты буддизма в Китае. Его автор Му Цзы — коренной китаец, что по тем временам было редким явлением, поскольку первоначально пропагандой буддизма в Китае, как устной, так и письменной, обычно занимались выходцы из Индии или из Средней Азии. Му Цзы был несомненно талантливым человеком. В своем трактате он сумел всесторонне и полно показать первоначальные шаги буддизма в Китае, передать тот специфический социально-психологический климат, в котором буддизму приходилось утверждаться. Му Цзы уже тогда увидел факторы, мешавшие внедрению буддизма в Китай, и те тенденции, которые способствовали бы успеху буддизма. Название "Лихолунь" можно перевести как трактат "О понимании и заблуждении"². Он написан в форме диалога между самим Му Цзы и безымянным оппонентом — вероятно, конфуцианцем [1, с. 203]. В трактате оппоненту принадлежит роль противника буддизма. Он задает Му Цзы вопросы, подвергающие сомнению те или иные положения буддизма. Му Цзы, выступающий в качестве апологета буддизма, в своих ответах защищает буддизм от нападок оппонента, делает попытки обоснования его права на существование в Китае. Кроме того, в его ответах содержится и стремление глубже познакомиться своих соотечественников с основными положениями буддизма.

Трактат начинается, казалось бы, с безобидных вопросов, преследующих цель узнать, кто такой Будда и откуда он. Но уже в

этих первых вопросах и ответах автор раскрывает нам характерное для той эпохи представление китайцев о буддизме. Так, например, Му Цзы говорит: "Будда — это посмертное имя, это титул, точно такой же, как Сань-хуан и У-ди"³. Будда — это самый первый и выдающийся из всех, кто постиг дао, самый мудрый и святой из всех мудрых и святых. Будда — это тот, кто получил просветление... Он и существует, и не существует, может быть и большим, и маленьким, и круглым, и квадратным, и старым, и юным, и светлым, и темным. В огне не горит; когда ступает по лезвию, то не режется; грязь к нему не пристает; не идет, а летает; когда садится, то сверкает пламенем, поэтому называется Буддой" [2, л. 26]. Как видим, буддизм во времена Му Цзы воспринимался через призму традиционных китайских воззрений. Буддийская терминология заменялась даосской, буддийское "просветление" воспринималось как постижение дао. Сам Будда сравнивался с китайскими божествами. Му Цзы при этом использовал традиционные приемы описания выдающихся людей. Например, характеризуя Будду, он приписывает ему сверхъестественные свойства ("в огне не горит", "ступает по лезвию, не режется" и т.п.). То же самое мы видим в даосском сочинении II в. до н.э. "Хуайнаньцзы". Здесь об "Истинном человеке" говорится: "Тот, кого называют естественным (истинным). — Л.Я.) человеком, свою природу приводит в соответствии с дао... Огонь горящих болот не может его опалить, мороз, сковывающий Великую реку и реку Хань, не может его обморозить; раскат грома, обрушивающий гору, не может его испугать, сильнейший ветер, затмевающий солнце, не может его поранить" [3, с. 65-66].

Начав с "безобидных" вопросов, оппонент постепенно втягивает автора трактата в полемику, подвергая сомнению те или иные аспекты буддизма. Особенно резким нападкам подвергались те стороны буддизма, которые резко противоречили традиционно-китайскому образу жизни. Так, например, призывы буддизма отречься от мирской жизни, от семьи, от родителей, вступить в монашескую общину⁴ сразу же были осуждены китайцами, воспитанными в духе конфуцианского принципа "сыновней почтительности", согласно которому "каждый обязан служить родителям, кормить их, заботиться о них при жизни и совершать моления и жертвоприношения в их честь после их смерти" [4, с. 76-77]. Учение о сыновней почтительности предписывало также заботу о себе, поскольку все, что имеет человек, получено от родителей. Между тем вступление в монашескую общину делало невозможным выполнение всех этих заповедей. На это обстоятельство обращает внимание оппонент. Так, он спрашивает: «В Книге сыновней почтительности» говорится, что тело, волосы, кожу получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать... Ныне монахи бреют головы, а ведь это противоречит словам мудрых людей и не соответствует сыновней почтительности?» Что бы ответить на этот вопрос, Му Цзы рассказывает следующую притчу: "В старину отец с сыном переправлялись на лодке через реку. Отец упал в воду, тогда сын /вытащил отца из воды/, схватил отца за макушку головы и перевернул его, чтобы вода вышла изо рта.

Тем самым сын привел отца в чувство" [2, л. 4а]. Далее Му Цзы рассуждает так: схватив отца за "макушку головы" и перевернув его, сын поступил по отношению к нему непочтительно. Но если бы сын не сделал этого, а сидел бы сложа руки, то отец мог и погибнуть. Значит, чтобы спасти отца, сын должен был нарушить принцип сыновней почтительности. Однако такими суждениями автор отнюдь не отрицал этот принцип, а совершенно определенно ставил вопрос о его пересмотре. Му Цзы считал, что буддизм не против сыновней почтительности, но и в том виде, в каком предлагает конфуцианство, буддизм не может ее принять. Му Цзы в своей притче показал, что главное — это не соблюдение внешних признаков почтительности, а спасение ближнего. Именно в таком направлении впоследствии буддисты приспособляли данный принцип к своему учению, в конечном итоге перетолковав его как завет вывести родителей на путь "спасения", т.е. путь, указанный Буддой.

Попытки приспособить принцип "сыновней почтительности" к своему учению были закономерными для буддистов. Не включив в свой арсенал этот принцип, буддизм не смог бы рассчитывать на полное доверие со стороны народа, поскольку для всех китайцев сыновняя почтительность воспринималась как исключительно важная моральная норма. Поэтому начиная уже с ханьской эпохи, как показано в трактате "Лихолунь", и на протяжении всей истории распространения буддизма в Китае данный принцип был постоянно в центре внимания буддистов.

Буддизм вступил в противоречие не только с традиционными устоями жизни китайцев, но и с их традиционными воззрениями. Особенно резкое возражение в этой связи вызывало буддийское учение о перерождениях, о чем свидетельствует и трактат китайского философа Фань Чжэня "Шэньмелунь" ("Трактат об уничтожении духа"), где автор доказывает невозможность существования духа без тела. Не оставил без внимания это положение и оппонент Му Цзы. Он говорит: "Путь Будды утверждает, что человек после смерти вновь рождается, а я не верю в правдивость этих утверждений". В ответ на это Му Цзы приводит в пример один из похоронных ритуалов китайцев, согласно которому нужно было выкрикивать имя умершего, чтобы его душа вернулась назад. Затем Му Цзы задает оппоненту вопрос: "Если [человек] умер, то кого же в данном случае повут?" Оппонент отвечает: "Зовут его душу".

Му Цзы вновь спрашивает: "Если дух возвращается, то [человек] оживает, а если дух не возвращается, то куда денется дух?" Оппонент отвечает: "Превращается в душу умершего (в дьявола)". Тогда Му Цзы делает следующее заключение: "Это действительно так. В то время, когда тело умершего гниет, душа не уничтожается. Тело подобно корням и листьям пяти злаков (хлебов), душа подобна семенам пяти злаков. Корни и листья вырастают, затем с необходимостью погибают. А семена неужели могут исчезнуть?" [2, л. 5а-5б].

Здесь Му Цзы уже не приспособливает китайские воззрения к буддизму, а доказывает, что буддизм не противоречит им, что ниче-

го нового он не проповедует. Му Цзы, конечно, не мог не видеть того, что буддизм нес в себе также идеи, которые были во многом схожи с китайскими, особенно даосскими, что именно это обстоятельство во многом облегчало путь буддизма в Китае. Поэтому доказательства непротиворечивости буддизма китайским воззрениям стали для Му Цзы основными аргументами защиты буддизма. Но поскольку оппонент был конфуцианцем, то в трактате в основном доказывалась непротиворечивость буддизма конфуцианству.

Му Цзы в своем трактате пытался охватить все аспекты дискуссий буддистов с их противниками. Он подметил и те споры, которые в ханьские времена не имели важного значения. Дело в том, что противники буддизма применяли против него и свои традиционные методы борьбы. По сложившейся китайской традиции авторитет того или иного учения во многом зависел от древности его происхождения. Так, например, споры между конфуцианцами и даосами нередко сводились к выяснению того, кто старше: Конфуций или Лао Цзы. Это обстоятельство нашло отражение и в трактате "Лихолунь". Следуя изложенной выше традиции, оппонент допускает, что учение Будды достигло уважения и величия, но в таком случае, спрашивает он, почему этому учению не следовали ни Яо, ни Шунь, ни Конфуций и почему они даже не упоминали о нем. В своем ответе Му Цзы пишет, что уделом Яо было долголетие, а уделом Шуня — долг, что Яо и Шунь также не упоминали о Конфуши и Лао Цзы [2, л. 36]. Однако, повторяем, вопрос о древности происхождения буддизма во времена Му Цзы не имел принципиального значения. Поэтому Му Цзы, упомянув о нем, не уделяет ему большого внимания. Между тем впоследствии проблема древности буддизма стала весьма актуальной. Этому способствовало и то обстоятельство, на которое в свое время обратил внимание В.П. Васильев. Он писал, что даосизм принял окончательную форму религии только тогда, когда в Китай проник буддизм, оказавший сильное влияние на становление религиозного даосизма [5, с. 81]. Причем даосы зачастую занимались прямым заимствованием у буддистов их идей, ритуалов, божеств и др. "По образцу буддистов и у даосов появились обеты: не убивать живых существ, не пить вина, не одобрять словами того, чего не одобряешь сердцем, не воровать, не предаваться сладострастию" [5, с. 84]. При этом сходство было настолько сильным, что даосизм, как писал В.П. Васильев, "с целью скрыть следы отпустил плохую шутку с буддизмом. Чтобы не подозревали его в заимствовании у последнего, даосы написали книгу о том, как Будда был просвещен или, лучше, рожден Лао Цзы, и тем самым дали понять, что если их книги и pochodят на буддийские, то это значит, что последние взяты от них, так как Лао Цзы, что известно по истории, отправился на Запад, следовательно, просветил тамошние страны" [5, с. 84].

Для опровержения этой выдумки, а также для того, чтобы еще более поднять авторитет своего учения и возвысить его над другими, буддисты посвятили целый ряд сочинений доказательству, что Лао Цзы был учеником Будды. Так, например, буддийский автор

Лао И сообщает, что Лао Цзы путешествовал по Индии, там он погрузился в нирвану. Его учителем был Шакьямуни [6, с. 16].

Споры о древности происхождения буддизма достигли такого накала, что китайские буддисты сочинили легенду, датирующую рождение Будды 1028 г. до н.э.

Эту легенду изложил буддийский автор Фа Линь: «На двадцать четвертом году правления чжоусского Чжао-вана, восьмого числа, четвертого месяца вода в реке неожиданно поднялась и разлилась. Горы, реки и вся земля пришли в движение. Той ночью лучи пяти цветов пронизали вокруг все до малого и заволокли запад. Все стало багряным. Чжоусский Чжао-ван спросил главного историка Су Ю: «Что это такое?» Су Ю ответил: «На западе родился великий мудрец»» [6, сл. 137]. Далее Фа Линь пишет: «На пятьдесят третьем году правления Му-вана 15 числа, второго месяца утром поднялся внезапный ветер, который начал валить людей с ног, нанося им вред, повалил деревья, а горы, реки, земля пришли в движение. После полудня небо потемнело, а облака исчезли, на западе появилась белая радуга с двадцатью поясами, которая пронизала север и юг и не исчезала до самой ночи. Му-ван спросил у главного историка Ху До: «Чем все это вызвано?» Ху До ответил: «На западе умер святой»» [Там же]. Если учесть, что Чжао-ван правил в 1052-1002 гг. до н.э., а Му-ван в 1001-947 гг. до н.э., то получается, что эта легенда датировала годы жизни Шакьямуни 1028-948 гг. до н.э. Эта легенда призвана была служить доказательством того, что китайцы знали о Будде уже в 1028 г. до н.э. Более того, известна также легенда, утверждавшая, что Бо И, помощник легендарного Юя, правление которого датируется 2205-2197 гг. до н.э., знал о существовании Будды.

Однако все эти легенды были сочинены намного позже, чем был написан трактат "Лицзунь". К моменту создания трактата, очевидно, все еще продолжался процесс заимствования даосами у буддистов идей, ритуалов, божеств. Еще не были выработаны формы и методы дискуссий относительно древности происхождения буддизма. Поэтому Му Цзы, также обративший внимание на проблему проникновения буддизма в Китай, датировал момент знакомства китайцев с буддизмом гораздо более поздним временем, чем последующие буддийские сочинения. В своем трактате он изложил легенду о сне императора Мин-ди: «В старину император Мин-ди увидел во сне святого, тело которого излучало солнечные лучи, а сам он в блаженстве и радости летал перед дворцом. На другой день Мин-ди созвал сановников и спросил у них об этом святом. Мудрец Фу И ответил ему: "Ваш слуга слышал, что в Индии есть человек, который постиг дао. Его зовут Буддой, он летает в пустоте, а тело его излучает солнечные лучи. Пожалуй, это был он". Тогда император Мин-ди отправил посланцев Чжан Цяня, юйлиньланчжуна Цинь Цзиня, бошидицзы Ван Цзуя и других, всего двенадцать человек. Во Владениях юэчжи была написана сутра "Сыши эр чжан цзин"» [2, л. 8а-8б].

Изложенная легенда была одной из самых ранних версий о про-

никновении буддизма в Китай. Если учесть, что Мин-ди правил с 58 г. н.э. до 75 г., то выходит, что автор памятника, созданного во II в. н.э., датировал проникновение буддизма в Китай I в. н.э. В этой легенде также говорится о сутре "Сыши эр чжан цзин" — первой из всех дошедших до нас сутр, написанных на китайском языке. История ее тесно переплетается с историей проникновения буддизма в Китай. Поэтому многие исследователи постоянно обращались к ней.

"Сыши эр чжан цзин" переводится как "Сутра о сорока двух главах". В.М. Штейн, характеризуя ее, писал: "Эта сутра не была переводом какого-нибудь индийского (санскритского) произведения, а представляла собой элементарную сводку положений буддийского канона. В ней не было, разумеется, элементов самостоятельного творчества, а были лишь приведены в систематическом порядке выдержки из различных сутр" [7, с. 157]. Согласно буддийской традиции, авторами этого памятника были объявлены индийские монахи Кашьяпа Матанга и Дхармаракша, встретившиеся с посольством императора Мин-ди во владениях юэчжи, затем на белых конях прибывшие в Китай. Однако о них ничего не сообщается в трактате "Лихолунь". Здесь мы читаем лишь о том, что памятник написан во владениях юэчжи.

Известный китайский буддолог Тан Юнтун, тщательно проанализировав текст этой сутры, пришел к выводу, что она создана неизвестными авторами еще до начала правления императора Хуан-ди (147-167) [8, с. 24], т.е. в промежутке между 58 и 147 г. н.э. Позже к этой сутре было написано введение, по мнению Тан Юнтуна, приблизительно во второй половине II в. н.э., чуть раньше, чем трактат "Лихолунь". Во введении также излагается легенда о сие императора Мин-ди и его посольстве. И в ней мы не находим никаких сведений об индийских монахах. Как и в "Лихолунь", здесь лишь упоминается, что сутра "Сыши эр чжан цзин" написана во владениях юэчжи. Срок проникновения буддизма в Китай, указанный этими авторами, оказался самым достоверным. В современной буддологической литературе считается, что буддизм распространился в Китае в I в. н.э. Очевидно, легенда о сие императора Мин-ди слагалась по горячим следам проникающего в Китай буддизма и была пока единственной версией, датирующей знакомство китайцев с буддизмом. Поэтому Му Цзы, как автор одного из первых китайских трактатов о буддизме, использовал именно данную легенду. Таким образом, трактат "Лихолунь" — не только первая письменная защита буддизма в Китае, но и первое письменное свидетельство истории китайского буддизма. Актуальность этого памятника для исследования истории китайского буддизма сохраняется и в наши дни.

Примечания

¹ Это было связано с тем, что во главе восстания "желтых повязок" находилась даосская секта тайпиндао.

2. Возможен и другой вариант перевода - "О разрешении сомнений".

3. Саь-хуан - эти три мифологических императора, три владетеля: Неба, Земли, Благополучия. У-ди - пять легендарных императоров, пять владык Неба.

4. В Китай проникали практически все формы индийского буддизма, в том числе и ранний буддизм с его этическими идеалами и монашескими общинами.

Литература

1. Чжунго фозяо ши. (История китайского буддизма)/Под ред. Жэнь Цзи Юя. Т. 1. - Пекин, 1981.
2. Лихолунь, (О Понимании и Заблуждении). Хунминцзи. Сы бу бэй яо. - Шанхай, 1936.
3. Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. - М., 1979.
4. Бяньвэнь о воздаянии за милости. Ч. 1 /Исслед., пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. - М., 1972.
5. Васильев В.П. Религия Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. - Спб., 1893.
6. Гуанхунминцзи. - Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936.
7. Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности. - М., 1967.
8. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фозяо ши. (История буддизма в период Хань, Вэй, Цзинь, Северных и Южных царств). - Т. 1. - Пекин, 1963.

Б.С. Дугаров

СПИСКИ МОНГОЛЬСКИХ КСИЛОГРАФОВ

"НАМТАРА" МИЛАРАЙБЫ

Имя Миларайбы, тибетского поэта, монаха-отшельника (1040-1123) хорошо известно на его родине, в "стране снегов". Он принадлежал к буддийской секте карчжудпа, многие представители которой вели аскетический образ жизни, предаваясь созерцанию в уединении среди гор. Очерк жизни Миларайбы содержится в его "Жизнеописании" ("Намтаре"). Это произведение, изданное ксилографическим способом, получило широкое распространение в самом Тибете и за его пределами. В начале XVII столетия "Намтар" Миларайбы был переведен на монгольский язык и стал одним из наиболее читаемых произведений у монголоязычных народов. В научной лите-

ратуре неоднократно упоминается об этом памятнике монгольской переводной литературы. Полное название монгольского перевода "Намтара" ("Жизнеописания"): *yogajaris un erketü degedü getülgegci milarasba-yin rnamtar nirvan kiged qamuγ-i ayiladaγci-yin mür-i üjegülügsen kemegekü orosiba* - "Жизнеописание Миларайбы, верховного и могущественного из йогачаров, спасителя, показавшего путь всеведения и [достижения] нирваны".

Цель настоящей статьи - дать описание имеющихся в нашем распоряжении десяти списков монгольского перевода "Намтара" Миларайбы, хранящихся в Улан-Удэ, в Рукописном отделе Бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР.

Первый из ксилографов монгольского фонда №2 - М-II-617 - имеет формат бодхи, объемом 224 л. Напечатан на русской бумаге со штампом "Татаровская фабрика Протасьева, № 7". Сохранность его хорошая. Пагинация монгольская, постраничная; в правой стороне последнего (224) листа имеется и китайская пагинация. Размер листа 55 x 10, размер текста 46,5 x 6,8. Количество строк на странице - 38. Печать черная. В тексте есть пометы красным карандашом, свидетельствующие о неоднократном чтении. Л. 46 отпечатан дважды.

В ксилографе шесть иллюстраций. На л. 1а в левом углу - рисунок Тилопы - первого иерарха секты карчжудпа, к которой принадлежал Миларайба. Тилопа изображен сидящим, полуобнаженным, в его руке - рыба, через правое плечо перекинута медитационная веревка - йогпатта. Внизу подпись по-тибетски: *grub mchog rje btsun ti lo ra* - "Святой Тилопа, лучший из сидхов". В правом углу того же листа - рисунок Наропы, второго иерарха секты карчжудпа. Он изображен сидящим, полуобнаженным, в руке держит габалу, через левое плечо перекинута йогпатта. Внизу подпись по-тибетски: *mkhas grub pan chen nā ro ra* - "Великий пандита Наропа". На л. 2а - рисунок Марбы (в левом углу) и самого Миларайбы (в правом углу). Марба (1012-1097), третий иерарх секты карчжудпа, ее фактический основатель, учитель Миларайбы, изображен в сидячем положении, в ламском одеянии, в правой руке он держит ваджру, в левой - габалу. Внизу подпись по-тибетски: *skyes mchog mar pa lo tsa ba* - "Марба - переводчик, лучший из рожденных". Миларайба изображен в сидячем положении, полуобнаженным, в левой руке держит габалу, правая рука приложена к уху. Ниже - тибетская подпись: *dbang phyug mi la ras ba rje* - "Владыка могущества Миларайба". На л. 224а - два изображения божества Махакалы. Одно из них расположено в левом углу с надписью по-монгольски: *biraman dürsü - tü maqa kala* - "Махакала в виде брамина", в правом углу - *dürben mudur-tu maqa kala* - "Четырехрукий Махакала".

В колофоне ксилографа указано, что заказчиками этого монгольского перевода были Цокту-хунтайджи и его мать Чинг Тайху-хатун. А Пандита Ширегету Цорджи, "снова и снова искусно приводя в гармонию звуки, соотнося их со строем монгольской речи, перевел на

монгольский язык". Упомянуты и писцы - искусный Биликту банди, усердный Ринлин банди и мудрый Сами бакши. Перевод был завершен "во дворце, именуемом *nomtu tib*, расположенном на южной стороне прославленного всюду города Куку-хото, в пятнадцатое число Белого месяца года Уо Лошади" (1618 г.). Перечислены также посланцы Цокту-хунтайджи и Чинг Тайху-хатун, приехавшие за переводом: Кундилэн Колочи-чингсан, Эрдэни-номчи Сандинг и Зорикту-киа.

Никаких других сведений колофон не сообщает. Что касается места издания ксилографа¹, то он мог быть напечатан в XIX в. в одной из бурятских монастырских печатен - в Эгитуйском дацане, так как "Намтар" Миларайбы упоминается в списке изданий этого дацана². Рассматриваемое нами произведение Миларайбы перепечатано с пекинского ксилографа, о чем свидетельствует китайская пагинация на последнем листе.

Второй ксилограф - М-И-352 - полностью идентичен вышеописанному, но напечатан на другой бумаге, имеющей штамп "Фабрика наследников Сумкина, № 7".

Третий ксилограф - М-И-1367 - отличается от предыдущих рядом признаков. Бумага более старая, пожелтевшая от времени, со штампом "Фабрика Демидова, 6 1/2, Вязинки". На л. 27а, 129а, 165б текст плохо пропечатан, что затрудняет чтение. Утрачен л. 147. Имеются разночтения с предыдущими ксилографами, а также пропуски вставок на л. 22а, 112б, 144б, 183б, 209а, 223а. На титульном листе в названии "Намтара" напечатано (в транскрибированном виде) *Milarayiba* вместо обычного транслитерированного *Milarasba*. Отличается этот ксилограф еще и тем, что "иконные" изображения и текст на лицевой стороне л. 1, 2 и 224 исполнены в красном цвете. Все перечисленное свидетельствует о том, что данный ксилограф был напечатан с другого бара (доски). Ксилографы КМ-549, КМ-615, КМ-736, КМ-816 и КМ-1144 напечатаны на бумаге со штампом "Фабрика наследников Сумкина, № 7". Они идентичны друг другу и ксилографам М-И-617 и М-И-352. Лишь в списке КМ-549 отсутствует л. 224. В ксилографе КМ-736 есть дефекты на титуле. Текст на л. 1а, б написан красными чернилами, от руки.

Ксилограф КМ-741 - пекинское издание, формат бодхи, объемом 235 л. Бумага китайская, пагинация слева монгольская, справа - китайская. Размер текста 37,5 x 8,3, количество строк на странице - 25. В отличие от предыдущих ксилографов в тексте мало вставок в тибетском графическом начертании, облегчающих правильное чтение транслитерированных по-монгольски тибетских слов (буддийские термины, личные имена, топонимические названия). Отличается этот ксилограф и "иллюстрационным" материалом. На л. 1 - изображения Тилопы и Наропы, на л. 235 - божества Махакалы в двух уже упоминаемых ипостасях. Отсутствуют изображения Марбы и Миларайбы.

По содержанию и колофону этот ксилограф адекватен всем вышеописанным. Возможно, он был исходным для перепечатывания "Намтара" Миларайбы в бурятских дацанах.

В монгольском фонде № 2 Рукописного отдела хранится также единственный рукописный экземпляр "Жизнеописания" Миларайбы (М-П-662), имеющий формат бодхи, объемом 168 л. Бумага русская со штампом "Фабрика наследников Сумкина, № 7", хорошей сохранности. Пагинация монгольская. Текст написан черной тушью, первые две лицевые страницы написаны красной тушью. Размер листа 46,2 x 14,4, размер текста 39 x 10,9. Количество строк на лицевой стороне листа - 30, на оборотной - 31. "Намтар" переписан без каких-либо упушений, лишь сокращен конец колофона. Иллюстрации повторяют изображения, имеющиеся в ксилографическом издании. Контуры прорисованы черной тушью и закрашены красным карандашом.

Разночтения в бурятских ксилографах позволяют предположить, что "Намтар" Миларайбы мог быть напечатан в Эгитуйском дацане и еще в каком-то, пока точно не установленном месте. Различные списки монгольского перевода "Жизнеописания" Миларайбы свидетельствуют о широком распространении этого произведения в дореволюционной Бурятии.

Примечания

¹ Впервые монгольский перевод "Жизнеописания" Миларайбы был издан ксилографическим способом в 1756 г. в Пекине.

² A catalogue of printing blocks of buddhist monasteries in Transbaikalia/Prepared in December, 1911, by the chancery of pandita Khampo Lama, Head of the Buddhist Church, Eastern Siberia. - Four mongolian historical records, New Delhi, 1959, v. II, p. 96.

Б.Д. Бадараев

ОПИСАНИЕ "АТЛАСА ИНДО-ТИБЕТСКОЙ МЕДИЦИНЫ"

"Атлас индо-тибетской медицины" - это комплект таблиц на 77 листах (размером 81,5 x 62 см), содержащих свыше 10 тыс. многоцветных рисунков, иллюстрирующих все разделы четырех частей и их 156 глав тибетского медицинского трактата "Чжуд-ши" (VIII - XIII вв.) и комментария к нему "Вайдурья-онбо", составленного Дэсрид Санчжай-Чжамцо (1653-1705). "Атлас" хранится в Музее им. М.Н. Хангалова в г. Улан-Удэ (инв. № 15-А16-79, Акт особых ценностей под наименованием "Тибетский медицинский атлас").

Название "Атлас индо-тибетской медицины" более или менее полно отражает содержание памятника, потому что в нем содер-

жата медицинская информация и элементы рациональных медицинских знаний главным образом в духе индо-тибетской традиции.

"Чжуд-ши" принадлежит к классу сочинений, называемых по-санскритски "мула-карика" (тиб.: рца-ба - "корень; основа"), т.е. "основа теоретической системы" медицины Тибета, предназначенная для заучивания, так как подобные сочинения пишутся и составляются в легко запоминающейся стихотворной форме.

"Атлас" не имеет общего титульного заглавия на тибетском языке, кроме обиходного, бытующего в среде тибетских и монголо-бурятских лам-медиков как "Бидэр-омбой-брича" (бай-ду'Ур сигон-по'й брис-чха; букв.: «картины "Вайдурья-онбо"»). По смыслу этого обиходного названия памятник следовало бы определить как «Атлас иллюстраций медицинского трактата "Вайдурья-онбо"». "Вайдурья-онбо" представляет собой детальный комментарий ('бру-'грэл) основного трактата тибетской медицины "Чжуд-ши", вследствие чего он повторяет все части, разделы, главы и даже порядок слов как в тексте комментируемого трактата, так и в иллюстрациях. Более того, преобладающее большинство текстов тибетских подписей к рисункам взято из текста глав "Чжуд-ши". Поэтому могло бы подойти и название "Тибетский медицинский атлас" или "Атлас тибетской медицины", предложенное его переводчицами Н.Д. Болсохоевой и Д.Б. Дашиевым.

Комплект таблиц "Атласа" подразделяется на несколько частей.

1. Таблицы-плакаты № 1-4 отражают содержание шести глав первой части трактата "Чжуд-ши" и его комментария "Вайдурья-онбо", в которых дана дефиниция предмета медицины. В ней отражены самые основные и устойчивые элементы всех трех последующих частей "Чжуд-ши" и "Вайдурья-онбо", излагающих основы теоретической, клинической медицины и фармации.

2. Таблицы-плакаты № 5-37 отражают содержание 31 главы второй части "Чжуд-ши" и "Вайдурья-онбо", в которых изложены основы дисциплины и разделов предмета теоретической медицины, начиная от эмбриологии, учения о функциях и нормах количественной меры тканей и органов и кончая учением о враче и врачебной этике, правилах отбора и подготовки медиков и передачи их традиции и нормативах частной жизни врачей.

Большое прикладное и эвристическое значение имеет анализ табл. № 23-31, где содержится более 1300 иллюстраций с подписями и текстами по фармакогнозии, фармакологии и технологии приготовления лекарственных форм, более 533 названий лекарственных растений, а также лекарственных средств минерального (более 70 видов) и животного (110 видов) происхождения.

3. Таблицы-плакаты № 38-53 отражают содержание 92 глав третьей части трактата "Чжуд-ши" и "Вайдурья-онбо", где изложены основы дисциплин тибетской клинической медицины. Эти таблицы условно можно разделить на семь групп:

1) табл. № 38-39 - схемы топографических точек для физического воздействия на биорегуляторные механизмы различных подсистем человеческого организма посредством акупунктуры (иглоукалывания), моксы (прижигания) и кровопускания;

2) табл. № 40-46 - изображения клинических картин различных инфекционных, детских и других заболеваний, причины и условия возникновения этих заболеваний и другие патогенные факторы;

3) табл. № 47а, б, 48, 49 - характеристика причин и условий возникновения заболеваний и патологии внутренних органов, учения о сосудах (ангиология) и внутренних органах (висцеральные системы);

4) табл. № 50 - графическая схема мест скопления трансудатов, экссудатов и жидкостей в плевральной и других полостях организма человека и топографических точек для прокола с целью отсасывания гноя и т.д.;

5) табл. № 51 - сведения о токсикологии - свойствах природных и искусственных ядов, пищевых и других видов растительного минерального и животного происхождения и различных видов отравления;

6) табл. № 52 - данные о гериатрии и геронтологии, способах и мерах, обеспечивающих долголетие согласно принципу "мужчина должен жить юношей до 70 лет";

7) табл. № 53 - лечение бесплодия и импотенции, а также средства для стимуляции полового влечения мужчин.

4. В таблицах-плакатах № 54-77 отражено содержание 27 глав четвертой части трактата "Чжуд-ши" и "Вайдурья-онбо", которая структурно делится на четыре отдела:

1) диагностические исследования пульса, пульсодиагностика;

2) диагностические исследования мочи;

3) лекарственные формы и их назначение;

4) принципы подготовки врачей и физические способы лечения.

Содержание рисунков и подписей к ним, отражающих сущность 27 глав "Чи-Чжуда" и четвертой части "Чжуд-ши", можно разделить на шесть групп:

1) табл. № 54-63 (свыше 1200 рисунков) - диагностика и прогностика по пульсу, различающая 360 видов пульса;

2) табл. № 64-66 (около 800 рисунков) - диагностика по урологическим признакам и исследованиям налета на языке больного;

3) табл. № 36-70 - показания и противопоказания медикаментозных лечений;

4) табл. № 71-74 - схемы топографических точек для воздействия с целью лечения тех или иных болезней посредством акупунктуры, моксы и кровопускания, согласно теории трактата "Сома-раджа", учитывающей свойства структуры циклических явлений активности и гравитации Солнца, Луны, Юпитера и т.д. и состояние биологического ритма пациентов;

5) табл. № 75, 76 - нервно-психические болезни, их классификация и прогностика;

6) табл. № 77 - цели и задачи медицины и медика, облик врача и принципы отбора и подготовки врачей.

Таково краткое содержание рисунков и их тибетских подписей "Атласа индо-тибетской медицины". Его изучение дает тем, кто занимается исследованием и переводом "Чжуд-ши", материал, кото-

рый необходим для правильного понимания текста "Чжуд-ши" и его комментария "Вайдурья-онбо".

Как говорилось, "Чжуд-ши" делится на четыре части, и каждая из них имеет свое название и свой предметный аспект: 1-я (6 глав) - "Ца-чжуд" (Дефиниция, или определение медицины); 2-я (31 глава) - "Шад-чжуд" (Теоретическая медицина); 3-я (92 главы) - "Маннаг-чжуд" (Клиническая медицина); 4-я (27 глав) - "Чи-чжуд" (Фармация или, точнее, Инструментарий медицины). Совокупность этих четырех аспектов составляет предмет тибетской медицины.

Общую структуру таблиц "Атласа", являющегося уникальным памятником науки и культуры Тибета и стран Центральной Азии в целом, можно представить по следующей схеме:

1) верхние заголовки. Их текст в сжатой форме отражает содержание рисунков данной таблицы, размещены они на верхней кромке полотна. В первых 11 таблицах наряду с заголовками размещены стилизованные портреты 81 учителя медицины;

2) цветные рисунки-иллюстрации к текстам "Чжуд-ши" и "Вайдурья-онбо". Они размещены по порядку слева направо и сверху вниз. Каждый рисунок имеет подпись на тибетском языке, текст которой взят из "Чжуд-ши" либо из "Вайдурья-онбо".

Универсальность и разнообразие информации "Атласа индо-тибетской медицины" обусловлены тем, что медицина как древнейшая отрасль естествознания всегда вбирала в себя наиболее рациональные достижения познания человеком материального мира. Потому в "Атласе" мы находим сведения из ботаники, минералогии, зоологии, астрономии и других отраслей знания.

Литература

1. Балданжапов П.Б. К изучению источников индо-тибетской медицины. - В кн.: Материалы по изучению источников традиционной системы индо-тибетской медицины. Новосибирск, 1982, с. 10-17.

2. Хунданов Л.Л., Хунданова Л.Л., Базарон Э.Г. Слово о тибетской медицине. - Улан-Удэ, 1979.

3. Базарон Э.Г. Очерки тибетской медицины. Улан-Удэ, 1984, с. 164.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<u>Р.Е. Пубаев.</u> Тибетская историко-философская литература	5
<u>Р.Н. Крапивина.</u> Традиция в школе сакьяпа (по материалам "Дубмта-шэлчжи-мэлон").	20
<u>Е.Д. Огнева.</u> Таранатха Гунга-Ньинбо (материалы к биографии)	28
<u>Б.И. Кузнецов.</u> Основные идейные принципы трактата Цзонхавы "Великие этапы пути к бодхи".	43
<u>Д.И. Буряев.</u> К истории изучения религии бон	45
<u>Б.З. Базарова.</u> Буддизм и монгольские летописи XVII - XIX веков. (К критике идеи преемственности происхождения монгольских ханов).	59
<u>Т.Д. Скрьнникова.</u> Основные тенденции в развитии ламаистской церкви Халхи XVIII - начала XXв.	73
<u>Н.В. Абаев, С.Ю. Лепехов.</u> Методы регуляции социального поведения в тайных религиозных объединениях старого Китая (на материале буддийских объединений).	85
<u>Г.Б. Дагданов.</u> Школа фасян в истории китайского буддизма	100
<u>Л.Е. Янгүтов.</u> Трактат "Лихолунь" как источник по истории китайского буддизма	110
<u>Б.С. Дугаров.</u> Списки монгольских ксилографов "Нам-тара" Миларайбы	117
<u>Б.Д. Бадараев.</u> Описание "Атласа индо-тибетской медицины"	120

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ
ИСТОРИИ БУДДИЗМА.
СТРАНЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Утверждено к печати
Бурятским институтом общественных наук
Бурятского филиала СО АН СССР

Редактор издательства М.А. Лапшина
Художник С.Н. Машков
Технический редактор Н.М. Остроумова
Корректоры С.В. Блинова, Г.И. Шведкина

ИБ № 30303

Слано в набор 28.02.86. Подписано в печать 14.07.86.
МН - 01044. Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная.
Офсетная печать. Усл. печ. л. 8. Усл. кр.-отг. 8,3.
Уч.-изд. л. 9,8. Тираж 18050 экз. Заказ № 127.
Цена 60 коп.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука", Сибирское отделение.
630099, Новосибирск, 99, Советская, 18.
4-я типография издательства "Наука",
630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 25.