ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ СО РАН

МИР ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ
Том III

Материалы международной научной конференции

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2002

УДК 93/99(4/5)
ББК 63.4
М 63

Печатается по решению ученого совета
Института монголоведения, буддологии
и тибетологии СО РАН

Редакционная коллегия
д-р ист. наук **Б.В. Базаров** *(отв. редактор)*
канд. ист. наук **О.В. Бураева** *(зам. отв. редактора)*
д-р ист. наук **Ц. П. Ванчикова**
д-р филос. наук **С. Ю. Лепехов**
д-р ист. наук **Т.Д. Скрынникова**

Мир Центральной Азии. Т. III. Философия. Источниковедение.
М 63 **Культурология:** Материалы международной научной конференции.
– Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2002. – 253 с.
ISBN 5-7925-0109-2

Культурологические исследования продолжают традиционные для изучения культуры направления: типология традиционной культуры и ее взаимодействие с мировыми религиями, семантический анализ материальной и духовной культуры (обрядов, мифов, музыки, материальных атрибутов), взаимовлияние кочевой и оседлой культур.

Философские исследования посвящены изучению традиционных для Центральной и Юго-Восточной Азии культов и верований. Исследуются различные аспекты влияния буддизма и шаманизма на культуру народов данных регионов.

Источниковедческие работы впервые вводят в научный оборот уникальные, неопубликованные сочинения по разным отраслям гуманитарных наук.
ISBN 5-7925-0109-2

$M \frac{054000000-23}{042(02)5-2002}$ Без объявл.

© ИМБиТ СО РАН, 2002
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2002
© Коллектив авторов, 2002

Раздел «КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ»

Д.Д. Амоголонова (Улан-Удэ)

ИДЕАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ВЛАСТИ И РЕАЛЬНОЕ ЕЕ ВОПЛОЩЕНИЕ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Традиционные представления о властной иерархии в древнеиндийском обществе получили отражение как в наиболее древних памятниках, так и в средневековых сочинениях. Идеальная модель управления достаточно четко описана и дает возможность оценивать социальное регулирование в обществе даже в ведийскую эпоху как высокоорганизованное и упорядоченное. Широкое использование в терминологии понятий «власть», «царь», «советник», «подданные», «налоги» и т.д. характеризуют отдельные княжества как локальные государственные образования, обладающие необходимыми механизмами поддержания внутреннего порядка, экономической системы и внешнеполитической стабильности. Однако исторические факты свидетельствуют о весьма позднем появлении в Индии городов как торговых, политических и культурных центров (а города, на наш взгляд, являются важнейшим свидетельством общественной эволюции в направлении создания государства). Дальнейшие исторические события доказывают, что реальные взаимоотношения, сложившиеся и существовавшие в Индии вплоть до эпохи ее завоеваний иноземцами, были отражены в художественной культуре в идеализированной (мифологизированной) форме. Неразвитость социальной структуры с точки зрения необходимых элементов государственности и, по-видимому, отсутствие идеи единства (хотя бы территориального) обусловили легкость и быстроту завоевания индийских владений. Во многих случаях речь может идти и не о завоеваниях даже, а о занимании принадлежащих индийским родам и племенам земель: персидская экспансия на севере, греко-македонское вторжение, захват значительных областей гуннами-эфталитами, быстрое продвижение мусульман вглубь Индии. Одновременно те же самые причины способствовали необычайной стойкости традиций, которые с эпохи складывания индуизма (первые века н.э.) оставались неизменными и в своих базовых концепциях не испытали существенного воздействия извне (за исключением, быть может, лишь сикхизма). Индия,

находившаяся под властью мусульманских правителей в течение 800 лет, всегда оставалась страной преимущественно немусульманской (индусской), что не имело в мировой истории аналогов.

При этом складывание традиций управления и социальной регуляции, государственного аппарата и его функций в Индии остаются важными проблемами, решение которых, возможно, смогло бы способствовать выяснению наиболее важных страниц индийской и индоевропейской мифологии, истории и традиционного мировоззрения. В отечественной науке есть работы, достаточно многочисленные, посвященные выяснению времени и условий возникновения царской и государственной власти, причем признается, что форм социального управления было несколько и что монархия не была основной[1]. Он же пишет (и это замечание мы полагаем важным), что источники, так или иначе рассматривающие происхождение власти в ее различных формах, создавались на протяжении длительного периода (более тысячи лет), а потому чаще всего являются объяснением/оправданием уже сложившихся в обществе отношений. Несмотря на достаточное число сохранившихся памятников, содержащих хотя бы фрагментарно архаический материал, воссоздать целостную картину чрезвычайно трудно. От ведийского до индусского периода истории Индии главными светскими (и то лишь относительно) регулирующими юридическими документами являлись Дхармашастры, которые излагали «вечные истины» и были сакральным авторитетом. Правовые же отношения разрешались в рамках обычного права. В этих условиях государственное (царское) законодательство принимало формы издания указов (по-видимому, по конкретным поводам и без претензий на долгосрочность). В этом Робер Ленга усматривает позитивную черту индийского управления, способствовавшую его гибкости[2]. Действительно, сложившаяся система власти была настолько жизнестойкой, что продолжала действовать, сохраняя и репродуцируя традицию в совершенно иных условиях, даже тогда, когда ее носители уже утратили полномочия.

[1] Бонгард-Левин Г.М. Индия в древности. – М., 1985. – С. 154.
[2] Lingat R. The Classical Law of India. – Los Angeles, 1973.

Происхождение царской власти и функции царя, если их рассматривать по ведийским материалам, настолько мифологизированы, что выявить реальное соотношение некоего идеала с конкретными проявлениями весьма затруднено. Некоторые объяснения происхождения царской власти содержатся в другой литературе смрити. В частности, в «Махабхарате» говорится о появлении государства (rajya) в эпоху, когда одна лишь *дхарма* уже не могла охранить людей и их имущество. Мифы предлагают в качестве первого царя (rajan) различные персонажи, наиболее известным из которых, конечно, выступает Ману. С появлением царя (реального, но мифологизированного) впервые вводятся налоги, т.е., действительно появляются реальные характеристики государства. Одновременно, впрочем, указывается и на роль советов и народных собраний (самити, сабха, видатха), причем их значение, возможно, даже усиливается с ростом необходимости создания бюрократического аппарата. Интересной представляется проблема перехода от вождеского по сути управления к монархической наследственной власти, однако нас больше занимает вопрос о сакрализации царской светской власти. Для ответа на этот вопрос совершенно недостаточны данные по реальной истории ариев в Индии Ведийского период. Более того, крайне неразвитый уровень хозяйствования, отсутствие позитивных контактов с родственными и неродственными племенами – все это подразумевает отрицательный ответ на вопрос о существовании в древней Индии государственных структур и способа управления, отличных от варновой системы иерархии. Между тем памятники культуры дают нам достоверные подтверждения существования законов, правил, обрядов, связанных с государственной (царской) властью. В этой связи появляются некоторые идеи, касающиеся возникновения сакральных характеристик царской власти a priori, задолго до ее реального появления. Отличительная особенность религиозно-мифологической мысли ведийских ариев и древних иранцев выражалась в ее космическом характере. Причем космизм этот занимал их воображение настолько полно, что они пришли к замечательному выводу не только об упорядоченности, нехаотичности мира, но и о его управляемости посредством закона (rta). Закон этот, универсальный и всеобъемлющий, во-первых, мог иметь всевозможные преломления, в том числе и земные, а во-вторых, непременно должен был иметь Хра-

нителя. Таковым для ариев (во всяком случае, для индийцев и иранцев) выступал Асура Варуна (Ахура Мазда). В процессе миграций и столкновений с местными племенами арии выдвигают в качестве предводителя воина-героя Индру, который и воплотил в себе черты охранителя земного порядка (конкретно выражавшегося, например, в победоносном продвижении на восток). Р.Н. Дандекар предполагает, что герой-вождь Индра позднее был причислен к сомну богов и даже стал их предводителем[1]. Подобная эвгемеризация в действительности представляется неубедительной. Однако, если мы не станем настаивать на историчности этого персонажа, а воспримем его как собирательный образ военного предводителя – *земного аналога Варуны*, то подойдем к решению нашей проблемы. В самом деле, нетрудно провести аналогию между космическим миропорядком (мироустройством) *рита* и более поздней *дхармой*, причем в последней сохраняется исходная позиция, связанная с ее охранением посредством лица, наделенного особыми полномочиями. На следующем этапе освоения индийских территорий функции Индры переходят к Митре, даже имя которого – Друг, спутник – связано с проецированием на землю функций Варуны. В этой связи можно упомянуть и другую пару: Савитар – Сурья, где Савитар управляет миром и наблюдает за действиями Сурьи. Идея неразрывности Неба и Земли, космического устройства и земного порядка, таким образом, априорно дала радже права и функции, которые первоначально носили умозрительный идеальный характер, ибо не соответствовали уровню развития общественных отношений. Статус же царя выражался формулой священного брака, представленной в Айтарея Брахмане: «Я – То, Ты – Это, Я – Небо, Ты – Земля». Жрец (пурохита), совершавший обряд для царя, наделял последнего властью, не имевшей реального наполнения в смысле конкретных функций, но зато настолько незыблемой и бесспорной, насколько сильны были ведийские религиозно-нравственные установки.

[1] Дандекар Р.Н. От Вед к индуизму. – М., 2002. – С. 32.

SUMMARY

The paper deals with the problem of arising of temporal power in ancient India and its correlation with spiritual authorities.

Г.Ю. Бадмаева (Элиста)

СИМВОЛИКА БУДДИЙСКОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ИНСТРУМЕНТАРИЯ КАЛМЫКОВ И НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Произведения устного народного творчества, буддийские легенды содержат богатый материал для размышлений о музыкальных инструментах как материальных памятниках культуры калмыков и народов Центральной Азии, отразивших их мировоззрение через символику возникновения, звуковых образов, формы, материала изготовления, цвета, числа, самих инструментов. Храмовый инструментарий помимо своих основных функций – призыв к молитве, сопровождение богослужения, отпугивание злых духов – нес и символическую, призванную разъяснить те или иные буддийские понятия.

Ряду культовых инструментов с целью подчеркивания их сакральности приписывалось по легендам необычное происхождение: создание каким-либо божеством, священнослужителем или поклонниками выдающегося проповедника. Например, считалось, что *дунг* (раковинная труба) был сделан Вишну в ознаменование его победы над *асуром* (злым духом), который прятался в раковине улитки, представляясь моллюском[1].

В буддийском культе не случайно использовались громогласные инструменты (*дамару* – маленький ручной барабанчик, *цанг* – тарелки, *карнг* – гонг, *хонх* – колокольчик, *дунг* – раковинная труба, *бюшкюр* – род гобоя, *бюря* – огромные длинные трубы, *чимгн-бюря* – рог), своим громким и необычным звучанием привлекавшие к себе внимание верующих и завораживавшие их во время службы. Тембры культового инструментария имели соответствующее обоснование. Из *дамару* – божественного барабана Шивы

[1] Бауер В., Дюмоц И., Головин С. Энциклопедия символов // Пер. с нем. Г.И. Гаева. – М., 1995. – С. 65.

– был «извлечен Изначальный звук, который породил все другие звуки»[1], *дунг* символизировал произнесенное слово Будды», *бюшкюр* подражал голосу священной птицы Галандага, *бюря* – реву небесного слона Маши-бату, а *чимгн-бюря* – ржанию коня ачжинай-морин[2].

Важной составной частью материальной основы музыкальных инструментов является их форма, отражающая их связь с буддийским космосом. Так, корпус *хонх* воспроизводит форму ступы (*ступа* – санскр., *субурган* – монг., калм. – «навершие») – вертикальной микромодели буддийской Вселенной, точнее ее центральную часть (дарохранилище). Причем именно калмыцкие *субурганы*, представляющие заключительный этап в трансформации храмовых форм[3], наиболее близки по внешнему виду к колоколу и один из их типов получил название *хонхо*.

Религиозный характер инструментов подчеркивался нанесением на них особых надписей, рисунков, украшений. На внутренней стороне *цанг* и *хонх* часто помещалась мантра *ом-ма-ни-пад-мэ-хум*. На серебряной оправе *дунг* из Калмыцкого краеведческого музея им. Н.Н. Пальмова (кп 679) помещены изображения восьми буддийских драгоценностей. Отдельные их знаки подвешены к цепочке из Элистинского Сякусн-сюмэ.

Материал изготовления также нес знаковую нагрузку. Например, в древности *чимгн-бюря* изготовлялся из человеческой берцовой кости, а *дамару* – из человеческих черепов[4]. Обращение к такому материалу связано с верой в его магические свойства. Дело в том, что перечисленные инструменты делались из костей людей

---

[1] Там же. – С. 31.

[2] Позднеев А. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношениями сего последнего к народу // Записки РГО по отделу этнографии. Т. 16. – СПб., 1887. – С. 106.

[3] Пюрвеев Д. Архитектура Калмыкии. – М., 1975. – С. 78.

[4] Об этом свидетельствуют сохранившиеся экземпляры дамару из тибетской коллекции МАЭ (Решетов А. Тибетская коллекция МАЭ // Культура народов Зарубежной Азии: Сб. МАЭ. – Т. 29. – Л., 1973. – С. 237-238), а также упоминания в этнографической литературе. Об использовании чимгн-бюря у калмыков пишет И. Житецкий (Житецкий И. Очерки быта астраханских калмыков. – М., 1893. – С. 47).

(чаще молодых), погибших в результате удара молнии и бывших девственниками. Считалось, что это богоугодные люди, и таким образом, их останки выступали в роли посредников в общении с верхним миром во время службы. Выбор меди и серебра для изготовления *хонх* тоже не случаен. Он обоснован представлениями о лечебных и очищающих свойствах этих металлов[1], которые усиливали защитную функцию инструмента.

Важную роль в передаче буддийских воззрений играла и семантика цвета. При этом особая сакральная роль отводилась белому цвету, являвшемуся символом чистоты, благородства. Из культового инструментария белым цветом обладал *дунг*, отсюда и его название *цаган дунг*.

В культовых инструментах прослеживается и числовая символика. Священные числа 8 и 108 встречаются в восьми лепестках лотоса, расположенных на корпусе *хонх*, в знаке «восьмеричного пути» спасения на корпусе *карнг* из Элистинского Сякусн-сюмэ, в 108 мелодиях скорби, извлекаемых на *бюшкюре* героями разных калмыцких сказок[2].

Религиозной символикой наделялись и сами инструменты. Считалось, что созерцание этих символов способствует более глубокому размышлению. *Хонх* вместе с *ваджрой* олицетворяли тибетский тантризм – учение о двуединой природе мира, в котором представлены мужское и женское начало. Женское начало (пассивное) – это мудрость («*праджня*»), разлитая в мире, пустотном по природе, мужское (активное) – метод («*упайя*»). Соединение обоих начал дает просветление. Символом женской сущности Вселенной является колокольчик, поэтому инструмент держат в левой руке. Его внутренняя часть выражает «мудрость, познавшую пустотность. Язычок – звук пустотности. Восемь лотосовых лепестков, расположенных на корпусе инструмента, – это четыре мате-

[1] Душан У. Материалы по этнографии калмыков // Архив КИГИ РАН, ф. 6, оп. 2, ед. хр. 132. – л. 159-160.

[2] Калмыцкие народные сказки // Пер. с калм. – Элиста, 1982; Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки // Пер., составление и примечания М. Ватагина. – М., 1964. – С. 36; Хальмг туульс. – Элст, 1979. – С. 63.

ри и четыре богини. Ваза, образующая корпус колокольчика, представляет сосуд с нектаром совершенства»[1]. Мужское начало символизирует *ваджра* – знак громового топора в миниатюре. Он означает пучок молнии, перехваченный на середине полета, то есть просветление, которое приходит подобно вспышке молнии, и символ истинности буддийского учения, по твердости не уступающего алмазу. По этой причине ряд буддийских божеств, например Ваджрапани, символизирующий «духовную силу, способную устранять мрак сознания, незнания, заблуждения»[2], изображаются с *ваджрой* в правой руке. Как метод и мудрость неразделимы, так и *ваджра* с *хонх* всегда используются вместе: в буддийском богослужении, в качестве атрибутов Ваджрахары, Ваджрасатвы. Их соединение нашло отражение в калмыцкой загадке: «На дне неизмеримой пропасти бегает иноходью дерево джинджи»[3]. Цепочки же с подвешенными на них колокольчиками, что располагаются на кровлях буддийских храмов, «символически изображают две дороги, ведущие в райские обители»[4].

Ассимиляцией буддизмом многих местных традиций калмыков и народов Центральной Азии объясняется проникновение буддийской символики в различные предметы быта. Наибольшей популярностью пользовалась *ваджра*, рисунок которой встречается в монгольских картах[5], в калмыцких тамгах[6]. *Ваджра* и *дунг* при-

---

[1] Буддийская символика // Шамбала, 1994. – С. 2.

[2] Андросов В. Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. – М., 2000. – С. 90.

[3] Котвич В. Калмыцкие загадки и пословицы. 2-е изд. – Элиста, 1972. – С. 47.

[4] Иеромонах Мефодий. Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии и калмыцкие храмы. – Ставрополь, 1898. – С. 23.

[5] Карта № 11 «переплетенный очир» (двойной очир. – Г.Б.) означала долгую здоровую жизнь, счастье, во всем удачу, исполнение желаний // Беннигсен А. Легенды и сказки Центральной Азии. – СПб., 1912. – С. 157.

[6] Об этом упоминают П. Небольсин (Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. – СПб., 1852. – С. 13) и С. Романов (Романов С. Описание быта калмыков второго Икитуктуновского аймака Большедербетовского улуса начала 20 века // Архив КИГИ РАН, ф. 4, оп. 2, ед, хр. 19, л. 7).

сутствуют в тексте восхваления (магтала) западными монголами коня. В песне «Поздний Гнедой-иноходец» и в ойратской былине о Бум-Ердени линия ноздрей скакуна вызывает ассоциации с завитком ритуальной раковины, а уши – с ваджрой[1].

Таким образом, культовый инструментарий, символически выражая происхождением, звуковыми образами, формой, материалом изготовления, семантикой надписей, рисунков, украшений, цвета, числа, самих инструментов основные положения буддийской религии, способствовал ее распространению среди калмыков и народов Центральной Азии.

SUMMARY

The report of G.U. Badmaeva “Symbolism of Buddhist musical set of tools of the Kalmyks and peoples of Central Asia” is devoted to the symbolism of origin of sound images, forms, material’s making, color, number of musical instruments of a Buddhist cult which is supposed to explain different Buddhist concepts. The report provides material of works of folklore and Buddhist trumpets: legends it is considered the symbolism of dung (band stand), damaru (a small hand drum), trang (plates), karng (gong), knonkh (hand bell), bushkura (oboe), burya (large long trumpets), chinign-burya (hours (bugles).

С.Ц. Базаров (Улан-Удэ)

«АЛТАН-СЭРГЭ» – ЗОЛОТАЯ КОНОВЯЗЬ ГУСИНООЗЕРСКОГО ДАЦАНА

Одной из наиболее интересных с точки зрения использования памятников археологии в буддийском монастыре восстановленных достопримечательностей комплекса Гусиноозерского дацана была так называемая «золотая коновязь». В качестве ее использовался, судя по литературным источникам, фотографиям и рассказам местных жителей, оленный камень[2]. Функционально выступал в этом качестве, по свидетельству информаторов перед началом праздника цама. С раннего утра коня желтой или золотистой масти укра-

[1] Яцковская К. Народные песни монголов. – М., 1988. – С. 48.

[2] Данные исследователя И.Г. Васильевой. Архив НРПКБ «Бурпроектреставрация». Инв. № 42. – Улан-Удэ, 1989. – С. 171.

шали, привязывали к коновязи и не кормили, чтобы он ржал и своим ржанием «оповещал» бурханов и их коней, что пора собираться. И когда бурханы прибывали на праздник, то «привязывали» своих лошадей к алтан-сэргэ. Эзотерическое значение коновязи в ритуале, таким образом, велико. Кроме того (по свидетельству исследователя И.Г. Васильевой), если в стаде начинались болезни или падеж скота, то к этому камню привязывали животное желтой масти, а лама читал молитвы, предотвращающие несчастье. Затем животное отпускали в стадо. Ритуально освященное животное не убивали, оно жило в стаде и умирало естественной смертью.

Во впервые появившейся в 1830 г. книге «Отрывки о Сибири», автором которой был Верхнеудинский исправник М. Геденштром, есть упоминание об оленном камне. Он стоит вблизи Гусиного озера, в нескольких верстах от солеваренного завода. Столп сей из цельного гранита, вышиной в две сажени, половина его в земле. Верх представляет выпуклой работы лицо человеческое, по бокам два овальные, также выпукло высеченные украшения[1]. Упоминается он и в книге первого сибирского романиста И.А. Калашникова «Дочь купца Желобова», написанной в 1832 г.

Н. Диков в книге «Бронзовый век Забайкалья», ссылаясь на Н. Ядринцева, пишет, что камень был перевезен в Троицкосавский музей, где хранится и ныне. Он замечает также, что «на его боковых гранях отчетливо видны стилизованные изображения оленей, которые, как видно, Геденштромом не были узнаны»[2].

О камне с фигурным изображением возле Гусиноозерского дацана, упоминает и Г.Н. Потанин.[3]

А.И. Термен в своей книге не только приводит фотографию и любопытные сведения о самом камне, но и со слов ламы объясняет его значение в системе комплекса «Когда бурханы приезжают на цам, то они к этому камню привязывают коней»[4].

---

[1] Геденштром М. Открытки о Сибири. – СПб., 1830. – С. 65.

[2] Калашников И.А. Дочь купца Желебова. – Иркутск, 1985. – С. 69-70.

[3] Потанин Г.Н. Изв. ВСОРГО (прот. засед. отдела этнографии от 31 января 1889 г.). – т. XX. – №3. – С. 77.

[4] Термен А.И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. Очерки и впечатления. – СПб., 1912. – С. 75.

В I томе «Очерков истории Бурятской АССР» приведена фотография, на которой к оленному камню привязана лошадь. Это может быть и свидетельством второго назначение камня: быть коновязью для животных, над которыми читается ритуал с целью предупреждения падежа или эпидемии.[1] Уже с 1931 г. камня на территории комплекса не было.[2] Таким образом, оленный камень на территории Гусиноозерского дацана, вторично использованный ламами в качестве алтан-сэргэ, является не только его органической составляющей, но и памятником археологии, вписанным в монастырский комплекс.

SUMMARY

The article describes the deer's stone found in the complex of Gusinoozerski datzan (temple) and the stone's functions in the rituals carrying out in the area of the temple.

.М. Герасимова (Улан-Удэ)

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ЭТНОСА И БУДДИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

В заголовке сообщения обозначены такие проблемные понятия как «будийская цивилизация» и «традиционная культура этноса». Тема сообщения: какие социальные и культурные традиции «верхов» и «низов» общества противостояли буддизму в его становлении в качестве официальной религии и массовой конфессии народа. Во-вторых, относится ли понятие «буддийская цивилизация» к истории духовной культуры общества в целом, к историческому изменению концепции человека, социальной судьбы, идеального предназначения его бытия, является ли буддийская цивилизация целостным и общезначимым явлением для всех страт общества, что такое буддийский менталитет народа, существует ли социально-историческая основа этой целостности, можно ли говорить о цивилизационном подходе к истории буддизма. Нам кажется, что ответы на эти сложные вопросы нужно, прежде всего, искать в истории политической культуры изучаемого общества.

[1] Очерки истории Бурятской АССР. Т. – 1, фото № 9.
[2] Волков В.В. Оленные камни Монголии. – Улан-Батор, 1981. – С. 97.

С точки зрения исторической объективности, приходится различать такие аспекты истории буддизма, как специфика начального формирования мировой религии в период перехода от доклассового к классовому обществу, распространение буддизма за пределами Индии и особенности региональных форм индийского буддизма в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии, структура массовой конфессии на церковном и бытовом уровнях вероучения и культовой практики, популярное вероучение как основа буддийского менталитета мирян, стратификация религиозного знания по степени его доступности для различных категорий адептов буддизма – духовенства и мирян – т.е. само вероучение буддизма не было целостным по содержанию и форме его пропаганды в народе, по социальной функции его религиозных идеалов. В реальной истории народов Азии не было универсального буддизма. Везде он имел региональную специфику в доктринальной и культовой системе религии, характере социальной и политической роли в общественной системе. Региональные особенности буддизма обусловлены уровнем исторического развития общества, принимающего новое буддийское вероисповедание. За исключением Китая, где классовое общество и государство сложились задолго до проникновения буддизма в Восточную Азию, в Японии, Корее, Тибете и Монголии принятие буддизма в качестве официального вероисповедания было составной частью процессов классогенеза и политогенеза – т.е. формирования нового типа власти и управления в классовом обществе, возникновения государства. В регионах Азии буддизму пришлось встретиться с различными формами традиционной организации предклассового или раннеклассового общества, с эволюцией потестарных форм власти и управления, становления политической организации в период консолидации родовых кланов в племена и племенные объединения, формирования иерархических союзов племен и надплеменной интеграции. Буддизму пришлось столкнуться с ранней, доклассовой традиционной организацией жизнедеятельности первичных ячеек общества – биосоциальных общностей рода, семьи, семейно-родовой общины, с онтологической основой первичных форм социального регулирования всех сфер жизни этих кровнородственных коллективов. Буддизму противостояла система традиционного мировоззрения родоплеменных верований, традиционная культура этноса.

Этнографическая наука считает, что процессы политогенеза – институционализации власти и возникновения государства могли развиваться военным, аристократическим и плутократическим путем. В Тибете, Японии и Корее буддизм утверждался в обстановке ожесточенной борьбы кланов племенной знати за реальное управление страной. В Японии буддизму покровительствовали крупные родовые кланы, а затем императорская власть. Кланы, стоявшие у власти были заинтересованы в установлении прочной центральной власти, а буддийская религия становилась идеологической опорой тех социальных сил, которые поддерживали централизаторские тенденции в государстве. Японский вариант политогенеза, вероятно, можно определить как аристократический путь – превращение родоплеменной верхушки в правящий класс, сосредоточивший в своих руках руководство всеми сферами жизни, становясь одновременно и первичным государственным аппаратом.

Для Тибета также характерна борьба племенных кланов за власть, но здесь она отличалась стойким сепаратизмом враждующих кланов, определенные группировки племенной знати противодействовали формированию централизованной власти, соответственно и утверждению буддизма как идеологического механизма политической консолидации. В целом эта ситуация отражала иной уровень исторического развития тибетского общества. Тибетский вариант политогенеза можно определить как военный в сочетании с элементами аристократического. Политическая консолидация осуществлялась в ходе «внутренних» и «внешних» войн.

В Тибете существовало множество племен, различных по уровню экономического и социального развития, обитавших в условиях географической обособленности. Вожди наиболее развитого племени, населявшего долину р. Ярлунг (Юго-Восточный Тибет) возглавили военную консолидацию племен в крупные региональные политические объединения. Длительный процесс военного объединения тибетских племен к началу VII в. завершился образованием тибетского государства Туфань (VII-IX вв.), которое продолжало вести внешние войны, расширяя свои границы за счет покорения соседних территорий. В 670 г. тибетское государство Туфань простиралось от Индии до западных тюрков, от Хотана до Ланьчжоу и Сюйчжоу. В 90-х гг. VII в. от Ганьсу до Бенгалии и Бихара, от Гилгита и Хотана до Юньнани. Но в этом обширном

разноплеменном государстве не могло быть прочного единства, как его не было и в самом Тибете. Военное объединение племен при незрелости предпосылок для экономической, социально-политической централизации обособленных этнических территорий не обеспечивало единства государственного образования. Ярлунгская династия не смогла преодолеть сепаратизм враждующих кланов, боровшихся с централизованной властью за свое собственное господство, а также против буддизма – идеологической опоры государственной политики. Гибель династии, распад тибетского государства, сокрушительные гонения на буддизм после убийства Ралпачана в 836 г. заговорщиками-сепаратистами и бонпосцами ознаменовали наступление трехсотлетнего периода феодальной раздробленности и отсутствия централизованной государственности.

Основная функция тибетского буддизма в VII-IX вв. определялась его ролью в процессах политогенеза, поддержкой социальных сил, возглавлявших становление тибетской государственности, но на протяжении всего названного периода он не стал вероисповеданием рядовых тибетцев, они стойко придерживались традиционных родоплеменных верований. Буддизм должен был войти в повседневный быт и сознание людей, чтобы стать массовой конфессией. В Тибете буддийская церковная организация делала первые шаги становления, начиная с создания ее материальной базы только во второй половине VIII в., когда стараниями Ярлунгской династии буддизм был объявлен государственной религией. Тибетский буддизм унаследовал слабые стороны раннего индийского буддизма – «глубокое безразличие к вопросам культа и ритуала», поскольку доктринальное учение сосредотачивалось на духовном совершенствовании индивида, на разработке философских и метафизических проблем. Отсутствие собственно буддийской бытовой обрядности было одной из главных причин «исчезновения» буддизма на его родине. Неукорененность буддизма в социальных устоях жизни «верхов» и «низов» общества, господство ведийских и индуистских обычаев в бытовом укладе жизни буддистов настолько обесценили и ослабили буддийскую религию, что воцарение исламских по вере династий Делийского султаната и Могольской империи были только внешними обстоятельствами ухода буддизма из Индии. Восстановление тибетского буддизма после репрес-

сий бонпосцев началось в X в. на западных и восточных окраинах Тибета. Несколько поколений тибетских монахов заново постигали доктринальное учение в буддийских монастырях Кашмира, переводили канонические тексты с санскрита на тибетский, но доктринальное развитие школ тибетского буддизма не продвинуло создание массовой конфессии. Только с XVI в. обозначилось проникновение буддизма в традиционное мировоззрение рядовых тибетцев. Этот процесс документирован созданием и кодификацией обрядников общего жертвоприношения всем буддийским и небуддийским божествам, которых почитали тибетцы. В этих текстах «сан-чога» даны не только состав всего синкретичного пантеона буддизма, но и структура храмового и бытового культа. Практическое отношение буддийской церкви и традиционным этническим верованиям можно проследить по тактике обращения шаманистов бурят в буддийскую веру, по социальному и идеологическому смыслу ассимиляторских действий. В Бурятии «ламаизации» подверглись ключевые социальные обычаи – культ семейных, родовых, общинных и территориальных покровителей, которых почитали на «обо» как «хозяев земли» этнических территорий. Этими «хозяевами земли» были предки различных категорий, а также божества – символы сакрального родового единства. Домашний культ реальных семейных и генеалогических родовых предков, в том числе родовых шаманских предков, онгонов, в качестве хранителей благополучия семьи, подвергся наиболее радикальной трансформации, их всех заменили культом «срун-ма» хранителей буддийской религии и покровителей буддистов. Из обрядов жизненного цикла преимущественное значение придавалось внедрению буддийского похоронного обряда, поскольку он связан с культом предков, онтологическими основами сакрализации родовой социальной организации. Буддийский похоронный обряд по сути был массовой пропагандой буддийских представлений о законах жизни и смерти, аннулирующих анимистическую основу генеалогического единства родовых поколений, но главное его назначение – девальвация социальной роли кровного родства и принципов старшинства, права на власть старших ветвей генеалогического родословия. Таким образом, буддизм подчинил своему влиянию ключевые религиозные обычаи, важный элемент структуры традиционной культуры этноса. Обычно традиционную

культуру описывают по рубрикам: этнический и родовой состав, хозяйство, материальная культура, семейно-бытовая обрядность, воспитание и социализация личности, религиозные обычаи, духовная культура и народное художественное творчество. Иногда подразделяются понятия «традиционная культура и быт». Все это верно, но здесь нет главного ключевого, системообразующего фактора: «традиционный механизм социального регулирования и управления жизнедеятельностью первичной ячейки общества». Прежде всего, необходима дефиниция понятия «традиция». Философ В. Д. Плахов говорит о назревшей проблеме разработки общесоциологической категории «традиция» и дает ее постановочное определение. Традиция – спонтанная, безличная, анонимная преемственность порядка передачи устойчивых исторически сложившихся общественных отношений от одного поколения к другому. «Традиция выражает жизнь прошлого в настоящем и будущем». Традиционное управление бытовым укладом жизни первичной ячейки общества имеет «сквозной характер», т. е. осуществляется независимо от властных структур классового общества и типов общественного строя. Не случайно, в частности, историки-этнографы ищут объяснение причин устойчивого сохранения в феодальном общественном строе народов Саяно-Алтая бытовых патриархально-родовых пережитков, несмотря на многовековой опыт политической истории в составе тюркского, уйгурского каганатов, ойратских, монгольских, маньчжурских государств. Это, отчасти, объясняется неоднородностью социальной структуры общества, иерархичностью политической организации. Обычно политические инновации происходят в верхних этажах общества, они не касаются традиционного уклада жизни народных «низов». А.Г. Малявкин утверждает, что за столетний период существования уйгурского каганата не произошло этнической консолидации племен, глубинного изменения социального и хозяйственного уклада жизни основной массы номадов. Базовыми ячейками общества кочевников оставались архаичные общинно-родовые структуры с их традиционными обычаями, верованиями и сакральными авторитетами.

Первичная ячейка общества это биосоциальная кровнородственная общность, природная функция которой – непосредственное биологическое производство жизни и социокультурное производ-

ство человека, что, как говорили классики марксизма, является главным смыслом человеческой истории. Деятельность этих биосоциальных коллективов была направлена также на создание системы жизнеобеспечения (пища, жилище, одежда), приемов добывания и производства средств существования и выживания, обеспечение порядка в отношениях между людьми, половозрастными группами кровнородственного коллектива. В биосоциальных общностях роль универсального механизма социального порядка осуществлялась системами родства и старшинства. Система родства разграничивала людей по старшинству, поколенной принадлежности, по степени близости и дальности родства, тем самым она определяла социальный статус каждого члена родственного коллектива, его права и обязанности перед всеми и всех других перед ним, а также нормы и модели поведения. Системы родства, в которых учитывается происхождение от единого прародителя, принадлежность к поколенным группам общего происхождения, отношения с неродственными группами, связанными между собой брачными обычаями – все это стало надстроечным механизмом родовой социальной организации, который спонтанно осуществлял управление, интеграцию и стабилизацию образа жизни. Обрядовое закрепление всех процессов жизни обеспечило автоматизм массового, добровольного и неукоснительного соблюдения традиционного порядка социального регулирования.

Концепция человека – центральная категория исторических систем миропонимания. Полезно сопоставить содержание этой концепции в родоплеменной религии и вероучении буддизма – это, по крайней мере, дает возможность обозначить вектор исторического развития духовной культуры народов Азии.

SUMMARY

In the article the author addresses the question of sociocultural traditions of the society during the period of primary formation of Buddhism as a world religion. She gives brief characteristics of the history of political culture of the society, taking into account new Buddhist confession. It is marked that Buddhism had a regional peculiriarity in the doctrine and cult systems of the religion depended on the level of the historic development of the society.

Е.В. Гришаева (Улан-Удэ)

ЗАПРЕТЫ ПРИ БЕРЕМЕННОСТИ, СВЯЗАННЫЕ С ДОМАШНИМИ ЖИВОТНЫМИ

С беременностью (как и с материнством) связана целая система табу, которые блокировали деструктивное поведение женщины, т.е. ссоры, агрессию, конфликты по отношению не только к людям, но и животным. Беременная женщина была резко ограничена в своих социальных функциях как лицо, опасное для окружающих. Именно в этот период усиливалась связь женщины со сферой природы, поэтому существовало множество правил и запретов, которые регламентировали ее поведение. Они предписывали пространственные и временные ограничения, избегание контактов с определенными предметами, животными, явлениями природы и стихиями (огонь, вода и др.), воздержания от некоторых видов действий (кручение, витье, вязание и т.п.). Во избежание трудных родов беременной женщине запрещалось стоять на пороге, границе, меже, переступать через определенные предметы (жердь, веревку и др.), ходить в лес. Беременной запрещалось причинять вред животным, особенно домашним. От соблюдения этих правил зависели некоторые физические особенности ребенка. Данная публикация посвящена запретам и табу для беременных женщин, существовавших у семейских Забайкалья, и которые непосредственно связаны с ребенком.

Будущая мать не должна была причинять вред животным, тем более – убивать их, т.к. «ущерб, который она нанесла животным в мире людей, отразится на ребенке, находящемся в мире природы»[1]. Если беременная ударит кошку, собаку, свинью, то у ребенка будет «щетинка» – эта болезнь, при которой у младенца на спине появляются жесткие волосики, напоминающие шерсть животных, которые вызывают зуд, от чего сон детей становится беспокойным. У семейских также существовал этот запрет «поддавать нельзя, кошкам поддавать нельзя<...> чушкам нельзя че-то подда-

[1] Мазалова Н.Е Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. – СПб: Петербургское востоковедение, 2001. – С. 94.

вать, щетина будет»[1]. «Если вот раньше беременная <...> пнет чушку и уже ребенок родиться и у него получается<...> щетина. И вот потом ребенок родиться и он не спит, ворочается, яво все колет там»[2]. Иначе говоря, у ребенка появлялись признаки животных, т.е. он за грехи матери превращался в зверя. Эти волосы необходимо было убрать. По словам наших информаторов их вытирали хлебом, отрубями и свиным жиром. «Ее потом вытирали хлебшком мягким, дак вытирается черная щетина»[3]. «Вот бабушку позовем, и я видела как она вытирает, она берет отруби с муки и потом ложит его на животик на коленки прямо, вытирает или чем-то маслом ли и начинает отрубями этими посыпать и начинает тереть, тереть»[4]. «А сводили (щетину. – *Е.Г*) мажут по спине свиным жиром, свиным не соленым»[5].

Если беременная ударит собаку, то ребенок может заболеть собачьей старостью. Собачья старость или собачья хиль, собачья немочь, сушень, сухотка, детская сухота так раньше называли дистрофию у ребенка или сильное изнурение детей, при котором лицо их принимает старческий вид. «Сохнет ребенок и все, не может поправиться, и вот у нас мама лечила от собачьей старости. Помню она пекла, вот хлебушко пекет, испечет вот такой калач большой, тоненький и через этот калач она пропускала младенца. А потом калач кормили собаке <...> если мальчик – кобелю, если девочка -сучке»[6]. Щепанская Т.Б приводит следующие факты: «У меня девочка родилась, а муж ушел в армию, – рассказывает сельская женщина с р. Ваги Архангельской обл. – приходит странник:

---

[1] Родионова Елена Ивановна 1926 г.р., уроженка с. Куйтун Тарбагатайского района Бурятии, «семейская».

[2] Перелыгина Капитолина Панкратовна 1935 г.р., уроженка с. Бичура Бичурского района Бурятии, «семейская».

[3] Родионова Ксения Сергеевна 1924 г.р., уроженка с. Куйтун Тарбагатайского района Бурятии, «семейская».

[4] Перелыгина Капитолина Панкратовна 1935 г.р., уроженка с. Бичура Бичурского района Бурятии, «семейская».

[5] Мясникова Вера Перфильевна 1930 г.р., уроженка с. Бичура Бичурского района Бурятии, «православная».

[6] Родионова Ксения Сергеевна 1924 г.р., уроженка с. Куйтун Тарбагатайского района Бурятии, «семейская».

«Почему у вас девочка такая плохая?» – «Какой корм, такая и девочка» – «Нет у вас собачья старость... испеки калач такой большой, продерни ее через калач этот в пеленке. А потом отдай этот калач собаке: «Ешь, собака, и это забери»»<...>»[1].

Исцеление от болезни есть новое рождение ребенка. В данном обычае присутствует паронимальная символика. Калач «это хлеб в виде кольца или с небольшим отверстием <...> в некоторых названиях калача выделяется признак □пустой□, □полый□, □дырявый□»[2]. Проходя через круглый калач (а значение дыры, по мнению, Б.А. Успенского означает «женское плодоносящее начало») ребенок рождается заново здоровым. Также собачью старость «лечили» следующим образом: «на окно под решето, сажается кошка, над решетом купается ребенок и хворотьба переходит на кошку»[3]. Это аналогично известному в других традициях больного ребенка пропускали сквозь рубаху матери и штаны отца.

Следует обратить внимание на роль хлеба в лечении, что отмечалось выше обрядах. Можно также упомянуть об использовании хлеба при лечении различных болезней и отдавание его собаке (или другим животным), что было распространено в России. Так, в Обоянском уезде (Курской губернии) при лечении от «полуношницы» использовали следующий «метод»: когда сажали хлеба в печь, то от каждой кавриги «берут по кусочку теста, всего 9 кусков, катают шарики и бросают черной одношерстной собаке и говорят: □От кшеннаго (крещенного), пороженнаго, молитвеннаго (имя младенца), аминь□. Собака от этого издыхает, а ребенок остается жив»[4].

Можно сказать, что в результате невыполнения запрета матери во время беременности ребенок, как мы уже упоминали выше, приобретал признаки животных (представителей иного мира) и их

---

[1] Щепанская Т.Б. Паронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. – СПб: Петербургское востоковедение, 1999. – С. 152.

[2] Гура А.В., Половникова А.А. Калач // Славянские древности. – С. 439.

[3] Полная энциклопедия быта русского народа / Т. 2. – Сост. И. Панкеев. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1998. – С. 280.

[4] Там же. – С. 279.

необходимо было не только убрать, но и отправить обратно, что мы показали на конкретных примерах традиционной культуры.

SUMMARY

In the article the author describes and analyses popular beliefs and distinctive marks defining prohibitions in the behavior of a pregnant woman towards to beat or kill domestic animals to avoid different diseases.

Ж. Долгорсурэн (Улан-Батор, Монголия)

К ВОПРОСУ О ВЗАИМОВЛИЯНИИ КОЧЕВОЙ И ОСЕДЛОЙ КУЛЬТУР В МОНГОЛИИ

Нынешний XXI век является веком взаимовлияния и взаимообогащения различных культур, созданных человечеством, веком широкого распространения культурных ценностей, веком аккультурации, где пространство национальной культуры подвергается сильному воздействию техногенной культуры. С каждым годом идёт процесс замыкания круга и в некоторых случаях происходит взаимопроникновение различных культур, теряются специфические особенности национальной традиционной культуры. В новом веке для того, чтобы обеспечить стабильное существование человека и общества, с одной стороны, необходимо создать иммунитет национальной культуры, с другой – возникает потребность обновления и обогащения национальной культуры новыми ценностями. Эта историческая закономерность и потребность современной мировой цивилизации оказывает своё влияние и на развитие культуры Монголии.

То обстоятельство, что монгольская культура вызывает живой интерес, обусловлено тем, что, во-первых, она создана и развивается в условиях кочевой цивилизации, которая является одним из двух основных видов человеческой культуры, а во-вторых, кочевая культура устойчиво сохраняет свои классические форму и содержание в условиях сильнейшей интервенции современной технизированной цивилизации. Неповторимая, специфическая культура монголов, имеющая многотысячелетнюю историю и богатую традицию, выраженную, в первую очередь, в таких особенностях как склад мышления, верования, традиции, государственность, традиционное знание, философия, эстетический идеал, своеобразное

отношение к взаимосвязям между людьми, к взаимосвязи человека и окружающей среды, космоса сильно отличаются от особенностей оседлой культуры других народов. И именно этим определяется вклад кочевых монголов в развитие человеческой культуры. Возникшая тенденция изучения кочевой культуры мировой общественностью обусловлена стремлением сохранить в первозданном виде культурные ценности, особенные черты, исторический опыт, традиционные формы культур и гармонично развивать их в современных условиях.

Одна из особенностей культурного пространства Монголии, монгольских форм и содержания кочевой цивилизации заключается в самой тесной связи человека и природы. Данная отличительная особенность наблюдаема в культуре народов Востока, в отличие от культур оседлых цивилизаций, где господствует насильственное изменение природы человеком. Существование и развитие оседлых культур предполагало, что по мере интенсивного изменения природы и развития ремесла и земледелия происходит ускоренное общественное развитие. По этой причине представители этих культур существуют относительно самостоятельно, почти независимо от природы. Их деятельность направлена на изменение закономерностей природы, её подчинение с целью личной выгоды, обогащения. Именно в различных отношениях к взаимосвязи человека и природы выражается принципиальное отличие и противоречие этих двух культур. Кроме того, в жизни кочевой культуры большую роль играет традиция, в оседлой – новшества. Участие этих двух отличных друг от друга культур в развитии Монголии при ценностной ориентации монгольского национального менталитета и неповторимой иерархичности традиционной культуры привело к непохожести ни на одну другую кочевую, либо оседлую культуру. Поэтому такие вопросы, как: по какой причине и с какого исторического периода монголы, называемые кочевниками, начали создавать и развивать оседлую цивилизацию, в каком пространственном соотношении находятся эти две культуры и как они изменились, вызывают интерес исследователей цивилизаций Центральной Азии, в том числе и Монголии. Так, в их работах по изучению особенностей кочевников Центральной Азии под общим названием «номадизм», неоднократно упоминалось, что на процесс параллельного развития в Монголии кочевой и оседлой куль-

тур оказали сильное влияние многосторонние факторы природы, общества и истории, что эти две культуры оказали влияние не только друг на друга, но и на другие культуры.

В «Истории МНР» упоминается, что «в I в. до нашей эры монголы наряду с кочевничеством обрабатывали металлы, мастерили разные вазы механическим способом, создавали города и архитектурные сооружения, имели армию, оснащённую крепкими железными бронями и штыками, а также орхонскую письменность»[1]. Всё это свидетельствует о существовании оседлой цивилизации в древней Монголии. На развитие кочевой цивилизации Монголии, начиная с VI в. нашей эры, оказывали влияние культуры тюрков и уйгуров, в XVI-XVII вв. – культуры Маньчжурии, Китая, Индии и Тибета, а в конце XIX – начале XX вв. – культуры России и других европейских государств, которые явились социально-исторической основой развития кочевой и оседлой культур в Монголии, явились причиной её специфики.

Кроме того, в мире нет такой цивилизации, которая существует либо, только приспособившись к природе, либо, только изменяя её. Причина этого в противоположности понятий «приспособляться» и «изменять», образующими диалектический конфликт. Если одну из этих сторон идеализировать, а другую отрицать, развитие культуры не будет иметь основы, внутреннего конфликта, и она станет постепенно исчезать. Изменять природу и приспосабливаться к ней – два вида деятельности, которые носят противоположный характер, но в то же время имеют тесную взаимосвязь.

Согласно восточной философии, гармоничное сосуществование с природой способствует стабильности развития культуры, а деятельность, направленная на подчинение природы, ускорению развития культуры.

Однако, то обстоятельство, что монголы с древнейших времен наряду с ведением кочевого животноводства создавали и развивали кочевую культуру, не означает, что гармоничное сосуществование с природой довело нас до нынешнего времени. Дело в том, что «кочевая цивилизация в какой-то степени содержит в себе

[1] Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын туух. III боть. – Уланбаатар, 1984. – Т. 115.

элементы оседлой культуры, а принцип гармоничного сосуществования содержит в себе изменение природы»[1]. В этом и заключается причина параллельного развития в Монголии кочевой и оседлой цивилизации. Все элементы кочевой культуры созданы, благодаря гармоничному сосуществованию с природой. Развитие кочевого животноводства, повышение продуктивности скота и его численности – результат гармоничного сосуществования с природой. Этим также обусловлены особенности жилища, пищи, одежды, зимовки, кочёвки. А такие виды деятельности, как одомашнивание, приручение диких животных, строительство колодцев и загонов, возделывание войлока, строительство некоторых частей юрты из дерева – это результат деятельности, направленной на изменение, подчинение природы. Таким образом, эти два противоположных вида деятельности человека – его гармоничное сосуществование с природой и её изменение стали основой образования и развития в Монголии кочевой и оседлой культур. Во времена процветания монгольского государства строились города и селения, население которых занималось и земледелием и ремеслом, к этой деятельности привлекались и представители оседлых культур. Все эти обстоятельства открывали широкие возможности для развития и параллельного существования двух различных культур. Монголы, одновременно развивая кочевую и оседлую культуры, не только поддавались внешнему влиянию, но и сами оказывали сильнейшее влияние на культуры других народов. По-моему мнению, здесь достаточно упомянуть лишь один пример. Когда в 1206 г. на берегу реки Онон был созван великий хуралдай, было объявлено о создании нового великого государства, а Тэмужин был провозглашен Чингисом и Великим ханом монгольского государства. В результате завоевательных войн Чингиса и его последователей в Азии и Европе, на островах Ява и Суматра, на востоке – в Корее и Японии, на западе – в России, на Адриатике, на юго-западе – в Иране и западной части Индии, в Афганистане было создано великое государство, объединившее около 40 стран мира. За это время монголы, несомненно, оставили следы своего влияния в культурах дру-

[1] Хавх Н. Монголчуудын соёл иргэншлийн гун ухаан. – Уланбаатар, 1995. – Т. 117.

гих народов. «В 1185-1368 гг. Монголия стала центром мировой цивилизации»[1], оказала огромное влияние на развитие других культур. Калмыкский учёный Хара-Даван Ринчингийн, опираясь на материалы книги Лэма Горальда «Чингис хан-повелитель всего человечества», изданной в 1928 г. в Лондоне[2], сообщил о влиянии завоевания монголов, монгольской цивилизации на образование Российского государства с центром «Москва», на укрепление мощи России. Таким образом, успешное сочетание монголами кочевой и оседлой культур происходило не путём отрицания последней, а в процессе их параллельного развития. Так, например, обнаруженные в результате археологических раскопок, проводимых у южных берегов озера Байкал, различные находки, в том числе горшки для хранения зерна, свидетельствуют о том, что в северных районах Монголии люди занимались земледелием, а обнаруженные останки столицы гуннского государства в бассейне реки Орхон свидетельствуют о существовании в этом регионе оседлой культуры. Тем не менее, такие виды оседлой культуры, как ремесло и земледелие занимали незначительное место в жизни гуннов и не имели значения государственного масштаба. Такое положение вещей было и в период Сяньби и Жужан. Но «в уйгурский период и Киданьского государства земля стала частной собственностью»[3]. Монголы, которые в течение тысячелетия находились в условиях кочевых цивилизаций киданей и уйгуров, впервые попав под влияние оседлой жизни, превратив землю в частную собственность, вступили в оседлую цивилизацию. Это привело к феодальным междоусобным войнам, имевшим целью сохранение своих прав и преимуществ. По этой причине Уйгурское государство просуществовало лишь 90 с лишним лет. Причинами прекращения существования Киданьского государства называют передачу большей части земли в частную собственность, переход к аренд-

[1] Хавх Н. Монголчуудын соёл иргэншлийн гун ухаан. – Уланбаатар, 1995. – Т. 104.

[2] Эренжен Хара-Даван. Чингис хан как полководец и его наследие. – Элиста. – 1991. – С. 181.

[3] Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын туух. III боть. – Уланбаатар, 1984. – Т. 131, 136.

ной экономике, сдачу в аренду своих земель землевладельцами и даже их продажу. Эти исторические уроки свидетельствуют о том, что кочевая культура устойчиво обеспечивала основу существования монгольского общества. Иными словами, в течение долгого исторического периода в результате того, что статус кочевой культуры был выше статуса оседлой, монголы сохраняли своё самобытное существование, развивали свой государственный строй и сохранились до нашего времени. Исследователь древней истории монголов, известный монгольский учёный Х. Пэрлээ в своих трудах об истории и культуре монголов указал на то, что когда народы переходят от кочевой культуры к оседлой, постепенно теряются их духовные ценности, утрачивается традиционная ценностная ориентация и чувство меры[1]. Это определение ясно характеризует взаимовлияние кочевой и оседлой культур Монголии. Из вышесказанного, по моему мнению, можно сделать выводы о том, что оседлая культура Монголии на начальной стадии своего развития возникла и развивалась как вспомогательная сторона кочевой цивилизации. Целью этого было произведение самых необходимых средств жизнедеятельности для кочевников. Противоречие двух культур выражается в том, что при переходе кочевников к оседлому образу жизни теряются самые сокровенные черты кочевой культуры, теряются основы существования государства и нации.

На разных стадиях истории исследователи по-разному понимали и оценивали характер монгольской культуры и склад мышления монгольского народа. Например, Хегел писал, что территория Азии характеризуется не только кочевым образом жизни, но и стремлением к завоеванию других народов[2]. Таким образом, до недавнего времени некоторые исследователи Запада и Востока считали, что монголы по непонятным причинам смогли завоевать большие территории мира, не имея своей культуры и государственности, что они самые «дикие» люди, банда разбойников. Такое понятие, с одной стороны, обусловлено политическим воззрением,

[1] Пэрлээ Х. Монгол тумний гарлыг тамгаар хайж судлах нь. – Уланбаатар, 1976. – Т. 36.

[2] Хегел. Г.В.Ф. Туухийн философийн тухай хичээлууд. XII боть. – Хоёр дахь хэвлэл. – 1989. – Т. 131.

с другой, возникало от недостаточного уровня знания данного периода и противоречивости его понимания[1].

Некоторые учёные считают, что европеизация монгольской цивилизации является исторической потребностью[2]. Мы считаем, что если монгольская культура не попала бы под сильное влияние русской и советской оседлой цивилизации, то в настоящее время Монголия была бы отсталой от современных цивилизаций страной. Именно благодаря сильному влиянию оседлых цивилизаций России и Европы Монгольское государство сохранило свою независимость. В стране создавались условия для развития экономики, промышленности, земледелия, культуры, образования и связи, развивалась современная оседлая цивилизация. Выросла сильная армия интеллигенции, возрождалось национальное самосознание, страна от застойного состояния пошла по пути общественного прогресса. В это время возрос статус оседлой культуры. В результате более чем 70-летней дружественной связи с Россией русская культура оказала сильное влияние на монгольскую культуру. Благодаря чему в нашей стране оседлая цивилизация получила развитие под эгидой государства. Таким образом, большой вклад Монголии в развитие мировой культуры заключается в том, что, несмотря на влияние внешних и внутренних факторов на её культуру, она сумела создать, сохранить и донести свои культурные ценности, своеобразие классической формы кочевой цивилизации до XXI в.

В нашей стране в сельских местностях животноводство сохраняет традиционную форму. Именно на этом основывается и в этом выражается классическая форма и содержание кочевой культуры.

В настоящее время монгольское общество имеет парадоксальный характер развития традиционных культур. В сельских местностях ведётся в основном кочевой образ жизни, а в городах преобладает оседлая цивилизация. Внутри одной нации должна существовать живая органическая связь этих двух культур, чего не наблюдается на самом деле. Городские жители получают от сельской

[1] Монголын Соёлын туух. I-III боть. – Уланбаатар, 1999. – Т. 6.
[2] Хавх Н. Монголчуудын соёл иргэншлийн гун ухаан. – Уланбаатар, 1995. – С. 115.

местности продукты, необходимые для жизни, а пастухи-кочевники – от города муку и другие товары широкого потребления, но это не является органической связью, параллельно развивающихся двух цивилизаций. Основой для классической формы кочевой культуры является ведение кочевого животноводства. «Однако, существуют прогнозы о том, что в XXI в. лишь она пятая часть населения Монголии будет заниматься кочевым животноводством»[1]. Поэтому эта одна пятая часть населения на самом деле будет играть роль наследников коренной культуры кочевников Монголии. Это обстоятельство позволяет нам сделать заключение о том, что в XXI в. кочевая культура будет продолжать своё существование. Но между заключением о сохранении кочевой культуры и тем, будет ли Монголия страной кочевой культуры существует большая разница. Здесь имеют место прогнозы об утрате монголами своей традиционной кочевой культуры и подчинении культуре Запада или какой-либо другой техногенной коммуникабельной культуре.

Будущее Монголии зависит от ценностных ориентаций, идеалов, нравов, присутствующих в воспитании наших детей. Хотя основные характеристики их духовного мира можно определить в разных вариантах, но бесспорно одно – эти дети не являются поклонниками культуры кочевников [2].

В результате исследования, проведённого Национальным Государственным Университетом Монголии и редакцией японской газеты «Асахи» в конце октября 1992 г., стало ясно, что 9,4% опрошенных респондентов пожилого возраста, большинство которых проживает в сельской местности, считали, что нужно сохранить кочевую культуру. А 16,2% опрошенных респондентов-горожан молодого возраста поддержали переход к оседлой цивилизации. Большинство опрошенных респондентов, т.е. 72,5% посчитали необходимым сочетание этих двух культур и цивилизаций, 1,7 % этот вопрос не интересовал.

[1] Сумъяа Б. Монголын нуудэлчдийн соёл: оршихуй, эс оршихуй. – Улан-баатар, 1998. – С. 104.
[2] Там же. – С. 105.

В последние годы ввиду ускорения процесса урбанизации люди стали предпочитать уклад оседлого образа жизни кочевому. По этой причине остро ощущаются противоречия между этими двумя культурами и цивилизациями. Это выражается в том, что использование в условиях Монголии ценностей современной оседлой цивилизации употребляется в её прямом механическом копировании. Поэтому сегодня самым насущным вопросом монгольского общества является разумное регулирование противоречий параллельно существующих этих двух культур чёткой государственной культурной политикой.

SUMMARY

In the article the problems connected with the interaction of nomadic and sedentary cultures in Mongolia are discussed. The specific features of traditional Mongolian culture are revealed and some recommendations as the ways to preserve it are given.

Р.Д. Дугарова (Улан-Удэ)

СЕМАНТИКА ТРАДИЦИОННОГО БУРЯТСКОГО СОСТЯЗАНИЯ В СТРЕЛЬБЕ ИЗ ЛУКА «БАЙ ХАРБААН»

Среди множества бытовавших у бурят видов спортивной стрельбы из лука: (стрельба в сур, тунку, булэн и т.д.), особняком стоит распространенный среди чикойских и селенгинских ашабагатов и харанутов *бай харбаан*. Как нам удалось выяснить, стрельба из лука в *бай* бытовала среди населения бурятских улусов по долинам рек Чикой и Хилок: Алтай, Кудара-Сомон, Энхэ-Тала (Кяхтинский район), Харлан (Бичурский район), Хёлго (Мухоршибирский район), Шаргалжин (Красночикойский район Читинской области). При выявлении этнического состава данного ареала обнаружилось, что в улусах Алтай, Кудара-Сомон, Энхэ-Тала проживают ашабагаты и цонголы с преобладанием первых, в Шаргалжине преобладают харануты, в Харлане – цонголы, а в Хёлго – хори-буряты. Любопытное описание *бай харбаана*, проходившего в Троицкосавском улусе Холай в июле 1927 г., было составлено Ю. Шишеловым. Для проведения состязаний выбиралась ровная площадка длиной 120-150 саженей (255–319 м) и шириной 20-50 саженей (42–106 м). Посередине выбранного пространства в зем-

лю вкапывались три кола высотой в человеческий рост. Колья располагались в один ряд на равном расстоянии один от другого, причем от первого кола до третьего должен был поместиться один лук (*номо*). Пространства между кольями заполнялись пластами земли, вырезанными вместе с дерном, три вершка (13 см) толщиной и четверть аршина (17 см) шириной. В высоту на кольях отмечалось расстояние, равное одному луку и обозначавшее высоту *бай'а*. У самой земли колья стягивались веревкой, называемой *заби*. Когда пространство между кольями заполнялось пластами земли до половины высоты *бай'а*, колья еще раз скреплялись поперечной веревкой. После того как пласты земли достигали верхней отметки на кольях, на свободные концы кольев насаживали пласты земли треугольной формы, по одному на каждый. К обеим сторонам цели, в центре, ближе к верхнему краю прикреплялись небольшие куски бересты или листы бумаги площадью 3-4 кв. вершка (132 см²). Этот квадратик представлял собой «десятку» мишени и назывался *дзалаца*. Расстояние от стрелков до *бай'а* составляло 60 луков (около 50 саженей или 106 м).

Если *бай-харбаан* затягивался до следующего дня, обычай требовал символического разрушения *бая*. На ночь снимался один из треугольников, а наутро водружался снова[1]. По-видимому, это делалось для того, чтобы обезопасить себя и свой род от вредоносного действия духа-хозяина мишени.

По сообщению У.-Ж.Ш. Дондукова и Б.-Н. Цыренова *бай харбан* проводился среди усть-тугнуйских бурят Мухоршибирского района вплоть до середины 30-х гг. прошлого века. Перед ритуальным обедом стрелки совершали интересный обряд: каждый участник мазал маслом все три горба «*бухэн*» *бай'а* как бы умилостивляя их.

Перед началом состязаний старшины состязавшихся улусов возносили молитвы своим духам-хранителям и хозяину местных священных гор с просьбой даровать победу. По мнению авторов

[1] Шишелов Ю. О бурятском баё-харбан, состязании в стрельбе из лука. 1927, РО БКНИИ, инв. № 106. – С. 1-6.

статьи, *бай харбаан* культивировался некоторыми монгольскими племенами как военное учение и тренировка[1].

Каково значение слова «*бай*» и что символизировала мишень, называемая этим словом? В бурятско-русском словаре даны следующие значения слова: 1) цель, мишень; 2) знак, мета; 3) *перен*. состязание, соревнование[2]. В бурятском фольклоре три игры мужей иногда называются *эрын гурбан бай* – «три состязания мужей».

По мнению Д. Банзарова слово «*бай*» китайского происхождения: «Название *пайзе* … пришло в Персию вместе с монголами из Восточной Азии. Оно есть ни что иное, как китайское *пай-дзы* «дощечка, табличка» (употребляется и без «дзы»). *Бай* доселе по-монгольски значит «приз, награда», которую получают на играх борцы и бегуны»[3].

По нашему мнению, в данном случае мы имеем дело с омонимами, ибо вышеперечисленные значения не раскрывают смысла слова, обозначающего данную мишень. В самом деле, если бай означает просто «состязание» или «приз», то к чему возводить столь сложное сооружение в качестве мишени?

Нельзя не заметить, что внешне бай напоминает модель русского деревянного острога XVII-XVIII вв. с островерхими башнями и бойницами. Чтобы в этом убедиться, достаточно взглянуть на дошедшие до нас изображения сибирских острогов. По устному сообщению Б.-Н. Цыренова средний «горб» *бай'а* назывался *туг* «знамя». Иногда на верхушку среднего шпиля *бай'а* втыкался флажок.

Бурятское и монгольское *байшин* «здание», «дом», «город» восходит к

персидскому языку[4]. Не исключено, однако, влияние русского слова *башня* (устар. *башта*) от польского *baszta,* нем. *bastion* на

---

[1] Дондуков У.-Ж.Ш., Цыренов Б.-Н. Бай // Этнографический сборник. Вып.1. – Улан-Удэ, 1960. – С. 130-132.

[2] Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь. – М., 1973. – С. 77.

[3] Банзаров Д. Собрание сочинений. – Улан-Удэ, 1997. – С. 89.

[4] Будаев Ц.Б. О бурятских диалектах // Филологический сборник. – Улан-Удэ, 1998. – С. 233.

значение бурятского *байшин*. В западных диалектах бурятского языка существует слово *тура* с теми же значениями. По мнению Ц.Б. Будаева, это слово было заимствовано из сибирских тюркских языков[1]. Однако нельзя не заметить, что бурятское слово *тура* очень похоже на устаревшее русское *тура* «башня» от французского *tour*.

Указанные слова *байшин* и *тура* у бурят первоначально означали не «город», а «острог». Впоследствии, когда на месте острогов выросли города, за ними сохранились старые названия: Удын байшан, Ирхүүгэй байшан, Балгаанай тура, Сэлэнгын тура и т.д. Причем такие города как Чита, Петровск-Забайкальский, Кяхта и другие, где не было острогов, называются просто Шита, Петровск (Завууд), Хяакта без прибавления слов *байшан* и *тура*.

В архиве У.Ц. Онгодова хранится интересная песня, состоящая из 9 куплетов и названная собирателем «Военная песня». Под заголовком рукой собирателя сделана пометка с вопросом «пленники или солдаты». Очевидно, он записал ее у бурятских казаков.

История забайкальского инородческого войска берет начало в 1689 г., когда тайши монгольских родов Цонголова, Сартулова, Табангутского, Хатагинова, Атаганова и Подгородного приняли русское подданство со всеми улусными людьми и заключили с Головиным формальный договор, установивший военную повинность указанных родов. В 1760 г. был учрежден тунгусский пятисотенный конный полк под командованием князя Гантимурова. Одновременно с тунгусским полком было учреждено четыре бурятских конных казачьих полка: Ашебагатский, Цонголов, Атаганов и Сартолов. Указом 14 августа 1800 г. император Павел пожаловал семь знамен «любезноверному братскому иррегулярному войску». Эти знамена были выданы трем бурятским полкам по одному красному на каждый, четвертый же полк, Ашебагатский, сформированный их трех табангутских и ашебагатского родов получил четыре синих знамени[2].

---

[1] Там же.

[2] Буссе Ф. Забайкальское инородческое войско. Исторический очерк. – М., 1897. – С. 26-42.

Рассмотрим один из куплетов песни с переводом самого Онгодова:

Байшан турын түшэлгэ	Башен и городов защита
Бай-хара гэнэ лэ.	Бай-хара говорят.
Бага ехын түшэлгэ	Большого и малого защита
Аба эжы гэнэ лэ.	Отец и мать говорят. [1]

Слово *тура* Ц. Онгодов дает в позднем значении «город». Как было сказано выше, прежде это слово бытовало в значении «острог». Следовательно, первое двустишие можно перевести так: «Башен и острогов защита / Бай-хара говорят».

Судя по тому, что исследователь не переводит слово *бай-хара*, ему не было понятно его значение. *Бай* во всех тюркских языках означает «богатый», а *хара* – общетюрко-монгольское «черный». Кроме того, *хара* – общеалтайский эпитет хвойной тайги (ср. Отюкенская чернь, Когменская чернь и т.д.). Хара-хан – хозяин тайги у хакасов. Известного нам якутского Бай Байаная называли «хозяином темного леса» *бар (или баі) хара тыа іччітä*[2]. Таким образом, защитой русских острогов в бурятской песне, как это ни парадоксально, назван якутский дух-хозяин тайги Бай хара тыа иччитэ Бай барылаах Бай Байанай.

Этого духа якуты иногда называли не *бай хара*, а *бар хара*. Примечательно, что и буряты называли тайгу и ее духа-хозяина *бар тайга*. Тигр или барс действительно являлся духом-хозяином тайги у якутов и бурят[3]. Изображение тигра (бабра) стало основным символом герба Якутска. Это обстоятельство, по-видимому, и заставило бурят поверить в то, что *бар хара* или *бай хара* покровительствует этим неведомым людям, пришедшим из глубин северной тайги. Священный трепет бурят перед духом-покровителем тайги тигром, возможно, послужил причиной того, что колониальная администрация изъяла этого геральдического зверя из герба Якутска и передала его гербу Иркутской губернии. Изображенный на его поле хозяин тайги тигр с соболем в зубах приносил в каче-

[1] Онгодов ОПП ИМБиТ СО РАН. У-Ц. ф. 1, оп. 1, д. 20, № 22.

[2] Пекарский Э.П. Словарь якутского языка. Т. 1. – М., 1959. – С. 341.

[3] Дугарова Р.Д. Культ онгона Бара у бурят. // Традиционный фольклор в полиэтнических странах. Материалы II Межд. науч. симп. 28 июня – 5 июля 1998 г. – Улан-Удэ, 1998. – С. 136-139.

стве дани русскому царю самое драгоценное свое достояние. Этот герб фигурировал на знаменах, и, видимо, над воротами сибирских острогов, что и послужило причиной появления песенного образа и спортивной игры «*Бай харбаан*» с мишенью в виде стилизованной острожной стены с тремя шатровыми башнями.

Почему буряты избрали в качестве мишени почитаемое божество? Как мы помним, *бай харбаан* в основном был распространен среди ашабагатов и харанутов. Эти племена не являются исконно бурятскими и, следовательно, не знакомы с общебурятскими культами, такими как культ онгона Бара. Кстати, в момент точного попадания на *бай харбане* болельщики приветствовали стрелка не пением Бара, а монгольским возгласом радости «*Уухай*». Ашабагаты и харануты, будучи поздними переселенцами в Предбайкалье из Западной Монголии, в начале XVII в. занимали самую западную окраину бурятской земли и первыми приняли удар русских казаков. Таким образом, мишень *бай* символизировала для участников состязаний враждебного духа с якутским именем *Бай хара*, покровителя русских острогов. В данном случае представляет интерес замечание Гмелина о том, что буряты называли русских завоевателей *мангут*, что по его объяснению означало «черт, живущий в лесу».[1] Для умилостивления духа, вселившегося в свое изображение, участники перед началом состязаний мазали маслом все три «горба» мишени. Интересно, что и якуты вытесывали из куска бревна изображение Барылааха т.н. *хойгуо* и мазали его жиром и кровью убитых зверей.

Грандиозные обрядовые состязания «*Бай харбаан*» проводились в улусе Шаргалжин в начале XX в. в период т.н. «землеустройства». Острые колющие и режущие предметы, такие как стрела и нож использовались в магической практике бурят для отпугивания злых духов. Магическая стрельба из лука «навстречу» чужеродцам имела целью отпугнуть духов-покровителей русских и тем самым оградить земли рода от притязаний переселенцев. По сведениям наших информаторов во время тех состязаний произносилась магическая формула: *«Зогсо, эндэһээ сааша бү гара!»* –

[1] Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах. – Улан-Удэ, 1939. – С. 25.

«Стой, отсюда дальше не переходи!» Тамошние буряты до сих пор верят, что стрельба в *бай* помогла им сохранить за собой свои исконные земли.

Примечательно, что эвенки называли казаков *бай баранак* – «угнетатели из острогов». *Варнак* в русских сибирских говорах означает «каторжный». Каторжники, как известно, содержались в острогах. Отсюда и бурятское *барнак, хара барнак* с тем же значением.

Топоним Байхор встречается в Красночикойском районе Читинской области. Здесь в 60-х гг. XVIII в. на свободных землях в районе селений Урлук и Байхор были поселены первые партии семейских[1]. В то время это название звучало несколько иначе, чем теперь: «Байхарская слобода Иркутской губернии в уезде города Верхнеудинска, состоит вверх по Чикою при устье реки Байхары»[2]. Байхор находится недалеко от бурятского улуса Шаргалжин, где до недавнего времени практиковалась стрельба в бай. Далее по Чикою на границе с Монголией расположен населенный пункт Усть-Урлук. Здесь в 1727 г. был установлен Чжиндинский и Усть-Урлукский караул, где несли службу ашабагаты. Таким образом, название местности Байхара принадлежит ашабагатам и харанутам, поселившимся на Чикое в конце XVII в. после их возвращения из Монголии.

SUMMARY

Bai kharbaan is the name of an archery tournament practised among the Ashabagats and Kharanuts of the Chikoi and Selenga region until early 1960s. The target bai represented a complex construction made of sods laid between three poles. The design of the target resembles Russian wooden fort or ostrog of the 17th century.

The Ashabagats and Kharanuts being the latest migrants to the Cisbaikal region from west Mongolia at the beginning of the 17th century occupied the westernmost corner of the Buryat land. They were the first to offer resistance to Russian invasion. Hence for the participants of the

[1] История Бурят-Монгольской АССР. Т.1. – Улан-Удэ, 1954. – С. 119.
[2] Географический словарь Российского государства. Ч.1. – М., 1801. – С. 314.

tournament the target *bai* symbolized a hostile spirit under the Yakut name *Bai khara*, patron of Russian *ostrogs*.

Г.Г. Король (Москва), Л.В. Конькова (Владивосток)

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ И ЕЕ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ И ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ*

Центральная Азия (в современном понимании этого термина) в силу географических, климатических и других природных особенностей являлась в различные исторические периоды местом естественного соседства кочевых и полукочевых народов с оседлыми, в т.ч. имеющими длительную традицию городской цивилизации. Кроме того, ближайшими южными соседями центральноазиатских народов также были государства древних оседлых цивилизаций (Иран, Индия, Китай). Эти общие условия обеспечивали единое историческое пространство, в котором в разные эпохи разворачивались сходные события и протекали сходные процессы, одним из источников которых являлись тесные контакты и взаимодействие народов с разным хозяйственно-бытовым укладом, разными экономиками.

Подвижные кочевники не только наносили ущерб экономике оседлых соседей, но и оказывались инициаторами и посредниками культурных обменов между самими оседлыми обществами[1]. Неоспорима и значительная роль номадов в трнасконтинентальных обменах. Вместе с ними довольно быстро и на значительные расстояния перемещались не только отдельные предметы или товары, но и идеи и концепции, а зачастую и специалисты, носители культурных и технологических традиций. Эти процессы особенно усиливались и приобретали устремленную направленность в периоды активного функционирования, как недолговечных кочевнических государственных образований эпохи раннего средневековья, так и полиэтнических и поликультурных империй, основанных кочевниками во II тыс., когда труд, опыт и знания оседлого местного

[1] Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. Изд. 3-е, доп. – Алматы, 2000.

или перемещенного населения привлекались в массовом порядке для создания городской культуры номадов.

В раннем средневековье именно процесс образования государств кочевников стимулировал торговлю, т.к. увеличивал спрос на социально значимые и престижные предметы, и, в первую очередь, на драгоценные металлы, украшения и парадную одежду. Несомненно, предметами повышенного, а временами и массового спроса были декорированная сбруя, наборные пояса, украшения одежды и оружия, пиршественная золотая и серебряная посуда – обязательные атрибуты жизни воинов, знати и каганов.

Авторами проводится специальное исследование значительного массива раннесредневековой торевтики центральноазиатских кочевников на основе комплексного подхода. Он включает: исследование технологии производства изделий, позволяющей оценить уровень развития и распространения технологических достижений; изучение химического состава металла, который является основой выявления рецептуры средневековых сплавов и их распространения; анализ художественных особенностей орнамента (закономерное – ритмическое, симметричное – украшение поверхности предмета) и декора (изобразительное украшение поверхности предмета, художественное оформление его формы), что дает возможность выяснить уровень культурной интеграции, динамику эндогеннных процессов в развитии художественного творчества, а также решать этногенетические вопросы.

С VII – сер. VIII в. в искусстве (в первую очередь в торевтике) кочевников евразийских степей появляется и затем широко распространяется совершенно новый стиль, основанный на господстве растительной орнаментации. Он был назван постасасанидским[1], а также орнаментализмом нового степного стиля[2]. В каждом крупном регионе расселения кочевых народов складывался свой вариант нового стиля, но суть процесса, механизм его формирования и развития был везде одинаков, и в основе его лежало тесное взаимодействие культур оседлых обществ и кочевников.

[1] Arne T.J. La Suede et l'Orient. – Upsala, 1914.

[2] Федоров-Давыдов Г.А. Искусство кочевников и Золотой Орды. – М, 1976.

Единство стиля на просторах степной Евразии определялось динамизмом эпохи, способностью кочевников стимулировать и содействовать передаче культурных достижений на огромные расстояния, а также потребностями и спросом заказчиков на конкретные категории вещей. Особенности, «изюминка» каждого регионального варианта определялась как характером культуры, уровнем городского ремесленного производства оседлых соседей, тем, что они могли предложить кочевникам, так и культурой конкретного кочевого народа или их сообщества, основанного на своих традициях.

В Центральной Азии, как и на западе евразийских степей, протекал единый процесс формирования и развития нового художественного стиля. Особенностью этой территории была особая активность номадов и сменявших одна другую на политической арене их государственных образований – каганатов. Перемещения кочевнических орд во всех направлениях внутри Центральной Азии и за ее пределы были интенсивны на протяжении всей средневековой истории, как тюркских народов, начиная с VI в., так и монгольских во II тыс. Это содействовало сложению в конце I тыс. чрезвычайно яркого регионального варианта единого степного стиля в орнаментике и декоре торевтики – южносибирского. В этом регионе Центральной Азии жили в то время тюркские народы (тюрки-тугю, теле, уйгуры, кыргызы, кимаки, кыпчаки) и местное угро-самодийское население. Периоды политической активности Уйгурского, а затем Кыргызского каганатов, распространение их влияния на значительные центральноазиатские регионы были временем расцвета этого стиля. Южносибирский вариант стиля отразил благоприятные особенности не только активности тюрков, но и срединного положения территории между Востоком и Западом. Главные направления контактов и влияний, которые испытало орнаментальное искусство этого региона – юго-западное (Восточный Туркестан, быв. Средняя Азия, Иран, Ближний Восток) и юго-восточное (Китай). Появление в искусстве южносибирского региона ряда растительных и зооморфных мотивов, характерных для этого времени, относится еще к предшествующей эпохе раннего железного века, также известной разнообразными контактами населения с соседями и отдаленными территориями. Преобладающее же число мотивов и композиций появилось и распространилось

именно в раннем средневековье. Заимствованный набор орнаментальных мотивов не всегда имеет точные аналогии в искусстве других народов, т.к. мотивы творчески переработаны, и распространение получают уже местные варианты. В то же время можно наблюдать восприятие именно тех мотивов, которые понятны и имеют традиционную почву (в мифологии, верованиях, эпических сказаниях) для их восприятия (например, вариант виноградной грозди в виде шишки хвойного дерева; элементы, ассоциирующиеся с солярными символами, «древом жизни»; зооморфные мотивы – птиц, баса, оленя, крылатой собаки, образы которых есть в мифологии и героическом эпосе; подвески в виде антропоморфных портретных личин, часть которых похожа на лица древнетюркских каменных изваяний; и пр.). При всем разнообразии растительного орнамента его самой характерной особенностью является геометризованный облик, что было основой его эндогенного развития.

В раннем средневековье в Центральной Азии сформировался уникальный комплекс технологических приемов, позволяющий обслуживать огромное пространство в значительном объеме. Были выработаны приемы создания пустотелых тонкостенных вещей, имитирующих объемные поясные и сбруйные накладки, что позволяло достичь значительной экономии металла. Многообразие художественных приемов декорирования поверхности вызвало необходимость разработки разнообразных технологических приемов ее оформления (объемное литье, чеканка, золочение, серебрение и т.д.). Формирование трансконтинентальных связей образовало значительные единые потоки металла, обслуживающие Центральную Азию на протяжении нескольких веков. Были отобраны оптимальные с технологической точки зрения сплавы (тройные сплавы медь-олово-свинец, медь-олово-цинк), позволяющие за счет жидкотекучести сплава достичь очень точного и тонкого воспроизведения и репродуцирования декорированной поверхности, включая сложные растительные орнаменты, зооморфные и антропоморфные элементы.

Декоративное искусство тюркских кочевников на протяжении всего периода раннего средневековья оказывало и обратное влияние в тех же направлениях, из которых черпало инновации. Исследователи раннеисламского искусства отмечали, что геометризо-

ванный стиль растительной орнаментации искусства тюркских кочевников, имеющий некоторые черты арабески, был той струей, которая «революционизировала исламский орнамент», и в нем с начала IX в. появляются черты «истинных арабесок», самой характерной особенности исламского искусства[1]. Широко известно воздействие древнетюркской культуры на культуру Согда[2], распространение «тюркской моды», в т.ч. на наборных поясов с подвесными ремнями, в верхах Танского Китая[3]. Аналогичным образом и искусство южносибирского региона периода его расцвета оказало влияние не только на искусство тюркских и других народов близлежащих территорий, но и тунгусоязычного населения Среднего Приамурья и Приморья, а также материальную культуру киданей, бывших до падения Уйгурского каганата под властью тюрков и уйгуров и, несомненно, находившихся под их культурным влиянием. В эпоху киданьской империи Ляо сер. X – нач. XII в. известны уздечные и поясные наборы южносибирского типа, украшенные сложной растительной орнаментацией, иногда в сочетании с зооморфными элементами[4]. Отмечено и вероятное влияние южносибирского орнаментального искусства и на искусство чжурчжэней XII в.[5]

Интересно заметить, что в то время как импульсы влияния южносибирского искусства IX-X вв. на других территориях наблюдаются в XI-XII вв., в самом регионе в это время (начиная с конца X в.) получает преобладание совершенно другой стиль – геометрический, основным материалом становится железо. Смена орнаментального стиля произошла не только под воздействием эндо-

---

[1] Dimand M.S. Ornament in Near Eastern Art // Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. V. 28. – № 8. – New York, 1933.

[2] Маршак Б.И. Согдийское серебро. – М., 1971.

[3] Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века (VII-XIII вв.). – М., 1984.

[4] Напр., Каогу сюебао // Научный археологический журнал. – № 3. – Пекин, 1956 (на кит. яз.); Каогу // Археология. – № 10. – Пекин, 1987 (на кит. яз.), и др.

[5] Гусева Л.Н., Шакунов Э.В. О происхождении одного орнаментального мотива у чжурчжэней // Новейшие археологические исследования на Дальнем Востоке СССР. – Владивосток, 1976.

генных процессов в развитии самого искусства, но и мощных внешних факторов. В Центральной Азии произошли кардинальные перемены. С развитием морских торговых путей изменился характер контактов внутри Азии, значительно снизилась роль трасс Великого шелкового пути, появился дефицит сырья, исчезли живительные импульсы инноваций и, видимо, бесследно исчезли или переквалифицировались и мастера, работавшие по цветному металлу. На политическую арену вышли кидане, основавшие империю Ляо и потеснившие западных соседей. Но, созданный в раннем средневековье комплекс орнаментально-декоративного искусства, пустивший корни в народном искусстве, не исчез бесследно. В этнографическом орнаменте практически всех тюркских и монгольских народов Центральной Азии прекрасно прослеживается этот раннесредневековый «южносибирский» пласт[1], свидетельствующий о тесных контактах и взаимодействиях народов Центральной Азии в тот период[2].

В монгольский период в Центральной Азии и за ее пределами широко распространяется усложненный и пышно цветущий растительный орнамент, подчиняющий себе и вписывающий в себя зооморфные и антропоморфные формы. В эпоху монгольских завоеваний вновь обнаруживается единство стиля изделий торевтики в орнаменте и формах на всем огромном пространстве степной Евразии и сопредельных территориях[3]. Монгольские народы, как прежде, и тюрки, вступили в период наиболее активных контактов с самыми разными народами евразийского континента. И вновь включилось действие механизма формирования орнаментально-декоративного стиля очередной эпохи на новом историческом витке развития в новых условиях, но, основанный по-прежнему на

---

[1] Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник // Труды Института этнографии. Т. 81. – М.; Л., 1963.

[2] Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. – М., 1974; Кочешков Н.В. Декоративное искусство монголоязычных народов XIX – середины XX века. – М., 1979; Кочешков Н.В. Проблемы истории культурных связей монголоязычных народов (на примере народного декоративного искусства XIX – сер. XX вв.) // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. – Улан-Удэ, 1983.

[3] Федоров-Давыдов Г.А. Указ. соч.

тесном взаимодействии кочевых и оседлых обществ в период наибольшего напряжения и проявления активности кочевников, не только разрушительной, но и творчески-созидательной. Отметим, что оба периода (тюркский и монгольский) сопровождались и творчески-созидательной деятельностью в области другой стороны народного творчества. Это были эпохи начала формирования героических эпосов. По-видимому, как и в традиционной культуре современных народов декоративное искусство и устное творчество являются разными, но зачастую взаимосвязанными аспектами народного художественного творчества в целом, так и в средневековый период они были связаны друг с другом и так же являлись творческими аспектами одного явления и развивались по сходным законам (сравни исследования в области тюркского и монгольского героического эпоса[1]).

Таким образом, Центральная Азия на протяжении всего средневековья была ареной формирования и становления заявивших о себе тюркских и монгольских народов. Несомненна положительная роль этих народов в созидательном процессе формирования художественных и технологических традиций, составивших фундаментальный пласт традиционной культуры их современных потомков, населяющих Центральную Азию и некоторые территории за ее пределами.

SUMMARY

The authors consider the problem of accumulation and transformation of national art and technological traditions in the epoch of the Early Middle Ages in Central Asia. On the basis of synthesis of different traditions under conditions of Central Asia the unique variant of a single Eurasian (“steppe”) artistic style was formed. Optimum variable technological methods developed to define the general aspects of medieval torevtics.

[1] Напр., Жирмунский В.М. Введение в изучение эпоса «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». – М., 1961; Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Л., 1974; Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. – М., 1984, и др.

С.Ю. Лепехов (Улан-Удэ)

ШАМБАЛА, МИТРА И МАЙТРЕЙЯ В МОНГОЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЕ И БУДДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Монгольский мир является самой северной частью ареала буддийской цивилизации. Согласно древнеиндийским географическим представлениям, гора Меру находится в районе Алтая. Мистическая страна Шамбала, которая, согласно учению Калачакры, является источником распространения буддизма в мире, также располагалась приблизительно в этом регионе[1]. Таким образом, территория Монголии являлась священной землей для буддистов.

В эпосе «Гэсэр» рассказывается о герое, который отыграл на скачках по праву принадлежащее ему царство, а затем уничтожил всех демонов в своей стране. Позже Гэсэр стал идентифицироваться с грядущим царем Шамбалы. Миф о Шамбале имеет в числе своих источников индуистский миф о Калки. Согласно индуистской мифологии, Вишну переродился как Калки в деревне под названием Шамбала. Существует много соответствий между эпосом о Гэсэре и мифом о Калки. Оба мифологических персонажа обладали чудесным конем, символизирующим силу, благодаря которой Калки и царь Шамбалы побеждали силы зла. Вместе с тем, связь представлений о Шамбале и, если смотреть шире, древнемонгольской мифологии с индийской и ирано-персидской оказывается глубже и сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Можно предположить, что на формирование древнемонгольской мифологии и религии оказали влияние ирано-персидские культы, в частности, культ Митры, уходящий в глубокую древность. Как авестийский Митра, так и ведийский Митра являются божествами, персонифицирующими идею договора, договорных отношений в широком смысле слова. Эти же функции, если исходить из этимологии, перешли впоследствии к буддийскому бодхисаттве Майтрейе. Идея договора выражалась, в данном случае, в обете этого бодхисаттвы спасти все живые существа, когда настанет час его грядущего пришествия в мир.

[1] Bernbaum E. The Way to Shambhala. – N.Y., 1980. – C. 33.

Принцип соблюдения договорных обязательств был, как известно, наиболее важным в системе ценностей и регулятором общественных отношений у древних монголов. Трудно сказать, можно ли именно в данном случае видеть влияние митраизма, но то, что митраистский культ был известен кочевым племенам Центральной Азии, не вызывает никаких сомнений. Причем можно говорить даже о двойном воздействии митраистских идей – непосредственном и косвенном, через буддийский культ Майтрейи. Не случайно, наибольшее влияние и распространение этот культ получил именно в Центральной Азии. Изображения Майтрейи в храмах Тибета и Монголии достигают гигантских размеров. Дело в том, что размер изображения символизировал количество лет, проведенных бодхисаттвой на небе Тушита. Следовательно, размер статуи Майтрейи как бы свидетельствовал о том промежутке времени, который остался до прихода грядущего Будды. Ясно, что чем больше была статуя, тем скорее должно наступить это время. Ускорить приход Майтрейи призван был и обряд «Круговращения Майтрейи», проводимый ежегодно именно в монгольских и бурятских монастырях. Таким образом, эсхатологические идеи в буддизме нашли свое институциональное воплощение прежде всего в регионе Центральной Азии, и, в первую очередь, в Монголии. Следует напомнить, что «книга Майдари» в качестве «книги судеб» фигурирует и в центральноазиатском эпосе.

Наконец, с именем Даоаня связано введение почитания будды грядущего Майтрейи в Китае. Считается, что в индийском буддийском пантеоне Майтрейя ничем особенно не выделялся и большой популярностью не пользовался. «В старом индийском буддизме Махаяны, – пишет Л.С. Васильев, – культ этой персоны, то ли будды, то ли бодхисаттвы, был лишь одним из многих»[1]. В действительности это не совсем так. Приблизительно в то же время, когда Даоань совершив обряд поклонения перед изображением Майтрейи в своем монастыре в Сянъяне, положил начало традиции его почитания в Китае, в Индии складывалась комментаторская традиция толкования Праджняпарамиты, которая получила название “традиции Майтрейи-Асанги”. Майтрейя в этой традиции

[1] Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае. – М., 1970. – С. 317

является автором пяти основных трактатов (записанных с его слов на небе Тушита Асангой). Созерцание Майтрейи и встреча с ним – центральный эпизод в преданиях о таких известных распространителях и комментаторах Праджняпарамиты, как Упасака Шантиварман, Арья Вимуктасена и Харибхадра[1]. Весьма сомнительно, чтобы Даоань был знаком с традицией Майтрейи-Асанги, но атмосфера пиетета перед именем Майтрейи, характерная для круга тех, кто соприкасался с праджняпарамитской литературой еще до Асанги, рапространилась уже, по-видимому, и на Сянъян. На эту связь праджняпарамитской традиции с культом Майтрейи в Китае обычно не обращают должного внимания, хотя она довольно четко прослеживается в литературе так называемых народных религиозных сект и тайных обществ. Культ Майтрейи оказал огромное влияние на формирование буддийской цивилизации на всем Дальнем Востоке. Он сформировал эсхатологию, вобравшую в себя многие древнейшие мифы и верования и явился идейной основой учений многочисленных народных буддийских и синкретических течений и толков. Не только предводители крестьянских восстаний, но и правители стран провозглашались явившимся в мир Майтрейей. Вера в Будду Грядущего в значительной степени определяла мировоззрение и культуру дальневосточных стран.

Согласно представлениям буддистов, многие несчастья закономерно настигают людей в так называемый “век конца Закона”, т.е. в последний пятисотлетний период “кальпы Будды”. Радикально спасти мир, погрязший в заблуждении, способен “Будда Грядущего” – Майтрейя. Время и облик, в котором он явится в этот мир, никому не известны. Обязанность каждого буддиста – всеми своими помыслами и делами всемерно способствовать приближению явления Майтрейи в этом мире. Буддийская концепция объективно способствовала общей стабилизации государственной власти (правда, только в том случае, если последняя поддерживала буддистов). В детальной разработке доктрины о наступлении “века конца Закона” в V-VI в. принимали представители большинства китайских буддийских школ. Это было связано с тем, что согласно китайской буддийской хронологии, “век конца Закона” должен

[1] Дараната. История буддизма в Индии. – СПб., 1869. – С. 108-110, 114.

был наступить в 551 г., т.е. с начала правления лянского Наньчжао (У Лин-ван, 551-553), западно-вэйского Гаочана (Фэй-ди, 551-554), северно-цинского Вэнь Сюань-ди (550-559). Предсказание о наступлении "века конца Закона" вполне соответствовало сложившейся в середине 6-го в. обстановке в Китае, который был охвачен борьбой между Южными и Северными династиями, а в Северной Вэй и Северной Чжоу буддисты подверглись гонениям. При суйском Вэнь-ди (580-604) монахом Синьсином (540-594) была основана школа Саньцзе-цзун, в учении которой тема "трех веков Закона" была доминирующей.

Доктрина "трех веков Закона" позволила направить эсхатологические настроения, которые всегда усиливаются в эпоху кризиса, в единое и, надо признать, достаточно конструктивное русло, что и обусловило, помимо всего прочего, быстрое развитие буддизма. В эпоху Южных и Северных Династий, и последовавшие за ней первые века эпохи Тан буддизм в Китае достиг наивысшего расцвета.

Буддийская концепция правителя оказалась гибче традиционного императорского культа и соответствующей конфуцианской модели. Буддизм, помимо всего прочего, не возражал против единоличного управления страной женщиной. Этим обстоятельством воспользовалась императрица У Хоу (У Цзэ-тянь, 690-704), попытавшаяся, опираясь на сутру "Даюань-цзин" ("Сутра о великом облаке") и поддержку настоятеля известного храма Баймасы, Сюэ Хуайи провозгласить новую династию Чжоу. В комментарии, который написал Сюэ Хуайи на "Дайюань цзин", утверждалось, что У Цзэ-тянь – воплощение бодхисаттвы Майтрейи[1]. А.Н. Игнатович в связи с этим отмечает: «Можно назвать много случаев, когда реально существовавших людей объявляли воплощением Майтрейи, Так, например, было со многими императорами Тоба. Особенно показателен пример с У Хоу»[2].

[1] Ch'en K. Buddhism in China. A Historical Survey. – Princeton, 1964. – P. 219-223.

[2] Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М., 1988. – С. 266.

В 600 г. в честь Майтрейи был основан самый крупный и наиболее известный монастырь Пэкче – Мирыкса. Культ Майтрейи, необычайно популярный в Сянъяне и Лушани, благодаря Маранантхе становится в Корее одним из центральных. Изображения Майтрейи, высеченные из камня, повсюду встречаются в корейских горах.

В конце XIX в. в Силла наступают смутные времена. Монах монастыря Седальса Кунъе (ум. в 918), по преданию сын одного из силласких ванов, примкнув к одному из отрядов повстанцев и проявив себя опытным полководцем, в 901 г. провозглашает себя ваном нового государства Маджин. Но политическая власть для Кунъе была только средством, а не конечной целью. Он стремился распространить ученье Будды Майтреи, воплощением которого себя объявил.

Многие исторические деятели Монголии, включая в первую очередь Чингис-хана, могут восприниматься в свете мифа о Шамбале. Судьба Юаньской династии в буддийской мифологической историографии всегда связывалась с этим мифом. Юаньская империя распространила свое влияние на большую территорию и это способствовало определенной унификации основных буддийских культурных паттернов.

Исторически монголы в период Юаньской империи явились интегрирующей силой, которая объединила в одно культурное целое Тибет, Китай и Монголию. В культурном отношении это объединение было по своей значимости на дальнейшее развитие цивилизации в Азии сравнимо с империей Ашоки в Индии.

В «Дэбтэр-онбо» и «Пагсам-джонсане» упоминается тибетская династия Йацэ, один из царей которой – Асодэ «выкупил изображение сорока четырех городов, которое было подарено Ваджрасане древним Ашокой и которое в то время находилось *у монголов* [Курсив мой – *С.Л.*]. В честь этого приобретения он устроил длительное молебствие с жертвоприношениями»[1]. Здесь важно отметить, что в данном случае изображение сорока городов служит символом *виджаи* – «воцарения-завоевания», поскольку «строи-

[1] Пагсам-джонсан: история и хронология Тибета. – Новосибирск, 1990. – С. 16.

тельством городов» царь как бы «создает» свое царство. Строительство ступ и монастырей символизирует «дхарма-виджаю». Изображение городов, подаренное Ашокой, следует понимать здесь как символ власти и мандат на управление[1].

Таким образом, упоминание Сумба-кханбо в «Пагсам-джонсане» о том, что изображение сорока четырех городов, подаренное Ашокой, находилось у монголов и только потом оказалось в Тибете, следует рассматривать в качестве пути распространения буддийской цивилизации, сакральным символом которой и являлось изображение сорока четырех городов. Существенно, что сами тибетцы считали исходным пунктом именно Монголию.

Некоторые следы влияния митраизма на культуру монголов можно обнаружить в буддийском сочинении «Blos gar gyi bstan bcos yang dag lam du bkril pa'i rol rtsed ces bya ba» ("Пьеса-шастра, ведущая на истинный путь"), автором которого был 21-й настоятель монастыря Лавран Гунтан Кончог Донби-донме (Gung thang Dkon mchog Bstan pa'i Sgron me; 1762-1823). Один из персонажей этой пьесы монгол Билиг, рассуждая о достоинствах различных философских школ, говорит, что Мадхьямику, конечно, нужно изучать, следуя учению Гелугпы, но когда приходиться "предупреждать несчастные случаи, накоплять богатство, пользоваться властью, уметь потряхивать рожком *тунра* (thun rva)", то в подобных делах Ньингмапа незаменима. И что плохого в том, чтобы время от времени брать кое-что из учения Ньингмапа, "раз уж существует такое легкое средство". Другой персонаж пьесы тибетец Шейраб, посмеиваясь над непоследовательностью своего оппонента, приводит пословицу: "К Драгоценности (dkon mchog; ratna, т.е. Будда, Дхарма, Сангха) потом, а сейчас к Пехару"[2]. Пехар (pe dgar, dpe har) – древнее тибетское божество, «Бог белого неба», владыка 33-х небес, по существу, тот же древнеиранский Митра (перс. Михр).

Как можно видеть, добуддийские древнеиранские корни монгольской культуры оказались очень живучими.

---

[1] Самозванцева Н.В. Буддисты-паломники // Религии древнего Востока. – М., 1995. – С. 152-168.

[2] Blos gar gyi bstan bcos yang dag lam du bkril pa'i rol rtsed ces bya ba – xyl.

SUMMARY

The paper is devoted to the influence of ideological factors on the modern geopolitical situation in Central and Southeast Asia. Such factors as a long influence of the communist and socialist ideology, the spread of the scientific knowledge and advanced technologies, the revival of the traditional religious cults and the penetration of "westernization" are pointed out and the opportunities of Russia in modern conditions are discussed.

E. Neva (Boston, USA)

UNIQUE ARTISTIC FEATURES OF ANCIENT JEWELRY FROM CENTRAL ASIA

The aesthetic «language» of a large historical period can be very complicated and hard to decipher. The following tools can be used to understand the artistic peculiarities of jewelry art of the 4 BC-4 AD period:

- a set of major concepts of applied art (a type of dictionary)
- the rules of their combinations and transformations in the «text» of the aesthetic «language» (in other words – gramatics, just like in any language)*

To the concept «dictionary» we will relate the known artistic peculiarities of 4 BC – 4AD. With later additions of their references, «citations», matching and transformations in the monuments of Central Asian jewelry art.

In order to reveal the unique artistic features of jewelry art of the 4 BC-4 AD time period, it is necessary to distinguish already known styles and signs, i.e., methods of form organization. Artistic style reflects the fundamental values of society, «it is only a technical method of executing concrete embodiments of the general artistic tradition». We will start with the so-called Achaemenian style, characteristic of ancient Iran. In some cases this style is known as the imperial style, which in turn implies its ideological meaning. In jewelry the presence of a center and a framework are essential, for they express the ideas of classical society, art within its hierarchial ideology. A characteristic peculiarity of this style is the aspiration to emphasize the surface. Symmetrical composition, especially mirror-symmetry, is very characteristic of the «zoomorphic» style, which was the other wide-spread

artistic style of the 'above mentioned ancient period in Central Asia. This style existed in parallel with the achaemenian and had two distinct directions of improvement and development» the ancient East and the skiffs of pre-Black sea.

Aside from the styles mentioned above, Greek influence can also be noted in the art of the given time period (4 BC-4 AD) Among the images of the divine it is important to note the continuous portrayal of Ares, Hercules, Aphrodite, possibly due to their widespread worship during the time period.

There existed a relationship between jewelry and other types of art such as poetry, literature, and music, which can be traced to the later periods. As a whole, the art of that time period demonstrates the amalgamation of various motives into unique articles, absorbing the elements of traditions, and bringing to life fascinating monuments. The absence of a unifying-the-entire-region cannon in the presence of close and numerous contacts among many schools, is an important feature not only of Central Asian torevtics, but as B. Marshak writes, «this phenomenon is also characteristic to jewelry art. It was possible for masters of various schools to work in one city, and for masters of the same school to work in different centers».

АННОТАЦИЯ

В статье «Уникальные художественные гербы древнего ювелирного искусства Центральной Азии» Елены Нева говорится о том, что ювелирное искусство Центральной Азии с IV в. до н. э. по IV в. н. э. сочетало в себе различные школы и направления, основными из которых были два: 1) *Ашеминийский или императорский,* отражавший иерархическую идеологию классового общества в Древнем Иране; 2) *Зооморфный,* характеризовавшийся симметрической композицией. Кроме того, оно не обошлось и без греческого влияния с его изображениями божеств.

Д.А. Николаева (Улан-Удэ)

ОТРАЖЕНИЕ ВОЗРАСТНОГО СТАТУСА В ЖЕНСКОЙ ОДЕЖДЕ ВОСТОЧНЫХ БУРЯТ

Распространившийся в последнее время структурно-семантический взгляд на типологию элементов традиционной культуры позволяет нам трактовать изменения комплекса женской

одежды восточных бурят в соответствии с социо-возрастной динамикой агентивного кода, что дает возможность выявить древнейшие формы традиционного миропонимания[1].

Традиционную одежду, отражающую жизненный цикл *девочки-девушки-женщины-старухи* можно разделить на следующие виды.

I. *Бесполость*[2] одежды младенца грудного возраста и ребенка, который только начинал ходить. Младенцев обоего пола обычно заворачивали в меховые одеяльца (обычно в овечьи шкурки, но в качестве оберега использовали волчью шкуру), а когда ребенок немного подрастал, то ему шили "рубашки и штанишки, *одинаковые* (курсив наш – Д.Н.) для мальчиков и девочек"[3]. В данный момент главным для социума было стремление, во-первых, адаптировать переход ребенка в *этот* мир, во-вторых, о-*своить* его в *этом* мире, и, в-третьих, уберечь его от влияния злых духов.

II. С 3-4 летнего возраста в одежде (*дэгэл*) ребенка появляются отдельные признаки, указывающие на определение конкретного пола. Она ориентирована пока на *мужской* пол. По нашему мнению, здесь акцентируется идея принадлежности ребенка к роду

---

[1] Традиционный женский костюм, несомненно, является материальным воплощением тех представлений, которые сформировались в течение всего исторического процесса существования этноса. Высокий семантический статус традиционной одежды позволяет избрать его в качестве объекта, в которой закодирована информация о миропонимании человека, в основе которого лежит синкретизм архаической традиции. Следует отметить, что обычно исследователи традиционной одежды в своих работах использовали комплексный подход, где наряду с обоснованием метода изучения костюма как семиотической системы рассматривали в свете социально-экономического, гео- социополитического и т.д. функционирования.

[2] Указаниями на половое различие в тот момент являлись:

а) подарки новорожденному от родственников и соседей. Так, по материалам Басаевой К.Д., мальчику дарили мужские принадлежности – нож в ножнах, лук со стрелами, седло [Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. – Улан-Удэ. 1980. – С. 85];

б) ветки шиповника – для мальчика брались мужские ветки (бэһэтэй YYргэнэ), а для девочки – женские (бэһэYгэй YYргэнэ) [Там же. – С. 93].

[3] Басаева. Указ. соч. – С. 93, 101.

отца. Одежда данного возрастного периода ребенка представляет собой тип мужской одежды – туникообразный халат, характеризующийся *цельностью* кроя, подпоясанный *кушаком*. Известно, что с древнейших времен пояс/кушак рассматривался как магико-сакральный объект, способствующий благополучию и удаче того, кто его носит, а также оберег на уровне предков или родительского благословения. Например, в славянской обрядности существовал «обряд входа в новый дом: хозяин входил первым, а за пояс втягивал в дом всех членов семьи»[1].

Но в целом в одежде еще присутствуют указания на невыявленность половых признаков: скромный орнамент, отсутствие декоративной вставки на груди (*энгэр*) и таких важных атрибутов как *пуговицы* и *петельки*. Гендерную семантику данных предметов в традиционном костюме рассматривает И.В. Кузнецов[2]. Он пишет: «каждому «женскому» соответствует «мужской» и наоборот: vagina и clitoris и т.д. Список таких бинарных оппозиций можно продлить за счет привлечения компонентов и периферийных элементов комплекса одежды: голова и шапка; рука и рукав; нога и штанина; обувь; *пуговица* и *петля* (курсив наш – *Д.Н.*). Противопоставляемые в них члены ассоциируются с «мужскими», «целостными» и «женскими», «ущербными», знаками»[3]. В одежде ребенка их заменяют пришитые полоски тесьмы или вязочки. Данный элемент сохранился до наших дней в костюме шинхенских бурят. Они объясняли это боязнью поранить нежное тельце ребенка, поскольку пуговицы были круглой формы[4].

III. С 7-летнего возраста в одежде ребенка появляются указания не только на половые признаки, но и половые различия. Они выделяются на:

---

[1] Лебедева А.А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-брачных обычаях и обрядах XIX – XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. – М.: Наука, 1989. – С. 232.

[2] Кузнецов И.В. Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры. – М.: Восточная литература РАН, 1995.

[3] Там же – С. 68-69

[4] Аюшеева Дарима Дамдиновна, 1960 г.р.

а) предметном уровне – в атрибутах, элементах одежды и прическе ребенка. Так, появляются:

во-первых, *пуговицы* и *петельки*,

во-вторых, яркая контрастная вставка на верхней части груди (*энгэр*),

в-третьих, у мальчика появляются нож в ножнах, трубка, кисет,

в-четвертых, девочкам заплетают *одну* косу на макушке, остальные волосы сбривают[1];

б) на вербальном уровне – отныне ребенок (*хоохэй, буубэй*), который прежде не обладал признаками пола, получал специальное обозначение – назывался девочкой (*басаган*) или мальчиком (*хубуунэй*).

В целом же одежда и мальчика, и девочки продолжает указывать на принадлежность их к роду отца. Она шьется по единому крою с *цельнокроенными* рукавами, *неотрезной* по талии и подпоясывается *кушаком*.

IV. В период полового созревания (12-13 лет), кардинально меняется костюм девочки (*һомон/сомон дэгэл, басаган дэгэл*).

1) При сохранении прежнего *цельного* покроя рукавов, *дэгэл/тэрлиг* (летняя одежда) шили уже *отрезными* по талии. Его носили без подпоясывания *кушаком*.

2) Появляется яркая контрастная вставка, сочетающая в себе оранжевый, красный и желтый цвета (*хуняга*), которая нашивалась спереди и сзади по линии *отрезной* талии, на уровне пупа и крестца. Данный атрибут, по нашему мнению, выступает в качестве знака, маркирующего генитальные признаки, указывающие на наступление половой зрелости (у замужних женщин вставка располагалась только спереди). Так, выделенные места образуют отчетливую ровную щель по горизонтали.

3) Меняется прическа девушки. Она носит одну косу, спущенную по спине[2].

---

[1] Бадмаева Р.Д. Бурятский народный костюм. – Улан-Удэ, 1987. – С. 67.

[2] У западных бурят на голове девушки заплетаются до 20 косичек (*һабига*), причем обязательно одна коса плелась на макушке (*сааҗа*), две на висках (*шанха*), одна или три на затылочной части (*гээгэ*). Косички, заплетаемые на висках, по мнению Р.Д. Бадмаевой, обозначали переход

4) Готовность девушки к вступлению в брак указывали в основном накосные и головные украшения[1]:

 с достижением 15-16 лет на косу надевали специальные серебряные украшения, со вставками из коралла, бирюзы, янтаря – *саажа*;

 к девичьей косе прикрепляли ленту из черного материала с нашитыми на ней рядами кораллов и серебряных полос с насечкой. Эта лента называлась *гэзэгэ* – коса[2];

 появление серебряного украшения в виде сердечка (*юбун/юбуу*) на голове девушки сигнализировало, что «к ней можно уже присылать сватов»[3].

V. Одежда замужней женщины отличается принципиальными изменениями. При анализе костюма замужней женщины следует отметить, в первую очередь, *распадающийся* ряд контрастных деталей при крое одежды и обязательный элемент костюма – жилетку (уужа)[4]. Дополняет одежду *многокомпонентный* головной убор

девочки в следующую возрастную ступень и были первым знаком, отличавшим ее от мальчиков [Бадмаева Р.Д. Указ.соч. – С. 67].

[1] По нашему мнению, эти украшения выполняли помимо информационно-эстетической функции – защитную, через, а) нейтрализацию сексуально-магической силы волос; и б) оберег волос как ипостась жизненной силы девушки или материализацию ее души.

[2] Герасимова К.М., Галданова Г.Р., Очирова Г.Н. Традиционная культура бурят. – Улан-Удэ, 2000. – С. 50.

[3] Там же; Бадмаева Р.Д. Указ.соч. – С. 72.

[4] Женская одежда является «текстом», содержащим сакрализованную информацию о предках женщины и ее рода. Комплекс верхней женской одежды, состоявший из шубы (халата) и безрукавки, символизировал некое мифическое синкретическое существо, тотемную прародительницу – лебедя-маралуху. Удлиненные, спущенные многосоставные рукава и конической формы манжеты (туруу) – передние ноги тотемного животного протобурят – оленя, маралухи. Безрукавки в функциональном отношении не имели утилитарного назначения, а носили чисто ритуальный характер, являясь отражением тотемических воззрений некоторых народов тюркской группы. [Дугаров Д.С. Орнитозооморфная символика женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов // Материальная и духовная культура калмыков. – Элиста, 1983, С. 36-51].

(*даруулга* или *татуурга*) и *многоярусные* украшения: височные, лобные, нагрудные, боковые, поясные, для рук (из *пробитых* монет, кораллов, бирюзы, янтаря, жемчуга, *нанизанных* на шнур). Кроме того, происходит смена прически. Отныне женщина заплетает только две косы[1] – «символ, соединения мужского и женского начал и образования единого целого в лице женщины, рождающей детей – продолжение рода, продолжение жизни»[2]

Выделенные выше характерные элементы одежды замужней женщины символизируют ее переход из одного статуса (девушка, принадлежавшая роду отца) в другой (женщина, перешедшая в рода мужа).

Свадебная обрядность в традиционной культуре может интерпретироваться как инициация женщины, в структуре которой выделяется период временной ритуальной смерти, требующий последующих действий, направленных на *возрождение* в новом качестве[3]. В традиционной культуре, следы *разрубания*, *расчленения, ранения* относятся к знакам *смерти*, тогда как *собранное воедино* подчеркивает процесс «исцеленный вновь»[4]. Таким образом, посредством *разрезания* и *сшивания (соединения*) женской одежды подтверждается цивилизационный мотив о-*своения* и сакрализации *чужого*/*вредоносного*[5], каким является невеста из *чужого* ро-

---

[1] По нашему мнению, здесь следует обратить внимание на семантику «головного пробора», которая возникает в качестве противоположности отождествления «голова = фаллос» и мыслится как vagina/ penis, что семантически однозначно [Кузнецов И.В. Указ. соч. – С.66]. Таким образом, женский головной убор, украшения и т.д., направлены на выполнение функции закрывания вагины (опростоволоситься = показать прореху).

[2] Герасимова К.М., Галданова Г.Р., Очирова Г.Н. Указ. соч. – С. 49-51.

[3] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб.: Наука, 1993. – С. 75.

[4] Кузнецов И.В. Указ. соч. – С.54-56, 81-82.

[5] Для традиционной культуры *женское* выступает в значении ущербного, вредоносного. Обычно это объясняется страхом человека перед женскими регулами и вагиной, которые обладают всеми атрибутами раны (= смерти). Образ женщины, как носительницы смерти, зла, хтонической сущности, довольно распространен для различных культур, например,

да, что является отражением, во-первых, космогонического мотива «исцеления, возрождения».

Во-вторых, противопоставление в традиционном женском костюме темы Жизни и Смерти, отражает и идею *гармонизации* женской хтонической стихии. Известно, что по традиционным представлениям женское начало соотносится с понятием Хаоса/ Смерти, в котором заключен творческий плодотворящий потенциал. Несомненно, в традиционном обществе "главное назначение женщины заключалось … в *рождении* (курсив наш – Н.Д.) и воспитании детей"[1]. Однако это стихийное женское и хаотическое начало требует организующего импульса космогонической, одухотворяющей деятельности, что и отражено через *разрезание*/*соединение многокомпонентной* женской одежды.

VI. Полностью меняется костюмный облик женщины в связи с переходом ее в разряд старухи (*шабганса*). Он отражает циклические представления о жизни женщины традиционной культуры. Отныне одежда опять представляет собой туникообразный *цельнокроеный* hомон/сомон дэгэл, без *энгэра* и *хуняга* (одежда ребенка), со скромным орнаментом, подпоясанный *кушаком*. При этом волосы на голове сбриваются *наголо* (= лысый младенец). Старуха носит на голове маленькую круглую шапочку или платок. Украшений почти нет, кроме 1-2 колец, указывающих на былое замужество и четки. Женщина выполнила свое прямое предназначение, прошла свой жизненный путь и готовится вернуться в *тот* мир.

SUMMARY

The author provides description and analysis of stages of changing women's clothes in accordance with the socioage dynamics of an individual status (a girl – a young woman-mature woman-an old woman), which makes it possible to reveal ancient forms of archaic attitude reflected in the costume's complex of Eastern Buryats.

такие богини, как Тиамат, скандинавская Хель, Индийская Кали. Кроме того, само понятие «смерть» соотносится с женщиной – «старуха с косой», в древнегреческой мифологии это молодая и прекрасная девушка [Кузнецов И.В. Указ. соч. – С.58].

[1] Герасимова К.М., Галданова Г.Р., Очирова Г.Н. Указ. соч. – С. 50-51.

Е.В. Павлов (Улан-Удэ)

СЕМАНТИКА ХОРИНСКОГО ЭТНОГОНИЧЕСКОГО МИФА

В фольклоре бурят среди многочисленных мифов, легенд и преданий особое место занимает миф о происхождении хоринцев от небесной девы – лебедя (*Хун-шубуун*). Учитывая значимость образа хоринской прародительницы для общебурятской мифологии, мне бы хотелось вновь обратиться к проблемам семантики и этногенетических истоков данного мифа.

Предваряя семантический анализ необходимо подчеркнуть, что миф этот не ограничивается только хоринской фольклорно-мифологической традицией. Как отметил Д.С. Дугаров, он бытует среди аларских, тункинских и закаменских хонгодоров, ойратов, родов хангин, шарайт (ныне относятся к булагатам), гушад и шошоолог[1]. Поэтому, как мы считаем, «генеалогическая» канва мифа (варьируемый сюжет, повествующий о рождении сыновей-родоначальников от связи/брака предка-эпонима с лебедицей-оборотнем) этнически специфична, т.е. её этиология меняется в зависимости от принадлежности к той или иной этникосной традиции (хоринской, хонгодоровской и т.д.), а ряде вариантов она вообще отсутствует. Инвариантными элементами выступают: мотив охоты героя, встреча героя с небесным женским существом, принимающим облик лебедицы у озера/моря (Байкал, *Сайдамтын-нуур*, *Тэнгэри-нуур*). Стереотипична и номенклатура персонажей: герой – земной человек, дева-лебедица – небесного происхождения. В этой связи нельзя не отметить, что ареал легенд, повествующих о связи/браке лебедицы-оборотня с человеком не ограничивается только бурятскими родо-племенными группами, монголоязычным этническим массивом вообще. К ареальному кругу подобных преданий также относятся предания и эпические произведения тюркских народов Южной Сибири, согласно которым от связи или брака человека с лебедицей рождается эпический герой (этногоническая канва отсутствует). Примечательно, но сходный

[1] Дугаров Д.С. К проблеме происхождения хонгодоров // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993. – С. 216.

сюжет был также распространён и у индоевропейских народов, отражённый, например, в фольклорном образе царевны-лебедя[1]. Он, в свою очередь, связан с индоевропейским сюжетом о «безобразной» невесте или чудесной супруге, кстати, константно включающим мотив охоты героя с последующей встречей невесты-оборотня[2]. При этом легенды и сказки о «безобразной» невесте-лебеде включают все сюжетные элементы, которые характеризуют хоринский миф: охота героя; встреча лебедицы-оборотня на море/озере/у святого источника; похищение её одежды; брак с превратившейся в красивую девушку лебедицей; возвращение последней своей одежды и обратное превращение её в птицу; и, наконец, финальная этиология – дева-лебедь улетает на небо/в своё царство/за море/в рай, «унося с собой весну, солнце, плодородие»[3]. Т.е. можно отметить полное тождество с этиологией и сюжетной структурой хоринского мифа.

Исследования Ц.Б. Цыдендамбаева и Д.С. Дугарова показали, что бурятский миф о Хун-шубуун был унаследован хонгодорами и хоринцами от древних и средневековых тюркоязычных народов Центральной Азии и Южной Сибири. Так, упоминаемое в одном из его вариантов, записанных М.Н. Хангаловым, имя жены Хореодоя *Хобоши-хатун* связывается с тюркским (якутским) *куба* – «лебедь», через него – с образом супруги верховного божества якутов *Ар-тойона* – *Хубай-хатун*, представлявшейся в облике лебедя[4]. Конечный элемент *ши*, по мнению Ц.Б. Цыдендамбаева, является суффиксом, образующим женское имя[5]. Д.С. Дугаров, обращая внимание на вариант *Хубжі*, известный по материалам Ц. Жамцарано, считает его производным от самостоятельного слова *эжии* – «мать». Поэтому исходной формой теонима, по его

[1] Топоров В.Н. Лебедь // Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1994. – С. 40-41.
[2] Васильков Я.В. Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной» невесте и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988. – С. 83-128.
[3] Топоров В.Н. Указ.соч. – С. 40-41.
[4] Дугаров Д.С. К проблеме происхождения хонгодоров… – С. 220.
[5] Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. – Улан-Удэ, 1972. – С. 224.

мнению, было *Хуба эжии*, трансформировавшийся в Хубжі[1]. В свою очередь, термин *хон*/*хун* – лебедь исследователь возводит к тюркскому *кун* – «солнце». Проведённый анализ семантики образа позволил учёному предположить его связь с солярным культом, с хозяйкой Солнца тюркоязычных народов – лебедем Хуба(й)[2].

Принимая выводы Д.С. Дугарова, хотелось бы подчеркнуть, что тюркский термин *кун* – «солнце» указывает на индоевропейское происхождение образа, так как сам он в древнетюркском языке является заимствованием из тохарского. В.В. Иванов связывает его с протохарским *käun* (тох. А *kom*, тох. В *kaum*) – «солнце». Исследователь также соотносит древнетюркское *kün täŋri* («солнце-бог») с парными образованиями из тохарских текстов käun-*ñäkte*, kom-*nikte*, сложившихся посредством сложения слова «солнца» и второго элемента *ñkät*/*ñäkt* – «бог». По его мнению, во второй половине I тыс. до н.э., если не раньше, тохарские религиозные представления, связанные с почитанием Солнца и Луны, оказали влияние на древних тюрков[3].

На индоевропейское происхождение небесной лебедицы в бурятской мифологии указывает и теоним – Хобоши или Хуба(й). Д.С. Дугаров связывает Хуба(й) с *Умай* – тюркской богиней плодородия и деторождения, которая представлялась саяно-алтайским тюркам в виде огромной птицы[4]. К этому же выводу пришла и Т.Д. Скрынникова, которая выявив рудименты космогонических представлений в хоринском мифе, пришла к выводу, что лебедь в фразе «*Хуһан модон сэргэмни Хун шабуун эхэмни*» («Берёза – священная коновязь моя, Лебедь –мать моя») маркирует умай – женское начало[5]. Однако, как отметила исследовательница, феномен умай полисемантичен: он может маркировать не только «низ», как жен-

---

[1] Дугаров Д.С. К проблеме происхождения хонгодоров… – С. 220-221.
[2] Там же. – С. 227.
[3] Иванов В.В. Тохары. – Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. – М. 1992. – С. 21.
[4] Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят. – М., 1991. – С. 83.
[5] Скрынникова Т.Д. Космогонические мотивы бурятской мифологии // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. – Улан-Удэ, 1999. – С. 87-88.

ское начало, но и связываться с солярным культом. В этой связи добавим, что в собственно хоринских источниках прародительница хори-бурят именуется *Будан-хатун*[1]. Но именно так звали и супругу териоморфного (в образе синего/небесного быка) прародителя булагатов Буха-нойона, замещающим символом которой в обрядовых текстах является *умай* – «чрево, женский детородный орган», который по принципу поэтического параллелизма соотносится с ней[2]. Примечательно в этой связи то, что данный замещающий символ-атрибут булагатской Будан-хатун маркируется золотым цветом – *эхын алтан умай* (золотая умай)[3]. Соответствующая цветовая маркировка позволяет связать булагатскую Умай – Будан-хатун с солнцем, тогда как Буха-нойона, которого маркируют серебряные рога-аранга (по К. Хамфри, рога Буха-нойона семантически равнозначны его фаллосу[4]), – с Луной/Месяцем – мужским персонажем, зооморфным символом которого был бык-производитель (образ быка-луны/месяца известен в древних переднеазиатских и индоевропейских религиозно-мифологических традициях, в южно-сибирских и центральноазиатских петроглифах эпохи бронзы). Добавим также, что в бурятской мифологии Солнце – это чаще всего женский персонаж, Луна – мужской[5].

Д.С. Дугаров, основываясь на предположении С.М. Абрамзона, считает, что теоним Умай восходит к иранскому *huma*, обозначающему птицу – обитательницу Мирового древа, которая, по его мнению, была тотемом индоиранских племён. *huma* заимствуется тюрками (в башкирском эпосе Хумай – дочь солнца дева-лебедь) и в их среде данный термин трансформируется в хуба(й), так как «Переход иранского *h* в *х* или *к* вполне закономерен, а звуки *м* и *б*

[1] Цыдендамбаев Ц.Б. Указ. соч. – С. 224.
[2] Павлов Е.В. Семантика религиозно-мифологического образа Буха-нойона: к проблеме происхождения культа териоморфного предка булагатов. Автореф. Канд. Дис. – Улан-Удэ, 2000. – С. 23.
[3] Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времён по XVIII в.). – Новосибирск, 1980. – С. 157.
[4] Humphrey C. Some Ritual Techniques in the Bull-cult of buriat-mongols // Reprinted from Proceedings of R.A.I. – 1973. – P. 19-21.
[5] Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 19.

в тюрко-монгольских языках чередуются»[1]. Впрочем, на наш взгляд, теоним богини солнца Умай, наряду с *huma* (мы нисколько не отрицаем данную точку зрения), может, учитывая семантическую многослойность термина, связываться и с индо-арийским *umā* – «свет, сияние, блеск, величие»[2]. Этот термин равнозначен царскому *фарну*-харизме в иранской традиции. Фарн, обычно трактуемый как солнечное, сияющее начало, материальная эманация божественного огня, характеризуется как божественная сущность, приносящая богатство, власть и могущество. Фарн также является символом державной власти, имеющий зооморфное или орнитоморфное (в виде птицы) воплощения[3]. Весьма примечательно в этой связи то, что в индийском эпосе богиня Ума («сверкающая»)/*Ума Хаймавати* (=*Шри*) выступает одной из «чудесных» невест, дарительниц царских инсигний. Герой встречает её во время охоты (= охоте Хореодой мэргэна) на берегу лотосового озера (= Байкалу или мифологическому Сайдамтын-нуур) и сочетается с ней, становясь царём. Интересно заметить, что объектом охоты героя выступает олень, который приводит его к лотосовому водоёму, где он находит царские символы и/или чудесную супругу-дарительницу «царственности»[4]. В этой связи нельзя не вспомнить реконструированный Д.С. Дугаровым синкретический образ *загалмай* – солнечного оленелебедя[5], в названии которого выделяется *май* – усечённая форма *умай*, и который, по Т.Д. Скрынниковой, может обозначать солнечную харизму[6]. Добавим также, что приобретение «царственности», вследствие брака/связи героя с невестой–дарительницей, можно сопоставить с приобретением мудрецом *риши* мудрости или знания. Весьма показательно, однако, то, что в «Тайттирия–брахман» некий *риши* силой своего знания превращается в золотого лебедя, летит на небо и соединяется с

[1] Дугаров Д.С. Исторические корни… – С. 83.
[2] Васильков. Указ. соч. – С. 92.
[3] Топоров В.Н. Фарн // Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1994. – С. 557-558.
[4] Васильков. Указ. соч. – С. 83-119.
[5] Дугаров Д.С. Исторические корни… – С. 61-83.
[6] Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. – М., 1997. – С. 188.

солнцем (лебедь у ряда индоевропейских народов является символом Солнца[1].

Все эти сюжеты, как считает Д.С. Раевский, восходят к древнему индо-иранскому мифу и связанному с ним ритуалу «священного бракосочетания» царя с «солнечной девой» – богиней Огня и Солнца – *Табити* у скифов (миф о Таргитае), с дочерью Солнца *Тапати* у индоариев (сюжет о «сакральном браке» царя *Самварана*)[2], *Арцихус* («божественный свет») в нартовском сюжете о браке героя *Созырыко*[3]. В свою очередь, семантическую близость этих сюжетов с бурятскими мифами и сказками отметила Н.Б. Дашиева. Кстати, теоним Табити/Тапати (восходящий к термину **tap* – «жар, тепло») сохранился в бурятском языке у тункинских бурят (хонгодоров) в форме *тээби*, с которым обращались к пожилой уважаемой женщине, а также в имени сказочной героини *Тэбэк Ногон Абаха*, семантика образа которой, как считает Н.Б. Дашиева, связан с древней богиней Солнца[4].

Таким образом, по нашему мнению, семантическим субстратом хоринского этногонического мифа, где константным элементом является брак первопредка с солнечной богиней в образе лебедя, является индо-иранский миф о приобретении царём «царственности» – харизмы (индо-арийской *умы*, иранского *фарна* = тюркскому *кут*, монгольскому *hулдэ*/*сулдэ*), путём соития или брака с богиней Солнца или Огня.

SUMMARY

This article is devoted to the semantics and origin of the Khorinsk ethnogonic myth. The author illuminates the mythological image of a sunny female swan (khun-shubuun)-a legendary primogenitor of khori-buryats, khongodors and the other tribal group of the Buryat ethnics. The analysis of term's origin "khun" (swan) and her name-khoberhi /

[1] Топоров В.Н. Лебедь ... – С. 40-41.

[2] Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. – М., 1977. – С. 81–118.

[3] Васильков Указ. соч. – С. 126.

[4] Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят. – М.; Улан-Удэ, 2001. – С. 184-186.

khubzhi is done in the context of the semantic research of the myth which allowed to define Indoeuropean sources of the image.

Т.Д. Скрынникова (Улан-Удэ)

ТИПОЛОГИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ МОНГОЛОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

Изучение культуры монголоязычных народов таит в себе широкие возможности для типологических исследований. Безусловно, и монголы, и буряты, и другие монголоязычные этносы осознают свое единство и целостность, с одной стороны. Но с другой стороны, в последние годы исследователи приводят все больше доказательств существования в традиционной культуре монголоязычных народов (при безусловном осознании ими своей этногенетической общности) двух различных культурных типов, которые складывались и сосуществовали с III тысячелетия до н.э. и которые я обозначила как *восточноазиатскую*, связанную прежде всего с монголоидами, и *южно-западно-азиатскую*, определяемую пребыванием в регионе формирования тюрко- и монголоязычных этносов европеоидов, *традиции*.

Это различение двух типов культур, граница которого пролегает по Западной Монголии, обусловливается влиянием индоевропейской традиции, возможно, прежде всего древних иранцев, на западные регионы расселения народов алтайской языковой семьи и было уже довольно четко выражено в бронзовом веке, что нашло отражение в археологических памятниках: распространение на западе Южной Сибири и Центральной Азии оленных камней, керексуров и курганов, и плиточных могил – на востоке[1].

Основа этих различий лежала в несхожести пантеона: на западе центральное положение под влиянием индоевропейской традиции занимало божество-Солнце (или, более поздний вариант, Громовержец), сопровождаемое парой божеств (правое/левое, доброе/злое), а на востоке сохраняла свою актуальность пара божеств Небо – Земля, причем культ Неба появился только на рубеже II-I

[1] Скрынникова Т.Д. Семантика керексура // История и археология Дальнего Востока. К 70-летию Э.В. Шавкунова. – Владивосток, 2000. – С. 71-79.

тыс. до н.э., соответственно, культ Земли долго был определяющим.

Это отразилось в форме упомянутых археологических памятников. Так, существенной характеристикой как сооружений, обозначенных Э.А. Новгородовой жертвенниками, так и керексуров является непременное наличие общего элемента – *кругов* (круг – знак Солнца). Отмечается сочетание в одном комплексе жертвенника, керексура и оленных камней[1]. *Солнце* является обязательным атрибутом верхней части (функция вертикалей в качестве Axis mundi и деление их на три зоны, где верхняя обладает наивысшей сакральностью) оленных камней в трех формах: *изображение* солнца[2], *сегнерово колесо* [3], *серьга*, в которой могут присутствовать обе формы[4]. Кроме того, следует отметить наиболее частый сюжет, изображаемый над поясом: солнце рядом с натянутым луком и вложенной в него стрелой, так называемый мотив *небесного охотника*[5]. Интересно заметить, что подобное значение имеют и изображения на петроглифах того периода, распространенные в этих же регионах: изображения солнцеголовых копытных на скалах Центральной Азии – в Монголии и на Алтае[6], или мотив ритуальной стрельбы из лука в солнце или в животных, символизирующих солнце[7], что, несомненно, связано с общественным социально значимым обрядом, в котором участвуют все мужчины социума, – Новогодним ритуалом. У западных бурят празднование Нового года и называлось по самому главному моменту ритуала – стрельбе из лука – *сурхарбаном*, т.е. *стрельбой в солнце*[8].

---

[1] Новгородова Э.А. Древняя Монголия. Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории. – М., 1989. – С. 202.
[2] Там же. – С. 179.
[3] Там же.
[4] Там же. – С. 199.
[5] Там же. – С. 194.
[6] Там же. – С. 171.
[7] Там же. – С. 167.
[8] Скрынникова Т.Д. Сурхарбан // Цыбиковские чтения: проблемы истории и культуры монгольских народов. Тез. Докл. и сообщ. – Улан-Удэ, 1993. – С. 41.

Так же и *керексур* (дословное значение: мост /по которому перевозится/ сур или ездовое животное /на котором перевозится/ сур) связан символически с солнцем – это *вместилище сур,* сакральной субстанции солнечной природы предка, оживляемой в ритуале, Axis mundi ритуала, через которую как передаются пожелания участников ритуала, так и получается благодать. При этом можно заметить, что различные терминологические обозначения центральных атрибутов ритуала, символов Axis mundi, семантически однородны: *керек-сур, загал-май*, *хөшөө чулуу* (*кочай чалу*)[1].

Можно сказать, что основная семантика как оленных камней, так и керексуров – знак/символ (вместилище) солнца, в отличие от плиточных могил, наиболее характерной чертой которых является форма: *прямоугольник* или *квадрат*[2], что является символом или знаком *земли.* Этот же мотив *некруга* преобладает и в петроглифах, воспроизведенных в книге Э.А. Новгородовой[3]. Поскольку захоронение являлось в традиционной культуре не только местом, связанным с уходом в небытие, но и местом, где все порождается (= пуп земли), там совершались ежегодные ритуалы (Новый год включал и все обряды жизненного цикла: день рождения, свадьбы всех членов социума, всеобщие похороны и поминки), их *квадратная* или *прямоугольная* форма позволяет предположить, что у племен, оставивших плиточные могилы, совершался *обряд Земле*, а не Небу. В этой связи можно вспомнить, что о жунах говорили, что это люди, «*совершавшие жертвоприношение в поле*»[4].

Соответствующим было отношение создателей культуры плиточных могил к переиспользованию оленных камней, которые врывались в землю верхней частью, что могло символизировать *уничтожение сакральности солнечной/огненной природы* насельников-предшественников, заключенной в *голове/ вершине/ навершии*.

---

[1] Скрынникова Т.Д. Семантика керексура. – С. 71-79.
[2] Новгородова Э.А. Указ. соч. – С. 239, 240, 243
[3] Там же. – С. 250.
[4] Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы (Проблема этногенеза). – М., 1978. – С. 176.

Это разделение западной и восточной традиций на территории формирования народов алтайской языковой семьи отмечается и в тюркских каганатах. Так, в большей части древнетюркских памятников на территории Монголии (в восточной части древнетюркского мира) божественной парой называются Небо и Земля-вода (tngri – yer-sub), а Умай (как третий компонент верховного пантеона) встречается прежде всего у западных тюрков, на что обратил внимание С.Г. Кляшторный[1]. Л.П. Потапов, ссылаясь на Луи Базена, пишет, что оно зафиксировано в древнетюркских надписях лишь четыре раза[2]. В. Басилов пишет, что "образ Умай генетически связан с иранской мифологической птицей Хумай"[3]. Можно с большой долей уверенности сказать, что теонимом Умай на самом раннем этапе обозначалось божество-Солнце (причем женского рода), восходящее к южно-западноазиатской традиции (индоиранской).

На мой взгляд, это значение Умай сохраняется в западнобурятской традиции, что нашло отражение в свадебном фольклоре, где фигурируют *эхын алтан умай* (золотое материнское чрево) и *эсэгын мунгэн сэргэ* (отцовский серебрянный столп), благодаря их союзу появляются люди[4]. Цветовой код уже содержит указание на светила: *золотой* – солнце, *серебряный* – луна, что дублируется акциональным кодом – направлением движения, когда *эхын алтан умай* движется по солнцу, а *эсэгын мунгэн сэргэ* – в противоположном направлении, что указывает на луну: молодой месяц восходит на западе и заходит на востоке, где встречается с восходящим солнцем, вследствие чего и рождается день. Можно также вспомнить о *рогах* месяца, поскольку рога являются фаллическим символом, что коррелирует с обозначением его *эсэгын мунгэн сэргэ*, где *сэргэ* также выступает символом фаллоса. О том, что в бо-

[1] Кляшторный С.Г. Древнетюркская религия в памятниках рунической письменности // История и археология Дальнего Востока. – Владивосток, 2000. – С. 97.

[2] Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л., 1991. – С. 285.

[3] Басилов В.Н. Умай. – Мифы народов мира. Т.2. – М., 1982. – С. 547.

[4] Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. – Улан-Удэ, 1959. – С. 124-125.

лее раннем архетипе у бурят солнце выступало в женской ипостаси, а луна/месяц – в мужской, свидетельствует числовой код, когда четное маркирует женское, а нечетное – мужское: "*восьминожная* Мать-Солнце, *девятиножный* Отец-Месяц".

Следует обратить внимание на обозначение Солнца в иранских языках: «…хотанско-сакское urmaysde… 'солнце'; может быть, сюда же и ваханское (y)ir 'солнце'.., а также дардское yor 'солнце'»[1]. Если с хотанско-сакским *urmaysde* мог быть связан теоним Умай, то другое иранское название Солнца *yir/yor* могло также повлиять на его обозначение у центральноазиатских народов: *Яр* - в наименовании тибетской династии Ярлунг («страна Солнца»), что соответствует славянскому *Яр-* (ярый, Ярила), или *Юур-* в имени богини западнобурятского пантеона Эхэ-Юурэн («Матушка-Солнце»).

Вышеприведенные факты свидетельствуют о существовании двух разных типов в *персонажном коде* традиционной культуры: *триада божеств* (центр – правый – левый) в западной части Южной Сибири и Центральной Азии, что сопрягается с индоиранской традицией и может быть обозначен как *южно= западноазиатский,* и *дуальная* (Небо – Земля) организация пантеона на востоке (восточноазиатская традиция. – ср. Китай). Следует отметить, что этот же принцип сохраняется и в *социальной* организации обществ: дуальная (лидер – общинники) на востоке, тогда как на западе – триада (лидер – жрец – общинники).

Это определило различия и в *агентивном коде* культуры. В восточноазиатской традиции выполнение светским лидером ритуальной функции определялось его статусом сына Неба и сопрягалось с парой Небо – Земля. В модели мира, где эта священная пара выступала в качестве верховных божеств, исполнителем обряда являлся светский лидер – глава рода, племени, старейшина, впоследствии князь, император и т.п.[2]

---

[1] Топоров В.Н. Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири // Ученые записки тартуского государственного университета. 558. – Языки и культура народов Востока и их рецепция в Эстонии. – Тарту, 1981. – С. 45.

[2] Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. – М., 1997.

Если восточно-азиатская традиция характеризуется тем, что светский лидер (= воин) выполняет и ритуальную функцию, то отделение ритуальной функции от властной и наличие жреца (белого шамана) характерно для региона, расположенного западнее линии, проведенной к югу от Байкала. Неслучайно, все упоминания о монгольских белых шаманах связаны с Западной Монголией или Бурятией. Ч. Далай, говоря о шаманах в Монголии XIII-XIV вв., называет только западные области – баргутов, урянхайцев и дархатов[1]. Другие авторы, описывая современный монгольский шаманизм, используют материалы по Западной Монголии (дархаты); современный глава монгольских шаманов – Цырен-заарин – является представителем западно-бурятского рода галзут; белые шаманы, исполнители обрядов на тайлганах, отмечаются также только в западнобурятских родах[2]. Те шаманы, которые отмечены в Забайкалье, принадлежат к родам, вышедшим из Предбайкалья или Западной Монголии (эхирит, булагат, хонгодор, галзут и т.п.)[3]. То есть разделение на *белых* и *черных* шаманов существовало только там, где в персонажном коде обнаруживается деление *небесных* божеств на *правых*/добрых и *левых*/злых при наличии главного *центрального* божества, тяготеющего к добрым, главой которых он является: у западных бурят, у основной части якутов, у части тюрков, у тибетцев и т.д. Значение божественной пары Небо-Земля сохраняется в заметно ослабленном виде. Если в восточно-азиатской традиции Axis mundi моделируется мировой горой, вершина которой соотносится с Полярной звездой, то в мировоззрении западной части вершина мировой горы соединена семантически с Солнцем (ср. Индра-громовник прикрепляет солнце на вершину горы), у телеутов Axis mundi обозначается как “солнечный столп”[4]. Так и в характеристике главного божества западной

[1] Далай Чулуны. Монголия в XIII-XIV веках. – М., 1983. – С. 166.
[2] Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят. – М., 1991.
[3] Базаров Б.Д. Таинства и практика шаманизма. – Улан-Удэ, 1999. – С. 49-54.
[4] Элиаде Мирча. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – Киев: Изд-во София, 2000. – С. 249.

части, на мой взгляд, имплицитно содержится указание на его солнечную природу. Например, у западных бурят оно именуется Эсэгэ-малан-тэнгри, характерной чертой которого является лысая голова (символ солнца), Хормуста (от древнеиранского Ахура-Мазда – свет) с одновременными чертами громовника; у якутов вождем богов и небесных духов является Аар тойон, "он блистает как солнце, являющееся его эмблемой"[1], который также называется Аи тойон (громовник). При посвящении в шаманы у западных бурят на вершину березы вешается изображение солнца из коры дерева. Существование специальной группы (белые шаманы), проводящей Новогодние ритуалы космогонического характера (тайлган, ысыах – проводятся в период солнечной активности, где исполняется круговой танец, символизирующий солнце), определяется приоритетом в этого типа традиционном мировоззрении культа Солнца.

Форма исполнения ритуального танца может выступать в качестве этнодифференцирующего маркера у бурят. Так, *западные буряты* танцуют ехор – *круговой танец*, семантика которого, наряду с другими значениями, заключается в том, чтобы быть символом солнца. Кроме изоморфности круга ехора солнцу, доказательством его безусловной связи с культом солнца является время, когда он исполняется, – от заката до восхода, т.е. его рождения. Тогда как *у восточных бурят* ритуальный танец представлял собой *две параллельные шеренги* или «стенки»[2], а не хоровод, не круг. То, что одна стенка могла состоять из парней, а другая из девушек, служит подтверждением того, что это явное указание на пару божеств – Небо и Землю.

Различия в *локативном* коде традиционной культуры заключаются в преимущественной сакрализации *востока* у западных бурят (ориентация жилища), что соответствует южно-западноазиатской традиции, и *юга* – в восточноазиатской традиции. Чтобы подчеркнуть место юга в пространственной модели восточноазиатской традиции, напомню следующий факт: «Истинно добродетельному государю, как полагал Конфуций, не было нужды заниматься делами администрации; ему было достаточно '*с*

[1] Там же. – С. 183.
[2] Дугаров Д.С. Указ.соч. – С. 190-191.

почтением сидеть лицом к югу (выделено мной. – *Т.С.*), и только'»[1].

Следует отметить, что предложенная типология характерна для большинства народов Южной Сибири и Центральной Азии, и, возможно, для Евразии в целом. Изучение культуры монголо- и тюркоязычных этносов может быть продуктивным: они живут на всей территории Великой Степи, зачастую сохраняя очень древние формы, что и позволяет заниматься проблемами типологии, выявляя как арийские (древнеиндийские и древнеиранские), так и восточноазиатские черты.

Работа выполнена по гранту РФФИ № 00-06-80374

SUMMARY

The studies in traditional culture of the Mongolian peoples provide grounds to distinguish two traditions in it existing since the first millennium BC: East-Asian and South- and West-Asian (Aryan). Western Mongolia defines the border of this division.

The differences are evident in both social and cultural spheres. In the cosmological personage code the Supreme Deities in the East-Asian culture are Heaven and Earth while in the West-Asian tradition there is a Divine Triad. In the Western-Buryat pantheon there is a division into Western and Eastern deities. This is not marked among the Eastern Mongolese peoples. In the locative code South is sacral for the Eastern Mongols (= East), and East – for the Western (=Aryan tradition).

In the social sphere the agentive ritual code is remarkably different. In the eastern Mongolian world temporal and ritual functions are acted by a temporal leader. In the western tradition: a king/warrior executes temporal functions and those of ritual character are acted by a shaman. It is noteworthy to stress that it is typical for the Turkic peoples of Altai and South Siberia and might well be typical for Euro-Asia in total.

[1] Малявин В.В. Лекция 29. Идеологические течения в Китае V-III вв. до н.э. – История древнего мира. Т.2. Расцвет древних обществ. – М., 1989. – С. 523.

М.М. Содномпилова (Улан-Удэ)

СИМВОЛИЗМ ВЕРТИКАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ТРАДИЦИОННОГО ЖИЛИЩА БУРЯТ

«В жилище любого типа существует особое пространство – культурный горизонт, в котором реализуется поведение человека…»[1]. Что представляет собой понятие *культурного горизонта* в жилище монголоязычных народов? Жилое пространство традиционного жилища монголоязычных народов по вертикали имеет *двучастную* структуру. Это обусловлено тем, что в традиционном жилище монголоязычных народов отсутствуют такие конструктивные элементы как чердак и подполье, а стены жилища обычно соответствовали по высоте человеческому росту. Таким образом, культурный горизонт жилища охватывает практически все пространство дома. Конструктивные особенности жилища, в свою очередь, обусловливают наличие негативной нижней и позитивной верхней зоны в границах актуального пространства – культурного горизонта.

Прежде всего, подобное символическое деление жилого пространства актуально в сфере человеческой деятельности. В жилище монголоязычных народов вся активная деятельность протекает у нижней границы культурного горизонта. Об этом свидетельствует нахождение на уровне над полом ряда предметов, которые наиболее активно используются в быту: кровати, столики для приготовления пищи *яваган ширээ*, столики для гостей, напольные ковры. Занимаясь различной хозяйственной деятельностью – приготовлением пищи, изготовлением одежды, выделкой шкур, женщины располагались на полу, постелив на пол войлочный или меховой ковер. Аналогичным образом располагались члены семейства во время трапезы или отдыха. Для гостей, особенно почетных, стелили на пол войлочный ковер, поверх которого укладывали подушки *һуудал*. Сверху такое сидение покрывали шелком. Можно сказать, что в вертикальной структуре место почетного гостя отмечалось более высоким положением, относительно людей с низ-

[1] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983. – С. 182

ким социальным статусом. Обнаруживается в культурном горизонте и соответствие возрастной категории человека с определенным уровнем по вертикали. Так, в бурятском жилище старики и дети, как наделенные чертами производительной неполноценности, нередко располагались на полу вокруг очага, кровать же предназначалась для супругов – «людей в зените жизни, равно удаленных от критических точек рождения и смерти»[1]. Согласно информации Б.А. Лыгденова, в среде закаменских бурят старый человек, вероятно, больной и немощный, когда находится в сознании, сам просит переложить его с кровати на пол. С более высокого уровня – кровати осуществляется перемещение на землю и умершего человека в традиции тюркоязычного мира. Кровать является первым предметом, который выносят за пределы жилища со смертью человека. В казахской среде бытуют представления, что юрта умершего в течение трех дней «…на уровне трех *кез кереге* («глазки» – отверстия в решетке остова юрты) наполняется «невидимой» кровью»[2] и вследствие этого бывает осквернена.

Оппозиция *верх – низ* является доминирующей константой и в принципе размещения предметов с различным семиотическим статусом в структуре жилища монголоязычных народов. Так, *мужские принадлежности* – оружие, ножи, кресало, пояс, трубка обычно располагаются над *изголовьем кровати хозяина*, которая может находиться и в левой (женской) половине юрты, поскольку в целом эта часть жилища рассматривается как место хозяина дома в монгольской среде. Там же хранятся и охотничьи принадлежности хозяина семьи[3]. С правой половиной юрты соотносятся *музыкальные инструменты*, которые подвешиваются за *верхние* головки хана (решетки), шкурки ценных пушных зверей в юртах бога-

[1] Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск, 1990. – С. 64.

[2] Толеубаев А. Юрта в представлениях, верованиях и обрядах казахов // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. – М., 2000. – С. 175.

[3] Майдар Д. Памятники истории и культуры Монголии. – М., 1981. – С. 85.

чей. Там же размещается *хурай* – голова с дыхательным горлом добытого на охоте зверя. В *правом околодверном* секторе монгольской юрты к *головкам хана* подвешиваются *овечьи тушки*, предназначенные для различных обрядов. *Над дверью* прикрепляют к *□ни* – купольным жердям юрты – *ритуальную грудинку овцы*. Конское снаряжение хозяина и хозяйки юрты располагалось на специальных ящиках – *□хэг*, причем в некоторых бурятских традициях седло хозяйки, если оно находилось рядом с седлом хозяина, ставили на ящик пониже[1]. Принцип расположения предметов, согласно оппозиции мужской=верхний/женский=нижний, функционирует в способе размещения сундуков, когда мужской сундук устанавливался над женским, и в традиции застилания постели новобрачных, где отмечен аналогичный порядок расположения войлочных матрасов.

Для размещения культовых атрибутов в жилище предбайкальских бурят предназначалась северо-западная стена, в верхней части которой укреплялись полки для *онгонов*, ритуальной посуды. Эта часть жилища считалась наиболее сакральной и женщинам, в частности невесткам, запрещалось находиться вблизи *онгонов*. Ближе к *онгонам*, на стене, размещались *охотничьи* и другие личные принадлежности хозяина дома, в число которых в прошлом входили *лук, колчан со стрелами, сабли, ножи*, *кресало, пояс*. Позднее в жилище богатых бурят охотничьи принадлежности заменили *ружья*. По представлениям бурят, ружье наряду с другими культовыми атрибутами, включается в категорию домашних духов-хранителей *сахиусанов*, и его особо боялись злые духи. Менее зажиточные буряты предпочитали хранить свои ружья в лесу, подальше от любопытных глаз, боясь лишиться своего оружия. Бедняки вообще не имели права обладать таким оружием.

Верхняя часть жилища может маркироваться ритуальными предметами и со стороны *внешнего* пространства. В деревянных юртах предбайкальских бурят, в частности эхиритов и булагатов, в среде которых развит культ *монгол-бурханов* – духов-хранителей жилищно-поселенческого комплекса, ритуальные атрибуты – три

[1] ПМА. Абушеева Анна Тыкшеевна, 1930, цонгол, с. Мурочи (Кяхтинский район).

камня, выполняющие функцию жертвенника в обряде почитания *монгол-бурханов*, помещаются под крышу жилища. К сожалению, не удалось выявить соответствие локализации этих предметов в символической схеме мужской-женский в рамках жилища. Внешняя верхняя стена жилища с правой (мужской) южной стороны была традиционным местом расположения *онгонов* у многих групп предбайкальских бурят. Нередко к фронтальной части жилища либо построек для содержания скота прикреплялась голова посвященного божеству быка *онгон-буха*, умершего естественной смертью или забитого хозяином[1].

У двери *справа* хранилось конское снаряжение, для размещения которого на стену обычно прибивали крючья. По представлениям бурят бросать седло коня на землю считалось большим грехом, так как конь для бурята был *эрдэни* – драгоценностью. Там же могли размещаться рыболовные принадлежности – сети и иные охотничьи принадлежности – петли, ловушки, которые не были в особом почете у бурят-охотников, которые предпочитали охотиться с ружьем, чтобы не мучить зверя. В некоторых жилищах предбайкальских бурят для хранения конского снаряжения к стене у двери прикрепляли бревно *на уровне человеческого роста*. Но наиболее распространенным способом размещения конского снаряжения, в частности седла, было использование небольшого ящика, украшенного различными бурятским узорами, на котором складывали седло хозяина дома. Поскольку женщинам в среде предбайкальских бурят возбранялось ездить верхом, то информация о наличии, и соответственно, месте хранения женского седла в жилище, отсутствует.

Предметы, занимающие низкий уровень в сакральной классификации (обувь, женские шаровары), соответственно располагали в *нижней зоне*. В жилище закаменских бурят для хранения обуви использовался специальный берестяной короб *уута*, который прятали под кроватью. Женские шаровары и обувь старались хранить так, чтобы эти предметы не находились на виду у огня очага, чтобы их не увидело божество огня, которое может разгневаться.

[1] Хороших П. П. Из шаманских воззрений иркутских бурят // Этнографический сборник. Вып. 5. – Улан-Удэ, 1969. – С. 254.

На полу у стены в женской (хозяйственной) части юрты размещаются *невыделанные* шкурки животных, как предметы, связанные с категорией *неоформленного*, предметы женской хозяйственной сферы – кожемялки, зернотерки. Данный вещевой комплекс дополняют бадьи с водой, дрова как элементы *иного* хтонического мира. В противоположность дровам – порождению леса, чуждого в представлениях монголов пространства, аргал, используемый как топливо, хранится в специальных ящиках.

Как элементы нижней зоны жилища выступают и напольные коврики – *хубсары*, изготовленные из шкур диких и домашних животных и войлочные ковры *ширдэг*. Известно, что в качестве материала для изготовления меховых атрибутов жилища в основном используются шкуры животных с положительной парадигмой значений, что соответственно должно было бы придать статус священного объекта и самим предметам. Тем не менее, в некоторых бурятских мифопоэтических текстах напольные ковры используются в качестве средства осквернения, когда противники мифического героя, желая сделать его бессильным, натягивают кошму на верхний косяк двери:

«Сказала Моол Мангадхайка
Дворца исполина хозяйка,
Схватила подстилку кошму,
Просиженную и в дыму,
Над дверью ее обтряхнула,
На верхний косяк натянула
Чтоб мог Бэлигтэ удалой
Пройтись под той желтой кошмой»[1].

В предании предбайкальских бурят о Луне и Солнце, которые хотели забрать земных девочку и мальчика на Небо, мальчик, спасаясь от Солнца, накинул на себя *хубсар* и стал нечистым[2]. Негативная коннотация этих предметов, обнаруженная в мифопоэтических сюжетах, обусловлена, на мой взгляд, восприятием и оцениванием их непосредственно в вертикальной структуре (напольные коврики занимают *нижнюю* негативную зону жилища), где кате-

[1] Абай Гэсэр. (Сводный текст на русском языке см. Чагдурова). – Улан-Удэ, 1995. – С. 124.
[2] Хангалов М. Н. Собр. соч. Т. 3. – Улан-Удэ, 1960. – С. 14.

гории *иной* системы, а именно *признаки материала* и *семиотический статус вещи*, вообще не рассматриваются. В бытовой сфере ориентация на символическую ценность напольных ковров выражается в том, что ковер, размещенный у божницы, помещался на специальную деревянную подставку. Нередко такие подставки устанавливались и для ковров, расположенных в других местах. В юрте предбайкальских бурят *хубсар*, расположенный в *хойморе*, подбивался снизу войлоком. У бедняков, в жилищах которых пол обыкновенно был земляной, напольные ковры – *хубсары* и *ширдэки*, как вещи, включенные в категорию *оформленного, завершенного*, устилались поверх сыромятных шкур лошади или коровы, которыми предварительно покрывали земляной пол.

Анализ актуального пространства жилища показывает, что символическое деление внутреннего пространства жилища на верхнюю позитивную и нижнюю негативную зоны не только определяют позиции и регламентируют действия человека в границах культурного горизонта, но также предписывает соблюдение определенных правил в размещении предметов в соответствии с их сакральным уровнем.

SUMMARY

In this work the author analyses a vertical flatness plane of a traditional dwelling of Mongolian-speaking peoples, in particular of Buryats. She considers the organization of a housing space vertically – cultural horizon. In the work the structure of vertical plane of the dwelling, keeping of inhabited vertical are researched, which make an order of things' placement, filling the space of the dwelling, and also regulated and non-regulated actions of people in the microspace of the dwelling.

В.Ю. Сузукей (Кызыл)

МИР МУЗЫКИ КОЧЕВЫХ КУЛЬТУР ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Тюрки, потомки древних кочевников Центральной Азии, одна из самых крупных консолидаций этносов, населяющей сегодня значительную часть территории Евразии – от Восточной Сибири до Средиземного моря. Мир тюркской музыкальной культуры богат и разнообразен и издавна служит объектом пристального внимания ученых.

Помимо своеобразия и уникальности каждой современной тюркской культуры, исследователи неизбежно сталкиваются и с очевидностью их генетического и типологического родства, выдвигающего проблему изучения этих культур в их исторических взаимосвязях. Этим обстоятельством диктуется и необходимость выхода к общетюркской проблематике на концептуально новом уровне, к обобщению характерных черт музыкального наследия как каждой тюркской культуры в отдельности, так и всех культур в целом. «Актуально, в связи с этим, – как пишет Ф. Карокатли, – и совершенствование методики сравнительно-сопоставительных обобщений в музыкальной тюркологии с учетом достижений всей мировой научной практики»[1].

В настоящее время традиционные музыкальные культуры тюркских народов достаточно хорошо изучены в отдельности по музыкально-этнографическим материалам XIX-XX вв. Но необходимо учесть, что к концу XIX в. традиционное музыкальное искусство тюркоязычных народов уже «представляло собой сильно разошедшиеся друг от друга разностадиальные музыкальные культуры»[2].

Музыкальная культура современных тюркских народов представлена во всем богатстве и разнообразии звукового материала. Тем не менее, в древних, архаических пластах этих культур продолжают сохраняться многие элементы *устойчивого единства***,** свойственного только этим культурам. Такая многовековая устойчивость, которая не подверглась разрушению на протяжении ряда столетий, позволяет выдвинуть предположение о том, что еще в период их исторической общности, т.е. в период кочевых империй древних тюрков, был порожден особый тип музыкальной цивилизации, сформировавшийся на основе четко осознававшейся и активно действовавшей идеологии. Наиболее очевидным подтвер-

[1] Карокатли Ф. Музыкальное наследие тюркских народов в наши дни // Тез. I Междунар. симп. «Музыка тюркских народов». – Алматы, 1994. – С. 161.

[2] Каракулов Б. О перспективах развития музыкальной тюркологии в Казахстане // Тез. I Междунар. симп. «Музыка тюркских народов». – Алматы, 1994. – С. 162.

ждением выдвинутого предположения является то, что «многие темы, образы, герои эпоса (сопровождающегося музыкой) и различных музыкально-поэтических жанров оказываются общетюркскими и восходят к ранним и поздним кочевникам Евразии»[1]. К тому же периоду, по всей вероятности, можно отнести и формирование у тюрков особого способа освоения звукового пространства «с любовью к густым, гнусавым, насыщенным обертонами тембрам… и обилием бурдонных форм организации материала»[2]. Именно для таких древнейших музыкальных жанров, как горловое пение, эпическое интонирование, игра на хомусе-кубызе-гопузе..., курае-шооре-сыбызгы..., игиле-икили-кылкобузе... и т.д., характерны единые принципы реализации специфических звуковых построений, несущих в себе черты центральноазиатской общности. Эта своеобразная по своей структурной законченности и завершенности звуковая система по объективным причинам до сих пор остается не вполне адекватно освоенной теоретическим музыкознанием. Сложилось так, что специфика кочевой культуры древних тюрков, не оставившей после себя письменных свидетельств, во многом раскрывается или постигается лишь по косвенным данным (например, по материалам устного фольклора) или по принципу «отличия от известного».

Тем не менее, в этом случае сам звуковой материал – музыка тюркских народов – с достаточной степенью достоверности и неоспоримости своеобразного «звукового» документа, сохраняющегося на протяжении ряда эпох, выступает как один из источников исторической информации и по этногенезу этих народов. Кроме того, при отсутствии развернутых теоретических обобщений поражает воображение способность устной традиции не только передавать и каждый раз воспроизводить специфические принципы освоения звукового пространства, но и способность сохранения и демонстрации основополагающих принципов звуковой организации внутри самой системы. Каждый раз мы наблюдаем некую своеобразную «устную теорию», самореализующуюся в виде **бур-**

[1] Каракулов Б. Указ.соч. – С. 162

[2] Мухамбетова А. Музыкальное пространство тюркской музыки // Тез. I Междунар. симп. «Музыка тюркских народов». – Алматы, 1994. – С. 131.

донно-обертонового звукового сигнала, которая изначально заложена в самой системе.

Впервые специфичность этой звуковой системы более четко была обозначена С.А. Елемановой как **центральноазиатский тип** музыкальной цивилизации[1]. Уже одно это, т.е. более четкое обозначение предмета, как мне представляется, упорядочивает многие аспекты теоретических и методологических проблем музыкальной тюркологии.

Одним из значительных достижений фольклористической науки является вывод о необходимости изучения народного музыкального искусства в рамках той культурно-исторической системы, которая породила это искусство[2]. При всей неоспоримости родства тюркских культур проблематичность выработки фундаментальных положений музыкальной тюркологии вызвана, на мой взгляд, недостаточным осмыслением или недооценкой роли и значения мировоззренческой концепции той эпохи, в недрах которой были заложены объединяющие основы этих культур.

Естественно, с тех пор во всех тюркских культурах, значительно разошедшихся во времени и пространстве, произошли существенные сдвиги и перемены, изменились во многом и представления носителей традиционных культур. Тем более требуют пристального внимания те черты центральноазиатской общности, которые при устойчиво сохраняющихся признаках родства позволяют в то же время каждой тюркской культуре развиваться самостоятельно, вплоть до освоения таких жанров мировой классики, как симфония, опера, балет и т.д. Происходило это, как известно, в период генеральной ориентации народного творчества на академическое искусство, когда почти во всех республиках бывшего СССР активно создавались национальные композиторские школы. Сегодня вполне правомерен и вопрос, поставленный Л. Уразбековой: «Как современные художники, музыканты, композиторы (и

---

[1] Елеманова С.А. Казахская традиционная песня как форма профессионального искусства устной традиции // Тез. I Междунар. симп. «Музыка тюркских народов». – Алматы, 1994. – С. 83.

[2] Мациевский И. Формирование системно-этнофонического метода в органологии // Методы изучения фольклора. – Л., 1982. – С. 54-63.

музыковеды – *С.В.*), представители тюркских национальностей, обучавшиеся в русле европейской системы искусств, ощущают себя носителями культуры тюрков?»[1].

Это тем более важно, так как именно современным музыковедам предстоит разрабатывать концепцию теоретического обоснования понятийно-категориальных норм эстетических воззрений кочевых культур Центральной Азии. На данном этапе процесс теоретического освоения основополагающих принципов звуковых построений центральноазиатского типа музыкальной цивилизации находится на начальной стадии. Устоявшиеся методы музыковедческого анализа, понятийный аппарат которых изначально ориентирован на европейский звуковой материал, во многих случаях позволяют судить о традиционных культурах лишь по отклонению от норм известных систем звуковой организации, создавая иллюзию полноты и не раскрывая при этом внутреннюю логику их становления. Тем самым констатация специфики единства тюркских культур осуществляется во многом в опосредованных, иногда в символических или ассоциативных (трудно доказуемых) формах, но не на конкретных примерах звукового материала.

В этой связи особую актуальность приобретает озабоченность исследователей проблемами народно-музыкальной терминологии[2]. Все более отчетливее осознается, что без учета традиционных понятий теоретическое знание рискует быть не только неполным, но и искаженным. Особые сложности, возникающие перед музыкальной тюркологией, обусловлены не только специфичностью звукового материала тюркских культур, но и более глубинными причинами, восходящими к различию традиционных звуковых представлений, основывающихся на разных мировоззренческих концепциях.

Фиксированные системы западной письменной музыки и восточной (точнее, ближневосточной – *В.С.*) бесписьменной музыки

---

[1] Уразбекова Л. Современный миф тюркской культуры // Тез. I Междунар. симп. «Музыка тюркских народов». – Алматы, 1994. – С. 158.

[2] Жузбасов К. Проблемы казахской народно-музыкальной терминологии // Тез. I Междунар. симп. «Музыка тюркских народов». – Алматы, 1994. – С. 188.

(некоторым мостом между которыми была античная теория)[1], например, формировались в своих мировоззренческих основах на воззрениях христианства и мусульманства.

Специфика этнического звукоидеала тюрков, отраженного в эстетике древнейших жанров, также диктует необходимость рассмотрения мировоззренческих основ традиционных звуковых представлений этих народов. Подход к бурдонному многоголосию, как к единому стилевому явлению музыкальных культур тюркских и монгольских народов, «этногенез которых связан с центрально-азиатским очагом расообразования», был впервые предпринят Л. Халтаевой[2]. Изучение генезиса и эволюции бурдонного многоголосия в контексте целостной системы космогонических представлений кочевого мира тюрков и монголов позволил ей рассматривать бурдонное многоголосие в качестве звукового эквивалента модели Вселенной – Мирового Дерева. Бурдонное многоголосие при этом характеризуется ею как музыкально–мифологическая пространственно–временная структура ...

«Древнетюркское мифологическое понимание пространства, – пишет и А. Мухамбетова, - раскрылось на всех уровнях организации музыкальной ткани в виде специфических ладовых, тематических, композиционных принципов, объединяя едиными логическими закономерностями музыку большого круга современных народов»[3]. Формирование звукового пространства музыки древних тюрков, по ее мнению, было связано с шаманизмом.

Действительно, на протяжении длительного исторического времени кочевые народы Центральной Азии были связаны друг с другом процессами военно-политического, социально-

[1] Мациевский И. Основные проблемы и аспекты изучения народных музыкальных инструментов и инструментальной музыки // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Ч. 1. – М., 1987. – С. 35.

[2] Халтаева Л. Генезис и эволюция бурдонного многоголосия в контексте космогонических представлений тюрко-монгольских народов Автореф. дис. канд. искусств. – Ташкент, 1991. – С. 17.

[3] Мухамбетова А. Указ. соч. – С. 132.

экономического, культурного и религиозного (культ предков, шаманизм) характера. Кочевые империи тюрков распространили тюркский язык и культ предков, которые обслуживались шаманами как государственные мероприятия, на огромных степных пространствах[1]. Мифологический комплекс космогонических представлений шаманистов отражает структуру сотворенного кочевником сакрального космоса и позволяет понять незыблемость его ощущения нерасторжимой связи с природой. Этот сложившийся в давнюю пору эстетический идеал, образ нераздельности человека и природы, присущ современным тюркам в целом и тувинцам, в частности.

Вся тувинская музыка пронизана яркими примерами использования обертонов в мелодии на фоне реально звучащего бурдона. Это – игра на таких идиофонах, как кулузун-хомус и демир-хомус, игра на смычковых хордофонах игил и бызаанчы, на щипковых хордофонах – дошпулуур и чанзы, игра на открытом продольном аэрофоне – шоор. Бурдонно-обертоновое интонирование лежит и в основе всех стилей (сыгыт, хоомей, каргыраа, борбаннадыр, эзенгилээр...) горлового пения, маркирующего этническую самобытность традиционной тувинской музыкальной культуры.

Именно этим обстоятельством будет продиктована дальнейшая попытка автора через материал одной культуры (в данном случае через материал тувинской культуры) выйти к значимому для всех тюркских культур уровню отражения мировоззрения в основополагающих принципах звукового моделирования, определившего тип музыкальной цивилизации.

SUMMARY

An objectively–existing and actively functioning musical system, realized by burdon–overtone sound combinations has not been considered by musicology as appropriate to the systematic organization of a musical language of Turkic peoples. The author asserts that the task of theoretic generalization of definite appropriate features immanently inherent in the researched object dictates the necessity of studying the

[1] Елеманова С.А. Указ. соч. – С. 83.

integral system in the context of ideological bases of musical conceptions of the Turkic speaking peoples.

Раздел «ФИЛОСОФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ»

Н. В. Абаев, В. Р. Фельдман, Л. К. Хертек (Кызыл)

«АК ЧАЯАН» И «ТЭНГРИАНСТВО» КАК ДУХОВНО-КУЛЬТУРНАЯ ОСНОВА КОЧЕВНИЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Процесс перехода тюрко-монгольских народов к цивилизации включал в себя не только становление государственных образований в различных исторических формах, складывание многоукладных, натуральных хозяйственных систем, создание рунических письменностей[1], но и существенные изменения в сфере традиционного религиозно-мифологического мировоззрения. К ним мы относим, прежде всего, утверждение в традиционном мировоззрении тюрко-монгольских народов в качестве системообразующего элемента тяготеющей к монотеизму национальной религии, получившей в современной научной литературе название «тэнгрианство».

Это название религии произошло от одного из главных, базисных понятий всей традиционной системы духовной культуры, лежавшей в основе различных этноконфессиональных традиций кочевнической цивилизации центра Евразии – «тэнгри» или «тангра» («Небо», «Небесный Бог»). Это древнее духовное понятие было основой всех традиционных религиозных представлений и культов кочевников Центральной Азии. Например, как справедливо отмечает И.С. Урбанаева, у бурят-монголов все сохранившееся богатство мифологических и фольклорных сюжетов о тэнгриях-небожителях имеет непосредственное отношение к этой древней философии и религии[2]. На древность и значительность религиозно-мифологического наследия бурят в сравнении с духовным наследием других народов сами буряты почти не обращали до сих

[1] Кызласов И. Л. Рунические письменности евразийских степей. – М.: Восточная литература, 1994.

[2] Урбанаева И. С. Эзотерические смыслы учения о Тэнгэри и боо-мургэл // Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997.

пор внимания. О древнейшем происхождении звездного культа и космогонических преданий писал Г.Н. Потанин, богатство бурятской мифологии отмечал Ч. Валиханов, когда писал: «По мифологии мы уступаем только бурятам»[1].

Богатейшая и наиболее архаичная среди корпуса центральноазиатских фольклорных памятников бурятская мифология сохранила наиболее древний пласт тэнгрианского мировоззрения, которым отмечены следы тюрко-монгольской «кочевой цивилизации» Внутренней Азии. Известный бурятский исследователь тэнгрианской философии и эзотерики И.С. Урбанаева пишет: «Шаманская мифология – это часть тэнгрианского духовного наследия. Эта глубинная мировоззренческая связь центральноазиатского шаманизма и тэнгрианства, то есть древнего *учения о Небе*, тем более в аспекте эзотерической символики почти не изучена, если не считать нескольких статей, где обозначена постановка проблемы»[2]. Правда, ещё Ч. Валиханов высказал идею об особом значении традиции небопочитания для тюрко-монгольского «шаманизма», но глубокого философского развития эта мысль не получила ни у него самого, ни у позднейших исследователей. Более того, в некоторых современных работах по традиционной религии тюрков и монголов тэнгрианство не только не отделяется сколько-нибудь четко от пресловутого «шаманизма», но зачастую просто смешивается с «чёрной верой» сибирских и дальневосточных тунгусо-маньчжурских и палеоазиатских народов (т.е. с совершенно иной этноконфессиональной традицией). Иногда даже происходит полная подмена понятий, в результате чего термином «шаманизм» начинают обозначать явления, не имеющие вообще никакого отношения к «чёрной вере» (как назвал шаманство ещё Д. Банзаров)

---

[1] Потанин Г. Н. Ерке. Культ сына неба в северной Азии. Материалы к тюрко-монгольской мифологии. – Томск, 1916; Валиханов Ч. Избр. произведения / Вступ. ст. А. Х. Маргулана. – М., 1995.

[2] Урбанаева И. С. Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (Матер. междунар. науч. симп., 20-26 июня 1996 г., Улан-Удэ – оз. Байкал). – Улан-Удэ, 1996; Урбанаева И. С. Эзотерические смыслы учения о Тэнгэри и боо-мургэл // Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997.

и даже противоречащие ей (например, такую культурно-историческую вариацию тэнгрианства, как саяно-алтайский «бурханизм», или иначе – «Белую Веру»).

Понятие «тэнгрианство» ввел в исследование тюркомонгольских обществ средневековья Жан Поль Ру, чтобы, во-первых, отделить его от понятия «шаманизм» (или «шаманство»), которым многие исследователи пытались и до сих пор пытаются подменить само явление, как-то отграничить два разных явления религиозной культуры народов Саяно-Алтая и Центральной Азии; во-вторых, соединить в одном термине наименования явно родственных и даже почти тождественных этноконфессиональных вариаций практически одной и той же религии, получившей в реальной религиозной практике различные названия – «Тэнгрийн Заяа» («Небесный Путь»), «Бурхан Заяа» («Божественный Путь»), «Ак Чаяан» («Белая Вера»), «Бурган Чаяан» («бурханизм») и др.

П.А. Пичеев отмечает, что «тэнгрианство» в средние века являлось господствующей религией как в тюркских обществах, так и у монголов, причем эта религиозная система активно сохранялась и оберегалась военно-аристократической верхушкой, видевшей в ней один из главных источников и опор государственной власти и военного могущества. П.А. Пичеев отмечает дуальность системной организации «тэнгрианства», системообразующую роль в нем понятия Тенгер (Небо) и Этуген (Земля). Он видит также в «тэнгрианстве», кроме высшей ценностно-ориентационной и социальноорганизующей дуальной содержательности, и четкую проявленность непреодоленной еще политеистичности в виде совокупности второстепенных божеств, связанных с Небом и Землей понятием «Белого Старца» (Цагаан Эбуген)[1].

Как уже отмечали тувинские религиоведы, в данном случае дуализм нельзя абсолютизировать, поскольку, во-первых, он *относителен* (т.е. «Небо» и «Земля» дуальны только *относительно* друг друга, и вместе они образуют вполне гармоничную недуальную пару, у которой всегда есть третий гармонизирующий их,

[1] Пичеев П. А. Сутра «Белого Старца» (К проблеме адаптации культового персонажа «черной веры») // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. – Горно-Алтайск, 1999. – С. 269-273.

«опосредующий» медиальный элемент – «человек», например, или «мировое дерево», «мировая гора» и т. д.); во-вторых, этот относительный дуализм уже изначально носил как бы «снятый» характер, так как априори было известно, что Мать-Земля вообще не может существовать и функционировать без Неба-Отца, и только их совместная гармоничная деятельность порождает все сущее. Что касается самого образа «Белого Старца», то он особенно важен в связи с этногенетическими корнями саяно-алтайской культурно-исторической вариации «тэнгрианства», называемой «Белой Верой»: оба наименования в их древнемонгольском варианте содержат эпитет «сагаан» («белый» – от «сак» + ан//ийн), указывающий на связи с религией древнеарийского племени саков (ср.: *тув*. саая, *хак.* сагай, *як*. саха, *тиб*. сакья, *санскр*. шакья), от которого и произошел термин «Ак Чаян» (при выпадении инициального «с», сохранившегося в бурятском «сагаан» (*монг.* цагаан). Такое предположение представляется тем более вероятным и правильным, если вспомнить, что аналогичным образом (т.е. посредством утраты инициального «с») возникло название одного из тувинских родов «Ак», проживающего ныне в Тодже и исторически связанного с родом *тодош* (отсюда – «Тоджу», «тоджа», «тайджиут»), название которого произошло, как и родоплеменное наименование «сак», от слова «олень», «лось». От названия тотемного животного «олень» произошел и бурятский этноним *гуран* (бур.-монг. «гр==» + «ан»), древнекорейский – корё, древнеосетинский – алан (ср.: рус. «олень», «марал», герм. Elk и др.).

В результате обнаруживается, что «Белый Старец» (*бур.-монг.* Сагаан Эбугэн) первоначально почитался как тотемный предок одного из сакских родов, населявших Саяно-Алтай ещё в дотюркский и догуннский периоды, т. е. в скифо-сарматскую, «древнеарийскую» эпоху (кстати, «Саяны» мы этимологизируем как «народ-олени», т. е. «саки», или «олени-волки», т.е. сложносоставной народ, имеющий несколько тотемных предков, а «Алтай» – как «Оленьи Горы»). Этот персонаж религиозно-мифологической традиции народов Саяно-Алтая представляет особый интерес не только в связи с тем, что он указывает на «арийское» этническое происхождение многих народов центральной, южной, северо-восточной и западной частей Евразии (скифов, индоариев, иранцев, саха-якутов, хакасов-сагайцев, монгольских цаатанов и мно-

гих других) и на этнические корни самой «Белой Веры», как древнейшей ветви тэнгрианства (возможно, вообще его самого древнего и основного варианта, т. е. фактически его главной ветви или, точнее, «ствола»), но и вообще на возникновение абстрактных понятий «белый», «священный», «сакральный», которые применительно к архаическим формам религии (в частности, к магии) приобрели вполне конкретный этический смысл (например, «белая магия») и были обобщены в индоевропеских языках в этнорелигиозных терминах *арий, арья, арийский* (тюрко-монгольские соответствия – *аар, ариг, аригун и др.*). Здесь также важно подчеркнуть связь самого понятия «белый» с истоками всей кочевнической (номадической) цивилизации, у которых мы обнаруживаем в этноконфессиональном отношении совершенно родственные народы (т.е. практически одни и те же этносы), причем именно кочевничество и именно тэнгрианство (т.е. «Белая Вера») являлись их цивилизационной основой на самых ранних этапах их этногенеза и культурогенеза.

В своё время ещё Жан Поль Ру также отметил и то странное, на первый взгляд, обстоятельство, что у саяно-алтайских тюрков было как бы две национальные религии, причем тэнгрианство было сугубо имперской, подлинно государственной формой идеологии, тогда как «шаманизм» был больше связан с палеоазиатским и тунгусо-маньчжурскими верованиями и культами более архаического происхождения. Вместе с тем, в качестве уточнения следует добавить, что, как национальная религия суперэтнических империй, тэнгрианство восходит к таким же общенациональным надэтническим формам государственных религий, которые были выработаны ещё в догуннскую эпоху древними ариями (скифы, саки, массагеты и др.), и генетически связаны именно с религией древних ариев, тогда как пресловутое «шаманство» своими историко-генетическими корнями уходит в первобытно-общинный строй палеоазиатских и тунгусо-маньчжурских этносов. И лишь с переходом к скотоводству тэнгрианство постепенно приобрело неформализованный статус главной составляющей религиозно-мировоззренческой основы «кочевой цивилизации» Саяно-Алтая и стало играть значительную роль как негэнтропийный, социально-организующий и самоорганизующийся фактор в «кочевнических» конфедерациях и империях тюрко-монгольских народов.

В бурятской традиции образ быка – Буха-нойона является одним из наиболее значимых символов центральноазиатского происхождения: для тюрко-монгольских кочевников Внутренней Азии бык является общим символом Первопредка-законодателя кочевой цивилизации (ср.: тюркские предания об Огуз-хане), что, по-видимому, указывает на связи с наследием скифской традиции. Кстати сказать, древнее тюрко-монгольское слово «*торе*/*тору*», обозначавшее «*закон*/*правда*» (ср.: *Екэ Торэ* в государстве Чингисхана), удивительно созвучно с именем бога – «*Тор*», этимологическая связь которого с метаэтнонимом «туран», «торок», «тураг» (т.е. тюрок, турок), «кок тюрк» и др. представляется нам более чем очевидной и непосредственной.

По замечанию Ч. Валиханова, религиозная символика тюрко-монгольского Синего Неба аналогична христианским и мусульманским представлениям о Боге-Творце, демиурге. «Небо было свободно в своих поступках, оно награждало и карало, от его воли зависело благополучие людей и народов. Выражения «тэнгриджарылкасын» (джарылкамак) – да наградит тебя небо, «кок-суккан» (проклятый небом) и «кук-суккыр» (чтобы не было неба) показывают их шаманское происхождение. Джарылкамак имеет очевидное сходство с джарлык (монгольское *дзарлик*) – изъявление воли и с монгольским *дзаяга* – воля неба, судьба»[1].

Однако трудно согласиться с Ч. Валихановым, когда он пишет, что определение неба – «кок» (синий) «означает видимое, предметное» – здесь он солидарен с Д. Банзаровым, полагавшим, что «голубое небо, как обыкновенно называют его монголы, действующее на воздушные явления и на производительность земли, не может быть названо духовным»[2].

Очень убедительно показала И.С. Урбанаева, что христианский, буддийский и даосский опыт *Неба* служат эзотерическим ключом для выявления глубинного символизма понятия *Тэнгэри*, которое выражает древний духовный опыт постижения кочевниками *ре-*

[1] Валиханов Ч. Избр. произведения / Вступ. статья А. Х. Маргулана. – М., 1995. – С. 226.

[2] Банзаров Д. Черная вера, или Шаманство у бурят и монголов. – М., 1955. – С. 54.

альности – реальности Небесного Человека и истинной жизни. И *тэнгрианский* пантеон содержит древний эзотерический символизм, раскрыть который может помочь мировая эзотерика[1].

П.А. Пичеев отмечает, что «тэнгрианство» в средние века являлось господствующей религией как в тюркских обществах, так и у монголов. Причем эта религиозная система активно сохранялась и оберегалась военно-аристократической верхушкой, видевшей в ней один из главных источников и опор государственной власти и военного могущества. Пичеев П.А. отмечает дуальность системной организации «тэнгрианства», системообразующую роль в нем понятия Тенгер (Небо) и Этуген (Земля). Он также видит в «тэнгрианстве», кроме высшей ценностно-ориентационной и социальноорганизующей дуальной содержательности, и четкую проявленность непреодоленной еще политеистичности в виде совокупности второстепенных божеств, связанных с Небом и Землей понятием «Белого Старца» (Цагаан Эбуген)[2].

Сопоставляя «шаманизм» с «тэнгрианством», мы приходим к выводу о значительных различиях «тэнгрианства» как высокоразвитой религии тюрко-монгольских народов в добуддийский период их исторического прошлого и «шаманизма», не имеющего шансов, по его мнению, выйти на статус «религии». Для «тэнгрианства» характерна функциональная негэнтропийность, без каких-либо оговорок, в то время как «шаманизм» характеризуется диалектическим единством негэнтропийности и энтропийности в области практической самореализации, что и делает проблематичным его выход на более высокий уровень религиозно-мировоззренческой системности. То есть основное сущностное содержание «шаманизма» («камства») пребывает в области «черной» и «белой» магии, которые, очевидно, не проявляют особого интереса к идее саморазвертывания в более сложную религиозно-

[1] Урбанаева И. С. Эзотерические смыслы учения о Тэнгэри и боо-мургэл // Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997. – С. 4.

[2] Пичеев П. А. Сутра «Белого Старца» (К проблеме адаптации культового персонажа «черной веры») // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. – Горно-Алтайск, 1999. – С. 269-273.

мировоззренческую систему. В этом случае им угрожало бы не просто снижение собственного статуса, но, возможно, и полное исчезновение или вытеснение на задворки религиозного сознания, как это случалось в процессе утверждения национальных и мировых религий (ср.: утверждение православия на Руси).

Хотя Л.Л. Абаева не использует в своих трудах понятие «тэнгрианство», но, вместе с тем, понятия «Небо» и «Земля» рассматриваются ею как важные составляющие традиционного мировоззрения монгольских народов (религиозные культы). Оформление этих культов было связано, с ее точки зрения, с естественной потребностью человека найти защиту от наиболее грозных и опасных для него природных сил (прежде всего, форм проявления активности «Неба»).

Поэтому теория культа Неба Л.Л. Абаевой имеет важное значение для исследования «тэнгрианства» как религии кочевых цивилизаций тюрко-монгольских народов в добуддийский период их исторического существования. То есть культ Неба, как мы полагаем, являлся системообразующим элементом «тэнгрианства». Л.Л. Абаева, по сути дела, прослеживает эволюцию понятия «Небо» от его первоначальной оформленности в качестве неперсонифицированного творца и источника всего сущего к проявлению в себе самом персоны мужского пола, связанного уже с санкционированием государственной власти и к оформлению себя в качестве сложноорганизованной иерархически выстроенной религиозной системы (семнадцать властвующих богов (Хан Тэнгри) и семнадцать подвластных им богов, обитающих на семнадцати небесах и в тридцати трех царствах). Л.Л. Абаева отметила негэнтропийность активности «Вечного Синего Неба», его способность нейтрализовать оппозиции, соединять в себе все противоположности[1].

Наиболее глубокие корни «тэнгрианства» – в космогонических мифах тюрко-монгольских народов. В процессе исторического развития у тюрко-монгольских народов складывается дуальная религиозно-мировоззренческая система («Небо» – «Земля») как специфическая форма социальной самоорганизации (упорядочение «объективного» в сознании, на уровне субъективного духа). Из

[1] Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М., 1992. – С. 44-53.

первоначального космического хаоса рождается определенный порядок, складывается картина религиозно-мировоззренческой упорядоченности, а также связанной с ней упорядоченности социального и природного бытия.

С известной осторожностью можно сказать, что «тэнгрианство» проделало эволюцию от первоначальной дуальности к монотеистической, по некоторым сущностным признакам этого понятия, религиозной системе. Тенденция к монотеизму уже достаточно отчетливо видна на стадии существования «тэнгрианства» в дуальной форме своего сущностного содержания, когда «Небо» самоидентифицируется как духовная сущность мужского пола.

В дальнейшем «Тэнгри» наделяется большой совокупностью черт монотеистического божества, однако этот процесс самоорганизации «тэнгрианства» в монотеистическую религиозную систему со всеми ее признаками и атрибутами не получил логического завершения. Очевидно, это было связано либо с социальными (этнополитическими и геополитическими) причинами – распадом кочевых конфедераций и империй тюрко-монгольских народов, либо с относительно самостоятельным историческим существованием без особого интереса к идее выхода из фазы упадка и архаизации.

SUMMARY

The paper illuminates “Ak Chayaan” and “tengrianstvo” as the spiritual base of the nomadic civilization of the Turko-Mongolian peoples. The authors conclude that “tengrianstvo” evolved from the initial duality to the monotheistic religious system.

М.А. Агильдина (Улан-Удэ)

ТЕОРИЯ ИНЬ-ЯН И ТЕОРИЯ ПЯТИ ЭЛЕМЕНТОВ В КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ МЕДИЦИНЕ

Согласно традиционным представлениям китайцев, человек является частью триады *небо-земля-человек* и не должен нарушать универсальную гармонию. На основе этих представлений формировались естественнонаучные понятия, внедрявшиеся в конкретную практику традиционной медицины. В традиционной медицине «небесное предопределение» формулируется в теориях *инь-ян* и *пяти элементов*. Суть этих теорий – всеобщая взаимозависимость

отдельного и общего, процесс развития которых характеризуется взаимодействием противоположных сторон, дополняющих друг друга[1].

Концепция инь-ян занимает в китайской традиционной медицине центральное место. На основе выводов этой теории врачи изучали заболевания, осуществляли диагностику и лечение. Философские подходы учения *инь-ян* в сочетании с системой *пяти элементов* использовались и в практической медицине. Благодаря такому пониманию связей мироздания, была создана особая терапевтическая методология, способная направлять клиническую практику.

В китайской медицине человек рассматривается не изолированно от природы, а как ее неотъемлемая часть, как единое целое с окружающей средой. Это значит, что на состояние человека влияют климат, сезоны, излучение солнца, воздействия луны и земли, что в человеке отражаются строение и движение Вселенной. Согласно канонам древней философии и медицины, человек, как и все предметы на поверхности земли, подчинен действию «большого закона двойного всеобщего чередования и дополнения» – *инь-ян*. Этот закон утверждает, что везде и во всем есть два противоположных начала, обозначенных терминами *инь* и *ян*. Они являются основными категориями для объяснения существующих в природе предметов и явлений, каждый из которых имеет свои антиподы. В книге «Хуанди Нэйцзин», являющейся первым и основным письменным источником по китайской медицине, утверждается, что небо относится к *ян*, а земля – к *инь*; солнце – к *ян*, луна – к *инь* и т.д.

Согласно древнекитайской медицине и философии, в природе нет единичных и односторонних предметов, а противоположные стороны и качества объектов можно выразить терминами *инь* и *ян*. Например, к группе *ян* относятся такие понятия, как «движение», «сильный», «явно выраженный», «активный», «верхний», «самец», «быстрый», «повышенная функция» и т.д.; к группе *инь* – «покой», «слабый», «скрытый», «пассивный», «нижний», «самка», «медленный», «пониженная функция» и т.д. Отсюда можно сделать

[1] http://c-bajun-v.narod.ru/IGL_TER/Tabee5_1_1.htm. – С.1-2.

вывод, что хотя *инь* и *ян* не представляют собой конкретной формы, но как противоположные начала включены во все предметы и явления природы. Древние мыслители также считали, что все предметы и обе их противоположности не только противоположны, но и взаимообусловлены, взаимосвязаны. И эта взаимосвязь предметов и явлений имеет неуклонную тенденцию к слиянию в единое целое.

Согласно китайской традиционной концепции *инь* и *ян* хотя и являются противоположными началами, их противоположность не постоянна. Они не рассматриваются как бы застывшими во времени, данными раз и навсегда. *Инь* и *ян* имеют процессы развития, т.е. каждый развивается «внутри себя», и они имеют взаимные переходы. Так, процветание *инь* рождает *ян*, процветание *ян* рождает *инь,* и таким образом возникает взаимообуславливающая связь.

Китайская концепция образования единого целого распространяется не только на взаимодействие, но и на взаимопроникновение, т.е. в структуре каждой противоположности можно обнаружить элементы другой противоположности. Таким образом в *ян* заложен *иньский* элемент, а в *инь* заложен *янский* элемент, и этим самым образуется взаимопроникающая связь. Взаимообуславливающие и взаимопроникающие связи создают полную гармонию природы, а, следовательно, и жизни. В уравновешенном состоянии между *инь-ян* должны быть сохранены тесная связь и полная гармония[1].

Применение теории инь-ян в диагностике и лечении. В пульсовой диагностике понятие *инь-ян* (гомо-гетеро) отражает две стадии циклической пульсации жизни – активную и пассивную. Под воздействием активного Духа пассивная Материя колеблется и один цикл этого колебания имеет две фазы: *Ян* – активную и *Инь* – пассивную. Другими словами, *инь-ян* отражают динамику волны, как всеобъемлющей формы движения вообще. При исследовании пульса больного пульсы *инь-органов* прощупываются при сильном

[1] http://c-bajun-v.narod.ru/IGL_TER/Tabee5_1_1.htm . С. 11-12.

нажатии на артерию, а пульсы *ян-органов* – при поверхностном обследовании[1].

Теория *инь-ян* служит для объяснения морфологических структур организма человека, физиологических функций различных органов, понимания патологии, составляя основу клинической диагностики и терапии. В силу этих причин она занимает универсальное положение в системе древнекитайской медицины. В основе полного уравновешивания *инь-ян* лежат нормальные физиологические функции организма. Нарушение этого равновесия ведет к патологии, которая независимо от своей сущности представляет собой либо ослабление, либо преобладание *инь* или *ян*. В случае преобладания *инь* ослабевает *ян* и наоборот. Исходя из этого все клинические симптомы разделены на две группы: *янский* синдром и *иньский* синдром. Группа *янского* синдрома: высокая температура, беспокойное состояние, эйфория, громкий голос, жажда, моча темного цвета, запор, пульс поверхностный, частый и т.д. Группа *иньского* синдрома: озноб, больной предпочитает тепло и укутывание, состояние спокойное, голос глухой, жажды нет, моча мало концентрированная, стул жидкий, пульс глубокий и т.д. Целью лечения независимо от разнообразия его методов является нормализация отношений между *инь* и *ян*, на это направлены все методы китайской традиционной медицины[2].

Теория пяти элементов. В системе древнекитайского мышления содержится положение о том, что «весь окружающий мир, необходимый для жизни человека и им используемый состоит из дерева, огня, металла, земли и воды, находящихся между собой в определенной циклической взаимозависимости». Философ Дун Чжуншу, живший во II в. до н.э., поясняет это так: «Небо имеет Пять Стихий: первую назову Деревом, вторую – Огнем, третью – Землей, четвертую – Металлом, пятую – Водой. Дерево – начало пяти стихий, Вода – завершение и конец превращения стихий, Земля – середина пяти стихий. Такова последовательность, установленная Небом. Дерево рождает Огонь, Огонь рождает Землю,

[1] Леник В.Н. Практическое руководство по Восточной пульсовой диагностике. – Киев, 1999. – С. 34.
[2] http://c-bajun-v.narod.ru/IGL_TER/Tabee5_1_1.htm . – С. 12-16.

Земля рождает Металл, Металл рождает Воду, Вода рождает Дерево. Это и есть существующие между ними отношения отца и сына. Дерево находится вверху, Металл – внизу, Огонь – впереди, Вода – сзади, Земля находится в середине»[1].

В современном Китае во многих исследованиях традиционной медицины учение о *пяти элементах* включают в теорию *инь-ян*, как бы воплощая абстрактные понятия диалектики движения в определенные формы. Дерево и огонь – это *ян*, металл и вода – это *инь*, а земля при этом образует поворотную точку между *инь* и *ян*. Всю совокупность взаимоотношений *пяти элементов* можно суммировать в четырех измерениях: взаимного порождения, взаимного разрастания, взаимного подавления и неподатливости. Цикл *пяти элементов* имеет две стороны: порождать и быть порожденным. Рождение и подавление нельзя отделить друг от друга. Рождение – источник роста, без него нет роста вещей. При отсутствии преодоления нет предела росту, нарушается гармоническое равновесие отношений[2].

Ю.В. Хмелевский считает, что между *пятью элементами* существует две связи в виде двух противоположностей, а именно: созидающей связи (взаиморегулирующей), направленной на развитие, и деструктивной (взаимообуславливающей), направленной на угнетение. Характеристика созидающей связи: дерево стимулирует («рождает») огонь; огонь стимулирует («согревает») землю; земля стимулирует («рождает») металл; металл стимулирует («дает») воду; вода стимулирует («питает») дерево, т.е. каждый элемент как бы «контролирует» элемент, следующий за ним. Следовательно, созидающая связь оказывает действие, способствующее развитию.

Характеристика деструктивной связи между элементами выглядит так: огонь угнетает («плавит») металл, металл угнетает («режет») дерево, дерево угнетает («подрывает корнями») землю, земля угнетает («впитывает») воду, вода угнетает («тушит») огонь. Следовательно, деструктивная связь оказывает действие, направ-

[1] http: www.sohey.ru/html/relig/daos/5stihy.htm – С. 1.
[2] http://c-bajun-v.narod.ru/IGL_TER/Tabee5_1_1.htm . – С. 4.

ленное на регулирование путем угнетения за счет преобладания одного элемента по отношению к другому[1].

Китайская традиционная медицина использует теорию *пяти элементов* в трех плоскостях:

- для классификации внутренних органов и внешних структур организма;
- для объяснения различных явлений физиологического и патологического порядка с помощью отношений: рождения, подавления, разрастания и неподатливости;
- в целях клинической диагностики и теории.

В китайской классификации происходит раскладка *пяти элементов* на физиологические функции внутренних органов – «накопительный и полый орган». Печень и желчный пузырь соответствуют дереву, сердце и тонкая кишка – огню, селезенка, поджелудочная железа и желудок – земле, легкие и толстая кишка – металлу, почки и мочевой пузырь – воде и т.д.[2]

А. Снеговой в своей статье «Философия регенерации» рассматривает *пять элементов* как пять функций высшего порядка, которые осуществляют физиологические системы организма. Функция Дерева осуществляет защиту организма и выполняется иммунной системой, функция Огня осуществляет интеграцию процессов в организме и выполняется эндокринной системой, функция Металл осуществляет снабжение кислородом и выполняется дыхательной системой, функция Земля осуществляет питание организма и выполняется пищеварительной системой, функция Вода осуществляет снабжение жидкостью и выполняется системой кровообращения[3].

Описание взаимодействия *пяти элементов* во взаимоотношениях органов человеческого тела, в их функциональной зависимости друг от друга характеризует достаточно высокий уровень знаний физиологии в древности. Создается впечатление, что созданная китайскими философами общая концепция мироздания в конкретном движении *пяти элементов* находит свое адекватное, ар-

[1] Хмелевский Ю.В. Пятый элемент // Здоровье-МЭИ, 2000.
[2] http://c-bajun-v.narod.ru/IGL_TER/Tabee5_1_1.htm . – С. 4.
[3] Снеговой А. Философия регенерации // Здоровье-МЭИ, 2000.

гументированное подтверждение в понимании физиологических процессов жизнедеятельности организма человека.

Концепция *пяти элементов*, по мнению древних медиков, отвечает и на вопросы диагностики, и на вопросы терапии. Они представлены пятью цветами (осмотр больного), пятью различными видами голоса (прослушивание), пятью запахами (обоняние) и т.д. Отклонение от нормы устанавливается по правилам рождения, подавления и преодоления. Например, если пациент имеет бледно-землистый цвет лица, у него повышена потребность в кислом, пульс напряжен – имеет место болезнь печени. Также пять элементов соотносились со сменой времен года: дерево соответствует весне, огонь – лету, металл – осени, вода – зиме, а земля – межсезонью[1].

В древнекитайской философии учению о *пяти элементах* придавалось важнейшее значение для объяснения всей совокупности отношений между человеком и окружающей средой.

SUMMARY

In this paper the two major concepts of the Chinese philosophy – the theory of *yin-yang* and the theory of Five Agents are considered. The role of these concepts in the Chinese traditional medicine and their use of the diagnostics and treatment are analyzed.

М.В. Аюшеева, Ц.П. Ванчикова (Улан-Удэ)

МОНГОЛЬСКИЙ ПЕРЕВОД ДОРЖИ БАНЗАРОВА «ПУТЕВЫХ ЗАМЕТОК» ФА СЯНЯ

До сих пор ученые, занимающиеся изучением научного наследия первого бурятского ученого Доржи Банзарова, находят в архивах его неопубликованные письма, документы, новые факты и сведения о его жизни и деятельности. В 1970 г. академик Бямбын Ринчен опубликовал в 5 томе серии «Памятников монгольской письменности» (Corpus scriptorum mongolorum) монгольский текст дневника путешествия Фа Сяня под названием «Travels of Fa Hsian translated by Dorji Bansaroff» («Путешествие Фа Сяня, переведен-

[1] Зайцев О. Очерки пульсовой диагностики. – Кишинев, 1991. – С. 36.

ное Доржи Банзаровым»), который представляет собой большую научную ценность.

Достоверно известно, что Доржи Банзаров во время учебы в Казанском университете, высоко оценив данное сочинение, счел нужным перевести его на родной язык с французского под названием «Burqan-u delgeregsen ulus-nuγud-tur jiγulčiluγsan bičig» (Путевые заметки о странах, где распространен буддизм). Об этом пишет один из первых биографов Д. Банзарова П.С. Савельев: «ещё в университете… перевел на монгольский язык с французского перевода “Странствования китайского буддиста IV в. по имени Фа Сянь”, описавшего состояние буддийских государств верхней Азии. Неизвестно, отослал ли он этот труд свой к землякам, которым хотел показать этим, что, и, живя в стране «терсов» (противников Будды), он не оставил «учения» (Будды) и уповает на 3 сокровища душеспасения»[1].

Известно, что Д. Банзаров ещё в годы учебы в Казанском университете под руководством профессора О. Ковалевского начал проявлять интерес к научной работе. Так, он составил грамматику монгольской письменности, составил учебник «Всеобщая география», перевел «Путешествие Тулишеня» и «Странствования китайского буддиста IV в. по имени Фа Сянь». Некоторые его ранние работы погибли во время пожаров в Казани и в Варшаве в составе личной библиотеки проф. Ковалевского. Долгое время считался утерянным и данный перевод сочинения китайского монаха-паломника о путешествии в Индию.

Автор сочинения Фа Сянь был буддийским монахом. Родился он в местности Ву-ян в Пин-Яне, провинция Шанси. При рождении он получил имя Кун. В 3 года он был отдан в монастырь и больше не возвращался к своей семье. В монашестве он принял имя Фа Сянь, означающее «Знаменитый в учении» или же «Прославленный учитель учения», полное же имя его – Ши Фа Сянь

[1] Савельев П.С. О жизни и трудах Дорджи Банзарова // Доржи Банзаров. Воспоминания, отзывы, рассказы современников, ученых и общественных деятелей XIX – начала XX вв. – Улан-Удэ, 1997. – С. 54.

(Ши – сокращение от Шакьяпутра, имени Будды Шакьямуни)[1]. В 399-413 гг. н.э., в период расцвета правления династии Гупта, в возрасте 65 лет, Фа Сянь предпринял путешествие-паломничество в Индию. Спустя год после возвращения на родину Фа Сянь написал «Записки о буддийских странах» (кит. Fo guo ji), в которых рассказал обо всем, что видел и слышал за время путешествия. Его сочинение содержит уникальные сведения по этнографии, истории, географии Индии и стран Центральной Азии, а также является ценным источником по истории буддизма в Китае.

«Путевые записки» Фа Сяня выдержали несколько переизданий со времен династии Сун. Из этих изданий, согласно данным Ш. Биры, до нас дошли: издание Южного Суна из монастыря Тун-Чан, Фу-чоу (1104 г.), издание Северного Суна из монастыря Кай-Юань, Фу-Чоу (1148 г.) и некоторые другие. Имеющаяся в нашем распоряжении публикация Легге «Records of the Buddhistic kingdoms» содержит не только английский перевод с многочисленными и подробными ссылками и примечаниями, но и китайский текст (54 стр.), переписанный с экземпляра, высланного автору японским ученым Нагио.

Данное сочинение было высоко оценено востоковедами многих стран. Первый перевод в Европе сочинения Фа Сяня был осуществлен Абелем Ремюзой и Клапротом Ландрессе, которые перевели его на французский язык в 1836 г. С данного текста, по-видимому, и сделал свой перевод Доржи Банзаров в 1842-1844 г. Имеется несколько переводов на английский язык, выполненных Самуэлем Билом в 1869 г., Гербертом А. Джилзом – в 1877 г., Легге – в 1886 г. Новый английский перевод был осуществлен Ли Юн-Ши и издан в 1957 г. Китайской Буддийской Ассоциацией. Путевые заметки Фа Сяня также переведены на корейский, японский и тибетский языки, чешский перевод опубликован Й. Колмашем в 1995 г.

Второй по времени написания – монгольский перевод Д. Банзарова – стал известен широкому научному кругу лишь через сто с

[1] См. Legge. A Records of Buddhistic kingdoms being an account by the Chinese monk Fa-hsien of his travels in India and Ceylon (AD. 399-414) in search of the Buddhist books of discipline. – P. 15.

лишним лет после своего появления. И, к сожалению, еще мало известен на родине ученого в Бурятии и в России.

Об оригинале перевода Д. Банзарова «Путевых заметок Фа Сяня» сведений не имеется, он сохранился в нескольких списках или копиях.

Исследуя статьи Б. Ринчена и Ш. Биры и рукопись статьи Б-Д.Б. Бадараева из его архива[1], можно предположить, что история движения текста перевода Д. Банзарова была такова: первый список с сочинения сделал ученый лама Галсан Никитуев[2], что следует из колофона в конце текста, с которого уже 8 марта 1844 г. была сделана копия зайсаном шести булагатских родов Цэвэгжавом Сампилоном на родине Доржи Банзарова. Б.-Д. Бадараев, Ш. Бира считают, что «список Никитуева» принадлежал Галсану Гомбоеву, хотя неясно, основываясь на каких материалах они пришли к такому выводу. Далее, Ц.Ж. Жамцарано обнаружил данный список у наследников Цэвэгжава и вывез в Монголию то ли сам список, то ли копию с него. В Монголии данным сочинением заинтересовался один из первых членов монгольской Академии Наук, дорамба Гэлэгжамцо[3], который принимал активное участие в работе Ака-

[1] Монгольский перевод Доржи Банзарова «Путевых заметок» Фа Сяня. – ОПП ИМБиТ СО РАН, фонд 27, оп. 1, д. 13.

[2] Лама Галсан Никитуев (Нэхэтийн Галсан) в 1836 г. был направлен в качестве наставника вместе с четырьмя бурятскими мальчиками в Казанскую гимназию. Прожив в Казани 7 лет, он отбыл в родные степи по ходатайству отца.

[3] Гэлэгжамцо (монг. Буян-Далай) – бурятский ученый буддийский монах, астролог, историк, живописец. Его перу принадлежит историческое сочинение «О том, как распространялось буддийское учение на бурятской земле и краткие биографии некоторых лам.» (Buriyad γajar-a burqan-u šašin ker metü delgeregsen kiged šašin bariγči kedün blam-a-nar-un čadiγ tobči tedüi ögülegsen selte orušiba. – // Four Mongolian historical records. Edited and translated by Dr. Rinchen / Mongol Pitaka, vol. 2: Indo-Asian literatures, vol. 11 / Šata Pitaka, vol. 11, ed. by Prof. Dr. Raghu Vira. – New Delhi, 1959. – P. 61-69). Монгольский текст этого сочинения был издан в транслитерации Б. Ринченом. К сожалению, в данной работе не указаны какие-либо биографические сведения об авторе этого сочинения, дорамба-ламе Буян-Далае. Нам также не удалось установить местонахождение оригинала

демии наук (Сударь Бичгийн Хүрээлэн) по собиранию рукописей и ксилографов и по их изучению. Он снял копию со списка Жамцарано, которая по данным акад. Ринчена вплоть до 40-х гг. хранилась в архиве государственной публичной библиотеки Монголии, но уже которая ко времени ее публикации Ринченом считалась утерянной.

На перевод Банзарова обратил внимание Заваа Дамдин[1], который, высоко оценив ценность и уникальность данной работы, снял со списка Буяндалая копию и начал переводить этот памятник на тибетский язык[2]. Заваа Дамдин сделал копию, согласно колофону его рукописи в 1918 г. В 1924 г. во время первой переписи редких книг Государственной библиотеки Монголии сотрудник архива по имени Гарсай, делая новую обложку для рукописи, записал на титульном листе ее автором Заваа Дамдина, переписав имя с внутреннего листа. Именно этот список акад. Ринчен использовал в качестве оригинала для публикации перевода Доржи Банзарова.

По сведениям Б. Ринчена существуют ещё списки данного сочинения, а именно на родине Д. Банзарова и у бурят с северной стороны Байкала. В 1928 г. Н. Поппе обнаружил список перевода описания путешествий Фа Сяня в Аларском аймаке и снял с него копию, которую перед войной готовил к печати в Ленинграде.

Согласно каталогу монгольских рукописей и ксилографов, изданного В.Л. Успенским, в библиотеке Восточного факультета

сочинения Буян-Далая. Можно только высказать предположение о том, что по происхождению он был выходцем из селенгинских родов, поскольку именно селенгинским бурятам в его работе уделено больше внимания и дано более подробное описание событий, связанных с этой этнической группой бурят.

[1] Заваа Дамдин (1867-1937) – известный монгольский ученый буддийский монах, габчжи. Его перу принадлежит 364 сочинений, которые были изданы в собрании его сочинений в 17 томах в Индии. В 1924 г. был избран действительным членом Академии наук (Сударь Бичгийн Хүрээлэн). О нем подр. см.: Буддын шашин, соелын тайлбар толь. Т.1 // Буддын судлал. Цуврал II. – Улаанбаатар, 1999. – С. 316.

[2] О тибетском переводе см. статью Ш. Бира «Путевые заметки Фа Сяня в тибетском переводе монгольского переводчика Дамдина» // «Современная Монголия», 1959, N 12. – С. 31-34.

Санкт-Петербургского университета хранится рукопись «Burqan-u nom delgeregsen ulus-nuγud-tur jiγulčiluγsan bičig orošibai» (Монг. B 18, инв. № 151, xyl. 1257, Pozdneev collection (1879), No. 23), которая могла быть привезена А. Позднеевым из Бурятии.

Такова на данное время вся информация об имеющихся списках перевода Доржи Банзарова.

Заслуга в публикации монгольского текста данного перевода Д. Банзарова принадлежит Бямбын Ринчену. Опубликованный Ринченом текст предваряется его вступительной статьей и сопровождается тибетским переводом. Тибетский перевод, по свидетельству Ш. Биры, выполнен Заваа Дамдином с монгольской рукописи перевода Д. Банзарова, хранящейся в Государственной библиотеке Улан-Батора. Тибетский перевод сочинения Фа Сяня в переводе Дамдина называется: «История о странствованиях Фа Сяня – монаха Великого Ханского государства в Индию, так называемое магическое зеркало, освещающее всю историю учения Победителя». Как отмечает Ш. Бира, перевод Дамдина представляет собой полноценный научный труд: «Весьма вероятно, что перевод Дамдина является первым и единственным тибетским переводом этого ценнейшего источника по истории Центральной Азии IV-V вв. н.э. … является не только крупным успехом самого переводчика, но и одним из ценных произведений монгольской исторической литературы». Дамдин, строго следуя содержанию монгольского перевода, дополнил его многочисленными примечаниями, введением и заключением. Работая над переводом данного сочинения, Дамдин пользовался дополнительной литературой: путевыми заметками знаменитого китайского путешественника Сюань Цзана, сочинениями «Пророчество Гоншрога», «Пророчество о стране Ли (Хотан)», «Историей буддизма в Китае» гуна Гомбожава и «Пространным повествованием о Замбулине (мире)» Миндол Номунхана.

Текст монгольского перевода сочинения Фа Сяня состоит из 40 глав, каждая глава имеет свое заглавие (в большинстве случаев очень краткое). Как указывает академик Б. Ринчен, в процессе подготовки рукописи к публикации он не смог приобрести французский оригинал, с которого переводил Д. Банзаров, потому он использовал для сличения английский перевод, сделанный Билом. Б. Ринчен сравнил содержание монгольского перевода Банзарова с

английским текстом Била и выявил, что монгольский перевод близко следует английскому тексту; отсутствуют лишь некоторые места, которые Ринчен поместил в квадратных скобках. О качестве перевода Ринчен говорит следующее: «описки и опечатки, встречающиеся в тексте рукописи, скорее принадлежат перу переписчиков (по ним можно судить о разных списках и о мастерстве и грамотности переписчиков), но не автору монгольского грамматического сочинения». Он отмечает высокий уровень молодого бурятского ученого, его начитанность и знание языка буддийских сочинений, традиции передачи буддийских терминов и имен, например, Авалокитешвара – Хоншим Бодисатва, Праджняпарамита – Билиг барамид, упасака – убаши и т.д.

Академик Ринчен внес некоторые исправления в текст перевода: так, Д. Банзаров оставил без изменений китайскую меру длины «ли», которую Ринчен исправил на «газар и бээр», он также исправил указательное местоимение «энэ» на «тэр», т.к. местоимение «тэр» употребляется для передачи отдаленных предметов, а «энэ» для обозначения близлежащих предметов согласно правилам монгольского языка, что не имеет значения для французского языка. Б. Ринчен при публикации перевода Доржи Банзарова привел лишь краткий обзор данного сочинения в рамках краткой вводной статьи.

До сих пор нет полного исследования перевода Д. Банзарова, как и нет перевода сочинения Фа Сяня на русский язык. Ввод его в научный оборот не только откроет одну из новых страниц творческого наследия Доржи Банзарова, но и даст ценный источниковый материал по истории Центральной Азии III-IV в. н.э.

SUMMARY

This article considers the Mongolian translation of Fa Xian's «Traveling diary» written by Dorzhi Banzarov. The authors give a short summary of the diary and illuminate the history of its study.

А.А. Базаров (Улан-Удэ)

ЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ БУДДИСТОВ ТРАНСБАЙКАЛЬЯ: ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКО-СТАТИСТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ БУРЯТСКИХ ПЕЧАТНЫХ ИЗДАНИЙ[1]

Логика, как система теоретического знания, на юге Сибири (Трансбайкалье) имеет устойчивую традицию, генетически несвязанную с средиземноморской (аристотелевской). Данное заявление может быть сделано на основе нескольких источников. Во-первых, это свидетельство выдающихся отечественных востоковедов начала XX в.: Ф.И. Щербатской, Е.Е. Обермиллер, Б. Барадийн, А.И. Востриков. Во-вторых, это библиографические справочники [Тиб. dkar chag], описывающие тибетоязычные трактаты, которые были изданы в типографиях местных буддийских монастырей[2]. В настоящее время, когда данная традиция логики практически утеряна, особую роль получают данные каталогов. Например, электронного каталога тибетских текстов (типа «торбу») Института монголоведения, буддологии и тибетологии[3].

Научная проблема заключается в решении вопроса, какова специфика доевропейской логической традиции региона. Одним из основных критериев могут служить местные печатные издания.

---

[1] Поддержка данной публикации была осуществлена Программой «Межрегиональные исследования в общественных науках», Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США), Министерством образования Российской Федерации за счет средств, предоставленных Корпорацией Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров (США) и Институтом «Открытое общество» (фонд Сороса). Точка зрения, отраженная в данном документе может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций.

[2] См. Catalogue of printing blocks of buddhist monasteries in Transbaikalia // Four Mongolian historical Records of prof. Dr. Rinchen. – New Delhi, 1959, – SPS. – Vol. 11. – P.71-121.

[3] См. The «THOR-BU» group of Tibetan book at the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Russian Academy of Sciences: creating database. Manuscripta Orientalia, International Journal for Oriental MSS Research. Vol. 6/4. – St. Petersburg, 2000.

На данном этапе исследований есть информация, базирующаяся на электронном каталоге, которая дает возможность сделать первоначальные выводы о ситуации с логической литературой в регионе. Зарегистрировано 75 экземпляров текстов данного жанра. Но так как присутствуют многочисленные дубликаты, отдельных логических сочинений в действительности только 56. Можно ли говорить о широкой популярности этих текстов среди бурят, базируясь на данном факте. Если учитывать, что это составляет немногим более 1,5 % от всего количества литературы, указанной в каталоге, и, что коллекция текстов связана с регионом, то такое заявление возможно. 36 отдельных сочинений отпечатаны на русской бумаге, что является косвенным указанием на тот факт, что они были изданы на территории Прибайкалья (некоторые исследователи считают, что в монгольских монастырях также активно использовалась русская бумага). И хотя это лишь косвенный факт, тем не менее, в колофонах многих сочинений уточняется, что матрица данного сочинения сделана в определенном бурятском монастыре. Остальные 20 сочинений были привезены из Китая и Тибета. Издательско-типографская деятельность бурятских монастырей говорит об устойчивости интереса к этому жанру литературы. Местные издательства не просто переиздавали тибетские оригиналы, но и проводили определенную редакторскую компиляцию[1]. Это видно на примере параметров местного сочинения: пагинация, размер и количество строк. Необходимо сделать замечание, если для современной культуры понятие «компиляция» несет в себе отрицательный оттенок, то для схоластической комментаторской культуры такого оттенка не существует. Особая специфика – компиляция сочинений по логике.

[1] См. #TT-08598; #TT-13034; #TT-13037. RTAGS RIGS KYI RNAM BZHAG NYUNG GSAL LEGS BSHAD GSER GYI PHRENG MDZES KYI MCHAN BZHUGS SO. Колофон: ZHES PA 'DI NI RIGS PA SMRA BA YONGS KYI THA SHAL DGE SLONG DKON MCHOG CHOS 'PHEL GYIS, ^ SKYABS MGON MCHOG GI SPRUL PA'I SKU RIN PO CHE LA MCHOD PA'I SPRIN DU SPROS PA'O,, ,,'DI YANG CHOS SDE BDE CHEN LHUN GRUB GLING NAS PAR DU GRUB.

Необходимо также отметить, что более половины из этих сочинений являются в определенной степени учебным материалом (№ТТ-8592, №ТТ-11355 и др.). Из этого следует вывод, что для региона было характерно развитие учебной структуры тибетского буддизма. На вопрос нашего времени, существовали ли «оригинальные» трактаты в области логики у местных логиков, можно сделать предположение, что существовали. Определенный ответ на этот вопрос требует дальнейших исследований очень высокой квалификации. На начальном этапе, мы можем зафиксировать устойчивую логическую традицию, которая базируется на местных текстах.

SUMMARY

The article studies and analyses works on the Buddhist logics in Transbaikalia. The author comes to the conclusion that for the region it was characteristic to develop Tibetan Buddhist educational structure and supposes that local Buddhists wrote “original” works in logics.

Т.В. Бардуева (Улан-Удэ)

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ С.П. БАЛДАЕВА В РУКОПИСНОМ ФОНДЕ ИМБиТ СО РАН

Сергей Петрович Балдаев – ученый-фольклорист и этнограф, крупный специалист в области истории бурятского народа. С.П Балдаев родился 18 октября 1889 г. в улусе Хохорск III Готольского рода бывшего Боханского ведомства Балаганского уезда Иркутской губернии. Он посвятил всю свою жизнь поискам и сбору материала по традиционным верованиям бурят.

Современная историческая наука должна изучать историю во всем ее многообразии, неповторимости и уникальности. И в этом многообразии каждая человеческая судьба, относящаяся к определенной исторической эпохе, по своему уникальна и бесценна. Актуальность изучения творческого наследия С.П. Балдаева заключается в том, что до сих пор этот богатейший материал остается в рукописях, поэтому недоступен для широкого круга читателей, за исключением изданных монографий: «Бурятские свадебные обряды» (1959), «Родословные предания и легенды бурят. Булагаты и эхириты. Ч. 1.» (1970), Избранное (1961).

Личный архив бурятского фольклориста составляет 921 ед.хр., состоит из собраний фольклорных, исторических материалов, коллекции фотоматериалов, собрания дневников, блокнотов с полевыми записями, накопившихся в течение 70-ти лет его собирательской деятельности.

Историко-этнографическое наследие С.П. Балдаева включает работы, связанные с исследованием вопроса о происхождении и расселении бурят-монголов, родо-племенных структур, генеалогий, легенд и преданий, исторических песен, пословиц и поговорок, шаманских заклинаний и т.д.

Знакомство с описью показывает, что его собрание состоит из нескольких крупных отделов:

1. бурятский фольклор;
2. материалы по истории племен и родов бурят;
3. материалы о шаманстве бурят;
4. персоналии о бурятах.

Бурятский фольклор представлен во всех его жанрах. Особое внимание обращает на себя собрание, которое насчитывает около 40 названий эпических произведений, общим объемом свыше двухсот тысяч стихотворных строк. Имеется более десяти вариантов бурятского героического эпоса «Гэсэр», записанных у разных сказителей. Значительно количество исторических песен, в которых рассматриваются проблемы становления и развития бурят.

В материалах о происхождении бурятских племен, их расселении, в генеалогических таблицах, родовых легендах, преданиях, устных рассказах зафиксированы этнотерриториальные особенности бурят Предбайкалья и Забайкалья. По истории бурят написаны следующие работы: «Происхождение бурятского народа», «Общественный строй бурят», «Тотемы родов и племен бурятского народа».

Так, например, в деле № 36, состоящем из 179 страниц машинописного текста, рассматривается расселение племен и родов, их структура и характеристика на территории Внутренней Монголии КНР, МНР, Якутии, Калмыкии, Кукунора-Тибета, Иркутской области и Бурятии.

«Племя состояло из нескольких родов, связанных дуальной экзогамией – попарное объединение первичных родов на основе взаимобрачных отношений. Племя обособлено языком, собствен-

ным именем, особой территорией, управлялось советом, состоящим из представителей родов. Представитель старшего рода был главой племени. Дела решались народным собранием»[1].

Немало работ написано С.П. Балдаевым не только по бурятской, но и китайской, монгольской этнографии. Описаны семейно-брачные отношения, свадебные обряды, бурятские свадебные песни, приметы, плачи. Также им описаны народные праздники Сурхарбаан, религиозные праздники ламаитов «Обоо».

«В улусе Верхняя Ибалга ежегодно около 20 марта устраивался народный праздник Сур харбаан с состязаниями в борьбе, стрельбе и в конских бегах. Эти состязания сопровождались выступлениями народных певцов-душинов»[2]. Отсюда видно, что многие исторические события и факты даны с их датировкой.

Уникальны материалы о шаманизме. Они состоят из описаний культов, обрядов шаманистов, биографических сведений о шаманах. С.П. Балдаевым описаны женское шаманство, посвящение шаманов, заяны и заянки, похороны шаманов, также имеются папки, характеризующие локальные формы шаманства боханских, ольхонских, тункинских, агинских и других бурят. Эти материалы отражают приспособление, угасание, исчезновение, а точнее бытование на ином уровне, не бросающемся в глаза. целой идеологической системы – шаманства в советское время.

Следует отметить также персоналии о бурятах. Здесь собраны различные устные и письменные сведения о бурятах (учителях, улигершинах, сказителях, силачах, умельцах, начальниках, ламах и т.д.). Среди них хотелось бы выделить Папу Михайловича Тушемилова (1888-1954), крупнейшего бурятского сказителя, у которого С.П. Балдаев записал немало произведений.

Также в архиве имеются отчеты фольклорно-этнографических экспедиций. Так, например, отчет о командировке в Аларский и Боханский аймаки БМАССР организованной Центральным антирелигиозным музеем (Москва) и областным антирелигиозным музеем БМАССР, по сбору материалов по бурятскому шаманизму за 1936 г. 5 л.маш., материалы о поездке в Еравнинский аймак

[1] ОППВ ИМБиТ СО РАН, д. 41. История бурятского народа. лл. 2-5.
[2] ОППВ ИМБиТ СО РАН, д. 113. Буряты Ибалги. лл. 19-20.

02.11.1938 г., в улусы Нижний и Верхний Ичотуевск Джидинского аймака в 1943 г. и т.д.

При отсутствии письменных источников значение устных сведений самих бурят, возрастает во много раз. Сергеем Петровичем собраны материалы почти о всех племенах и родах, что является весомым вкладом в источниковедение ранней истории бурят.

SUMMARY

This article is devoted to researching basic stocks of the archives materials of S.P. Baldaev as the most significant and distinguished materials of a tribal composition of the Buryats; shamanism, folklore.

М.А. Бартаханова (Улан-Удэ)

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ БУДДИЗМА, МАНИХЕЙСТВА И ХРИСТИАНСТВА В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ УЙГУРСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Уйгурская культура VIII-XIII вв. служит образцом культуры, открытой различным внешним влияниям, не отторгающей их, а творчески перерабатывающей и переосмысливающей. Различные религиозные традиции тесно контактировали на территории Восточного Туркестана и естественным образом заимствовали друг у друга некоторые элементы культа.

К середине VIII в. уйгуры создали в Центральной Азии свое государство, подчинив множество народов, принадлежавших к разным культурам, исповедующих различные религии, среди которых можно было встретить – христиан-карлуков, манихеев-согдийцев, буддистов. Чтобы успешно управлять столь многонациональной империей, уйгурские каганы уделяли пристальное внимание религиозной политике, знакомились с вероучениями и оказывали им свою поддержку.

Так, в 763 г. Бегю-каган провозгласил манихейство государственной религией Уйгурского каганата. Бегю-каган принял манихейство в Китае, когда под его началом были подавлены восстания Ань Лушаня и Ши Сымина. В Лояне в то время находилось множество последователей учения Мани, в том числе и представители высшего духовенства, сумевшие обратить кагана и его ближайшее окружение в свою религию. В результате Бегю-каган отправился в Ордубалык в сопровождении согдийских миссионеров-манихеев.

По-видимому, немаловажную роль сыграли торгово-экономические интересы. Уйгуры издавна участвовали в караванной торговле с согдийцами, которые торговали на всей обширной территории Центральной Азии и Китая. Именно купцы принесли из Согда манихейское вероучение. Имели место и политические мотивы. Уйгурский каганат нуждался в поддержке манихеев-согдийцев, чтобы в идеологическом плане противостоять Танскому Китаю. В таримских городах манихейство было основной религией, что не могло не повлиять на выбор Бегю-кагана. В результате открытого покровительства манихеям кагану удалось установить протекторат в Таримском бассейне.

Успех манихейской миссии в высших кругах правящего класса уйгурского государства VIII в. можно считать следствием перемен, произошедших к тому времени в уйгурском обществе. Переход от чисто кочевого образа жизни к оседлому, знакомство с городской культурой оазисов Восточного Туркестана привели к изменению обычаев, манер, ставших более сложными и даже рафинированными. У правящей элиты возникло стремление следовать новым веяниям, в том числе и религиозным. При наличии этих условий появляется открытость и восприимчивость к тем идеям, которые проповедовало аристократически ориентированное манихейство. Одним из ярких примеров новой моды на все, связанное с манихейским вероучением, является надпись на могильном камне из Суджи, в которой говорится, что у одного из уйгурских богачей был наставником и частным учителем манихей. В седьмой строке этой надписи он назван словом *mrma* «мой учитель». Конечно, содержать такого личного наставника могли лишь очень богатые люди[1].

Принятие манихейства в качестве государственной религии повлекло некоторое ухудшение положения в Уйгурском каганате последователей других вероучений, в частности буддистов и христиан, поскольку манихеи оказались крайне нетерпимы по отношению к этим конфессиям, представлявшим для них серьезную конкуренцию. В Карабалгасунской надписи говорится, что раньше

[1] Ramstedt G.J. Zwei uigurische Runenschriften in der Nord-Mongolei. – Journal de la Sociйtй Finno-Ougrienne, XXX. – 3. – P. 4-5.

взывали к демонам в образе Будды, теперь сожгли его изваяния и нарисованные изображения, были построены манихейские храмы[1]. Многие христианские обители превращались в манихейские святилища.

Вместе с тем, Уйгурский каганат все же нельзя назвать официальным центром манихейской церкви в Восточном Туркестане. Престол архиепископа находился тогда в Кочо, главой же государственной церкви Уйгурского каганата был не *mozaq* («архиепископ»), а *maXistaq* – «пресвитер, старейшина», который имел резиденцию в Ордубалыке. В 735 г. этот пост занимал «божественный наставник и новый Мани», махистак Айгын[2]. Следует заметить, что несмотря на высочайший статус в Уйгурском каганате, манихейство не получило в этом государстве столь широкого распространения, как буддизм. «Учение Света» осталось религией аристократии, правящей верхушки из окружения каганов и иностранцев – согдийцев, беженцев из Ирана. В «Повествовании о государстве Гаочан» говорится: «еще есть манихейские храмы, и персидские монахи молятся по своим законам. Это, как их называют в буддийских книгах, «иноверцы»[3].

Тем не менее, манихейство оставило следы своего влияния во многих явлениях культурной жизни уйгуров, в частности сыграв важную роль в развитии изобразительного искусства и музыки.

О христианской миссии среди уйгуров известно, к сожалению, очень немного. Первые несторианские общины появились в Восточном Туркестане предположительно в VI-VII вв., с приходом сирийцев. После распада Уйгурского каганата согдийцы утратили монопольное положение в трансконтинентальной торговле. На первое место вышли сирийцы, бывшие в большинстве несторианами. X-XI вв. стали временем небывалого подъема сирийской христианской культуры в странах Ближнего Востока, что отрази-

[1] Chavannes E., Pelliot P. Un traitй manichйen retrouvй en Chine. – Journal Asiatique. – Ser. 11. – Vol. 1. – 1913. – C. 186.

[2] Bazin L. Les calendriers turcs anciennes et medieveaux. – Lille, 1974. – C. 311.

[3] Малявкин А.Г. Материалы по истории уйгуров в IX-XII вв. – Новосибирск, 1974. – С. 89.

лось и на христианских общинах Центральной Азии. В XII-XIII вв. сирийцы восточной ветви широко расселились на территориях, занимаемых тюрками, уйгурами, тангутами, монголами и китайцами, неся свою культуру, обычаи, письменность и проповедь христианского вероучения. Христианская литература в основном переводилась на уйгурский язык с сирийского. Однако до наших дней дошло очень малое количество памятников христианского содержания на уйгурском языке, что затрудняет изучение истории существования христианско-несторианской общины в Уйгурии. Большая часть фрагментов христианских текстов была найдена среди развалин несторианских монастырей в Булайыке, на севере Турфанского оазиса, и в Кочо. Один из сохранившихся отрывков представляет собой перевод евангельского рассказа о поклонении волхвов младенцу Христу. Другой по содержанию является «увещанием от грехов и соблазнов»[1]. В нем упомянуты имена апостолов Заведея и Луки. Также сохранился фрагмент, посвященный памяти св. Георгия.

Считается, что христианская традиция продержалась среди уйгуров вплоть до монгольского завоевания. Плано Карпини и Вильгельм Рубрук в середине XIII в. писали об уйгурах как о несторианах[2]. Монголы называли уйгуров в XIII-XIV вв. *тарса* – «христиане». Однако следует принять во внимание, что оба путешественника стремились установить контакты в первую очередь с христианами Востока, поэтому тщательно собирали свидетельства существования христианской миссии в Центральной Азии.

Большой интерес для исследователей представляет собой описание путешествия мар Ябалаха и мар Саумы в Багдад. В нем говорится, как два несторианских монаха, уйгуры по национальности, в 70-х гг. в. отправились из Китая в Сирию и Палестину. В «тангутском городе», то есть в Хара-Хото, их встречали с боль-

[1] Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – М.; Л., 1951.- С. 13

[2] Карпини П., Рубрук В. – 1953. – С. 126.

шими почестями. Позднее, около 1281 г. мар Ябалаха был избран патриархом несториан[1].

Буддизм в значительной мере повлиял на облик других вероучений, распространенных в Восточном Туркестане. Лексические санскритские заимствования в турфанских манихейских текстах позволяют сказать, что буддийская терминология оказала заметное воздействие на становление собственно манихейской терминологии Восточного Туркестана. Встречаются чисто буддийские термины: «Будда Шакьямуни», «шрамана», «нирвана», «бхикшу», «Майтрейя». В некоторых фрагментах житийного содержания из Турфана новообращенные называют Мани «Буддой». Одно манихейско-тюркское сочинение называется «Книга прихода Будды» (т.е. Мани). Одна молитва или гимн обращена к Мани, апостолу и Будде, который «защищал нас, когда мы *uγγur+γaru* пришли»[2]. В другой молитве у Будды Мани просят защиты от «дьявола злого деяний» *(ayny qnlnnčly ɹtnu)* и освобождения из царства тьмы старухи» (*qurlqa* «дьяволица смерти»)[3]. В многочисленных обращениях на согдийском и древнетюркском языках Мани сравнивался с Майтрейей, Буддой Грядущего, титуловался «совершенным и несравненным Буддой», идущим в «Страну Будд». В манихейских гимнах нередко упоминается гора Сумеру и другие элементы буддийской космологии. Метемпсихоз обозначается термином «самсара». Смерть Мани именуется «паранирваной». При посредничестве буддизма в манихейство проникли некоторые индуистские божества.

Религиозная практика восточного манихейства также подверглась сильному буддийскому влиянию. Манихейские монастыри *(mānistān)* в уйгурских государствах были организованы по принципу буддийских.

Необходимо отметить, что имел место и обратный процесс влияния манихейской традиции на уйгурский буддизм. Так, в ран-

[1] Пигулевская Н.В. Сирийские и сиро-тюркские фрагменты из Хара-Хото и Турфана // Советское востоковедение. – М. – 1940. – Т. 1.
[2] Le Coq A. Tьrkische Manichдika aus Chotscho. 3. – APAW. – № 2. – 1922. – С. 40, № 25.
[3] Там же. – С. 24.

них тюркско-буддийских текстах Будда часто обозначался словом «Отец», по аналогии с «Отцом Света» в манихействе, хотя в оригинальном санскритском тексте этого выражения нет.

Манихеи не стремились полемизировать с буддизмом. В богословском плане, по мнению Й. Асмуссена, манихейство атаковало буддизм единственным способом – заимствовало его положения и вносило их в свое собственное учение[1]. Однако, религии постоянно конкурировали друг с другом. Особенное внимание уделялось обращению в свою религию представителей господствующего класса, ибо от этого во многом зависела судьба в государстве любого вероучения.

В.В. Бартольд пишет, что манихеи в Уйгурии, упоминавшиеся наряду с буддистами в мусульманских (Бируни) и китайских (путешествие Ван-ен-те) источниках, наверняка исчезли к началу тринадцатого века, оставив тем не менее следы своего учения и в буддизме, и в христианстве. Рубрук участвовал в диспуте с последователем буддизма, прибывшим из Китая, в котором этот буддист особенно настаивал на доктрине двух принципов, добра и зла, и на идее переселения душ. По этому случаю Рубрук замечает, что все эти идеи произошли от манихейства. Уйгурские буддисты называли свои священные книги *noms,* и нет сомнения, что это греческое слово было принесено в Уйгурию именно манихеями[2].

Особенностью государств Центральной Азии было то, что различные конфессии существовали одновременно и иногда в прямом смысле бок о бок. В 1905 г. экспедиция А. Лекока обнаружила в Кочо несторианский храм. Храм находился за пределами городской стены, рядом с буддийским архитектурным комплексом[3]. Функционировал он примерно в IX-X вв.

Между буддизмом и христианством, насколько известно, не было никакого религиозного антагонизма. Однако несторианам приходилось принимать специальные меры, чтобы отличаться от буддистов: они не использовали колокола, не складывали ладони

[1] Asmussen J. Der Manichaismus. – Gцttingen, 1975. – C. 13.
[2] Barthold W. Turkestan down to the Mongol invasion. Oxford University Press. – London, 1928. – C. 389.
[3] Le Coq A. Auf Hellas Spuren in Ostturkestan. – Lpz., 1926. – C. 88.

вместе во время молитвы, а вытягивали их перед собой на уровне груди. Данные факты свидетельствуют о высокой степени смешения двух вероучений на уровне внешней обрядности.

В.В. Бартольд отмечает, что «в любом случае национальное чувство было сильнее религиозного, и уйгур-христианин Чингай защитил буддиста Куркуза, потому что он был уйгуром. А глава уйгурских христиан лично отправился встречать даосского монаха Чан-Чуня»[1]. В руинах несторианского монастыря в Булайыке и пещерах Дуньхуана были найдены буддийские, манихейские и христианские тексты, что может свидетельствовать о взаимном интересе приверженцев каждой из этих религий к литературе своих идейных противников.

Можно сказать, что конкурирующие вероучения жили если и не в согласии, то во взаимном уважении. Все это не могло не сказаться на культурном облике уйгурских государств. В целом для уйгурской культуры характерны синкретизм, стремление к овладению лучшими достижениями соседних культур, открытость новым влияниям и религиозная терпимость. Благодаря этим особенностям в средневековых уйгурских государствах было возможным мирное сосуществование разных религий и культур.

SUMMARY

The article examines the peculiarities of medieval Uighur culture that made possible the peaceful co-existence of different religions and cultures.

Т.В. Бернюкевич (Чита)

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ИССЛЕДОВАНИЯ БУДДИЗМА В РОССИИ

Интерес к востоковедению, в частности, к буддизму не был в России только научным, умозрительным, во многом он был обусловлен геополитическими интересами государства. Как отмечает Т.В.Ермакова: «Буддийская духовная традиция не есть нечто внешнее и чужеродное для России, многонациональная культура

[1] Barthold W. Turkestan down to the Mongol invasion. Oxford University Press. – London, 1928. – C. 389.

которой исторически всегда была открыта в сторону Азии. Становление отечественной буддологии самым тесным образом переплелось с историей российской государственности»[1].

Процесс расширения российской территории в Центральную Азию способствовал стремлению получить конкретные сведения о религиозной жизни восточных окраин, о распространенных там вероисповеданиях и их конфессиональной организации. В определенной степени эти исследования были связаны с задачей распространения государственной религии-православия, проводились с точки зрения доминирующей идеологии Русской Православной Церкви. Отсюда и соответствующие акценты в данного рода работах. Таких как труды архиепископа Нила, Священника Иоанна Попова, иеромонаха Мефодия, проф. А.И. Введенского, В.А. Кожевников и др.

Во 2-й половине XIX в. российская буддология начинает переориентироваться с прикладных проблем на собственно религиоведческие. При этом интерес к современной практике буддизма не пропадает, а скорее углубляется, связывается с вопросами генезиса и историей буддизма. Значительное место в этом время занимает изучение письменных памятников эпохи древности и раннего средневековья, что было необходимо для формирования собственно научных представлений о буддизме. Трудно переоценить деятельность таких востоковедов, как В.П. Васильев, И.Б. Минаев, С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг.

В их творчестве присутствует желание не только приоткрыть завесу столь загадочного для европейца Востока, но и обосновать саму возможность этого процесса. Так О.О. Розенберг считал, что есть различие Востока и Запада, но нет на самом деле Востока и Запада по отдельности, что проявляется и в философии. «В индийской философии в особенности мы встречаемся с комплексом систем, вполне аналогичных с теми системами, которые составляют достояние греко-европейской философии. Мы находим те же проблемы те же ответы, те же законы мышления в другом, правда,

[1] Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). – СПб.: Наука, 1998. – С. 3.

часто сочетание, в другой постановке, но всё-таки это же вечные философские проблемы…»[1].

Таким образом, российские буддологи XIX в. утверждали (сама их деятельность тому свидетельство), что понимание буддизма возможно для Запада, что основы буддийского миропонимания вполне переводимы на европейский язык, а именно, на язык европейской философии. Здесь за принципом адекватного научно-философского понимания кроется, на наш взгляд, не менее важный принцип – принцип возможности человеческого понимания, поиск тех общих смыслов, значений, ценностей, которые объединяют наш многоликий, но всё-таки единый мир.

«Загадочность Востока – это тайна неизвестного, а не тайна непостижимого. Когда мир духовной культуры Индии и Востока раскроется вполне, когда мы будем в состоянии ясно понимать всю пестроту новой для нас картины – во всех деталях в существенных связях всех её моментов, то мы убедимся, что это самобытное и для нас новое – понятно, что оно чужое, но доступное, и что оно, войдя в обиход, из чужого может превратиться в близкое и стать нашим»[2].

Несмотря на традиционную закрытость буддизма, интерес к тому, что «думают о нас другие» был и у философов-буддистов. К примеру, в «Путешествии в Лавран» (1905-1907 г.) Б.Б. Барадийна описан разговор с ученым старцем ламой Дандаром Аграмбой, который был известен в то время, как выдающийся буддийский ученый и в Монголии, и у бурят, и в Тибете[3]. Философа который с интересом разглядывал, привезенную Б.Б. Барадийным книгу – изданное Академией наук сочинение учителя Чандракирти «Prasa nnapada» заинтересовало, много ли издано подобных книг и изучают ли их «оросы» (т.е. европейцы), есть ли оросы, перешедшие в

[1] Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.

[2] Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). – СПб.: Наука, 1998.- С. 3.

[3] Барадийн Б.Б. Путешествие в Лавран (Буддийский монастырь на северо-восточной окраине Тибета) 1905 – 1907 гг. // Там же. – Приложение 5. – С. 123.

буддизм, и насколько они понимают смысл его. Хотя Б.Б. Барадийн честно ответил, что европейцы вряд ли примут «внешнюю сторону буддизма» и интерес их – это интерес критико-философский, мудрый старец назвал европейцев, издающих буддийские сочинения, «добродетельными» и стал выяснять, как они (европейцы) относятся к вопросам о буддийской теории справедливости, воплощения… Узнав от Б.Б. Барадийна, что «они признают закон причинности и следствия, а так же закон относительности, условности существования вещей», но считают, что вопросы буддийской теории справедливости «разрешимы непосредственным умозаключением», философ с пониманием отметил: «Да, сам Будда признавал, что закон справедливости «карма» - самая трудная область познания »[1].

Приведенный пример свидетельствует о том, что возможность адекватного понимания буддизма в России и Европе допускали как буддологи, так и сами буддисты. Вероятно, яркое тому доказательство – творчество Б.Д. Дандарона (1914-1974). Это был не только философ, но и Учитель, нашедший путь не только к уму европейцев, но и к их сердцам. Блестящее знание европейской философии, сочинений выдающихся российских буддологов, российской и западной действительности позволили ему это сделать. Совершенно естественны и органичны обращения к идеям западноевропейской философии от Платона до Хайдеггера[2] в таких его работах, как «Мысли буддиста», «Черная тетрадь» при попытке объяснить сущность буддийского учения.

Б.Д. Дандарон соединял в себе глубокое теоретическое значение буддизма, живую буддийскую практику, знания европейских философских систем, а также личностные качества Учителя. Впервые после Ф.И. Щербатского он осуществил сравнительное исследование метафизических и онтологических положений философии буддизма с современными физическими концепциями, с теориями позитивистской философии, что в целом обогатило российскую буддологию, придав ей концептуальный характер. В условиях, когда в общественном сознании и науке герменевтическая проблема-

[1] Там же.

[2] Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. « Черная тетрадь». – СПб, 1997.

тика вновь привлекает к себе значительное внимание, исследования мировоззренческих, духовных основ человеческого сообщества, единой логики когнитивных структур представляется своевременным и требует продолжения.

В настоящее время среди буддологов приоритетным, вероятно, является историко-теоретическое осмысление буддизма, основанное на глубоких текстологических исследованиях. Плодотворной также представляется актуализация разностороннего опыта буддийской философии в решении традиционных и злободневных проблем современности. Все большее акцентирование в жизни современного мирового сообщества религиозных различий, политического, регионального, этнического сепаратизма, предопределяет необходимость развития таких исследований, которые показывали бы опыт буддийского понимания гармонии личности с миром, интенциональные направленности реальных процессов к интеграции народов и культур, к взаимопониманию и стабильности в целом. Поэтому в наше время немалый интерес представляет изучение буддийской практики формирования цельной, толерантной, терпимой и сострадательной личности. Подобные исследования должны проводится, как с целью изучения культур, в которых буддизм занимает значительное место, так и с целью понимания процессов межэтнической коммуникации, проблемы диалога культур.

SUMMARY

The article is devoted to some peculiarities of the historiography of Buddhism in Russia. The author describes different periods of Russian Buddhiology.

Н.Д. Болсохоева (Улан-Удэ)

ИЗ ИСТОРИИ ТИБЕТСКОЙ МЕДИЦИНЫ В ЗАБАЙКАЛЬЕ

Тибетская медицина, этот удивительный феномен тибетской культуры, получила широкое распространение в монгольском этнокультурном регионе благодаря буддизму. В 1712 г. из Урги 150 тибетских и монгольских лам во главе с крупным тибетским религиозным деятелем Чоки Агван Пунцоком (chos kyi ngag dbang phun tshogs), известный среди бурят под своим кратким именем Агван

Пунцок (ngag dbang phun tshogs), прибыли в Забайкалье для распространения буддизма. Агван Пунцок, получивший прекрасное буддийское религиозно-философское образование, пользовался широкой популярностью и большим уважением. Он был активным религиозным деятелем и стремился распространить тибетский махаянский буддизм во все сферы общественной и духовной жизни бурятского населения Забайкалья, укрепить власть и влияние буддийского духовенства в этом регионе.

Официальное признание буддизма в Российской империи указом императрицы Елизаветы Петровны в 1741 г. явилось мощным толчком для его быстрого усвоения и развития. Один за другим строятся буддийские монастыри (в Забайкалье они, как правило, называются дацанами, что в переводе с тибетского означает факультет или небольшой монастырь), растет число буддийского духовенства. Буддийские монастыри Забайкалья принадлежат школе гелукпа, основанной в начале XV в. в Тибете крупнейшим реформатором буддизма и ученым Цзонкхавой (1357-1419), с именем которого связано средневековое процветание тибетского буддизма и его распространение на обширной территории Центральной Азии. Реформа Цзонкхавы положила начало сложной системе тибетского классического образования. Появились монастыри школьного типа со специализированными факультетами сначала в Тибете, а позднее в Монголии и Бурятии. Традиции тибетских дацанов прочно укрепились в Забайкалье. Начиная с середины XIX столетия, философские, медицинские, тантрийские и астрологические факультеты были открыты во многих бурятских дацанах. Изучение медицины, как уже отмечалось, считалось обязательным в рамках классического тибетского медицинского образования. Медицинские (манба) дацаны подразумевали большой набор медицинских образовательных дисциплин, знание и совершенное владение учебным (медицинским) текстом[1].

Медицинское образование считалось прерогативой духовенства, поэтому в Тибете, Монголии и Бурятии врачами становились обычно ламы, которых называли ламы-эмчи или эмчи-ламы. Сло-

[1] Болсохоева Н.Д. Основы тибетского медицинского образования // Тибетский буддизм. Теория и практика. – Новосибирск, 1995. – С. 175-193.

во эмчи монгольского происхождения, в современном тибетском языке Эмчи-Ла, с прибавлением уважительной частицы ЛА является весьма употребительным обращением к любому традиционному тибетскому доктору в Тибете Индии и в Непале

Первый манба дацан в Забайкалье основан монгольским ламой-эмчи Чой-менрамба (chos sman rams pa) в Цугольском дацане в 1869 г[1]. Он прибыл из Сэцэн-Хановского аймака Монголии по приглашению ширетуя (настоятеля) Агинского дацана Галсан-Жимбы Тугулдурова, сына Агинского тайши[2]. В дальнейшем изучение тибетской медицины началось в других забайкальских, хоринских и селенгинских дацанах[3].

Моделью для манба дацанов Забайкалья служила учебная программа медицинского колледжа (sman kyi slob grwa) Чагпори (lcag po ri – «железный холм») в Лхасе, основанного в 1696 г. выдающимся ученым-энциклопедистом и проницательным политическим деятелем средневекового Тибета Дэсрид Санчжай Чжамцо (sde srid sangs rgyas rgya mtsho, 1653–1705)[4]. Хотелось бы обратить особое внимание, что кроме официально признанной программы бурятским студентам-медикам приходилось изучать набор учебных пособий и руководств, написанных учеными-медиками Вос-

[1] Традиционно Цугольский дацан считался одним из крупнейших бурятских дацанов, центром культуры, образования и просвещения. Именно в Цугольском дацане в 1845 г. по инициативе первого настоятеля монастыря Лобсана Дандарова (1781-1859) был основан первый философский (цаннид) факультет в Забайкалье. В дальнейшем Цугольские ламы, славившиеся большой ученостью, создали философские факультеты в хоринских и селенгинских дацанах.

[2] Тайша, кит. тайчжи, – глава Агинской Степной Думы. В ее состав входили Цугольская, Бырка-Цугольская, Могойтуйская, Саган-Шулутуйская, Кялинская, Тутхалайская инородческие управы. Агинская Степная Дума была основана 16 июля 1839 г.

[3] Герасимова К.М. и др.: Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск, 1983. – С. 61-63.

[4] Болсохоева Н.Д. Тибетский медицинский центр в Чагпори // XXI век: диалог цивилизаций и устойчивое развитие. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2001. – С. 197.

точного Тибета Можно с определенной уверенностью сказать, что медицинские традиции Лаврана прочно вжились в практику Цугольского манба дацана благодаря активной деятельности бурятских эмчи, получивших образование в Лавране.

Не следует забывать и такую важную особенность медицинского образования в Цугольском манба дацане, как наличие переводной медицинской литературы на монгольский язык. Речь идет прежде всего о монгольских переводах «Чжуд-ши», основном трактате по теории и практике тибетской медицины и практическом руководстве «Лхантаб» (lhan thabs, или man ngag lhan thabs), состоящего из 133 глав. Последний написан Дэсрид Санчжай Чжамцо в 1690 г. как дополнение к третьему тому «Чжуд-ши». Монгольские переводы вышеназванных текстов выполнены вторым настоятелем Цугольского дацана Галсан Жимба Дылгыровым/Дылгировым (1816-1872?). По данным его «Автобиографии» он начал заниматься переводческой деятельностью в 1833 г., когда ему было только 18 лет. Совершенно ясно, что ко времени основания манба дацана в Цуголе уже существовали базовые медицинские источники на монгольском языке, которые были более понятны и доступны бурятским студентам-медикам для освоения и адекватного понимания сложного предмета тибетской медицинской культуры.

В 1884 г. был основан Агинский манба дацан, он базировался на учебной программе Цугольской медицинской школы. Во-первых, это объяснялось географической близостью дацанов; во-вторых, общностью тех медицинских традиций, которые были принесены бурятскими и монгольскими учеными-медиками в Цугольский и Агинский манба дацаны. На медицинском факультете Агинского дацана велась не только подготовка будущих медиков, но высококвалифицированные и высокообразованные бурятские эмчи занимались исследовательской работой, писали свои собственные сочинения, делали конспекты из тибетских фундаментальных медицинских источников с комментариями и пометками. Кроме того, они составляли тибетско-монгольские словари медицинских терминов и медицинские рецептурные справочники (sman sbyor), в которых отражался собственный опыт и высокий уровень знаний местной забайкальской флоры. Почти в каждом манба дацане пользовались своими рецептурными справочниками,

они могли быть двух видов: либо авторскими, либо анонимными. Они, как правило, носили название того дацана, где имели широкое хождение. Так, в Агинском дацане большой популярностью пользовался «Большой медицинский справочник – коллекция основных рецептов, имеющая название «Экстракт амриты, приносящий каждому пользу» (sman sbyor tsad kyi skor rnams che long tsam phyogs gcig tu bkod pa kun phan bdud rtzi'i snying po), 151 л. Составитель данного справочника Сумати Праджня (blo bsang shes rab), Текст рецептурного справочника, написанный на тибетском языке; существует Агинское ксилографическое издание, которое в настоящее время доступно исследователям.

Среди образованных лам-эмчи и студентов манба дацанов Забайкалья широкую известность приобрел «Тибетско-монгольский словарь – «Синонимика названий лекарственного сырья, о которых рассказывается в медицинских трактатах» (sman gzhun bshad pa'i sman rnams kyi mngon brjod pa). Составителем этого словаря является Галсан-Жимба Тугулдуров, ширетуй (настоятель) Агинского буддийского монастыря Таши Лхундуб Линг (bkra shis lhun grub gling). Он вел не только активную деятельность по распространению буддизма среди агинских бурят, но и достиг большой учености в области буддийской философии, астрономии и тибетской медицины Г.-Ж. Тугулдуров известен как автор астрономического трактата, написанного на тибетском языке в 1867 г. и как основатель астрологического факультета (rtsis grwa tshang) при Агинском буддийском монастыре. Именно по его личному приглашению Цугольский дацан прибыл монгольский эмчи Чой Менрамба, основавший первый в Забайкалье медицинский факультет в 1869 г. Словарь Г.-Ж. Тугулдурова служил ценным лексикографическим пособием для бурятских эмчи и студентов манба дацанов для изучения тибетской классической медицинской литературы. Словарь, изданный ксилографическим способом в 1867 г. типографией Агинского дацана и включающий 220 л., не потерял актуальности и в наши дни. Он оказывает неоценимую помощь ботаникам, фармакогностам и фармакологам в правильной идентификации лекарственного сырья из флоры Забайкалья.

В контексте истории манба дацанов Забайкалья нельзя не упомянуть имя известного агинского ламы Д.-Ж. Данжинова. Он отличался высокой эрудицией, получил образование в Тибете. Там

он изучал этнографию тибетцев и слыл среди земляков тонким знатоком обрядов и обычаев тибетцев. Д.-Ж. Данжинов прекрасно владел тибетским языком, в Тибете он не один год осваивал тонкости тибетской медицины. Среди бурят он прославился как ЭМЧИ-БАКША (т.е. Учитель-лекарь). Он имел тесные контакты с выдающимся российским ученым, бурятом по национальности – профессором Г.Ц. Цыбиковым (1873-1930) и первым переводчиком «Чжуд-ши» на русский язык П.А. Бадмаевым (1849-1920). По просьбе П.А. Бадмаева Д.-Ж. Данжинов провел три года в Петербурге и работал над переводом тибетского медицинского справочника (к сожалению, в доступной нам литературе не удалось обнаружить титульного названия справочника). Он отличался необыкновенной энергией, его активная проповедническая деятельность получила широкое признание среди бурят-прихожан Агинского дацана. Большую славу Д.-Ж. Данжинову принесли изданные им книги по философии, медицины и другим отраслям средневековых буддийских знаний.

В 30-е гг. XX в. печальной оказалась судьба Агинского манба дацана, как, впрочем, и многих других бурятских дацанов. Они были закрыты, лам и бурятских эмчи сослали или отправили на поселение в другие районы нашей страны. Второе рождение Агинского манба дацана состоялось в 1993 г. В настоящее время он имеет статус Агинского Филиала Института тибетской медицины и астрологии в Дхарамсале (Индия). Филиал получил государственную лицензию на право ведения образовательной деятельности. Инициатор вновь открытого манба дацана – Бабу-лама (в миру Владимир Чимитдоржиев). Официальное название манба дацана – Агинский Бурятский Буддийский Институт. Некоторые выпускники Института повышают свою квалификацию в учебных заведениях Индии и Монголии.

В 80-е гг. XIX в. началась подготовка медицинских кадров при Анинском дацане (годы строительства 1775-1795 гг.). Здесь были открыты философский (цаннид) факультет (1858), факультет Калачакры (дуйкхор, 1878), и несколько позже медицинский (манба) факультет. Известными эмчи-ламами Анинского манба-дацана были Сойбсон Бороев, который в 1825 г. был избран ширетуем Ацагатского буддийского монастыря, Дамба Батуев и Дагба Чжалсан, воспитавшие немало талантливых учеников. Среди хоринских

бурят крупными знатоками тибетской медицины считались эмчиламы Дархан Нансо Лобсан Шейраб, Дамба Батуев, Дагба Чжалсан и Дархан Нансо Лобсан Намчжал. Они составили практические руководства с описанием лекарственных растений местной флоры. Некоторые бурятские эмчи успешно работали не только в области медицины, но и своими огромными усилиями способствовали развитию улусной хроникальной литературы у бурят. Речь идет о Ванчике Саагиеве, хоринском буряте худайского рода, который в 1845 г. составил хронику «Сочинение о происхождении народности, называемой хори». Совершенно очевидно, что к вышеназванным именам хоринских эмчи следует добавить имя Ванчика Саагиева – лекаря и одного из первых бурятских фельдшеров, занимавшихся оспопрививанием.

Школа тибетской медицины Ацагатский Аршан открыта в 1913 г. Ее деятельность неразрывно связана с Ацагатским (thub bstan dar rgyas gling), или Шолотским дацаном, начало которому положило деревянное сумэ, построенное в 1825 г. на берегу реки Шулуута. Ацагатский манба дацан основан по инициативе Агван Доржиева (1853-1938), выдающегося бурятского буддийского ученого, крупного политического деятеля, учителя Далай-ламы XIII Тубтен Гьятцо (thub bstan rga mtsho) и хамбо-ламы Чойнзон (правильно Чойдзин – chos ‘dzin) Дорчжи Иролтуева (186?-1918). Со времени основания Ацагатской медицинской школы преподавателем работал монгольский эмчи-лама Шойсал Санбон из Сайн Нойон Хановского аймака Монголии, служивший в монастыре Отоши (монголизированное произношение Будды медицины). Монгольский эмчи оставался на этой должности только несколько месяцев, после чего уехал на родину.

Самыми яркими фигурами Ацагатского манба дацана были А. Доржиев, Ч.-Д. Иролтуев, Л. Шагдаров и Л.Д.Ендонов.

Выдающиеся традиционные медики братья Цультим (православное имя Александр Александрович) и Жамсаран (православное имя Петр Александрович) Бадмаевы играли выдающуюся роль в деле распространения тибетской медицины в Санкт-Петербурге. Цультим Бадмаев, считавшийся одним из наиболее известных эмчи Агинского дацана, занимал должность лекаря тибетской медицины при Агинской Степной Думе. В 1853 г. граф Н.Н. Муравьев-Амурский, генерал-губернатор Восточной Сибири, пригласил Ц.

Бадамаева для подавления вспышки тифа. Благодаря огромным усилиям Цультиму удалось предотвратить эпидемию. В 1857 г. он был приглашен в Санкт-Петербург и его сразу приняли на работу в Императорский Николаевский госпиталь, его основными пациентами стали больные, страдающие бугорчаткой и раковыми заболеваниями. В 1860 г. Ц. Бадмаеву было разрешено открыть первую в Европе тибетскую клинику и аптеку.

В настоящее время наблюдается возрождение тибетской медицины, свидетельством тому служит открытие центров тибетской медицины во многих городах России. Благодаря использованию традиционных методов лечения современные эмчи успешно справляются с лечением серьезных хронических заболеваний, которые почти не поддаются излечению средствами европейской медицины. Отрадно отметить, что в последние годы начался весьма продуктивный диалог между представителями альтернативных медицинских систем.

Тибетская медицина в Забайкалье как часть культуры бурятского народа заслуживает пристального внимания. Нет сомнения, что именно сейчас наступило время написания специального исследования, посвященного важной и актуальной проблеме – истории тибетской медицинской культуры в Забайкалье.

SUMMARY

The paper deals with the history of Tibetan medicine in Transbaikalia.

Д.И. Бураев (Улан-Удэ)

КЛАН mGar В ИСТОРИИ ТИБЕТА

Первая половина VII в. – важнейший этап в истории Тибета. Было создано территориальное объединение в масштабах всего Тибетского нагорья, структура которого представляла собой структуру централизованного государства, во всяком случае, в последние годы правления Сронцан Гампо (ум. в 649 г.). Последующая история этой страны связана с широкомасштабными завоеваниями, приведшими к невиданным до сих пор территориальным приобретениям. Победы тибетского оружия, продолжающееся ук-

репление центральной власти превратили Тибет в империю, ставшую одной из ведущих сил в Центральной Азии.

Наследником умершего в результате эпидемии Сронцан Гампо стал его внук Mang Srong Mang brtsan Мансрон Манцан (649-677). В год восшествия на престол ему было только 11 лет, поэтому естественно, функции управления государством должны были сосредоточиться в руках регента, которым был blon chen, т.е. «Великий советник», или «Великий министр» Гар Тон цан. Власть его была настолько всеобъемлющей, а успехи правления настолько впечатляющими, что имя цан-по Мансрон Манцана осталось неизвестным китайским летописцам, и было проигнорировано автором «Древней Тибетской хроники».

Гар Тон цан занял пост «Великого советника» еще в начальный период правления Сронцан Гампо и верой и правдой служил своему повелителю, немало сделав на пользу молодому тибетскому государству, командуя войсками и будучи способным дипломатом. Именно он в 655-656 гг. написал текст законов, как об этом сообщает «Древняя Тибетская летопись», приписываемых Сронцан Гампо классической историографией, именно ему принадлежит честь тех крупных завоеваний, которые превратили Тибет в империю.

Получив в свои руки власть над Тибетом, Гар Тон цан первые годы посвятил стабилизации своего положения внутри государства. Известно, что уже к этому времени он, вероятно, не был единственным советником. «В 654 г. для управления Тибетом был создан совет из министров и губернаторов»[1]. Такое положение вполне возможно, если учесть хотя бы количество жен Сронцан Гампо, а ведь глава клана, связанного с цан-по брачными узами, должен был становиться zhang – blon, т.е. «советником». Безусловно, противоречия, соперничество между кланами никуда не делись, если не так легко было заставить их лидеров подчиняться цан-по, можно представить, чего это стоило Гар Тон цану, являвшемуся даже не «primus inter pares», а просто одним из них.

[1] ИНВЦА – История народов Восточной и Центральной Азии с древнейших времен до наших дней. – М., 1986. – С. 250.

Окончательное укрепление позиций клана Гар внутри тибетского государства произошло, вероятно, к 660 г., т.к. именно с этого года Гар Тон цан приступает к активным внешнеполитическим действиям. После поражения, нанесенного тибетцами туюйхуням в 640 г. и последовавшего затем мира, а возможно, и военного союза с империей Тан, туюйхуни, вероятно, вновь вошли в китайское подданство. Во всяком случае, их подчинение тибетцам не прослеживается ни по тибетским, ни по китайским источникам, да и трудно иначе объяснить начало военных действий тибетских войск, возглавляемых лично Гар Тон цаном против туюйхуней и китайских частей, о которых сообщают китайские источники под 660 г.[1] Видимо, первоначально тибетцы не добились ощутимых результатов. Предполагать неудачу тибетцев на этом стратегическом направлении нас заставляет зафиксированное «Древней Тибетской летописью» под 662 г. появление Гар Тон цана в Шанг Шунге во главе армии[2]. В следующем году тибетцы в союзе с западными тюрками появились в Восточном Туркестане в районе Кашгара и нанесли поражение китайским войскам. О союзе с тюрками нам говорит следующее сообщение китайских источников 662 г.: «Покорились туфани, десять колен западных тулгасцев»[3]. Таким образом, мы вправе датировать 662 г. первое появление тибетцев в Восточном Туркестане и подчинение Кашгара, поскольку об этом независимо друг от друга сообщают как тибетские, так и китайские источники.

В 663 г. тибетцы одержали решительную победу над туюйхунями, правитель которых бежал в Китай вместе с несколькими тысячами семей, как сообщает “Синь Тан Шу”[4], а их территория вошла в состав тибетского государства. Таким образом, тибетцы получили стратегический доступ в Восточный Туркестан и с северовостока. Известно, что Гар Тон цан оставался на землях туюйхуней еще три года, видимо, занимаясь устройством управления завоеванной территорией. В 666 г. он прибыл в Лхасу и встретился с

[1] Beckwith C. Tibetan Empire in Central Asia. – Princeton, 1987. – P. 27.
[2] Там же.
[3] Бичурин И. История Тибета и Хухунора. – СПб., 1833. – С. 138.
[4] Beckwith. – P. 31, n. 99.

цан-по, в 667 г. передав командование войсками сыновьям, он умер, а в 669 г. туюйхуни прибыли ко двору цан-по, теперь его уже можно назвать императором, с «изъявлением покорности»[1].

В связи со смертью Гар Тон цана место blon chen-a, или «Великого советника», освободилось: «Чтобы заменить его, малые шанглоны и подданые рассмотрели [этот вопрос] и решили: надлежит назначить Сум-нанга из рода Ба. Правитель (т.е. цэн-по) [и] советники, уединившись, решили назначить великим советником Цэннья-дом-пу [из рода] Гар… Помощником, учащимся обязанностям великого советника, был сделан Ба Сум-нанг. Когда Ба-Сум-нанг умер (!), то советник Цэн-нья-дом-пу стал единственным советником», как сообщает «Древняя Тибетская хроника»[2]. Таким образом, "Великим советником" становится mGar btsan snya ldem bu (Гар цан Нья дембу), сын Гар Тон цана.

После этих событий тибетцы начинают широкомасштабное вторжение на территорию Восточного Туркестана и к 670 г. завоевывают бассейн р. Тарим, где располагалась территория бывших "четырех инспекций" Танского Китая: Кашгара, Яркенда, Хотана и Кучи. Все попытки Китая вернуть утраченные земли ни к чему не привели[3].

Полностью овладев бассейном реки Тарим к 675 г., тибетцы продолжают победоносное наступление и к 677 г. завоевывают Дуньхуан, тем самым, взяв под контроль Великий Шелковый Путь. Танское правительство предпринимает отчаянные попытки вернуть утраченные колонии в Восточном Туркестане, как раз в весьма трудное для тибетцев время. В 677 г. умирает цан-по Мансрон Манцан и против центральной власти восстает Шанг Шунг[4]. Однако, Гар цан Нья дембу твердой рукой удержал управление страной, что следует хотя бы из того, что Тибет не потерял своих вновь приобретенных владений, а на трон вступил законный наследник – новорожденный Khri adus srong brtsan (Тиду Сронцан),

[1] Там же. – P. 33, n. 111.
[2] Богословский В.А. Очерк истории тибетского народа. – М., 1962. – С. 48.
[3] ИВ – История Востока, 1999. – Т. 2. – С. 250.
[4] Beckwith. – P. 43.

родившийся в год смерти своего отца, т.е. 676-677 г., как сообщает «Древняя Тибетская летопись»[1].

Между тем, война с Китаем продолжалась. В 678 г. тибетская армия под командованием mGar Khri abring btsan brod (Гар Тибрин цан брод), брата Гар цан Нья дембу, нанесла крупное поражение китайской армии в районе Хухунора. Возможно, столь блестящие успехи тибетского оружия объясняются не только силой их армии и талантом полководцев. Известно, что Китай переживал нелегкий период своей истории. Конец 670-х и начало 680-х гг. отмечены интригами и смутой при дворе в связи с болезнью и смертью императора и приходом к власти императрицы У. Впрочем, не все так плохо было и у китайцев: утратив южную, справедливости ради скажем, главную часть Великого Шелкового Пути, китайцы установили контроль над северной, которая пролегала к северу от Тянь-Шаня.

В 685 г. умер Гар цан Нья дембу, «Великим советником» становится его брат Гар Тибрин цан брод[2], и поначалу все оставалось по-прежнему, войска одерживали победы, Восточный Туркестан оставался под контролем Тибета, позиции Гара казались непоколебимыми. Однако, в 690 г. цан-по Тиду Сронцану исполнилось 23 года, а об его настроениях многое говорит песня от его лица, донесенная до нас «Древней Тибетской хроникой»: «В маленькой долине Ча-пу подданный стремится стать правителем, сын рода Гар стремится стать правителем»[3]. Об этих настроениях цан-по было известно в Китае, один из китайских чиновников докладывал императрице У: «Туфаньский народ, будучи изнурен тяжестью войны, давно желает мира и родства (с Китаем – Д.Б.). Но Циньлин (Гар Тибрин цан Брод – Д.Б.), находя свои выгоды в управлении войсками, затрудняется сложить с себя начальство над оными. Если мы будем ежегодно отправлять посланников с мирными предложениями, а Циньлин всегда будет отвергать оные, то вельможи их более и более будут роптать на него, а от нас ожидать единых милостей. Отселе не чувствительно возникнут подозрения и несо-

[1] Там же. – P. 48, n. 55.
[2] Там же. – P. 58, n. 63.
[3] Богословский В.А. Указ. соч. – С. 52.

гласие; за ним последует недоверчивость между государем и чинами, а от сего проистекут внутренние смятения»[1], и он был прав, этот китайский чиновник.

При дворе начались интриги, цан-по начал приближать к себе противников клана Гар, что сразу сказалось на настроениях в армии и ослабило власть «Великого советника». Внешнеполитическая ситуация складывалась также неблагоприятно для Тибета. Стабилизировалась ситуация в Китае, длительное пребывание тибетских войск на территории Восточного Туркестана, постоянные военные действия вызвали изменение настроения местного населения и тюркских племен в пользу Китая, цянские племена на востоке и северо-востоке Тибетского нагорья перешли на китайскую сторону. После поражения, нанесенного тибетским войскам в 692 г. тюрками и китайской армией, тибетцы оставили Восточный Туркестан, китайское правительство восстановило контроль над «четырьмя инспекциями»[2].

Потеря Восточного Туркестана на некоторое время приостановила падение клана Гар, в 693-694 гг. Гар Тибрин цан брод лично возглавив войска, прибыл в район Хухунора, но тибетская армия потерпела поражения в двух сражениях, за что Гар был приговорен к смерти. Попытавшись переломить ситуацию, «Великий советник» собрал армию на территории туюйхуней и наголову разбил китайские войска в 695 г. Восстановив свой престиж, тибетцы предложили переговоры о мире, но зная о шатком положении «Великого советника» и интригах при дворе тибетского цан-по китайцы затянули переговоры, и в 699 г. случилось то, что должно было случиться еще несколькими годами раньше: «В 16-е лето (699) Циньлин (Гар Тибрин цан брод) выехал из столицы к армии. Кяньбу под предлогом облавы расставил войска и, захватив до 2000 родственников и сообщников Циньлиновых, всех предал смерти. После чего, потребовал Циньлина и Цзанбу в столицу. Циньлин воспротивился повелению. Кяньбу сам выступил для усмирения его: но еще дело не дошло до сражения, как войска Циньлиновы рассеялись, и он сам себя предал смерти. Около ста человек из его

[1] Бичурин И. Указ. соч. – С. 146.
[2] Богословский А.В. Указ. соч. – С. 56.

приближенных вместе с ним умерли. Цзанбу с 1000 и Циньлинов сын Манбучжи с 7000 кибиток своих подчиненных пожелали вступить в китайское подданство»[1].

В связи с возникшим желанием цан-по самому управлять государством, Тибет потерял Восточный Туркестан, утратил свое влияние на западе и снова оказался замкнут в естественных границах Тибетского нагорья. Тиду Сронцан, пытаясь хоть как-то реабилитироваться, предпринимает целую серию военных походов и во всех терпит поражение, наконец, в 704 г. начав поход на государство Наньчжао, к юго-востоку от Тибетского нагорья, он умирает во время похода[2]. Судя по всему, Тиду Сронцан, кроме амбиций другими талантами не обладал. Однако, «Древняя Тибетская хроника» характеризует его только в превосходных тонах: «…цэнпо – ясный ум и «у-мог» (магический шлем) карал всех неверных. Царство в его руках возвысилось более, чем когда-либо раньше»[3].

Оценка же личности Гар Тон цана носит заметный, негативный оттенок в большинстве работ, посвященных этому периоду тибетской истории, что, вероятно, имеет свои корни в тибетской средневековой историографии, которая в свою очередь опирается на «Древнюю Тибетскую летопись», где встречается такая оценка этой личности. Что выглядит вполне оправданно для автора «Древней Тибетской хроники», который был буддийским монахом, сторонником сильной царской власти, поддерживающей буддийскую церковь и морально, и, что еще более важно, материально, и, безусловно, противником старинных тибетских кланов, которые оставались приверженцами собственно тибетской религии бон вплоть до гибели и распада на независимые уделы тибетской империи.

Но подобная характеристика Гар Тон цана совершенно не вытекает из фактической истории, из дел и поступков, совершенных этим человеком, по крайней мере, из тех, которые донесены до нас источниками. Достаточно указать на его верную службу Сронцан Гампо, его роль в заключении брака цан-по и китайской принцес-

[1] Бичурин И. Указ. соч. – С. 154.
[2] Богословский, 1962. – С.53.
[3] Beckwith. – P. 112.

сы, состоявшемся во многом благодаря его, Гар Тон цана, дипломатическим способностям. Именно Гар Тон цан не позволил проявиться центробежным силам после смерти Сронцан Гампо, он являлся автором законов, под его командованием тибетская армия одержала блестящие победы, а тибетское государство приобрело значительные территории. Наконец, он даже не пытался захватить власть, чтобы самому стать цан-по, что, судя по его контролю над армией, могло быть вполне возможным. Думается, что Гар Тон цан – одна из самых выдающихся личностей той эпохи, не меньше самого Сронцан Гампо сделавший для возвеличивания своей страны, а негативной оценкой его в буддийской историографии Гар Тон цан обязан тому, что он ничего не сделал на пользу «учения», что, с точки зрения буддийских авторов, является тяжким грехом, но это не значит, что по этим критериям должна оцениваться личность и современной наукой.

SUMMARY

The paper sheds light on the political history of the Tibetan state in the seventh century - the period of extensive gains and empire-building. The leading role of the clan Gar in this process is also considered.

С.В. Бураева (Улан-Удэ)

ВОЗРОЖДЕНИЕ ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВИЯ В ЗАБАЙКАЛЬЕ: ТРАНСФОРМАЦИЯ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЦЕВ

Реальность наших дней – пробуждение интереса потомков старообрядцев к своим нравственным истокам и духовным корням национальной культуры, своего рода «ностальгия» по минувшему.

Исследователи отмечают, что в традиционной культуре семейских Забайкалья произошла смена этномаркирующих факторов – с 1996 г. помимо фольклора, резьбы по дереву и женского костюма, стали выделять и религиозный фактор. Наблюдается процесс приобщения семейского населения к исторической памяти своей группы в результате изучения своих родословных, посещения старообрядческих храмов. В 1970 верующих среди семейских – 13%, в 1996 – 34,9%. Степень религиозности семейского населения по формальным признакам (крещение, хождение в храм, обряды) по-

вышается, но насколько осознанно идет этот процесс ответить достаточно сложно[1].

Таким образом, вполне естественным будет вопрос о характере и уровне сохранности духовных и культурных традиций, которые забайкальское старообрядчество реально хранит или которые ему приписываются.

Носителем сущностных категорий, этических и социальных принципов средневекового мировоззрения в старобрядческом движении является книга. Именно в книжной культуре наиболее прочно сохраняется и как бы заложена вся система традиций. Именно книжная культура, прослеженная в историческом пространстве, сохраняет основные характеристики, дающие нам право говорить о старообрядческой культуре как прямом продолжении, модификации и развитии древней традиционной культуры русского народа. Однако это возможно лишь при сохранении живых традиций, которые всегда несут в себе зерно обязательной новации. Поэтому столь важно изучение современной культуры старообрядческих обществ, где чрезвычайно интересно соединяются традиции и новации[2].

Исследователи давно отмечают, что старообрядческий мир выработал умение жить в двух измерениях культуры[3]. Не составляет исключения и регион Забайкалья. В современных старообрядческих библиотеках соседствуют издания XVII и XX вв., книги гражданского и кирилловского шрифта, гектографии и ксерокопии, рукописи и машинописные копии. Причем книги, изданные гражданским шрифтом, в настоящее время используют представители практически всех старообрядческих направлений. В то же время исследователям известно, что еще в начале XX в. гражданский шрифт для своих изданий допускали пожалуй лишь “австрийцы”.

---

[1] Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья. – Улан-Удэ, 1999. – С. 83, 117-118.

[2] Поздеева И.В. Русское старообрядчество конца XX века // Алтарь России. – Вып. 1. – Владивосток-Большой Камень, 1997. – С. 12.

[3] Поздеева И.В. Русское старообрядчество конца XX века // Алтарь России. – Вып. 1. – Владивосток-Большой Камень, 1997. – С. 11.

Широкая палитра старообрядческих изданий была обнаружена нами в Мухоршибирском районе. Приведем лишь несколько примеров: Краткий молитвослов (Клинцовская городская типография (Новозыбковская архиепископия), Псалтырь (Новозыбково, 1991), Воскресная служба (Новозыбково-Москва), Духовный жемчуг. Вып.1. (Новозыбково, 1992) – все гражданского шрифта; Большой Канонник XIX в.; Псалтырь. (Москва, старообрядческая книгопечатня, 1910); Златоуст (Почаев, 2 пол. XIX в.); Апостол-тетр (Москва, 1912); Псалтырь (Москва, к. XIX-нач. XX в.); Сборник с поучениями в неделю мясопустную (Москва, единоверч., 1896); Поучения Ефрема Сирина (Вильно, к. XVIII - нач. XIX в.); Часовник [с рукописными вставками] (Варшава, 1786).

Однако, необходимо обратить внимание и на то, что в семейской среде в последние десятилетия появляются не только нестарообрядческие, но и неправославные издания. Так, в селе Никольское нам показали американские издания "Самый великий человек, который жил" (Бруклин-Нью-Йорк, 1991) и Новый Завет (Гедеон Интернешнл, 1991).

Книжная культура определяет характер и сохранность устной словесности, древнерусского крюкового пения, состояния и характера семьи, ремесла и хозяйства.

Многие особенности фольклора зависят от особенностей местной книжной культуры. Это лучше всего прослеживается на формах духовного стиха. Умирание традиционной книжности приводит сначала к значительному расширению сферы и значения устной словесности, а затем достаточно быстро к умиранию и ряда специфических устных жанров[1].

Это в полной мере соответствует ситуации в забайкальском регионе – духовные стихи практически исчезли из рукописной традиции в 1930-е гг. (единичные рукописи со стихами появлялись до середины 1950-х гг.). В результате в современном фольклоре семейских сохранились лишь стихи, связанные с календарной обрядностью.

[1] Поздеева И.В. Русское старообрядчество конца XX века // Алтарь России. – Вып. 1. – Владивосток-Большой Камень, 1997. – С. 8-9.

Книжно-рукописная традиция забайкальского старообрядчества в настоящее время почти исчезла. Нам известны лишь единичные случаи создания новых рукописей, но и они – либо лишь точная копия уже имеющихся, либо написаны со значительными отступлениями от канонов (печатными буквами, с ошибками, без соблюдения правил художественного оформления текста рукописи и пр.). Кроме того, одна из новаций забайкальской книжно-рукописной традиции – использование ксерокопирование текста в качестве основы "рукописи" и последующее его раскрашивание.

К концу XX в. в старообрядческой среде Забайкалья сохранилось чрезвычайно мало, а то и совсем не сохранилось глубоко, с точки зрения традиции, образованных людей.

Некоторые общинные библиотеки Бурятии прекратили свое существование в последние десятилетия. Причин несколько: антирелигиозная политика светских властей, уменьшение уровня религиозности в семейской среде, распад общин, появление большого числа частных коллекционеров. Об одной из таких библиотек упомянула в отчете о полевом сезоне 1972-73 гг. научный сотрудник Института истории СО РАН Т.Н. Чернышева. В 1972 г. в одном из сел Тарбагатайского района ученые видели общинную библиотеку, в том числе с несколькими изданиями XVII в., имеющими очень интересные авторские и владельческие записи. Однако в 1973 г. (к следующему приезду экспедиции) этой библиотеки уже не существовало[1].

В 90-х гг. прошлого столетия начался обратный процесс. В общественные библиотеки собирают книги зачастую с нескольких окрестных сел. Одним из ярких примеров вновь собранной библиотеки можно назвать книги из старообрядческой часовни в с. Хасурта, а в 2000 г. собрали такую библиотеку и в часовне с. Новый Заган.

Библиотеки современных уставщиков в нашем регионе формировались, как правило, из литературы, передаваемой хранителю жителями одного населенного пункта. Объем собраний был раз-

[1] Чернышева Т.Н. Об археографической работе в Бурятии в 1972 году // Археография и источниковедение Сибири. – Новосибирск, 1975. – С. 164-166.

ным: в 1960 г. Л.Е. Элиасов, например, описал библиотеку уставщика Назара Петрова из 200 книг[1]. Однако в настоящее время уставщические библиотеки значительно уменьшились в объеме. Типичным для небольших селений является, на наш взгляд, библиотека уставщицы А.П. Чистяковой. В ее составе 5 книг конца XIX – начала XX вв.: Псалтырь, Часовник, Октоих, Златоуст и Азбука. Все книги – поздней московской старообрядческой типографской традиции.

Большое число старообрядческих книг и рукописей в настоящее время находится у родственников умерших владельцев литературы в качестве "памяти" о них. Это, как правило, одна-две, реже три-четыре книги, выбранные безо всякого принципа. Таких "коллекций" немало и это обстоятельство приводит к необходимости фронтального обследования сельских районов локального проживания семейских, а также г. Улан-Удэ (многие переселились туда из районов республики).

В составе таких небольших коллекций нам встречались Апостолы, Евангелия, Псалтыри и Часовники различных изданий, Чин погребения, Большой Канонник, Азбука (Уральской типографии), Златоуст, рукописные молитвенники. Литература датируется концом XIX – началом XX вв.

Книги и рукописи встречаются и в семьях неграмотных стариков, хранящиеся со слов хозяев как "память о родителях". Одна из самых необычных находок такого рода – "Краткая грамматика церковно-славянского языка для городских и сельских училищ" (М., 1911), применяемая владелицей книги в качестве богослужебной. Хозяйка, хотя и не умеет читать, знает на какой странице находится нужная молитва и при необходимости открывает ее, произнося при этом слова молитв на память. Несмотря на неграмотность, расставаться с книгами (очевидно, как с символом причастности к Священному Писанию) владельцы отказываются наотрез.

Очевидно, что в скором времени многие сколько-нибудь крупные частные старообрядческие библиотеки будут окончательно

[1] ОПП ИМБиТ СО РАН. Ф. 19. Оп. 1. Д. 189. – лл. 23, 77, 82-84. (Заметим, что здесь же приводятся сведения о библиотеке еще одного уставщика – бичурца Д.С. Перелыгина).

распылены по многочисленным новым “владельцам”. Они, как правило, не интересуются происхождением полученной литературы, не могут точно назвать согласие или толк, приверженцем которого был прежний хозяин библиотеки, не знают, какие еще книги были в собрании. Многие владельцы в связи с финансовыми трудностями продают имеющуюся у них литературу по частям, тем самым окончательно разрушая цельность коллекций.

В связи с целенаправленной работой Советского государства по атеизации общества, начатой после революции, постепенно происходило обмирщение семейского населения Забайкалья и редуцирование конфессионального фактора культуры семейских[1]. Этот процесс получил значительное распространение. Такое положение явилось прямым следствием уничтожения и закрытия старообрядческих храмов, преследований служителей культа. Механизм передачи, межпоколенная трансляция религиозных обрядов были редуцированы или прерваны[2].

Если раньше почти вся энергия любого старообрядческого общества уходила на защиту от постоянного давления и наступления на него государственных идеологических и силовых структур, то теперь необходимо направить все силы на воспроизводство традиции, на обеспечение перспективы[3].

Чтение для старообрядца никогда не было развлечением, оно всегда было делом серьезным, подчас опасным, но всегда – священным. Это попытка и путь гармонизировать свои отношения и с «миром земным» и с «миром божественных сущностей». Это – цель чтения, и ей подчинены разыскание и приобретение необходимых книг. Такая цель предполагает специфический («средневековый») способ общения со Знанием, особенности которого наглядно выступают в сравнении с современным способом чтения.

В наше время главной целью чтения является получение новой информации, отсюда и постоянное стремление к бесконечному

---

[1] Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья. – Улан-Удэ, 1999. – С. 98.

[2] Там же. – С. 81.

[3] Поздеева И.В. Русское старообрядчество конца XX века // Алтарь России. – Вып. 1. – Владивосток-Большой Камень, 1997. – С. 13.

расширению границ чтения. Сегодня получаемая нами информация вытесняет из нашего сознания аналогичную, но устаревшую. Цель же средневекового чтения относится к этической области – нравственное самосовершенствование человека. Этот путь не требует многообразия разноплановой информации; человек сосредотачивается на глубоком освоении духовного нравственного опыта своих предшественников, таким образом можно говорить не о «количестве», а о «качестве» чтения.

При средневековом способе чтения происходит непрерывное дополнение и осмысление личностью ранее прочитанного; вероятно, именно поэтому в нашем сознании закономерно связываются в единое целое понятия «старообрядчество» и «традиционная духовная культура»[1]. Сколько их было – решений и постановлений, конференций и совещаний, посвященных проблемам сохранения традиционной культуры. Привычно мы продолжаем думать, что документ может изменить жизнь народа, что в наших силах решить любой вопрос – были бы деньги и директивы.

Однако, действительность значительно сложнее, чем это видится нам. Как писала К.М. Герасимова, “70 лет существования советского общества со своей культурой и антикультурой принесли свои плоды. В условиях современности сформировался тип духовной культуры, в которой системообразующим фактором стали наука, научное образование, идеология марксистского материализма и атеизма. Сложилась культура, в которой концепция бога уже не работает в познании законов природы и социума, не определяет и не обеспечивает движения технического прогресса. Нельзя современную светскую культуру вернуть в средневековье”[2].

Действительно, механизмы межпоколенной передачи традиции были прерваны. Несколько десятилетий потомки старообрядческих родов Забайкалья воспитывались в совершенно другой обра-

[1]Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Книжная культура старообрядцев и их четья литература. К проблеме типологии чтения // Русская книга в дореволюционной Сибири: Археография книжных памятников. – Новосибирск, 1996. – С. 15.

[2] Герасимова К.М. Об историзме в оценке культурного наследия // Наука и культура региона: проблемы исследований. – Улан-Удэ, 1992. – С. 72.

зовательной системе. Как результат – очень немногие семейские владеют "книжной" грамотой, практически полностью исчезла книжно-рукописная традиция, использование "богодухновенных книг" приобретает все более утилитарный (служебный) характер. Нивелируется разница между старообрядческими библиотеками поповцев и беспоповцев. Немногочисленные попытки обучения молодого поколения основам старообрядческой книжности разрозненны и не ставят своей задачей серьезное освоение еще сохранившегося духовного наследства. Иначе говоря – очень мало сил и средств для адекватного сохранения и воспроизводства еще недавно живой культуры.

Книжная традиция старообрядческого населения Забайкалья несомненно редуцирована и вряд ли возможно возвращение даже к ее уровню начала XX в.

В старообрядческой семейской среде идет обретение нового, и н о г о культурно-религиозного облика, в ряде случаев – это и его размывание и, возможно, ассимиляция. Не стоит закрывать глаза на вероятность такого исхода.

SUMMARY

The article analyses contemporary condition of the Old Believers' literary tradition in Transbaikalia. Such aspects as libraries, level of "book literacy", development of the contemporary type of Old Believer reading as well as ration of traditions and innovations are considered. The author comes to the conclusion that the Old Believers book culture in Transbaikalia is in decline and contemplates whether its revival is possible in the region.

Ц.П. Ванчикова (Улан-Удэ)

СТРУКТУРА И ИСТОЧНИКИ «БЕЛОЙ ИСТОРИИ» (XIII – XVI вв.)[1]

"Белая история" – основной закон монгольской империи, созданный в XIII в., отражающий концепцию государства, ее основные положения, регламенты, статьи и юрисдикцию статей основ-

[1] Статья написана в рамках проекта Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation. Grant No: 1802/82/2000.

ного закона. Он является официальным документом, содержащим конкретные данные о структуре высшей власти, императорского двора, государственного общеимперского культа Чингис-хана, системе высшего администрирования и ее правовом обеспечении. Он был адресован хану-правителю и монгольской аристократии, государственному наставнику – буддийскому монаху и ученым ламам высших степеней, участвовавшим в государственном управлении.

Историко-культурный контекст сочинения значительно глубже самого текста рассматриваемого памятника и содержит реалии, которые нуждаются в соответствующей исторической реконструкции и интерпретации для полноценного его прочтения.

Тематически в “Белой истории” можно выделить три основные композиционные части:

1) светского придворно-административного устройства: двора, административной системы рангов и должностей, армии, правосудия и т.д.;

2) церковной иерархии и основных институтов буддийской церкви;

3) этико-дидактические наставления, предназначенные, очевидно, для воспитания наследника престола.

Структурно “Белая история” состоит из преамбулы (вводной части), основного корпуса текста и послесловия.

Преамбула – это идеологическое кредо имперской формы правления, которая включает:

- краткую историю буддийского вероучения и генеалогию царей-чакравартинов, начиная от древнеиндийских, тибетских и монгольских великих ханов, включая Хубилая;
- общую схему буддийской теории “вселенной”, в сочетании с центрально-азиатской моделью мироустройства монгольской империи.

Основной корпус текста “Белой истории” содержит перечисление светских и духовных должностей, начиная с императора и буддийского монаха-ламы, реестр высших должностей чиновничества и придворной знати, реестр должностей и титулатуры буддийского духовенства. Постулируются “четыре метода” двух ветвей власти: светского правления и буддийской церкви с соответствующими полномочиями каждой из ветвей. Утверждаются госу-

дарственная символика, ритуалы-празднества: буддийские в честь Будды и общеимперские – посвященные Чингис-хану.

Заключительная часть “Белой истории” состоит из этико-дидактических краткостиший тибето-монгольского происхождения, составленных на основе речений Сакья-пандиты и мудрых изречений монгольской устно-поэтической традиции.

Анализ содержания “Белой истории” позволяет наглядно проследить процесс проникновения идей, элементов индо-тибетской, китайской, центрально-азиатской культур и концепций и степень их влияния на формирование текста памятника, а значит и на формирование государственности, права и политической культуры монголов XIII-XIV вв.

Источниковедческое изучение “Белой истории” позволяет выделить наличие следов влияния индо-тибетских, китайских и собственно монгольских идей и конкретных источников вобравших в себя наследие кочевых народов Центральной Азии.

Индо-тибетское содержание “Белой истории” заключается в религиозно-философском обосновании общей методологии высшей власти в лице хана-императора на основе древнеиндийской концепции «царя-чакравартина» и тибетской концепции управления государством методом “двух законов”. Китайское влияние наглядно присутствует в титулатуре придворной иерархии и некоторых административных институтах власти. Собственно монгольские традиции четко отражены в юридических статьях, в общеимперском культе Чингис-хана, а также в устных поучениях (биликах), духовном завещании матери Чингис-хана потомкам “золотого рода”, косвенных положениях из “Ясы” Чингис-хана и обычного права монголов.

Если вопрос о времени создания первоначальной версии «Белой истории» и о её новой редакции уже был предметом исследований ряда учёных, то вопрос об источниках составления этого памятника мало разработан. В качестве источников ранее назывался лишь философский трактат Пагба-ламы “Разъяснение предмета познания” (Шэйчжа рапсал).

В идейном наполнении “Белой истории” прослеживается и выявляется опосредованное влияние древнеиндийской традиции “науки политики” (дхармашастр, артхашастр и нитишастр), через

этико-дидактический компонент, т.е. через индо-тибетскую письменную традицию нитишастр.

Наиболее наглядно прослеживается прямое воздействие тибетской буддийской теории власти и практики государственного управления из следующих тибетских источников:

1. «Субхашита» Сакья-пандиты (XIII в.).
2. Постоянный сакьяский свод законов, датируемый XIII в.
3. Сочинение Пагба-ламы "Разъяснение предмета познания".
4. Косвенным источником для "Белой истории" мог быть и тибетский законодательный свод (тиб. gtan tshigs – "указ, приказ, распоряжение; устав") периода правления сакьясцев над Тибетом, состоявший примерно из двух сотен отдельных предписаний или распоряжений.

Концепция "двух законов", оформленная в идеологию высшей власти тибетскими иерархами и введенная монгольскими ханами в теорию и практику, была призвана усилить централизм светской власти в лице хана-императора и сделать церковь идеологическим проводником административной системы на всех уровнях государственной иерархии системы управления.

Концепция "двух законов", трансформированная Хубилай-ханом и Пагба-ламой в теорию "двух законов и четырех правлений", предусматривавшая равноправие двух ветвей власти, светской и духовной, впервые зафиксирована в "Белой истории" – основном законе монгольской империи.

"Белая история" – синкретичный по принципу составления и происхождения письменный памятник монгольской политической и правовой культуры. Он создавался на основе источников разного происхождения и уровня: обще-концептуальных, этико-философских, религиозно-культовых и административно-правовых. Списки «Белой истории» XVI в. фиксируют последующие разновременные напластования и содержательные изменения, продиктованные конкретно-исторической обстановкой времени его действия. Как любое значительное явление мировой истории "Белая история" создана на стыке трех различных политических и культурных традиций: индо-тибетской, китайской и центрально-азиатской (монгольской).

Анализ содержания памятника позволяет сделать вывод о том, что он эволюционировал в соответствии с изменениями и требова-

ниями монгольского общества. Хотя основной целью его кодификаторов было стремление обосновать легитимность имперской власти со всеми сопутствующими ей элементами (экономические интересы, военный устав, административное устройство и т.д.), тем не менее, красной чертой через всю историю текста, сохранившегося в более поздних списках и редакциях, подспудно проходит мысль о необходимости сохранения единства Монголии, его народа, нравственно-этических ценностей, традиций и идеалов. Все это делает актуальным дальнейшее изучение памятников и их исследование. В целом, "Белая история", наряду с «Сокровенным сказанием монголов», является одним из главных источников для теоретического изучения сущности монгольского XIII-XIV вв., своеобразия общественного развития кочевых государств Центральной Азии в целом.

SUMMARY

In this paper the question about the composition of «The White History», the first written Mongolian historical and juridical treatise (XIII-XVI cc.) is considered. Also the sources that have influenced the ideological content of this text are revealed.

Х.Ж. Гармаева (Улан-Удэ)

ПЕРВЫЙ МОНГОЛЬСКИЙ КАТАЛОГ ЦУГОЛЬСКОГО ДАЦАНА И ЕГО КСИЛОГРАФИРОВАННЫЕ ИЗДАНИЯ ИЗ МОНГОЛЬСКОГО ФОНДА ОПП ИМБИТ СО РАН

Известно, что первые сведения о каталогах бурятских ксилографированных изданий и их публикация содержатся в работе Д. Чойжилсурэна, изданной в Улан-Баторе в 1959 г[1].

В число пяти монголоязычных каталогов, опубликованных Д. Чойжилсурэном, входят два разновременных каталога Цугольского дацана, отмеченные в титульном оглавлении 1866 и 1870 гг. Первый каталог называется γal baras jil-eče ekilen keb-tür seyilgegsen mongγol nom-ud-un garšaγ «Каталог монгольских ксилографов, выгравированный на матрицах, начиная с года огня-

[1] Чойжилсурэн Д. Buriyad modun bar-un nom-un tabun γarčiγ //Studia Mongolica. Т. 1. , fasc. 16. – Улаанбаатар, 1959. – 14 с.

барса»[1]. Данный каталог среднего формата хранится в нескольких экземплярах в монгольском фонде ОПП ИМБиТ СО РАН[2]. Объём – 2 (б) листа. Эти экземпляры напечатаны одними и теми же печатными досками (монг. keb), что говорит о том, что, вероятно, не существовало другого печатного варианта первого каталога Цугольского дацана. В этот каталог включены названия тридцати монгольских ксилографов среднего формата. Даты изданий ксилографов – 1866-1869 гг.

Наряду с немногочисленными ксилографированными каталогами печатных дворов дацанов Бурятии, были распространены и рукописные списки бурятских ксилографов на тибетском и монгольском языках. Список тибетских и монгольских ксилографов, которые были изданы в Цугольском дацане, содержится в «каталоге типографских оттисков», составленном в 1911 г. канцелярией бандида-хамбо ламы Д.-Д. Итыгилова. Этот каталог был подготовлен к печати академиком Б. Ринченом[3]. В нем присутствует 50 наименований монгольских ксилографов. Как нами выяснено, они представляют собой издания, содержащиеся в двух печатных каталогах Цугольского дацана, о которых мы уже выше упоминали.

Кроме того, в монгольском фонде ОПП ИМБиТ СО РАН хранится рукописный список названий ксилографов Цугольского дацана. Этот список озаглавлен: «čügel-ün dačang-un dergedüki modun bar-iyar keblegdegsen mongγol nom-ud-un garčig orušiba» (Каталог монгольских ксилографированных книг, напечатанный при Цугольском дацане)[4]. Этот каталог подписан настоятелем Цуголь-

[1] Год огня-барса по двенадцатилетнему животному циклу тибето-монгольского лунного календаря соответствует 1866 г.

[2] Монгольский фонд ОПП ИМБиТ СО РАН МII-261, МIII-78, МIII-963, МIII-1487, МIII-1797.

[3] Catalogue of printing blocks of buddhist monasteries in Transbaikalia – In: Four mongolian historical records //Šatapitaka, vol. 11. – New Delhi, 1959. – P. 84-94.

[4] Монгольский фонд ОПП ИМБиТ СО РАН МII-510. Объём рукописи 5 листов. Размер листа 9,3 см х 35,5 см. Бумага русская. Черные чернила. Листы сшиты шелковой нитью желтого цвета.

ского дацана Сэнги-ийн и ответственным [за хранение] матриц Жамсараран-у. Дата не указана.

Из ксилографов, содержащихся в первом каталоге Цугольского дацана, в списке MII-510 отсутствует сочинение № 2, называемое tüšid-ün jaγun tngri-tü kemen aldaršiγsan blam-a yovaka orušiba «Лама-йогин, прославленный как [относящийся] к ста тенгриям Тушиты». Объём – 5 листов. Также в сочинении № 30 пропущена шестая глава дидактического произведения mergen teneg-i šinjilekü sayin nomlal čaγan lingqus-un baγlaγ-a «Доброе наставление, исследующее мудрость и глупость, [называемое] «Букет белых лотосов».

Интересно отметить, что в этом списке оказались два сочинения – издания Агинского дацана из первого монологрaфичного каталога mongγol-un üsüg-ün terigüten kedün jüil nom-ud-un garšaγ amui «Каталог [сочинения] “Монгольская азбука” и прочих нескольких книг разного рода». Одно из этих изданий, это сочинение № 26, которое носит название jirüken-ü tolta-yin tayilburi üsüg-ün endegürel qarangqui-yi arilγaγči oγturγui-yin mavi «Комментарий к “Сердечным покровам”, называемый “Небесная мантра, устраняющая мрак буквенных ошибок”». Другое сочинение № 27 называется mongγol-un üsüg-ün yosun-i sayitur nomlaγsan kelen-ü čimeg kemegdekü «Украшение речи, соответствующим образом, излагающее правила монгольских букв».

Присутствие этих изданий Агинского дацана в указанном списке Цугольского дацана еще раз нас убеждает в том, что обмен матрицами (тиб. bar или монг. keb) между дацанами Бурятии, особенно хоринскими, был весьма распространен, учитывая, что Цугольский и Агинский дацаны находились в территориальной близости.

Исследователем Р. Отгонбаатаром, учеником проф. Д. Чойжилсурэна изданы оригинальные каталоги некоторых монгольских и бурятских дацанов на тибетском и монгольском языках в латинской транслитерации с факсимиле в Токио в 1998 г[1]. Третья глава

[1] Отгонбаатар Р. Монгол модон барын номын эх гарчиг. Токио, 1998. – 143 с.

этой книги содержит ксилографированные тибетские и монгольские каталоги Цугольского дацана. Среди них имеется первый монголоязычный каталог этого дацана[1]. Токийское издание первого каталога Цугольского дацана «γal baras jil-eče ekilen…» совершенно идентично каталогам, которые хранятся в ОПП ИМБиТ.

Необходимо добавить, что в монгольском фонде ОПП ИМБиТ СО РАН хранятся все монгольские сочинения из данного каталога. При тщательном ознакомлении с текстами сочинений этого каталога, прежде всего нами замечено, что все они имеют колофоны. В этих колофонах указываются имя автора, переводчика, составителя, даты переводов, даты и место их публикации. В качестве переводчика, автора-составителя, инициатора издания этих сочинений, за исключением лишь одного анонимного сочинения, называющегося mongγol-un arban naiman üsüg orušiba «Восемнадцать монгольских букв», значится один человек – лама Цугольского дацана Галсан-Жимба Дылгыров[2]. В настоящее время его автобиография с тибетского языка на монгольский переведена Л. Тэрбишем[3]. Из колофонов этих сочинений выясняется, что наиболее популярным из всех псевдонимов Г.-Ж. Дылгырова, которым он подписывал свои работы, переводы и комментарии был санскритский псевдоним Vagindr-a Sumati Kalpa Bhadr-a Da-a-na. Этим именем подписано двадцать два сочинения этого каталога. Кроме того, известно, что он подписывал свои произведения и другими именами. В сочинениях №№ 4, 8, 11 и 30 мы нашли иной его псевдоним Öglige, что означает «подаяние» или «подношение». Также в колофонах трех сочинений №№ 14, 15 и 16 имеется еще один псевдоним Da-a-na, означающий то же самое.

В некоторых произведениях этого каталога, подготовленных к изданию при непосредственном участии Г.-Ж. Дылгырова присутствует его заметка, объясняющая с буддийских позиций увеличение парамиты даяния Учения (№№ 3, 5, 10, 21, 26 и 28).

---

[1] Там же. – С. 111-113.

[2] Годы жизни Г.-Ж. Дылгырова (1866 – умер после 1872).

[3] Тэрбиш Л. Бичгийн их хун дуун хорвуулэгч Д. Галсанжинбын намтар. – Улаанбаатар, 1998. – 95 с.

Г.-Ж. Дылгыров, человек незаурядных способностей и высокого творческого потенциала, был известен многочисленными переводами и комментариями, начиная с работ небольшого объема и заканчивая произведениями крупной формы. Работы, изданные Г.-Ж. Дылгыровым, по содержанию относятся к философии буддизма, историографии, космологии, биографиям буддийских ученых-схоластов, филологии и этико-дидактическим произведениям. Они представляют собой переводы великих индийских пандит, тибетских ученых и буддийских просвещенных лам Монголии.

Г.-Ж. Дылгыров стремился в своих работах отразить основные постулаты буддийского вероучения в популярной форме. В этих целях он нередко обращался к наиболее интересным дидактическим произведениям, которые не только освещали основные положения буддийского учения, но и разъясняли общечеловеческие нормы поведения личности с различным социальным статусом в обществе.

Его переводы, комментарии и авторские труды, включенные в первый каталог Цугольского дацана, пользовались большим успехом у широких масс народа. Это красноречиво подтверждает тот факт, что из 30 сочинений этого каталога, по нашим данным, были переизданы разными дацанами 22 произведения. Главным образом, их переиздавали в тех дацанах Хоринского ведомства, в которых хорошо была налажена книгоиздательская деятельность. Об этом мы уже писали в своих статьях[1]. Особенно много произведений было переиздано в типографиях Ацагатского дацана (11 сочинений), Эгитуйского дацана (9 сочинений), по 2-3 произведения – в Анинском и Чесанском дацанах. В Агинском дацане также переиздавали тексты, изданные Г.-Ж. Дылгыровым. Мы выявили, что из данного каталога в первом ксилографированном каталоге Агин-

[1] Гармаева Х.Ж. Списки монгольских печатных изданий Ацагатского дацана // Монголоведные исследования. Вып. 3. – Улан-Удэ, 2000. – С. 92-108; Гармаева Х.Ж. Описание монгольских каталогов ксилографов Анинского дацана в собраниях монгольского фонда ОПП ИМБиТ СО РАН // Культура Центральной Азии: письменные источники. – Улан-Удэ, 2000. – С. 122-134.

ского дацана «Mongγol-un üsüg-ün terigüten kedün jüil nom-ud-un garšaγ amui» содержатся 7 произведений.

Благодаря исследованиям ученых Ц. Дамдинсурэна, Д. Цэрэнсоднома, Д. Ёндона, Б.Д. Баяртуева мы можем судить о наиболее известных переводах и комментариях Г.-Ж. Дылгырова.

В данном каталоге содержатся весьма интересные сочинения таких авторов, как Атиша, Падамба (pha dan pa), Л. Хайдав. Сочинения № 26 имеет титульное заглавие abural itegel padamba blam-a-yin gegen-ü ayiladuγsan surγal jarliγ orušiba «Наставление, проповедованное верным защитником гэгэном Падамба ламой». Это произведение было переведено Г.-Ж. Дылгыровым в 1869 г. по инициативному предложению главного тайши Агинской думы Т. Тобоевым[1]. В нем в назидательной стихотворной форме осуждается употребление спиртных напитков, губительно действующее на нравственный облик человека.

Сочинение № 27 называется joriγuluγsan miq-a čegerlekü yosun orušiba

«Правило воздержания от специального употребления мяса». Из содержания этого сочинения выяснилось, что оно представляет собой известное произведение Л. Хайдава (1779-1838) Хонь, ухэр, ямаа гурваны яриа «Беседа овцы, коровы и козы»[2].

Другое сочинение № 29 – boγda juu Atiša ber nomlaγsan yelvi-yin üliger orušiba «Волшебные притчи, проповедованные святым владыкой Атишой». Данное сочинение в форме волшебного рассказа дает представление буддийского учения о пустоте.

Каталог Цугольского дацана
«γal baras jil-eče ekilen keb-tür seyilgegsen mongγol nom-ud-un γaršaγ» из монгольского фонда МПП-963 ОПП ИМБиТ СО РАН

1. itegel-ün kötülbüri šiddi bükün-i γarγaγči kemegdekü // arban γurban čaγasun /13/
2. tüšid-ün jaγun tng– ri-tü kemen aldaršiγsan blam-a yovaka // tabun čaγasun /5/
3. arad-i tejigeküi rašiyan-u dusul kemegdekü yosun-u šastir//

[1] В колофоне его имя указано как Гонбо-Жаб.
[2] Монголын уран зохиолын тойм. Т. III. – Улаанбаатар, 1969. – С. 59-60.

arban tabun /15/

4. blam-a Dharm-a Ragšita ber juu Atiša-yin gegen-e soyurqaγsan oyun šudulqu mese-yin kürdün // arban naiman /18/
5. boγda jobo Atiša-yin gegen-ten töbed orun-a jalaraγsan namtar// döčin /40/
6. sukavadi-yin orun-u jokiyal-i ügülegsen üge ariγun orun-u erdem-i todurqai-a üjegülkü bilig-ün toli// γučin /30/
7. tngri-eče jayaγatai boγda činggis qaγan-u domuγ kiged mongγol orun-a angq-a šašin delgeregsen yosun // qorin /20/
8. sablogadatu yirtinčü-yin orun-u bayidal kiged angq-a toγtaγsan yosun-u nomlal // arban γurban /13/
9. tobčilan jokiyaγsan šašin-u jiruqai // jirγuγan /6/
10. enedkeg-ün arban jirγuγan egešig kiged γučin dörben geyigülügči üsüg-üd // tabun /5/
11. töbed-ün geyigülügči γučin üsüg // qoyar /2/
12. mongγol-un arban naiman üsüg // γurban /3/
13. monγol-un jaγun qorin γurban üsüg // dörben /4/
14. itegel yabuγulqu-yin yosun // γurban /3/
15. jirγuγan üsüg mani ungšiqu yosun // nigen /1/
16. migzem-e-yin jalbaril // nigen /1/
17. γurban sanvar-tan-u yerü-yin namančilal // qoyar /2/
18. mani-yin egešig süsüg-ün nayiljaγur modun // γurban /3/
19. ilaγuγsan Mayidari-yin maγtaγal // γurban /3/
20. boγda joba Atiša-yin jalbaril // jirγuγan /6/
21. bodisatv-a-yin čindamani erike // dörben /4/
22. qous yosun-u surtal čaγan molor saran // dörben /4/
23. oyun-i nom-dur šudulqu ubadis // doluγan /7/
24. süsüg tegülder gerten-ü ubadis yeke kenggerge-yin egešig daγun // arban /10/
25. naiman gešigütü bačaγ-un sanvar-un čovaka // tabun /5/
26. abural itegel Padamba blam-a-yin surγal // dörben /4/
27. joriγuluγsan miq-a čegerlekü yosun // arban jirγuγan /16/
28. ülemji sanal-un irüger // dörben čaγasun /4/
29. jelvi-yin üliger // doluγan /7/
30. mergen teneg-i šinjilekü sayin nomlal čaγan lingqus-un baγlaγ-a kemegdekü šastir-ača terigün bölüg // qorin γurban /23/
31. qoyaduγar bölüg // qorin nigen /21/
32. γutaγar bölüg // arban yisün /19/

33. dötüger bölüg // qorin γurban /23/
34. tabtaγar bölüg // qorin /20/
35. jirγuduγar bölüg // qorin nigen /21/
36. doloduγar bölüg // qorin qoyar /22/
37. naimaduγar bölüg // arban jirγuγan /16/

γaršaγ-un qoyar-luγ-a qamtu dörben jaγun qorin nigen čaγasun tegüsbe //

SUMMARY

The paper explains the role of the Tsugol Datsan in the xylographic book publishing. The first mongolographic catalogue of this Datsan included works on popular Buddhist religion translated from Tibetan into Mongolian by Galsan-Zhynba Dylgyrov.

И.Е. Гарри (Улан-Удэ)

ТАНКА ДОГЭНА «ИЗНАЧАЛЬНЫЙ ОБЛИК КАК ДЗЭНСКИЙ *КОАН*»

По-видимому, первое в отечественной литературе упоминание о Догэне (1200-1253) как о выдающемся дзэн-буддийском мыслителе принадлежит одному из патриархов отечественной буддологии О. О. Розенбергу. В лекции “О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке”, прочитанной в 1919 г. в Петрограде на Первой буддийской выставке, он, характеризуя “путь созерцания” (яп. *дзэндо*) и открывающуюся в нем высшую буддийскую Истину – “Невыразимое” (или “Изначальную Природу бытия”, “Истинно-сущее”, “Путь”), в соединении с которым “человек перестает чувствовать себя как какое-то “я”, сливаясь в одно со всем окружающем его *своим же* миром (Курсив мой. – *И. Г.*)”[1], сообщает: “Говоря о нем, основатель одного из течений Дзэн в Японии, знаменитый Догэн сказал следующее: “Я говорю об этом и думаю, что высказал, но гляжу, оно осталось в устах. Указываю на него и думаю, что выпустил из руки, но гляжу, рука полна им, как раньше” (Там же). Нельзя не согласиться с тем, что это высказывание дзэнского Мастера глубоко поэтично.

[1] Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М.: ГЛВР, 1991. – С. 37.

Однако о Догэне как о выдающемся поэте в нашей стране впервые широко узнали из речи Кавабата Ясунари "Красотой Японии рожденный", произнесенной при вручении ему Нобелевской премии в области литературы (знакомством с этим произведением мы обязаны проф. Т. П. Григорьевой, переведшей его с японского на русский).

Речь Кавабата открывалась *танка* Догэна "Изначальный образ":

Цветы – весной
Кукушка – летом
Осенью – луна
Чистый и холодный снег –
Зимой[1].

(Пер. Т. П. Григорьевой)

"В этом стихотворении (...), – указывает Нобелист, – простейшие образы, обыкновенные слова незамысловато, даже подчеркнуто просто поставлены рядом, но, чередуясь, они *передают сокровенную суть Японии* (Выделено мной. – *И. Г.*)"[2].

Нобелевская лекция Кавабата не только дает возможность видеть, что данное стихотворение Догэна обладает огромной эстетической значимостью («"Снег, луна, цветы", олицетворяющие красоту сменяющих друг друга четырех времен года по японской традиции *олицетворяют красоту вообще*: красоту гор, рек, трав, де-

[1] Собственно, это стихотворение, по-видимому, стало первым полным произведением Догэна, с которого в нашей стране началось знакомство с его творчеством "непосредственно по его трудам", иными словами, Догэн стал впервые широко известен у нас, прежде всего, именно как поэт. Показательно, что в Указателе имен к фундаментальной монографии Т. П. Григорьевой (1) Догэн (наряду с Мёэ, Рёканом, Сайгё и др.) характеризуется как "японский поэт" (тогда как о Кукае, например, сказано "японский буддийский мыслитель", а о Такуане – "мастер дзэн секты Риндзай", и т.д.), хотя в тексте о нем и говорится как об основателе школы Сото. Первые русские переводы дзэн-буддийских свитков-трактатов Мастера, входящих в труд его жизни – монументальный свод *Сёбогэндзо* ("Драгоценная Зеница Истинной Дхармы") появились только в 1993 г.

[2] Кавабата Ясунари. Красотой Японии рожденный (Нобелевская речь). Пер. Т. П. Григорьевой // Т. Григорьева. Красотой Японии рожденный. - М.: Искусство, 1993. – С. 248.

ревьев, бесконечных явлений природы и человеческих чувств»[1], но также позволяет заключить, что оно выражает собой глубинную мировоззренческую основу: «Сезонные стихи Догэна "Изначальный образ", воспевающие красоту четырех времен года, *и есть дзэн*» (Выделено мной. – *И. Г.*)[2].

В то же время эта глубинная дзэнская основа стихотворения вовсе не очевидна для представителя небуддийской культуры – настолько, что тонкий знаток Дзэн восклицает: "И если вы подумаете, что в стихах Догэна о красоте четырех времен года – весны, лета, осени, зимы – всего лишь безыскусно поставлены рядом банальные, избитые, стертые, давно знакомые японцам образы природы, – думайте! Если вы скажете, что это и вовсе не стихи, – говорите!"[3].

В связи со сказанным цель данной статьи определяется (насколько позволяют ее рамки) в раскрытии дзэн-буддийского содержания, составляющего суть послания Догэна, заключенного в данной танке.

Среди поэтического наследия Догэна имеются как *канси* – стихи на китайском языке, так и *вака* (*ута*) – "японские песни", т. е. пятистишия-*танка* на японском языке, являющиеся ценным источником по истории дзэнской мысли, равно как и выдающимся образцом японских буддийских пятистиший (*дока*) в минувших и последующих веках.

Неизвестно, кто и когда собрал воедино *вака* Догэна. Распространенное собрание, отредактированное и изданное Мэндзаном Дзуйхо (1683 – 1769) в эпоху Эдо (в 1747 г.) включает 60 *танка*. Полагают[4], что и наименование сборника – *Сансё-доэй* – "Воспеваю Путь Под Зонтиком Сосны"[5] – было дано этим выдающимся

---

[1] Там же. – С. 247.
[2] Там же. – С. 255.
[3] Там же. – С. 247.
[4] Кавамура Такамити. Догэн-дзэндзи-вака-сю // Догэн-дзэндзи-дзэнсю. – Т. 7. – Токио: Сюндзюся, 1990. – С. 334.
[5] "Зонтик Сосны" здесь восходит к названию горы Сансё-хо – "гора [,на которой находится] сосна [с кроной в виде] зонтика", т. е. горы, где располагался основанный Догэном монастырь Дайбуцудзи (позже – Эйхэйдзи). Так как в дзэнской традиции наставников принято именовать по на-

монахом школы Сото, крупнейшим исследователем, толкователем и издателем сочинений Догэна. Практически все известные доныне варианты каждого из стихотворений представлены в “Собрании *вака* дзэнского наставника Догэна” (*Догэн-дзэндзи-вака-сю*) под редакцией Судзуки Какудзэн, Кавамура Такамити и других исследователей в Полном собрании сочинений дзэнского наставника Догэна[1], и мой нижеследующий перевод выполнен по названному изданию, в котором пятистишие “Изначальный Облик” помещается под номером 12:

Хару ва хана	Весна – это вишен цветы,
Нацу хототогису	Лето – это кукушка,
Аки ва цуки	А осень – луна,
Фую юки киэ дэ	А зимою холодный
Судзусикарикэри	И чистый был снег

Танка входит в число десяти стихотворений, написанных в начальном году *Ходзи* (1247) во время пребывания Догэна в Камакура[2] по просьбе “Покровителя монастыря Саймёдзи”, “Дзэнца, почитающего Путь в монастыре Саймёдзи” – правителя государства *сиккэна* Ходзё Токиёри. Считается, что в этих стихах Дзэнский Наставник выразил для правителя существо учения Дзэн**.**

званию местности, где они жили и наставляли, слово “Сансё” может восприниматься и как одно из имен Догэна, поэтому существуют и такие наименования этого поэтического собрания, как *Сансё-соси-доэй* – “Стихи о Пути Патриарха Сансё”, *Эйхэй-косо-сансё-доэй-сю* – “Собрание стихов о Пути Высокого Основателя [монастыря] Эйхэй [дзи] [с горы] Сосны-Зонтика”, а также *Эйхэй-кайсан-Догэн-дзэндзи-гёэйка* – “Высокочтимые стихи основателя монастыря Эйхэй [дзи] дзэнского наставника Догэна”, *Эйхэй-вака-сю* – “Собрание японских песен Эйхэй [Догэна]”, *Догэн-дзэндзи-вака-сю* – “Собрание *вака* дзэнского наставника Догэна” и другие.

[1] Догэн-дзэндзи-дзэнсю (Полное собрание сочинений Догэна). – Токио: Сюндзюся, 1990.

[2] См. эти стихотворения также в: Догэн. Избранное. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюна. – М.: Серебряные нити, 1999.

В оригинале стихотворение названо “*Хонрай мэммоку*” – “Изначальные черты лица” (по значению иероглифов – “изначальные лицо и глаза”; в переводе Т. П. Григорьевой – “Изначальный образ”).

Под выражением “изначальные черты лица” – сообразно знаменитому дзэнскому вопросу “Покажись, каким ты был до рождения!” (тот или иной ответ на этот вопрос призван выявить уровень просветленности отвечающего) – следует понимать “истинный облик человека”, т. е. его «истинное (а не иллюзорно воспринимаемое в “омраченном” состоянии сознания) “я”».

Из стихотворения следует, что этим «истинным “я”» человека, иначе говоря, “изначально присущей ему Природой будды”, Просветлением являются *цветы, кукушка, луна, снег*. Мне представляется, что эти характерные для соответствующего времени года природные феномены выступают в стихотворении дзэнским “живым (неконцептуальным) словом”, обозначая здесь “Всё” (т. е. *само Бытие* в его онтологическом смысле) – *весной, летом, осенью, зимой* (т.е. “Всегда”, *во все Время* в его онтологическом смысле).

Для Догэна Бытие (*у*) и Время (*дзи*) – это единство – “*бытиевремя*” (*удзи*). Так, в свитке *Удзи* в *Сёбогэндзо*[1] читаем: «Когда [есть] время – имеется все бытие, весь мир...», «все время – это все бытие». Имея в виду этот нюанс смысла, в дополнение к классическому переводу Т. П. Григорьевой “Цветы – весной...” я предлагаю перевод “Весна – *это* [вишен] цветы...”.

Можно видеть, что это стихотворение, отвечая на вопрос об «истинным “я”» человека, расширяет его до бесконечного и безграничного мироздания, тем самым “растворяя” “я” мнимое до неналичия (яп. *му*). Мне представляется, что содержания этой *танка* конгениально высказыванию Догэна из свитка *Буссё* (“Из-

[1] Все упоминаемые ниже свитки являются свитками-трактатами, входящими в корпус главного труда Догэна “Сёбогэндзо” (“Драгоценная Зеница Истинной Дхармы”); цитаты даются в переводе автора по: Догэн. Сёбогэндзо: Драгоценная зеница Истинного Закона. Свиток Первый: Постижение коана, Свиток Седьмой: Одна светлая жемчужина. Перевод и комментарии И. Е. Гарри // Буддийская философия в средневековой Японии. – М., 1998.

начальная Природа будды"), в котором он приводит знаменитое и основополагающее для всего махаянского буддизма утверждение, находимое в китайской *Махапаринирвана-сутре*: "Все живые существа без исключения обладают Природой будды; Татхагата пребывает в постоянстве, не изменяясь". Истолкование этой фразы Догэном заставляет прочесть ее иначе: "Всё – живое существо [=человек], всё сущее – Природа будды [=Просветление]; Татхагата постоянен: [он] – бытие (яп. *у*), [он] – небытие (яп. *му*), [он] – изменение [яп. *хэнъяку*; = непостоянство-изменчивость как истинное постоянство Татхагаты]".

При том, что *танка* "Изначальный Облик", как и вышеприведенное высказывание, уравнивает «истинное "я"» человека (Природу будды) с бытием и небытием, в нем присутствует также и указание на Природу будды как на изменчивость (изменчивость есть "Природа будды" потому, что в мире *аничья* лишь само изменение постоянно и абсолютно и является преодолением существующей в "омраченном" сознании дуальности "бытия" и "небытия"). Мне представляется, что этот смысл выражается в стихотворении в последней строфе грамматическим окончанием (показателем прошедшего времени в старояпонском языке) *кэри*: "Зима-снег" (*фуююки*) была чистой и холодной (*киэ дэ судзусикарикэри*). "Прошедшесть" (позволено будет так сказать) зимы заставляет возвратиться к началу стихотворения – весне: "Весна – это вишен цветы...", что приводит к возникновению в *танка* движения-протекания-изменчивости-непостоянства, воспринимаемому как истинное постоянство Татхагаты (ибо на это указывает заглавие *танка*). Думается, в этом "кружении строк", отражающем смену времен года и шире – непостоянство как постоянное "выплывание" и "погружение" Бытия-из-Небытия-в-Небытие, т. е. явленность Природы будды из Самое Себя, – сотериологический смысл стихотворения: "Как те дрова, что, став пеплом, не становятся вновь дровами, человек, после того как умер, не оживает вновь. Но в буддийском учении вошло в правило не называть такое [положение вещей] «превращением жизни в смерть», и потому это называют Нерождением. Вращая Колесо Закона, Будда учил, что нет [также] «превращения смерти в жизнь», и потому это называют Неуничтожением. И жизнь – единовременное состояние, и смерть – единовременное состояние. Это как зима и весна. [Мы

ведь] не думаем, будто зима превращается в весну, и не говорим, что весна превращается в лето" (из свитка *Гэндзё-коан*).

Кроме того, как мне кажется, замкнутость начала и конца стихотворения ("зимы-снега" и "весны-цветов") в ненарушимое Единство можно ощущать и в слове "цветы" (*хана*): помимо первого своего значения – "вообще цветы" *хана* в старояпонском языке во втором основном ("сезонном") значении означает именно – либо *цветы сливы*, либо *цветы сакуры*. Думается, Догэн имел в виду именно возвещающие весну цветы сливы, первой зацветающей в Японии *среди снега*, как бы "*в зиме*" ("зима-снег" как Изначальная Природа будды тождественна "весне-цветам", и то, и другое – все тот же Облик все того же Истинносущего). Поэтому я склонен в этом случае переводить "*Хару ва хана*..." как "Весна – это *сливы* цветы...", хотя и оставляю равновозможный перевод "Весна – это вишен цветы..." как более ассоциативно значимый в качестве символа весны для "недальневосточного" читателя.

Приведенные выкладки позволяют сделать вывод, что *танка* "Изначальный Облик" за счет

(I) использования предельно близких к живому жизненному опыту слов, мгновенно вызывающих соответствующее представление о реальном предмете – едва ли не само обонятельное, слуховое, зрительное и осязательное ощущение соответствующего органа чувства (носа – "цветы", уха – "голос кукушки", глаза – "луна", кожи – "снег"),

(II) прочной увязанности в сознании названных предметов с сезонами, вне которых нет времени,

(III) особого использования грамматических средств, создающих внутри стиха перманентную континуальность, упрочиваемую ассоциативным визуальным рядом, внеконцептуально ("почти эмпирически") передает суть дзэнского учения, заключающегося в Просветлении как прозрении человеком своего единства со всем сущим, испытывании недвойственности бытия и времени, недвойственности Истинно-сущего и явленного феноменального мира – то есть, того, что в дзэнской "терминологии" обозначают словами "Изначальный Облик [сущего]" (хоссо). Из сопряжения заглавия и самого стихотворения, таким образом, следует, что "Изначальный Облик" (Природа дхарм) и "Изначальный Облик" человека (При-

рода будды) также суть Единство, наименование одного и того же (ср.: "Всё – живое существо, всё сущее – Природа будды").

Можно сказать, что стихотворение по сути представляет собой *коан*, состоящий из вопроса и ответа: заглавие представляет собой вопрос об Истинно-сущем, а само пятистишие – ответ на него, данный из просветленного (неконцептуального и недуального) состояния сознания.

SUMMARY

The paper is devoted to the analysis of the contents of the well-known poem "Primordial appearance", written by outstanding Zen Master Dogen (1200-1253). The author argues that the poem is the *koan* and consists of the question and the answer: the title is the question about True-entity and the poem itself is the answer to it, given from the enlightened (not conceptual and not dual) state of consciousness.

А.М. Донец (Улан-Удэ)

ГЕРМЕНЕВТИКА В БУРЯТСКОМ БУДДИЗМЕ[1]

Проповеди Будды, старавшегося привести своих слушателей к постижению открывшейся ему истины разными методами – в зависимости от особенностей каждого, изобилуют великим множеством самых разнообразных идей, которые иногда представляются несогласующимися и противоречащими друг другу. Поэтому еще при его жизни возникла проблема разрешения противоречий путем истолкования, нашедшая свое отражение в Сутре «Истинного объяснения мысли» («Сандхинирмочана»), «Поучениях Акшаямати», «Царе самадхи» и т. д. Не ослабевал интерес к истолкованию и в дальнейшем: создавались герменевтические концепции, на основе которых старались установить истину. Различия в индивидуальных особенностях привели к созданию четырех основных философских школ и идейным разногласиям между ними.

Не обошли вниманием эту проблему и представители доминирующей в Тибете, Монголии и Бурятии философской школы мадхьямики-прасангики, основанием герменевтической концепции

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант № 00-03-00327).

которой послужили идеи, изложенные Цзонхавой в «Сущности объяснения превосходного»[1]. На религиозно-философских факультетах (mtshan nyid grva tshang) в монастырях Бурятии герменевтику (drang pa dang nges pai don rnam ‘byed) изучали в качестве отдельного предмета в основном по работам известного ученого из Амдо Жамьян Шадбы (1648-1722)[2].

Для центрально-азиатской прасангики характерные интегралистский подход к идеям разных школ, проявляющийся в том, они в той или иной роли включаются в эту систему. Это относится и к прасангиновской герменевтике, в которой нашли свое место концепции «соответствующего звуку» Майтреи, трех критериев условного наименования, двух критериев Камалашилы и т.д.

Ключевым в герменевтике является понятие установления (‘dren pa), на основе которого определяются понятия «установленного» (nges pa) – не требующего истолкования и «подлежащего установлению» (drang pa) – требующего истолкования. Область применения этих понятий можно трактовать довольно широко. Изучение буддийской литературы и религиозной жизни в Бурятии приводит к заключению о наличии в этой области трех секторов, определяемых тремя подходами: философско-информационным, религиозно-практическим и философско-исследовательским.

Первый подход характеризуется тем, что указанные понятия применяются в отношении буддийского учения, рассматриваемого как содержащее только слова (tshig) и смысл (don). Первоначальной задачей здесь является установление значения слов. Оригинальные санскритские термины имеют много значений, часто представляют собой сложные конструкции, которые можно истолковывать как образованные из тех или иных языковых единиц

---

[1] Blo bzang grags pa’I dpal. Drang dang nges pa’I don rnam par ‘byed pa’I bstan bcos legs bshad snying po bzhugs so. – Xl., 114 l. / The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 101. – Catalog # S 5396.

[2] ‘Jam dbyangs bzhad pa’I rdo rje. Dzang dang nges pa’I don rnam par ‘byed pa’I mtha’ dpyod ‘khrul bral lung rigs baiduur dkar po’I gan mdzod skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so. – Xl., 143 l. (т.11 ?).

‘Jam dbyangs bzhad pa’I rdo rjes mdzad pa’I dzang nges rnam ‘byed kyi zin bris bzhugs so. – Xl., 22 l. (т.11).

(sgrai gzhi) по определенным правилам. Установление значения слов играет важную роль при переводе, уяснении мысли автора, в философских диспутах. В результате анализа значений слов устанавливается непосредственный (dngos zin, sgras zin) смысл слов и высказываний.

Следующая задача состоит в установлении высказывания как «соответствующего звуку» (sgra ji bzhin) или «не соответствующего звуку (sgra ji bzhin min). Здесь имеется в виду установление мысли (dgongs pa) высказывания и ее соответствия мысли высказывающегося[1]. Понятие «мысль высказывания» не тождественно понятию «смысл высказывания», поскольку мысль высказывания, кроме своего содержания-смысла, характеризуется намерением, определяющим цель, с которой она высказывается. Обычной целью высказывания мысли является восприятие и понимание слушателем информации, содержащейся в ней. Если эта цель служит лишь средством достижения некой другой цели, то говорят о несовпадении мысли высказывания и мысли высказывающегося с точки зрения цели. Такие высказывания называют «подразумевающими непрямо» (ldem por dgongs pa) (некую цель) и определяют как имеющие своим главным предметом «необходимость» (dgos), т. е. они необходимы для чего-то[2].

В соответствии с «Сутраланкарой» Майтреи прасангики подразделяют высказывания подобного рода на четыре вида:

1. Подразумевающие «введения» (gzhug) – сделанные для введения кого-либо в некое учение. Таково, например, объяснение махаянского учения последователям Хинаяны, сделанное для того, чтобы они потом передали его людям, наклонным к практике Махаяны – ввели их в это учение.

---

[1] dGe ‘dun bstan dar ba. BsTan bcos mngon par rtogs pa’I rgyan rtsa ‘grel gyi spyi don rnam bshad snying po rgyan gyi snang ba zhes bya ba las skabs dang po bzhugs so. – Xl., 141 l. – The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 94. – Catalog # S 0009. – л. 166 А.

[2] ‘Jam dbyangs bzhad pa’I rdo rje. Dzang dang nges pa’I don rnam par ‘byed pa’I mtha’ dpyod ‘khrul bral lung rigs baiduur dkar po’I gan mdzod skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so. – Xl., 143 l. (т.11 ?). – л. 140 Б.

2. Подразумевающие признак (mtshan nyid) – высказывания, в которых слушателям объясняется нечто в качестве их подготовки к правильному восприятию последующего разъяснения истинного признака предмета рассмотрения.

3. Подразумевающие противоядие (gnyen po) – высказывания, сделанные для того, чтобы избавить слушателя от неких пороков (гордости, лени и т.д.).

4. Подразумевающие превращение (bsgyur ba) – высказывания, для понимания которых «плохие слова следует превратить в хороший смысл». Например: «Пребывающий в ложном станет Буддой». «Ложное» – четыре ложные представления, удерживающие живых существ в сансаре. Для обретения положения Будды нужно их устранить посредством четырех неложных представлений, а затем постичь, что между первыми и вторыми нет никакой принципиальной разницы.

Мысли некоторых высказываний Будды нельзя признать истинными, если не исходить из того, что при высказывании подразумевалось нечто, не нашедшее своего отражения в содержании высказывания. Такие высказывания называют «обладающими подразумеваемой» (dgongs pa can) (мыслью) и определяют как имеющие своим главным предметом некую «подразумеваемую основы» (dgongs gzhi), т.е. мысль[1]. Эти высказывания тоже подразделяют на четыре вида в соответствии с «Сутраланкарой»[2]:

1. Подразумевающие равенство (mnyam pa nyid) – высказывания, в которых говорится о различном облике, касте и продолжительности жизни в Явленном Теле Будд, но подразумевается их равенство во всем остальном.

2. Подразумевающие другой смысл (don gzhan) – типа иносказаний, для понимания которых надо вместо одних слов подставить другие («Убей отца и мать» – означает: «Уничтожь жажду и привязанность»).

---

[1] Там же. – л. 140 А.

[2] dGe ‘dun bstan dar ba. BsTan bcos mngon par rtogs pa’I rgyan rtsa ‘grel gyi spyi don rnam bshad snying po rgyan gyi snang ba zhes bya ba las skabs dang po bzhugs so. – Xl., 141 l. – The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 94. – Catalog # S 0009.

3. Подразумевающие другое время (dus gzhan) – типа высказываний, в которых говорится о рождении в Блаженной стране Будды Амитабхи благодаря произнесению пожеланий, но подразумевается, что это произойдет не сразу же после их произнесения, а в некое другое время.

4. Подразумевающие помыслы индивида (gang zag gi bsam pa) – высказывания, сделанные Буддой в связи с постигнутыми им мыслями или особенностями слушателя, которые и подразумевались при высказывании.

Высказывания, подразумевающие некую цель или мысль, отличные от непосредственной цели и мысли высказывания, называются «не соответствующими звуку». Их мысль подлежит установлению.

Ранее уже было указано, что буддийское учение составляют слова и смысл. Смысл подразделяют на «установленный» и «подлежащий установлению»[1]. Первое имеет место при совпадении смысла высказывания с непосредственным смыслом высказывания, второе – при их несовпадении. Смысл определяется как «подлежащий установлению» при наличии трех условий: «подразумеваемой основы», необходимости и «возражения непосредственному» (dngos la gnod pa). Первое уже было объяснено. Под вторым здесь понимается наличие такой цели, как оказание поддержки в совершенствовании определенной категории лиц. Третье – это возможность опровержения высказанной идеи на основании непосредственного восприятия, логического доказательства или слов Писания[2].

Сутры Писания подразделяют на три группы с точки зрения периода, когда они были изложены Буддой. Эти три группы называют тремя Колесами Учения и оценивают как содержащие «уста-

[1] ‘Jam dbyangs bzhad pa’I rdo rje. Dzang dang nges pa’I don rnam par ‘byed pa’I mtha’ dpyod ‘khrul bral lung rigs baiduur dkar po’I gan mdzod skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so. – Xl., 143 l. (т. 11). – л. 7 A.

[2] dGe ‘dun bstan dar ba. Drang nges rnam ‘byed kyi spyi don legs par bzhad pa’I snying po padma dkar po’I phzeng ba zhes bya ba bzhugs. – Xl., 18 l. – The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 94. – Catalog # S 0010. – л. 3 A.

новленный» или «подлежащий установлению» смысл, опираясь на указанный метод трех критериев. При этом школа виджнянавады оценивает первые два Колеса как содержащие «подлежащий установлению» смысл, а третье – «установленный». Мадхьямики-сватантрики считают Сутрами «подлежащего установлению смысла» относящиеся к первому Колесу, а относящиеся ко второму подразделяют на Сутры «установленного» и «подлежащего установлению смысла». Прасангики полагают Сутрами «установленного смысла» относящиеся ко второму Колесу, а относящиеся к третьему – «подлежащего установлению смысла». В отношении первого Колеса имеются разные мнения: одни (напр., Гедун Дандар)[1] считают его содержащим «установленный смысл», а другие (напр., Жамьян Шадба)[2] – «подлежащий установлению смысл».

Опираясь на высказанные в Сутре «Поучение Акшаямати» идеи и анализ двух описанных концепций истолкования мысли и смысла, прасангики пришли к выводу о наличии двух способов понимания истолкования текстов. Первый – обычный, при котором наличие необходимости в установлении смысла высказывания как отличного от непосредственного определяется на основе двух описанных методов. Второй – необычный: объясняющее абсолютную истину высказывание считают содержащим «установленный смысл», а объясняющее относительную истину – «подлежащий установлению». Основание: подлинной истиной является одна абсолютная, и поскольку Будда объясняет только истину, то при объяснении относительной истины всегда подразумевается абсолютная, которая подлежит установлению. Методика установления в этом случае опирается на два критерия, указанные Камалашилой в «Сиянии мадхьямики». Абсолютная истина безусловна и не может быть опровергнута никакими доказательствами. Опирающееся на доказательство познание (rigs shes) может иметь место при ис-

[1] dGes ‘dun bstan dar ba. Drang nges rnam ‘byed kyi mtha’ dpyod bzhugs so. – Xl., 36 l. – The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 94. – Catalog # S 0011. – л. 35 A.

[2] ‘Jam dbyangs bzhad pa’I rdo rje. Dzang dang nges pa’I don rnam par ‘byed pa’I mtha’ dpyod ‘khrul bral lung rigs baiduur dkar po’I gan mdzod skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so. – Xl., 143 l. (т. 11). – л. 141 A.

следовании в двух областях – абсолютной или относительной истины. Поэтому смысл высказывания следует определить как «установленный», если он подтверждается доказательствами, относящимися к сфере (sa mtshams) исследования абсолютной истины. Например, смысл высказывания: «Росток рождается благодаря своей причине – семени и условиям – земле, воде и т.д.» – определяется как «подлежащий установлению», поскольку подтверждается только доказательствами сферы относительной истины, но опровергается доказательствами сферы абсолютной истины[1].

Исследование тибетоязычной комментаторской литературы приводит к заключению о наличии и другого подхода к установлению смысла высказываний, при котором выделяют смысл, указываемый прямо (dngos bstan), косвенно (shugs bstan), скрытый смысл (sbas don) и символизируемый смысл (mtshon don). Указываемый прямо

– это непосредственный смысл высказывания. Указываемый косвенно может быть установлен путем размышления в связи с непосредственным смыслом. Скрытый смысл может быть обнаружен только святым, он связывает те или иные высказывания с определенными этапами пути совершенствования. Символизируемый смысл раскрывают путем установления соответствий с названием, формой, цветом, материалом, числом, расположением и функцией фигурирующих в высказывании предметов, истолковывая с точки зрения разных путей совершенствования и их этапов, увязывая с различными концепциями[2].

Второй из указанных в начале подходов – религиозно-практический. Он опирается на идею, что буддийское учение содержит не только слова и смысл, но и особую силу благословления

---

[1] Blo bzang grags pa'I dpal. Drang dang nges pa'I don rnam par 'byed pa'I bstan bcos legs bshad snying po bzhugs so. – Xl., 114 l. / The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 101. – Catalog # S 5396. – л. 41 А и далее.

[2] dGe 'dun bstan dar ba. BsTan bcos mngon par rtogs pa'I rgyan rtsa 'grel gyi spyi don rnam bshad snying po rgyan gyi snang ba zhes bya ba las skabs dang po bzhugs so. – Xl., 141 l. – The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 94. – Catalog # S 0009. – л. 48 Б; Karti. Tshe dpag med la bstod pa'i 'grel ba. – Xl., 30 l. Б/м. – л. 4 А и далее.

(byin rlabs), поскольку Учение входит в число Трех Драгоценностей (Будда, Учение и Община), обладающих силой спасения существ. Эта сила связана со словами и смыслом таким образом, что чтение слов без понимания смысла или размышления о смысле с использованием слов другого языка приводит к ее проявлению.

На эту идею трехкомпонентности учения опирается монгольская школа перевода буддийских текстов, основным принципом которой является буквальный перевод слов с тибетского языка (при этом часто восстанавливают отсутствующие в тибетском санскритские термины) в той же, по возможности, последовательности. Эта сила благословения характеризуется направленностью и величиной, которые отличаются у разных текстов. Чтение текстов в религиозно-обрядовой практике опирается на установление у них этих двух характеристик, которые полностью или частично совпадают с указанными в самих текстах, или же устанавливаются в случае отсутствия этих указаний. Характеристики направленности и величины силы благословления устанавливаются на основе практики или указаний лиц, достигших уровня непосредственного видения истины. При несоответствии установленного с указанным в тексте или при отсутствии указаний силу благословения текста можно определить как «подлежащую установлению», а при совпадении – как «установленную».

Третий подход – философско-исследовательский. Он опирается на высказанные в Сутре «Поучений Акшаямати» идеи и имеет своей целью установление подлинного смысла употребляемых слов (btags pai don), когда, не удовлетворясь употреблением слов в общепринятом смысле, задаются вопросом: «Что в действительности означает такое-то?» – и проводят исследование, стараясь обнаружить истинный смысл (rnyed don)[1]. Если обнаруженный смысл не совпадает с обычно употребляемым, то смысл слова определяется как «подлежащий установлению». Воспринимаемая непо-

[1] Blo bzang grags pa'I dpal. Drang dang nges pa'I don rnam par 'byed pa'I bstan bcos legs bshad snying po bzhugs so. – Xl., 114 l. / The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 101. – Catalog # S 5396. – л. 65 A.

средственно или мыслимая концептуально вещь называется тибетским термином don, который означает «данность, смысл».

Поэтому аналогичным образом устанавливается соотвествие (mthun) между тем, как вещь является (snang tsgul) и как она имеет место в действительности (gnas tsul). При соответсвии говорят об истинности явления, при несоответствии – о ложности[1]. В первом случае сущность (ngo bo) явления можно определить как «устнановленную», во втором – как «подлежащую установлению», а само явление – как относительное.

Таково очень краткое описание основных моментов герменевтической концепции, разработанной прасангиками в Тибете, Монголии и Бурятии. Дальнейшее исследование этой проблемы представляется очень перспективным и может, в частности, привести к ответу на интересный вопрос: исходил ли Будда в своих объяснениях из некой единой концепции абсолютного и относительного или из нескольких, предназначенных для определенных групп лиц.

SUMMARY

The paper deals with a series of the problems, which are engaged by the Buddhist hermeneutics. The analysis of the Buddhist literature and the religious life in Buryatiya points out three main approaches to interprete different factors connected to the word such as philosophical-informational, religious-practical and philosophical-explorative.

Ю. Ж. Жабон (Улан-Удэ)

КУМАРАДЖИВАКА – ЛЕГЕНДАРНЫЙ ВРАЧ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

В индологической литературе, а вслед за ней и в тибетологической, Кумарадживаку считают «лекарем царя Бимбисары», тем, кто «якобы лечил самого Будду», или «либо действительно историческим лицом, либо собирательным образом, соединившим в себе черты ряда выдающихся лекарей того времени»[2].

[1] Там же. – л. 87 А.

[2] Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М., 1980. – С. 229.

Дэсрид Санчжай Чжамцо (1653-1705)[1], с ссылкой на «Основу лекарств» раздела Виная Ганчжура, приводит в историческом сочинении «Кхогбуг» (1703)[2] сокращенный вариант биографического описания, или авадану, Кумарадживаки. В. С. Дылыкова, рассматривая это описание в своей монографии «Тибетская литература», пишет: «Авадана о Кумарадживаке вошла в Канджур под названием “Принц Дживака – царь врачей”»[3]. Но в приведенной ею авадане повествуется в основном о царе Бимбисаре, нежели о Кумарадживаке. Недостаточность информации о рождении, жизни и деятельности Кумарадживаки побуждает нас более подробно остановиться на сведениях из «Кхогбуга».

Приведем краткое содержание аваданы «Кхогбуга», согласно которой Кумарадживака выдается за внебрачного сына царя Магадхи Бимбисары, одного из четырех царей времен Будды, ставшего его приверженцем. Царь Бимбисара, будучи большим охотником до женщин, в их поисках частенько прогуливался по Раджагрихе на слоне. Тем временем, богатый купец, который недавно женился на женщине одного с ним рода, отправился с большим товаром за пределы Магадхи. Зная об отсутствии мужа, царь Бимбисара склоняет жену купца к близости. Через некоторое время жена купца обнаруживает, что она беременна. Боясь гнева мужа, сообщает об этом царю. Тот успокаивает ее, дает тонкую ткань и перстень со словами: «Если будет девочка, то (она) – твоя. Если родится мальчик, то заверни (его) в эту ткань, одень на шею этот перстень, и отправь ко мне!». Царь, послав гонца с письмом к мужу-торговцу, приказывает не возвращаться до тех пор, пока не найдет необходимые ему редкие «такие-то и такие-то драгоценности». Через девять месяцев жена купца благополучно разрешилась прекрасным мальчиком. Когда ребенок чуть подрос, она сделала

[1] Жабон Ю.Ж. Научная деятельность Дэсрид Санчжай Чжамцо (1653-1705) // Культура Центральной Азии: письменные источники. – Улан-Удэ, 1998.

[2] Жабон Ю.Ж. Структура исторического памятника по тибетской медицине “Кхогбуг” // Культура Центральной Азии: письменные источники. – Улан-Удэ, 1999. – С. 183-188.

[3] Дылыкова В.С. Тибетская литература. – М., 1986. – С. 95 – 98.

так, как велел царь: повесила на шею перстень, завернула в ткань, положила в маленький сундучок и отправила служанку с мальчиком во дворец царя. Служанка по наказу госпожи развела в окрестности дворца огонь, который был замечен царем и Шонну Джигмэд. Когда стража принесла сундучок, то Шонну Джигмэд попросил царя отдать ему все, что будет внутри. Затем, обнаружив младенца, царь по приметам узнал его и отдал Шонну Джигмэд. Поскольку ребенок воспитывался у Шонну Джигмэд, то назвали его Шонну Сой, или Питомец Шонну (Дживака).

Став постарше, Кумарадживака однажды увидел множество людей в «белых одеяниях». Узнав, что это «лекари, избавляющие от страданий болезней», решил заняться медициной. Он, проучившись на родине, для завершения своих медицинских знаний, в частности, для освоения методов трепанации черепа, поехал в Таксилу, к «царю лекарей» Атрее. Туда Кумарадживака «отправился с письмом отца к царю Таксилы Падмагарбхе». У Атреи он учился не только обычным, но и специфическим медицинским тонкостям. Как-то они вместе с учителем пришли к больному. Кумарадживака заметил, что от лекарства Атреи больной может умереть. Тогда он обратно вернулся к больному и заменил лекарство со словами: «Учитель просил не принимать предыдущее лекарство, а выпить (вот это) последнее», после чего больной выздоровел. Атрея, узнав обо всем, очень обрадовался, и стал чаще водить его с собой. Другие ученики Атреи, в основном сыновья брахман, были очень недовольны. «Настоятель, Вы любите Дживаку потому, что он – царский сын», – высказались они. На что Атрея ответил: «Дживака очень умный ученик. Он выполняет все наставления учителя, вы – нет». Чтобы подтвердить очевидность этого, Атрея отправил их на рынок с заданием узнать цены на определенные товары. Когда вернулись, то все говорили цену именно того товара, что просил узнать Атрея. Кумарадживака рассказал, в отличие от них, цены на все товары. Снова Атрея, решив испытать учеников, отправил их на ближайшую гору и попросил принести что-нибудь не лекарственное. Все притащили много того, что на их взгляд не является лекарством. Кумарадживака и на этот раз отличился. Он не нашел ничего, что не могло бы быть лекарством.

Относительно высокой наблюдательности и внимательности Кумарадживаки приводится следующая любопытная легенда.

Как-то раз ученики Атреи, сыновья брахман, увидев в центре дороги следы слона, стали рассматривать. Тут подошел Кумараджживака и спросил:

- Чьи это следы?

- Слона – ответили они.

- Нет – сказал Кумараджживака, – это следы коровы, у которой правый глаз слепой, и как раз сегодня она отелится. А женщина, ехавшая верхом на ней, слепа на правый глаз, и именно сегодня она родит мальчика». Когда ученики рассказали Атрее, тот поинтересовался у Кумараджживаки: «Как же ты узнал?» Он ответил: «Почему же не буду знать, если я происхожу из великого царского рода. След слона – округлый, а у коровы – продолговатый. Что касается слепого правого глаза, то узнал из-за того, что трава съедена слева. Поскольку следы (задних) ног по сравнению с передними глубже, понял, что она стельная. О том, что точно сегодня отелится – по моче с выделениями теленка. О том, что теленок будет мужского рода – по глубокому следу правой задней ноги. По следу мочи, оставленной там, понял, что верхом ехала женщина. О том, что она слепа на правый глаз – по тому, что она собрала цветы с левой стороны. О том, что она беременна – по следу пяток, которые особенно вдавлены. О том, что именно сегодня родит, узнал по замутненной моче». Атрея специально отправил брахманского сына, разузнать об этом. Все оказалось именно так, как говорил Кумараджживака. После данного случая Атрея еще более проникся к Кумараджживаке и обучил его всему, кроме метода вскрытия черепа.

Вскоре, один человек, охваченный недугом головного мозга, попросил Атрею сделать ему вскрытие черепа. Атрея ответил, что придет и сделает завтра. Кумараджживака, подслушав их разговор, отправился к этому человеку и напросился понаблюдать за операцией скрытно. Назавтра Атрея вскрыл своим методом череп и начал вытаскивать шипцами насекомого из головного мозга. Тут Кумараджживака, выйдя из укрытия, заметил: «Настоятель, не сочтите за непослушание. Но этот сын человеческого рода сегодня может умереть. Поэтому следует извлечь (насекомое) следующим образом. Если нагреть щипцы и прикоснуться, то насекомое отпустит конечности, и только тогда вытащить». И действительно, насекомое при прикосновении горячими щипцами, расслабило ко-

нечности и Атрея спокойно вытащил. Больной вскоре выздоровел и Атрея был очень рад. Он, передавая Кумарадживаке свой метод вскрытия черепа, сказал: «(Здесь) я существую благодаря именно этой (практике). Поэтому, ты отправляйся в другие районы и (там) практикуй!». Поблагодарив его, Кумарадживака отбыл сначала в Санчжэд (bzang byed).

Далее подробно повествуется о том, как он с этих пор странствовал по городам Северной Индии: Раджагрихе, Вайшали, Матхуре и т. д., где в основном был распространен буддизм, и лечил людей самых разных сословий – царей, купцов, Будду, Ананду, борцов и прочих.

Авадана Кумарадживаки, по содержанию и по самому характеру изложения, лишена сверхъестественного, легендарного материала, свойственного описанию жизни и деятельности буддийских деятелей. С этой точки зрения она имеет реальную ценность для изучения персональной истории Кумарадживаки.

SUMMARY

Drawing on the information from the historical composition “Khogbug” (1709). The article describes life and deeds of the legendary Indian doctor Kumarajivaki.

G. Lacaz (Pantin, France)

RENEWING OF RELIGIONS IN MONGOLIA

Since 1990, religions and believes are free in Mongolia. Anyone is free to be of his own belief. Most of Mongolian people became in Buddhism faith. Others Mongolian minorities have picked up their traditional religion. Kazakhs picked up Muslim faith and Darxad, Shamanism. For these renewings, many questions and problems grew up since the last ten years. The renewing of common gestures have been made through ancient people knowledge which still alive and kicking. Therefore, many common people have given to the monasteries books they kept in secret during the communist times in order to promote the Buddhism renewing. The bigest problem was to renew pecular gestures like the Tsam Buddhist dances. Some religions renewing are promoted by other foreign countries. For exemple, Saoudia, Turkia or Emirats helpt the renewing of the Kazakh population’s Muslim faith. Nevertheless,

nowadays religious practices are sometimes used with financial or political purposes as one can see for the urban shamanism. The religious freedom also allow people to still atheist and many Mongolians, Khalkhas, Darxads and even Kazakhs didn't adopted their native religion. The analyze of these questions allows us to illustrate the actual common situation of believes and religions in Mongolia. The data of this lecture are essentially related with my fieldworks made in Mongolia since 1992 untill 2002.

LECTURE : RENEWING OF RELIGIONS IN MONGOLIA

Since 1990, religions and believes are free in Mongolia. Most of Khalkha people came in Buddhism faith and some other minorities have picked up their traditional religions, Muslim for Kazakhs or Shamanism for Darkhads. These renewings grew up several questions and problems. Many knolewdges have been lost since the 50 last years. Many temples and religious buildings have been destroyed. Many ritual specialists have been killed during the socialist administration. Questions related with religious renewing allow to illustrate the history of believes and faith in Mongolia. This lecture analyzes briefly the renewing of the three bigest religions in Mongolia : Bouddhism, Shamanism and Muslim. The data was collected during fieldworks I made since 1992 untill 2002.

BUDDHISM RENEWING

After the 90's, among the Khalkhas, the dominant population of Mongolia, the Buddhism faith was mainly renewed. The renewing of commmon gestures was not a real problem. Most of the young peoples learned the prayings from olders, alive and kicking monks. Many believers have taken out *sutrâ* books kept in secret and gave them to the new monasteries. Many books was also sent from Buddhist countries.

The bigest problem was to renew some pecular forgotten traditions. In order to explain those problems, I take the exemple of the Tsam ritual dances. The Tsam was danced for the last time in 1937, in Mongolia. To renew the Tsam dances, some of highest rank monks went to Nepal, Tibet and India in order to join up with monks knowing about. Some of the Gandan monastery's monks have analyzed old manuscripts and seen documentary films about these dances. Some ancient monks which have seen those dances in their childhood was also called.

Therefore, anthropologists and historians' studies was used in order to renew clothes and masks of the Tsam. Several young monks was sent to pecular art schools. In the Gandan monastery, particular department of religious art was opened three years ago. Actually, Mongolians couldn't renew the guenine Tsam tradition because of financial problems. Indeed, the Tsam costumes was plentiful of precious stones like coral, lapis lazuli, ruby and so on. The costumes used nowadays are just imitated the ancient ones.

On the one hand, the Tsam renewing have been furthered by French organizations : the Manufacture Theatre and the Pouchkine Cultural Centre, both from the city of Nancy. The Tsam was danced once in Mongolia, during the spring 1999, for the New year festivities of the lunar calendar. After that, several monks came to France and danced the Tsam. This cooperation have promoted the Tsam renewing in Mongolia. One can think that, without this financial help, this tradition would be renewed but, maybe not so quickly.

On the other hand, many buddhist contries like India or Nepal contributed financially to renew traditions and knowledges related with Buddhism in Mongolia. Many monks from India, Tibet and even the Dalaï-Lama have helpt Mongolians to renew gestures, temples and so on. Nowadays, in Mongolia, there is more than 200 monasteries and more than 10 000 monks.

SHAMANISM RENEWING

The renewing of shamanism was a different question. The shamanism is not included into the national believes of Mongolia. During the seventeenth century, Mongolian shamans was exterminated by the coming in Buddhist church. The shamanism was nevertheless kept essentially among small minorities like Urianxais, Tuvinians or Black Darkhats of the Khövsgöl. On the begining of the 90's, the Darkhat shamans was the most famous in Mongolia and was considered like the most powerfull ones. Among the Darkhat, the shamanism has survived through secretly practices during socialist times. Some shamans have kept traditions and costums in secret places, like caves. Shamanic tradition was preserved because of its impacts in the global Darkhat culture. Shamanism takes important part into the Darkhat's identity.

Even most of the shamans was killed during the 40's, several shamanic believes and practices have been preserved and was alived dur-

ing the socialist times. Up to now, the Darkhats' curses are well known among Mongolian people as quite powerfull and efficient. Indeed, Darkhat peoples have kept in secret the names of their famous shamans. Also, the Darkhat territory is quite far from the central power of the state, which is in Ulaanbaatar. The shamanism well kept by the Darkhat population was easy renewed. In the Khövsgöl, some new Darkhad shamans are grew up since the 90's while the ancient ones become to performe openly. The Darkhads powerfull shamans are mostly women. If there is also several shaman men *zajran* they are not considered as powerfull and efficient as women ones *utgan*.

But, the hardest question was the renewing of those traditions for other populations, like the Khalkhas. For exemple, the Khalkhas which is the first and mostly converted population into Buddhism faith, don't have any shamans since several hundred years. But up to now, the Khalkhas are beleiving on the shamans' efficiency and power. While Khalkhas are sicking, they consult shamans as well as Buddhist monks or biological medecine doctors. Because of the believes freedom, many peoples come to consult shamans, in order to cure or to divinate. Those new practices are changing even the concept of shamanism because, traditionnally, the Shaman must practice for his own group peoples. He has to negociate with its own protector spirits, to help its own relatives.

Nowadays, some Darkhat peoples which never was shamans or which don't have shaman ancestors are becoming shamans and practicing for anyone. Up to now, performing shamanic ritual is lucrative activity. Moreover, the « Yellow shamanism » which was existing before the 90's is also successful. This is a syncretism mixed between shamanism and buddhism essentially performed by other minorities, like Xotgoid, some buddhicized Darkhats of the South-Khövsgöl. Therefore, urban shamans of Ulaanbaatar are quite young and renewing syncretic practices, taken out many gestures from Buddhism.

The renewed shamanism after the 90's looks as syncretic one, mixed between shamanism and buddhism. Furthermore, some shamans' associations also try to have political outcomes, taking part into nationalist view points. The urban shamanism has mostly financial purposes which allows everyone to proclaim oneself as a shaman. But, a shaman's renown is closed to its effeciency and to the performance impatcs. At first, shaman has to get in the believers' trust.

ISLAM RENEWING

The Islam renewing concerns especially the Western population of Mongolia, mostly Kazakhs. The renewing of muslim believes also grew up after the 90's. Then, many Kazakhs have become Muslims and begun to pray, to read the *Namaz*, to go to the Mosquee *Mishid*. The Muslim Kazakhs was more persecuted during the socialist times than the Darkhats. Many Imams have been killed and all the Mosquee, destroyed. In the Delüün sum, at one hundred forty kilometres from the Bayan-Ölgii province center, in 1939, almost two hundred peoples was killed in one day.

Nevertheless, people was keeping the Muslim knowledge and all gestures in secret since the 40's. Some family traditions have been maintained like the circumcision *sündet tau* and several specialists have continued to perform this ritual. The more open rituals, like daily or Friday collective prayers have been forgotten. After 1990, since the religion freedom, several projects for renewing daily practices and common gestures are grew up even in small villages. The ancient Mosquees have been restored and sometimes, new one is constructed.

The renewing of common practices has grown up from books wroten in Kazakh language and mostly published in Kazakhstan. Some villages organised teaching religion programs through radio. There is a TV program done at the province center once per week. In Ulaanbaatar, a newpaper *Sharapat* is published every month. Moreover, the Muslim renewing among the Kazakhs is helpt by many muslim foreign countries, like Turkia, Saoudia-Arabia or Emirats. Even from small countryside villages *sum*, each year young scholars are sent to Egypt, Saoudia, Turkia and so on.

Up to now, some shepherds came deeply into Muslim religion. But, in urban centers, most of the people just became common believers, performing the most important rituals. Many Muslim rules don't really fit in traditionnal Kazakh way of life. Usually, Muslims should not have pictures with human figures but Kazakh peoples of Mongolia respect their ancestors and keep their pictures at home, as Mongolians do. The Muslim religion of Mongolian-Kazakhs is also syncretic one mixed between nomadic traditions, some kind of shamanic believes and central asiatic Muslim faith. Moreover, the Muslim renewing do not touch all the Kazakhs in the Bayan-Ölgii province, and many peoples are just

heathen or agnostic. Even the Muslim religion was renewed, Kazakh men are drinking alcohol and smoking cigarettes. The renewing of Muslim religion is not so deep. In the Western province of Mongolia, the believes freedom just means the right to be Kazakh.

Some pecular kazakh specialists *bak'sy* are renewed since the 90's. They are performing rituals in order to cure or for divination. Those specialists' performing rituals and power look like the shamans' ones. They are mostly women which have been sicked and which have to cure to be healthy. There is some of specialists in the Mongolian Bayan-Ölgii province. Most of the Kazakhs in Ölgij consult those women *bak'sy* for medical questions or in case of unfortunity (sterility, recurent health problems, and so on). They are curing and making divination through stones, carts or just while closing eyes. One have to study those specialists deeply before understanding their originality and it's not really the purpose of my lecture.

CONCLUSION : OTHER RELIGIONS COMING

The renewing of religions in Mongolia in the 90's allows to analyze the outcomes of seventy years being into socialist ideology. Heathen or agnostic ideologies are deeply introduced in the nowadays Mongolian society. Several new traditions grew up during the socialist period, like offerings of alcohol for honored guests. With the believes and faith freedom coming up, those traditions was not eradicated even they are prohibited on religious view points. Even populations living in Mongolia never stoped to believe during the socialist period, they have forgotten many practices. After the religious renewing, they come quickly in faith but not so deeply. Few of Mongolian peoples adopt a strict religious way of life but most of them just take out the religious beings like expressions of their individual freedom and of their cultural identity.

With the believes freedom, many missionaries of religions like christianism come in Mongolia. There is many Mormons, Christians, Protestants and some Jehova's missionaries. They usually come for several years. They take the time to learn local languages, Mongolian, Kazakh or Tuvinian. They are teaching english without fee, or doing some social works to get in the community. After a while, they try to convert peoples into their own religion. They sometimes succeded and sometimes not. But, at last, they are polluting people with catholic mor-

alistic view points. On this matters, Mormons are quiet numerous and maybe the most dangerous ones.

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена современной религиозной ситуации в Монголии. В ней рассматривается процесс возрождения трех основных религий: буддизма, шаманизма и ислама. Автор основывается на собственных исследованиях, проведенных в Монголии с 1992 по 2002 гг.

Е.С. Лепехова (Москва)

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ЯПОНСКОГО БУДДИЗМА В РОМАНЕ МУРАСАКИ СИКИБУ «ГЭНДЗИ-МОНОГАТАРИ»

Проблема идейных истоков творчества Мурасаки Сикибу представляет значительный интерес и важность, поскольку ее роман «Гэндзи-моногатари», также как «Макура-но соси» Сэй Сёнагон, являются крупнейшими культурными памятниками эпохи, и их изучение позволяет нам судить об идейной атмосфере того времени, пожалуй, даже в большей степени, чем любые другие дошедшие до нас документы того времени.

В культурологическом плане вопрос об идейных основах романа существенен, так как его прояснение могло бы помочь раскрыть загадку феномена необычайного (но недолгого) взлета хэйанской культуры, достигшей, по признанию многих японских писателей, такой высоты, на которую она больше уже никогда не поднималась.

Проблему влияния буддийских идей на литературу эпохи Хэйан следует конкретизировать: что же именно из единого буддийского культурно-идеологического комплекса (философские идеи, религиозный мистицизм, внешняя сторона культовой обрядности) воздействовало и в какой степени на японцев раннего средневековья? Н.И. Конрад считал, что хэйанская аристократия воспринимала буддизм «в эстетическом преломлении», довольствуясь любованием внешней привлекательной формой буддийской обрядно-

сти и не вдаваясь в тонкости сложной буддийской догматики[1]. Похожей точки зрения придерживается и японский исследователь Накада Ясуюки, который полагает, что если бы хэйанцы придерживались буддийских взглядов на жизнь, то они не предавались бы в такой степени чувственным удовольствиям, как это описано в древних моногатари, и прежде всего в «Гэндзи»[2]. Мотоори Норинага считал, что основное идейное содержание романа Мурасаки Сикибо раскрывается через чисто японское понятие «моно-но аварэ» («печальное очарование вещей») принципиальное чуждое, по его мнению буддизму[3]. Здесь также присутствует, как мы видим, стремление к преимущественной «эстетизации» мировоззренческой основы романа. В свою очередь Камэи Кацуитиро, Ока Кадзуо и Мицуо Сатоси полагают, что само понятие «моно-но аварэ» могло сформироваться только под влиянием буддийских представлений об эфемерности бытия («мудзё»), поэтому никаких противоречий с буддизмом здесь нет[4]. Фудзиока Сакутаро, Кобаяси Томоаки и некоторые другие японские исследователи полагают, что «Гэндзи-моногатари» написан под влиянием преимущественно буддийского мировоззрения, свойственного автору – Мурасаки Сикибо и ее ближайшему окружению.

Западные исследователи в последнее время стали все больше склоняться к мнению, что буддизм играл гораздо большую роль, чем это принято было считать до сих пор. В частности У. Лафлер считает, что буддизм хэйанской аристократии ни в коем случае нельзя считать искусственным явлением. Те документы, которые дошли до нас от той эпохи: эссе, повести, пьесы, трактаты – дают основание полагать, что все творчество хэйанских придворных было пропитано буддийской символикой, и что «буддизм являлся

---

[1] Конрад Н.И. Японская литература в образцах и очерках. Том I. – Л., 1927. – С. 18, 219, 220.

[2] Накада Ясуюки. Хэйантё бунгаку-но бунгэйтэки кэнкю (Литература Хэйана. Литературоведческий очерк). – Токио, 1967. – С. 22.

[3] Мотоори Норинага дзэнсю. (Полное собрание сочинений Мотоори Норинага). – Токио, 1968. – С. 271-272.

[4] Камэи Кацуитиро. Отё-но кюдо то ирогономи (Путь к спасению и культ любви в Хэйане). – Токио, 1965. – С. 170.

неотъемлемой частью японской интеллектуальной и творческой жизни уже на довольно раннем этапе». Из этого У. Лафлер делает справедливый вывод о том, что «представляется ошибочным заключать, что на протяжении долгих веков он был только внешним проявлением, а истинное его понимание пришло лишь к японцам тринадцатого века и в эпоху Камакура»[1].

Учение первых шести школ Нара («Нанторокусю») – Санрон, Дзёдзицу, Хоссо, Рицу, Кэгон и Куся, являвшихся, по словам Джозефа Китагава, «не более, чем прямыми аналогами китайских буддийских школ в Японии», было ориентировано прежде всего на тщательное изучение всех буддийских трактатов[2]. Однако, содержащиеся в них сложные буддийские концепции были порой непонятны даже наиболее эрудированным представителям аристократии. Разочаровавшись в прежнем ортодоксальном буддизме, японское общество нуждалось в его более доступном варианте, с одной стороны, и вместе с тем, удовлетворяющим насущные политические и эстетические потребности. Учения школ Тэндай, Сингон и Дзёдо соответствовали им почти по всем параметрам. Именно благодаря им буддизм стал играть в повседневной жизни японцев эпохи Хэйан почти такую же роль, какую играла католическая церковь в средневековой Европе[3].

Основополагающей идеей «Сутры Лотоса», одного из главных канонических текстов школы Тэндай, является утверждение о единстве сансары и нирваны. Это означает, что все живые существа способны стать буддами, находясь в феноменальном мире. Буддами станут и Девадатта, двоюродный брат Будды, ненавидевший его, и дочь царя драконов (ранее считалось, что женщина не может достичь спасения). Сам же Будда Шакьямуни (главный объект поклонения в Тэндай) вечен и неизменен с момента своего просветления. Его природа («тело») охватывает не только всех будд прошлого, настоящего и будущего, но и каждое живое существо, и даже объекты неживой природы.

[1] Лафлер У. Карма слов. – М., 2000. – С. 24.
[2] Kitagawa J. M., Religion in Japanese History. – Tokyo, 1966. – P. 54.
[3] Morris I. The work of the Shining Prince. – Tokyo, 1964. – P. 111.

В притче о спасении детей из горящего дома, содержащейся в сутре, в аллегорической форме рассматриваются пути достижения просветления. Как утверждается, оно возможно посредством «единой колесницы», которая вбирает в себя все остальные пути, символизированными в притче «тремя повозками» («тремя колесницами»). Поскольку все три – едины, то каким бы путем ни шел адепт буддийского учения к просветлению, он обязательно его достигнет. «Мир будды» (яп. «буккай») охватывает все миры обитания живых существ. Для достижения спасения адепту достаточно выявить в себе (и во всем окружающем) этот «мир будды». Для этого необходима ежедневная медитация. Так, Дэнгё-дайси запретил монахам в течении двадцати лет покидать гору Хиэй, пока они не овладеют искусством медитации. Можно не согласиться с Х. Эрхартом, считающим, что «влияние Тэндай на повседневную жизнь было не столь явным, как у Сингон»[1]. На самом деле, оно было не менее значительным.

Каждый месяц при дворе устраивались так называемые «Восьмичастные чтения». В течение четырех дней дважды в день, утром и вечером, проходило чтение этой сутры в форме вопросов и ответов, а также разъяснений, которые давал сведущий монах, в случае каких-либо затруднений. Каждый раз толковалась одна из восьми частей «Сутры». Особенное значение придавалось третьему дню, когда читался 5-й свиток, в котором рассказывалось о том, как Будда Шакьямуни, прислуживая отшельнику, рубил дрова, собирал хворост и носил воду. Устраивалось так называемое «шествие дровосеков», во время которого монахи, участвующие в «Восьмичастных чтениях», проходили с вязанками хвороста и ведрами воды, распевая: «“Лотос Закона”, его удалось обрести мне, собирая дрова, собирая весенние травы, черпая воду, его удалось обрести мне». В этот день на «чтениях» присутствовал весь двор.

Чтобы убедиться в том, насколько была популярна «Хоккэ-кё» («Сутра Лотоса») во времена Мурасаки Сикибу, достаточно еще раз перечитать «Гэндзи-моногатари», и тогда станет видно, как часто цитаты из этой сутры звучат в тексте.

[1] Earhart H. Japanese religion. Unity and Diversity. – Tokyo, 1982. – P. 84.

Например, отшельник из Акаси в прощальном письме к своей дочери – госпоже Акаси, советуя ей не печалиться о скорой разлуке с ним, пишет так: «Помните: Я (т.е. госпожа Акаси – *Е. Л.*) – преображенное тело [Великого Будды]». Здесь он использует основной тезис догматики Тэндай-сю о том, что каждое существо носит в себе потенциал Будды [«Первая зелень» («Вакана»)].

Монах Содзу из Ёкава, рассказывая Государыне Акаси о странных обстоятельствах нахождения Укифуне, комментирует это следующим образом: «Будь она знатной особой, ее исчезновение вряд ли осталось бы незамеченным... Да, коль скоро Морской Дракон способен родить Будду...» («Упражняясь в каллиграфии» («Тэнароси»). Он ссылается на помещенную в «Сутре» притчу о дочери Морского Дракона, сумевшей достичь просветления. О самой Укифуне, ставшей монахиней, говорится, что она «большую часть времени отдавала молитвам и усердно изучала сутры, начиная с сутры «Цветка Закона» («Упражняясь в каллиграфии»).

Наиболее же известным местом из романа, в котором употребляются буддийские термины, содержащиеся в «Хоккэ кё», считается беседа Гэндзи с Тамакадзура о японской литературе «моногатари» (гл. «Светлячки»). Полагают, что именно в этом отрывке отразились как взгляды Мурасаки Сикибу на литературу, так и ее религиозные убеждения. (Мурасаки, как предполагают, приняла посвящение в Тэндай-сю). Защищая «моногатари» как серьезный литературный жанр, Гэндзи говорит: «В Великом Законе, который проповедует милосердный Будда, есть слова, называемые «уловкой» («уловочным знанием»), и все же находятся недалекие люди, которые сомневаются в их истинности. В сутрах периода Ходо упоминается, раз уж об этом зашла речь, что и «уловки» и «истинная таковость» суть одно. Как различается между собой просветление и заблуждение, так различается и то хорошее и плохое, что изображено в моногатари. Если хорошо разобраться, то нет ничего, что было бы совершенно бесполезным».

В данном случае, Гэндзи не просто упоминает такие термины буддийской философии как «хобэн» («уловка»), «бодай» (просветление) и «бонно» (заблуждение), но и демонстрирует достаточно глубокое ее понимание и знакомство с тонкостями догматики Тэндай.

В махаяне «хобэн» («уловка») – седьмая парамита, вспомогательное средство, которое используют будды в «превращенном теле» для выведения живых существ на Путь спасения. «Уловочное знание» несет в себе зерно истинного знания. В качестве примера такого знания часто приводят хинаянистскую версию о Будде Шакьямуни как принце Сиддхартхе. В глазах слушателей Будда – человек, достигший просветления, благодаря своим выдающимся способностям, что с точки зрения махаяны совсем не так. «Обман» слушателей – «уловка», однако «уловочное знание», полученное ими, определенным образом приближало к постижению «сокровенной», по мнению последователей махаяны, тайны истинной сущности Будды[1]. В тэндайской догматике словом «хобэн», как правило, обозначают все буддийские трактаты, за исключением «Сутры Лотоса», которые могут использоваться как вспомогательное средство на самой начальной стадии. Гэндзи сравнивает «моногатари с «хобэн», подразумевая, что, хотя этот жанр и не считался в то время серьезной литературой, но, все же, отражает действительность такой, какой она является.

Автор «Гэндзи-моногатари» Мурасаки Сикибу, таким образом, проводила параллель между буддийским учением и художественной литературой, указывая на то, что и она «небесполезна» (имелось в виду, конечно, для дела спасения души). Можно сказать, что Мурасаки значительно опередила свое время, и указала путь совмещения «мирского» и «сакрального», характерный для более позднего периода, когда занятия литературой и каллиграфией в Японии считались столь же полезными для монахов, как и изучение канонических сутр.

Заслуживает внимания в процитированном выше отрывке и упоминание сутр периода Ходо. Согласно утверждениям Чжии – это третий из пяти периодов проповеднической деятельности Будды. В течение этого времени Будда постепенно открывал смысл своего учения. В период Ходо было рассказано о «началах» махаяны, а также «учение о бодхисаттвах. Умение правильно читать сутры считалось столь же обязательным, как и декламировать ки-

[1] Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М., 1988. – С. 277.

тайские стихи. Так, Сэй-сёнагон признается, что у нее вызывают восхищение те люди, которые «бегло и без труда читают по памяти святое писание»[1]. Упоминаются в романе и монастыри на горе Хиэй. Гэндзи после смерти одной из своих возлюбленных – Югао, проводит поминальные службы по ней в павильоне «Цветка Закона» на горе Хиэй. О его названном сыне – Каору сказано, что «имея обыкновение на Восьмой день каждой луны заказывать торжественный молебен в честь будды Якуси, Дайсё (Каору) довольно часто бывал в одном из главных храмов горы Хиэй» («Упражняясь в каллиграфии»).

Подводя итог, можно констатировать, что идеи философского буддизма были хорошо знакомы и глубоко восприняты Мурасаки Сикибу. Сквозь призму этих идей многие герои ее романа воспринимают окружающий мир, судят о поступках близких им людей и своих собственных, принимают решения, определяющие всю их дальнейшую судьбу. Не берясь характеризовать «Гэндзи-моногатари» как сознательную «проповедь буддизма», можно тем не менее заключить, что буддизм был естественным явлением в жизни писательницы и ее героев и в существенной степени повлиял на мировоззрение автора «Повести о Гэндзи».

SUMMARY

The paper is devoted to the analysis of the philosophical concepts of Japanese Buddhism contained in the novel “Gendzi-Monogatari” written by the Japanese author Murasaki Sikibu who lived in the 10th century. It is demonstrated that Murasaki Sikibu was familiar with the dogma of the school of Tengdai well enough and used some of its ideas in her novel.

[1] Сэй-сёнагон. Записки у изголовья. – М., 1995. – С. 238.

В.Ц. Лыксокова (Улан-Удэ)

НОВЫЕ ФОНДЫ ЛИЧНОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В ОПП ИМБИТ СО РАН

Архивный фонд Отдела памятников письменности Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН располагает богатейшими фондами личного происхождения востоковедов, ученых-историков, этнографов, фольклористов, писателей и представителей дореволюционной интеллегенции, которые начали формироваться со времени создания Рукописного отдела при Бурятском ученом комитете, образованном в 1922 г. (35 личных фондов). В них содержатся уникальные письменные источники по истории и культуре народов Центральной Азии.

С 1990 г. целенаправленно проводится научно-техническая обработка материалов согласно архивным правилам и комплектование фонда новыми материалами личного происхождения. На сегодняшний день упорядочено 34 личных фонда. На каждый фонд составлены описи, предназначенные для раскрытия состава и содержания дел, закрепления их систематизации внутри фонда и учета единиц хранения. Краткое описание многих личных архивов было дано автором в предыдущих публикациях. Поэтому в данной статье предлагается вниманию исследователей описание нескольких фондов, поступивших в последние годы.

Одним из них является личный архив известного востоковеда – монголоведа, филолога Михаила Петровича Хомонова, проработавшего в Бурятском институте общественных наук 30 лет. Рукописи трудов М.П. Хомонова начали поступать в общий фонд РО БКНИИ с 1953 г. В 1992 г. он безвозмездно передал свой личный архив в ОПП ИМБиТ СО РАН. В своем заявлении от 4 июня 1992 г. М. Хомонов указывал: “Прошу принять в качестве дара рукописи моих работ и сформировать именной фонд с учетом ранее сданных и готовящихся к сдаче рукописей...”[1]. На основании его заявления в 1997 г. был образован личный фонд под № 23 с количеством 90 единиц хранения. Фонд представлен рукописями его из-

[1] ОПП ИМБиТ СО РАН. Ф. 23. Оп. 1. – С. 4.

вестных трудов “Абай Гэсэр”, “Ошор Богдо”, Боханский говор”, “Заинская версия монгольской Гэсэриады” и других произведений, а также улигеров, записанных со слов сказителей, которые легли в фундамент фольклористической науки Бурятии. Несомненно ценным является рукопись монографии “Бурятский героический эпос “Гэсэр” и подготовительные материалы к ней, характеризующие варианты поэтики, древние мотивы, образы, мифологию, лексику улигера[1].

Определенный интерес представляют улигеры, записанные со слов сказителя Бура Барнакова, перевод с древнемонгольского оригинала на бурятский язык текст и словарь “Сокровенного сказания”, словари местных говоров. В большом обьеме в фонде отложились переводы улигеров баргу-бурят со старомонгольского на бурятский язык, образов Гэсэр-хана с немецкого, французского языков на русский язык. Например, К. Сагастер. Король Гэсэр в символике тибетского национального эпоса. Перевод с немецкого языка; Лигети. Эпизод происхождения китайского Гэсэр-хана. Перевод с французского языка; В. Хайссиг. Гэсэр-хан – божество, дающее благо. Перевод с немецкого языка и др.[2].

В целом личный архив М.П. Хомонова представляет большой интерес для исследователей бурятского языка, фольклора и монгольской мифологии.

Особое внимание заслуживает личный фонд фольклориста, сказковеда Елизаветы Васильевны Баранниковой, который поступил в ОПП в 1997 г. Биографические материалы и документы о научно-организационной деятельности – традиционны. Среди них выделим воспоминания о В.Н. Баранникове, письма от коллег и ученых, в т.ч. М.К. Азадовских, отчеты, рецензии, отзывы. Основную группу материалов составляют исследовательские статьи, в которых характеризуется типология сказочного эпоса монгольских народов, традиционные элементы малых жанров в бурятской сказке и их идейно-художественная ценность. В большом объеме в фонде отложились рукописи сказок и подготовительные материалы к ним. В 27 тетрадях содержатся записи по сказкам, сведения

[1] Там же. Д.Д. 4, 7, 8, 9, 10, 21.
[2] Там же. Д.Д. 42 – 60.

об информаторах, сказки, выписанные из архива ЛО ИВАН и из разных источников, тексты сказок, записанные во время экспедиций в Хоринском, Мухоршибирском и других районах Бурятии[1].

Личный фонд известного краеведа, заслуженного учителя РСФСР Жана Александровича Зимина состоит из 340 единиц хранения. Основную группу документов составляют материалы по родоплеменному составу бурят Аларского, Эхиритского, Черемховского, Нукутского, Осинского районов Иркутской области, а также бурят Курумканского, Кабанского, Еравнинского, Мухоршибирского и других районов Бурятии. Интерес представляют генеалогические таблицы родов шаранут, харанут, боролдой, атхай, таблицы родов целых улусов, родословные отдельных семей, антропонимический словарь бурятских генеалогий. Следует отметить, что данные материалы по родословным бурят дополняют накопленные, но еще неопубликованные сведения, а также изданные труды известных собирателей – фольклористов и этнографов, таких, как М.Н. Хангалов, С. П. Балдаев, И.Н. Мадасон и другие.

В большом обьеме представлены фольклорные, этнографические и этносоциологические материалы, записанные Ж. Зиминым со слов информаторов во время экспедиций в селениях и улусах Иркутской области. Это материалы по топонимике, о численности населения улусов Аларского района Иркутской области, легенды, предания, пословицы, поговорки, загадки, песни 30-40 гг. XX в. – обрядовые, исторические, хороводные, застольные.

Особую группу материалов в фонде составляют рукописи стихотворений, пьес, статьи и материалы по языкознанию.

В фонде обращают на себя внимание программы спектаклей Государственного Бурятского академического театра драмы им. Х. Намсараева начиная с 1950-х гг. до 1980 г., фотографии спектаклей театральных сезонов (1933-1986), часть из которых не сохранилась в ведомственном хранении театра. В заключении, необходимо оговориться о том, что Ж. Зимин периодически дополняет свой фонд новыми материалами. Например, в последние годы фонд комплектовался фотографиями, воспомининиями участников

[1] Там же. Д.Д. 73 – 77.

Великой Отечественной войны, документами о партийных деятелях, материалами устного народного творчества и т. д.[1]

Фонд историка Ф.М. Шулунова (1897-1956) был обнаружен в общем фонде ОПП в ходе инвентаризации в 1997 г. Решением заседания Отдела документальные материалы были определены к соответсвующему фондообразователю и образован личный фонд под № 28. Почти половину его составляют научные труды, статьи и подготовительные материалы к ним. Подавляющаяся часть содержащихся в фонде работ освещает тему революции 1905 г., гражданской войны и партизанского движения в Бурят-Монголии, а также вопросы религии. Несколько дел составляют выступления на пленуме правления Союза писателей Восточно-Сибирского края и БМАССР в 1936 г., на совещании музейных работников Сибири и Дальнего Востока.

Из 41 дела состоит личный фонд писателя, поэта Чимит-Рэгзэн Намжиловича Намжилова (1926-1991), представленный документами биографического характера, записными книжками, в которых содержатся тексты стихотворений, перевод с монгольского языка исторической хроники "Сокровенное сказание монголов", газетные вырезки о служебной и творческой деятельности фондообразователя.

Большой фонд по объему составляет личный архив народного писателя и артиста Бурятской АССР, видного драматурга, заслуженного деятеля искусства РСФСР Намжила Гармаевича Балдано (1907-1984). В его рукописном наследии содержатся биографические материалы, переписка с различными учреждениями, организациями, коллегами и друзьями, многочисленные материалы по служебной и общественной деятельности.

Значительную группу документов в фонде составляют творческие материалы: рукописи пьес, драм, либретто рабочие материалы к ним, рассказы, статьи, а также выступления на съездах писателей СССР, РСФСР, Бурятской АССР, совещаниях, пленумах, юбилейных мероприятиях, проводившихся в период с 1942-1970 гг. не только в Бурятии, но и за ее пределами. Несомненно, интересной является рукопись героического эпоса "Абай Гэсэр" и под-

[1] Там же. Ф.26. оп.2. Д.Д. 78-86.

готовительные материалы по составлению сводного варианта. Отдельную группу документов составляют материалы I и II декады искусства и культуры бурят-монгольского народа в 1940, 1959 гг. в г. Москве, воспоминания Н. Балдано о писателях, друзьях, о примечательных событиях того времени. В фонде богато представлены рукописи произведений устного народного творчества – пословицы, поговорки, бурятские народные песни, записанные в с. Оронгой, Хоринском, Закаменском, Еравнинском, Кяхтинском и других районах республики, в Агинском Бурятском национальном округе.

В литературном наследии выдающегося писателя, прозаика, поэта, драматурга, киносценариста Даширабдана Одбоевича Батожабая (1921-1977), переданном вдовой писателя в 1999 г., хранится 164 дела. Из биографических документов обращают на себя внимание личная переписка, воспоминания друзей и соратников о нем. Переписка по творческой и служебной деятельности составляет отдельный раздел, из которых можно почерпнуть интересные сведения о названиях, литературных героях и действующих лицах того или иного произведения, об их издании, а также о будущих замыслах писателя.

Среди творческих материалов особое место занимают рукописи известных романов “Похищенное счастье”, “Горные орлы” и подготовительные материалы к ним. Следует сказать, что тескст романа “Горные орлы” представлен в подстрочном переводе с бурятского на русский язык в трех вариантах – в переводе Ч. Гомбоина, Ю. Малышева, А. Содномова. Основную часть в фонде составляют рукописи повестей, рассказов, драм, пьес, комедии, либретто и различных сценарий. Названные литературные тексты, как источники изучения творческого процесса, имеют ряд особенностей и предоставляют возможность по-новому взглянуть на творчество Д. Батожабая. Особое внимание можно уделить неопубликованным рассказам, непоставленным пьесам, фильмам, которые являются единственными источниками исследования творческих замыслов писателя. В фонде представлен киносценарий А. Ярушникова, Б. Халзанова “Похищенное счастье” – кинороман в трех сериях, который так и не был поставлен. Также сохранился литературный и режиссерский сценарий музыкальной кинокомедии “Песня табунщика”.

Следует подчеркнуть, что со времени образования фонда он пользуется неизменной популярностью, к нему постоянно обращаются студенты, аспиранты и другие почитатели творчества Д. Батожабая.

Таким образом, можно сказать, что в последние годы собрание документов Отдела памятников письменности значительно обогатилось и продолжает пополняться новыми материалами.

SUMMARY

This paper gives a brief review of composition and contents of the personal funds of orientalists, scientists-historians, ethnographers, folklorists, writers, received in the last years in the Department of ancient manuscripts with the purpose of informing the researchers to preserve the material and introduce it into the science.

Т.Г. Мазур (Улан-Удэ)

РАБОТЫ ХАНЬ ЮЯ (768-824) КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО ЗАРОЖДЕНИЯ В СОЗНАНИИ ТАНСКОГО ОБЩЕСТВА НОВОГО ПОДХОДА К ПРОБЛЕМЕ «ВАРВАРОВ»

Проблема «варваров» всегда являлась одной из основных в китайской (главным образом, конфуцианской) философской и политической мысли. При этом отношение к чужеземцам со стороны китайской общественности в различные периоды истории Китая не всегда было одинаковым. Так, в Сунскую эпоху (960-1279), уже на уровне идеологии, мы обнаруживаем обсуждение нового подхода к «варварам»: в то время когда, например, Чжу Си продолжает разрабатывать традиционную конфуцианскую теорию различий между ними и китайцами (естественно, не в пользу первых), некоторые другие сунские мыслители (например, Фу Би и Е Ши) уже утверждают, что «варвары» не всегда и не во всем ниже китайцев, непосредственно рассматривают их как врагов своего государства[1]. Учитывая тот факт, что раздраженная и воинствующая ксенофобия, характерная для этого периода[2], вряд ли могла вызреть в

[1] Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века (VII-XII вв.). – М., 1984. – С. 273 – 275.
[2] Там же. – С. 40.

рамках одной эпохи до такой степени, чтобы обрести форму теоретических построений, ее корни, по всей видимости, следует искать в более раннее время, коим является Тан (618-907).

Известно, что первые сто с лишним лет правления Танской династии стали эпохой небывалой открытости Китая для внешнего мира, когда первые ее императоры последовательно проводили в жизнь политику равенства «китайского» и «варварского», когда немало иностранцев оказалось на службе в гражданской администрации и армии Танов[1]. Однако после подавления мятежа Ань Лушаня (755-763), знаменовавшего собой начало второго периода Танской эпохи – периода постепенного заката империи, отношение к «варварам» несколько изменилось[2]. Этот момент хорошо просматривается в работах Хань Юя (768-824) – государственного деятеля, литератора, мыслителя, жившего в то время. Поэтому, исключив какую-либо личную заинтересованность[3] как возможный стимул, заставивший его говорить об этой проблеме, попытаемся на основе написанных им сочинений выяснить, что же было характерно в этом плане для данной эпохи в целом.

---

[1] См.: Hartman C. Han Yu and the T'ang Search for Unity. – Princeton, 1986. – C. 120.

[2] Усмирение мятежа Ань Лушаня, который, как и многие его военачальники, был представителем некитайской национальности, положило конец лишь открытому вооруженному сопротивлению: власть генерал-губернаторов после восстановления мира не только не ослабла, но и распространилась на новые районы. В итоге, в империи сложилась ситуация, когда «варвары» уже не просто нарушали границы государства, но и управляли целыми его провинциями.

[3] Нелюбовь Хань Юя ко всему «варварскому», на наш взгляд, не может быть объяснена сугубо личными причинами. Хотя имелись и таковые. Например, в тот самый момент, когда Хань Юй собирался сдавать экзамены на степень *цзиньши*, его дядя по отцу, на поддержку которого он рассчитывал, был убит тибетцами. – См.: Hartman C. Указ. соч. – С. 26. Это могло способствовать зарождению в душе будущего мыслителя ненависти к «варварам», однако едва ли заставило его столь горячо ратовать в своих произведениях за объединение империи, за изгнание чужеземцев с ее территории.

В работах Хань Юя мы вновь находим традиционный конфуцианский подход к проблеме «варваров», разработанный еще в Хань (206 г. до н.э. - 220 г. н.э.). Как известно, для конфуцианцев того времени, выдвигавших Землю в качестве фактора, способствующего дифференциации людей, была очевидна неравноценность «отрезков», составляющих земное пространство (земля центра империи противопоставлялась другим как более совершенная), и, соответственно, народов, населяющих их. Так, согласно их представлениям, наверху шкалы ценностей находятся люди в полном смысле слова, т.е. сами китайцы, низ же отводится нелюдям или зверям, с которыми отождествляются и «варвары»[1]. В документах, относящихся к различным периодам китайской истории, можно найти такие описания «варваров», как «человек лицом, [но] зверь сердцем [умом]», «зверь по природе своей»[2] и т.п.

В своих сочинениях Хань Юй возвращается к этой конфуцианской традиции изображения некитайских народов как полулюдей или зверей. Так, в начале 805 г., находясь в ссылке в Яншане, он описывает жителей этой местности следующим образом: «Примерно дюжина семей местных чиновников живет в бамбуковых зарослях, что рядом с рекой. Они говорят, как птицы, и внешне напоминают варваров»[3].

В своем трактате «Юань жэнь» («Изначальное в человеке») Хань Юй вновь подчеркивает неравноценность народов, населяющих землю. Так, он пишет: «Человек (в данном случае имеется в виду китаец. – *Т. М.*) – правитель [полновластный] зверей и птиц и

---

[1] См.: Кроль Ю. Л. Китайцы и «варвары» в системе конфуцианских представлений о вселенной (II в. до н.э.- II в. н.э.) // Народы Азии и Африки. – 1978. – № 6. – С. 45 – 58.

[2] «Материалы по истории Тибета при династии Мин». – Киото, 1959. – С. 204; «Собрание материалов по истории различных народов из династийных историй», т. III. – Пекин, 1958. – С.1949. – Цит. по: Мартынов А.С. Представление о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции // Народы Азии и Африки. – 1972. – № 5. – С. 78.

[3] Цит. по: Hartman C. Указ. соч. – С. 59.

варварских народов»[1]. В другом своем произведение, «Юань Дао» («Истоки пути»), Хань Юй, показывая, насколько «варвары» стоят ниже китайцев, цитирует из «Лунь юя» следующие слова: «Когда бы и имелся у варваров правитель, то хуже [все равно], чем Ся без управленья»[2].

Однако, кроме Земли, влияние которой на людей проявлялось в их дифференциации, конфуцианские теоретики выдвигали еще один фактор, имеющий уже унифицирующую силу – императора Китая[3]. Согласно их представлениям, во власти императора, обладающего особыми способностями к коммуникации с потусторонними силами, к концентрации и распространению определенной энергии, находится не только мир людей, но и вся природа в целом, поэтому в его силах вывести «варваров» из их бедственного состояния, сделав их земли сферой распространения своего благотворного влияния[4]. При этом в качестве условия устроения императором «далекого» или «внешнего» (этими определениями зачастую обозначали варваров) рассматривалось наведение им порядка в «близком», «внутреннем» (под чем подразумевалась, например, жена царя, родня его матери, ближние сановники, чиновники или даже столица)[5]. Отношение к варварам, когда они становились объектом мироустроительной деятельности императора, менялось. Чтобы сделать «дальних» «ближними», предписывалось относиться к варварам на основе следующих принципов: 1) «не делать различия между дальними и ближними», 2) «ласково относиться к дальним», 3) «заботиться о дальних», 4) «не терять сердца дальних» и т.д.[6]

Хань Юй также разделяет эту концепцию универсального благоустроения. Так, в упоминавшемся выше произведении «Юань

---

[1] Перевод трактата «Юань жэнь» см.: Гусаров В. Ф. Некоторые положения теории пути Хань Юя. // Письменные памятники Востока. 1972. – М., 1977. – С. 210.

[2] Перевод трактата «Юань Дао» см.: Гусаров В.Ф. Указ. соч. – С. 203–207.

[3] Кроль Ю.Л. Указ. соч. – С. 53.

[4] Мартынов А.С. Указ. соч.

[5] Кроль Ю.Л. Указ. соч. – С. 56.

[6] Мартынов А.С. Указ. соч. – С. 81.

жэнь» («Изначальное в человеке») он, говоря о том, что человек правит зверями, птицами и варварами, замечает: «Но управлять и быть при том жестоким – то значить будет: не постичь пути [достойного] правления. А потому все помыслы у Совершенных к гуманности направлены бывали. Заботились они о близком, но дальнего [тем] достигали»[1]. Однако, поскольку, как явствует из текста, в качестве условия устроения «дальнего» у него также выступает наведение порядка в «ближнем», в современной ему ситуации, когда империя пребывала в глубоком кризисе, он предлагает придерживаться другой концепции – концепции изоляционизма.

В частности, в своем докладе «Хуан цзя цзэй ши и чжуан» («Доклад о деле разбойников племени Хуан»), поданном в 821 г. на имя императора, Хань Юй убеждает последнего запретить новому командующему войсками на юге Китая продолжать военные действия против племени Хуан. Он советует императору придерживаться в отношении этого племени такой тактики, которой бы он придерживался, имея дело с диким животным: «Даже если мы и ослабим наш контроль, – пишет он, – мы сможем обращаться с ними, как с диким животным: если оно приближается, мы защищаемся; если отходит, мы не гонимся за ним и не истощаем силы двора»[2]. Подобная концепция взаимодействия китайцев с «внешним миром», заселенным «варварами», также была разработана еще в ханьское время. Согласно ей, монарху не стоит пытаться изменить несовершенную природу «варвара», а, сообразуясь с тем, какова она есть, следует просто по-разному относиться к различным отрезкам пространства и населяющим их народам[3]. В своей крайней форме выражения эта концепция предполагает изоляцию Китая от «внешнего мира»[4]. Как известно, многие ханьские идеологи конфуцианства также выступали против ведения завоевательных войн с «варварами» (в то время это были хунну), так как «им казалось бессмысленным жертвовать иерархически более ценным «отрезком» пространства с его людьми и ресурсами ради

[1] Перевод трактата см.: Гусаров В.Ф. Указ. соч. – С. 210.
[2]Цит. по: Hartman C. Указ. соч. – С. 103-104.
[3] Кроль Ю.Л. Указ. соч. – С. 52-55.
[4] Мартынов А.С. Указ. соч. – С. 78.

завоевания бесплодных территорий стоящих неизмеримо ниже варваров»[1].

Эти выше изложенные взгляды Хань Юя на проблему «варваров» полностью совпадают с традиционными конфуцианскими разработками по данному вопросу и, таким образом, являются проявлением его конфуцианской сущности, его принадлежности к социальной общности конфуцианцев. Однако под воздействием конкретно-исторических условий в сочинениях этого мыслителя появляются и некоторые новые моменты, а именно: восприятие «варваров» как угрозы для самого существования китайской цивилизации. Хотя это положение звучит у Хань Юя лишь единожды, когда он в одном из своих произведений восклицает: «Пожалуй, скоро мы придем к тому, что варварами станем!»[2], косвенное подтверждение этому мы находим в других его работах.

Так, Хань Юй принимает самое активное участие в развернувшейся в годы правления императора Сянь-цзуна (806-820), взявшего курс на объединения страны, широкой военной кампании против практически отделившегося от империи района Хуайси, контролируемого мятежными генерал-губернаторами. В 816 г., еще до начала боевых действий, когда их необходимость только обсуждалась в высших слоях китайского общества, он подает на имя императора «Доклад о деле усмирения Хуайси» («Пин Хуайси ши и чжуан»), в котором не только утверждает, что эту провинцию следует разгромить, но и выдвигает конкретные предложения относительно проведения самой операции, а также критикует попустительство чиновников, входивших в состав антивоенной группировки[3].

Стремление прогнать из Китая «варваров» и уничтожить в нем все «варварское» побудили Хань Юя начать борьбу и за искоренение буддийского учения, поскольку то, что в современную ему эпоху «варвары» наводят беспорядки в Китае, на его взгляд, является следствием принятия китайцами их «закона» (т.е. буддизма),

[1]Кроль Ю.Л. Указ. соч. – С. 51.

[2] «Юань Дао». – Перевод трактата см.: Гусаров В. Ф. Указ. соч. – С. 206.

[3] Лин Сюйдянь. Гуаньюй Хань Юй вэньсюэ дэ сяньшисин вэньти // Хань Юй яньцзю луньвэнь цзи. – Гуанчжоу, 1988. – С. 114.

что нарушило «устои» государства, состояние которых имеет первостепенное значение для нормального функционирования общества[1]. В подтверждение этой мысли Хань Юй в своей челобитной «О кости Будды» напоминает, что в древности, когда «Срединное государство не знало буддизма», все «наслаждались благополучием, весельем, здоровьем и долголетием», с тех пор же, как «в правление ханьского Мин-ди дошло до нас учение Будды», в Поднебесной «не прекращались мятежи и усобицы»[2].

Таким образом, работы Хань Юя свидетельствуют о том, что желание изолироваться от «варваров», которое в полной мере зазвучало в эпоху Сун, возрождается в китайском обществе уже во второй период существования Танской империи. Однако, помимо него, обнаруживаем мы в это время и зарождение двойственности в подходе к «варварам», также получившей свое дальнейшее развитие в последующие годы: с одной стороны, Хань Юй не считает «варвара» человеком в полном смысле этого слова, а с другой – начинает воспринимать его как угрозу для китайской цивилизации.

SUMMARY

The study illuminates the views on “barbarian” problem belonging to Han Yui, a Chinese philosopher, who lived in the second period of the Tan dynasty. On the example of his writings the author shows that at that time the tendencies, apparent in the following Sun epoch, were born. They were seen in the revival of the traditional Confucian views on the “barbarians” as the threat for the very existence of the Chinese civilization, not typical of the classic Confucian tradition.

[1] Так, он пишет в одном из своих произведений: «Лекарь хороший на худобу-полноту пациента не смотрит, исследует лишь со вниманием, больной его пульс или нет. Хороший правитель державы, спокойна страна иль в тревоге, на то он не смотрит, но тщательно лишь наблюдает, устои в порядке ее или нет. Страну уподобим, когда человеку, спокойствие или тревога ее предстанут тогда худобой-полнотой, устои же – пульсом. При пульсе здоровом нет худа худому, и полный при пульсе больном обречен». – См.: Гусаров В.Ф. Указ. соч. – С. 212.

[2] Перевод см.: Хань Юй, Лю Цзун-юань. Избранное / Пер. И. Соколовой. – М., 1979. – С. 30–34.

Т.М. Михайлов (Улан-Удэ)

К ВОПРОСУ О ШАМАНИЗМЕ С ПОЗИЦИИ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В последние 20 лет, в ходе перестройки, гласности и демократизации в обществе, приобрели большую остроту вопросы национального самосознания, активизировалась деятельность церквей. Ушли в прошлое многие стереотипы мышления, возвращены народу историческая правда и целые пласты культурных ценностей, преданных забвению в период социалистического строительства. Свобода совести с ее морально-правовыми основами широко утвердилась в обществе. Роль религиозного фактора в культурно-духовном возрождении наций и народов стала значительно весомее. Достаточно сказать, что в течение указанного периода число религиозных общин в Российской Федерации возросло в 4-5 раз, восстановлены и переданы верующим тысячи храмов, открыты десятки духовных учебных заведений, миллионными тиражами издана богословная литература, широко раскрыты двери социокультурных учреждений страны перед духовенством.

В русле происходящих процессов находится и наш регион, в частности, этнографическая Бурятия. Ко времени образования в 1923 г. Бурят-Монгольской АССР на ее территории (вместе с нынешними двумя бурятскими округами – Агинским и Усть-Ордынским) функционировали 211 православных, 81 старообрядческая, 18 иудейских, мусульманских и других общин, 44 буддийских дацана. Вся территория республики была маркирована тысячами священных мест: субурганы, обо, бариса (табиса), айха (шаманская роща), аршаны и т.п. Около 15 тысяч лам, шаманов, священников, уставщиков, раввинов и мулл занимались вопросами духовных и нравственных нужд верующих. Все это, как известно, было разрушено, уничтожено. В результате насильственной атеизации населения, невиданного в мире идеологического насилия установились бездуховность, историческое и культурное беспамятство, нравственное уродство. Ныне все направлено к тому, чтобы осознать произошедшее, восстановить разрушенное, вернуть утраченное. За полтора десятилетия в этом направлении сделано уже немало. Ныне религии и церкви переживают новое рож-

дение, расцвет. В общем оживлении религий не отстает и язычество, определяемое в Сибири и научной литературе как шаманизм.

К сожалению, еще в условиях царизма эта форма религии начала подвергаться критике и гонениям, особенно со стороны правительства и ортодоксальных церквей. Европоцентристский и христианский высокомерный подходы к шаманизму привели к тому, что шаманизм стал рассматриваться, как самая отсталая и примитивная религия в мире, а служители его культа – только как обманщики и шарлатаны. Процесс падения и деградации шаманизма чрезвычайно усилился в годы советской власти. КПСС и советское правительство считали все формы религии опиумом для народа, подлежащим непременному искоренению. В итоге к середине XX в. шаманизм оказался вытесненным из жизни, шаманские культовые места закрытыми или уничтоженными, многие шаманы репрессированными. За 70 лет советской власти научный атеизм в стране так и «не победил», не утвердился в такой мере, в какой желали видеть наши партийные и государственные мужи.

В связи с перестройкой и демократизацией в постсоветское время начался новый этап в истории религий в стране, в том числе и шаманизма. Осуществляются новый подход к религиозному феномену, переоценка культурно-духовных ценностей. В новых условиях шаманизм вышел на новые просторы, «потребность» в нем, как в христианстве, буддизме и т.д., возросла у бурят и других народов Сибири неизмеримо. Он стал своеобразным символом национального духа и самосознания. Общественные или коллективные молебствия (тайлаганы, обо тахилга), семейные и индивидуальные жертвоприношения, почитание различного рода священных мест, обращение к услугам шаманов и гадателей, соблюдение всевозможных повелений и запретов – все это реалии сегодняшнего дня. Появились новые шаманы и шаманки с различным уровнем интеллекта, мастерства и этики. Среди новейших шаманов немало людей с высшим образованием и даже учеными степенями, занимающихся публикациями научных трудов по шаманизму.

Шаманизм стал предметом исследования в широком плане в ряде стран. Его изучают ученые самых разных специальностей: этнографы, религиоведы, философы, культурологи, биологи, психологи и др. Современные ученые единодушны во мнении, что религия и наука не противоречат, а дополняют друг друга, что ис-

тинные шаманы и шаманки – это люди особой чувствительности, особого видения мира, обладающие своими способностями и техникой целительства.

Из западных ученых наиболее известными специалистами в области исследования шаманизма являются К. Кастанедо, К. Симонтон, С. Мэтьюз-Симонтон и М. Дж. Харнер. Для российских читателей более известной является его книга «Путь шамана, или шаманская практика: руководство по обретению силы и целительству». (ИЧП «Палантир», М., 1994).

Из российских ученых ярким представителем нового отношения к религии и ее оценки является академик Б. Раушенбах. Он, в частности, утверждает, что религиозность передается по наследству, воспитывается и является человеческим геном. По его мнению, религия имеет очень глубокие корни и не является «заблуждением» народных масс[1]. Он утверждает, что существует две формы восприятия мира: рациональная или же логическая и образно-художественная или же внелогическая. Согласно Б. Раушенбаху, религия – внелогическое знание, которое не опирается на рационально построенные цепочки рассуждения, а возникает сразу[2].

Следовательно, можно сделать вывод о том, что у шаманистов, как в прошлой, так и в современной жизни, преобладало и продолжает преобладать внелогическое знание, эмоционально–образное. В условиях улусного существования (наслежного у якутов, аильного у тувинцев и алтайцев, стойбищного на Севере) шаманисты очень близко связаны с природой, полностью зависят от нее.

Основополагающее в шаманизме – это культ природы и культ предков, т.е. единство человека с природой и цепью поколений: прадедов, дедов, отцов, детей, внуков и т.д. Для шаманистов все природное, естественное (реки, озера, дождь, снег, леса, горы, степи, флора и фауна) священно, ибо они – источники жизни, факторы существования; по отношению к ним шаманисты проявляют высшее «я» – свою сущность: любовь, восхищение, благодарность,

[1] Раушенбах Б. Религия и нравственность // Знамя. – М., 1991. – № 1. – С. 206-209.
[2] Там же. – С. 6.

просьбу, страх, они готовы делиться всем, чем обладают, потому угощают, одаривают, ублажают. Шаманисты никогда не относились к природе, флоре и фауне варварски. Поэтому шаманизм по отношению к природе, флоре и фауне был и остается самой экологичной, самой природоохранной религией.

В шаманизме, как в поэзии и искусстве, рациональная логика выполняет второстепенную, подчиненную, роль. В нем главное – чувства, желания, простая вера. Потребность в религиозной жизни у шаманистов возникает как бы «сама собой». Б. Раушенбах делает вывод, что религиозное чувство (как основа веры), подобно другим способностям, может передаваться генетически. «Если религиозное чувство передается генетически, если существует «ген религиозности», то это свидетельствует «о полезности» религии, поскольку только полезное закреплялось в ходе биосоциальной эволюции человечества»[1].

В истории не было «атеистических» племен. Первобытная вера никогда бы не сохранялась, не передавалась из поколения в поколение, не дошла бы до нас, если представляла «бесполезное суеверие». Закономерность хода истории – отпадение, отмирание бесполезных «ценностей»[2]. Значит, в шаманизме всегда сохранялось и сохраняется полезное, практически нужное.

Внелогическое чувство помогало на внелогическом уровне находить оптимальное для данных условий поведение. Подобно тому, как животное чувствует изменение погоды, характер зимы или лета, близость стихийного бедствия и использует эту информацию для выживания, всегда находились особо чувствительные люди, полезные для своего племени, общины. Такие люди логически не рассуждали, а просто ощущали себя причастными к процессам, идущим во Вселенной, к высшим силам, облекая свои информации в мифологическую оболочку. Шаманы ощущали не только природу, но и состояние рода, племени, общины. На этой основе расцветали врачевание, волхвование, искусство магического воздействия. Шаманы – люди особой чувствительности, и эта способность наследственна. Отбор будущих шаманов всегда делался на этой ос-

[1] Там же. – С. 206.
[2] Там же.

нове – утха. Нынешние шаманы, как правило, имеют утха, но часто формально, т.е. не обладают в нужной мере эмоционально-образной формой восприятия мира. В таких случаях на первый план выступают холодный рассудок, сознательный расчет.

По П.А. Флоренскому, русскому богослову-философу, богослужение – «синтез» искусств. Этот синтез воздействует на образно-эмоциональную часть сознания, т.е. на то полушарие головного мозга, в котором коренится религиозное чувство. Высокохудожественный характер храмового обряда полезен при богослужении, используется не для привлечения темных масс в церковь, а для других целей. В шаманизме, надо признать, эта сторона в прошлом проявлялась тоже очень ярко, красочно и эффектно, в духе потребностей рядовых верующих: скотоводов, земледельцев, охотников и т.д. Эстетическая сторона в шаманизме – это красота природы, художественность шаманских молитв, этнический комфорт, чувство сопричастности в происходящих процессах. Через слияние с природой шаманисты усиливают религиозное внелогическое чувство.

Есть ли у шаманистов Высшая сила? По Раушенбаху, высшие силы воспринимаются внелогической частью сознания человека, потому это ощущение не поддается логической проверке. Присутствие Бога ощущает правое полушарие, где «живет» эмоционально-образная часть сознания. Наука ищет Бога в «своем» левом полушарии, но не находит. В итоге наука не нуждается в гипотезе бытия Бога[1]. По И. Канту, логическое (научное) доказательство бытия Бога невозможно, как и логическое опровержение веры в Бога. На основании утверждения Канта Раушенбах заключает: «… Основы религиозности лежат не там, где наука и логика, а там, где лежит внелогическое знание, в частности, нравственность». Раушенбах категорически заявляет: «Религия – отнюдь не плод заблуждения, верующие – не жертвы «темноты» или «пережитков», а вполне нормальные люди, относительное число которых не будет уменьшаться со временем. По мнению ученого, в СССР в конце XX в. 10-15% населения обладало геном религиозности, примерно столько же – на Западе. У нас в стране атеизм насильствен-

[1] Там же. – С. 209.

но насаждался, стал признаком образованности, выросли «дремучие атеисты»[1].

«Если в процессе биосоциальной эволюции у людей образовался ген религиозности, то «гена атеизма» образоваться не могло. Религия, прежде всего, - переживание, а атеизм – отсутствие переживания. Выводы рациональной науки не содержат в себе нравственного начала. Но нравственность имеет жизненно важное значение, она формируется в двух взаимосвязанных сферах: в среде логики и в сфере чувств. У нормально развитых людей оба источника знания (логического и внелогического) находятся в равновесии и определяют поведение»[2].

В современном обществе объем и значение рационального, логического знания непрерывно растут. Научно-технический прогресс как бы подавил внелогическое знание и проник во все социальные институты. В итоге развитие идет однобокое, нравственное, чувственное становится чем-то второстепенным. У нас выдвигаются «удачливый бизнесмен», «хороший производственник», «отличный организатор», но не «порядочный человек» и не «глубокий интеллигент».

Великие открытия наук, переворот в технике служат основой нового познания мира, нового научного мировоззрения. Считается, что это препятствует развитию человечества. В реальности это далеко не так. На одном мировоззрении, логике прогресса нет. «Мир надо постигать и мыслью, и сердцем». Нынешняя аморальность в стране – свидетельство того, что второй источник знаний был забыт, запущен, не ценился. В мире существует наивная вера во всемогущество науки, успехи научно-технического прогресса действуют опьяняюще, односторонне. Человек – это птица, одно крыло которой – наука, а другое – нравственность[3]. Наука и религия совместимы, дополняют друг друга. Духовное возрождение, гуманизация всей системы воспитания и обучения – одна из актуальных задач современности. Религия и церковь должны играть важную роль в воспитании морали. Это единственная организация, имею-

[1] Там же. – С. 210.
[2] Там же. – С. 211.
[3] Там же. – С. 213-214.

щая огромный опыт и успехи в деле нравственного воспитания. В шаманизме, как и в мировых религиях, нравственное начало занимает очень важное место, содержится огромный потенциал для оздоровления нравственного климата в тех регионах, где шаманизм является традиционной религией.

SUMMARY

The paper presents a new approach to Shamanism of Siberian peoples. The author characterises this phenomenon as an ancient and prelogical world seeing. It is based on the ideas about nature and ancestors. The author argues that neo-shamanism is rather appliable to modern conditions and can be useful for certain social and ethnic groups.

В. П. Мурашкин (Улан-Удэ)

КОНЦЕПЦИЯ АЛАЯ-ВИДЖНЯНЫ В УЧЕНИИ ВИДЖНЯНАВАДИНОВ

Виджнянавада является одной из основных школ буддизма махаяны. В своих истоках она восходит к сутрам «третьего поворота колеса учения», в особенности к «Ланкаватаре» и «Сандхинирмочане», а также, частично, к «Аватамсака-сутре», текстуальное оформление которых завершилось в период II-IV вв. н.э. Систематизировали идеи виджнянавады два выдающихся мыслителя Индии – Асанга и Васубандху. (IV-V вв. н.э.)

Большую роль в формировании концепции виджнянавадинов сыграла также и философия абхидхармы. Один из наиболее известных памятников этой философии – работа Васубандху «Энциклопедия абхидхармы» («Абхидхарамакоша»). Она не только повлияла на развитие индийской средневековой философии, но и стала основным базовым материалом для логико-дискурсивного обоснования махаянской философской мысли. Представленные в работе концепции школ хинаянского направления – вайбхашика и саутрантика – значительно повлияли на развитие теории о сознании у виджнянавадинов. Результатом этого стало создание Асангой сочинения «Свод абхидхармы» («Абхидхармасамуччая»), в котором абхидармистские идеи переосмысливались с позиции философии махаяны. Идеи виджнянавады также представлены в таких работах Асанги, как «Сутраланкара», «Махаянасангграха», «Йогачарабхумишастра», и др.

Центральной категорией философии виджнянавадинов является «сознание-сокровищница» («алая-виджняна»), которая содержит в себе первопричины всех состояний ума и является основой для всего познаваемого. В «Махаянасанграхе» дано следующее определение алая-виджняны: «Алая-виджняна является причиной рождения всего. Она основа, которая содержит потенции всех состояний ума. Она причина, на которой основываются все дхармы»[1]. В работе «Обширный комментарий к трудным местам [учения о] уме и алая-виджняне» приводится такое определение: «Алая-виджняна есть опора созревания элементов и потенциальность индивидуальностей»[2]. Все это означает, что сознание-сокровищница имеет способность проецировать феноменальный мир, и, вместе с тем, являться причиной проявления чувственных способностей индивида.

В теории алая-виджняны не существует противоположности (в абсолютном смысле) между мыслящим субъектом и миром объектов, который он мыслит. Мыслящий индивид представляет собой часть того, что он знает, и все, что он знает, в то же время, является частью его. Представление о чем-то вне мысли является, по мнению виджнянавадинов, только другой мыслью и ничем более. Мысль знает настолько, насколько она мыслит себя как объект своего познания. Если объект, созданный субъектом, отделяется от субъекта и становится непроницаемым, он лишается своей реальности. В этом смысле мысль не что иное, как движение. Сознание, при этом, как источник движения является основой воображаемой действительности. Последователи этой школы «выражают этот взгляд, когда они поучают, что все вещи имманентно существуют в виджняне, когда они доказывают, что алая является общей для всех индивидов, и что в то время, как феноменальное «я» различается, трансцендентное «Я» остается одним и тем же везде»[3].

---

[1] «theg pa chen po bsdus pa», т. «ri», авт. Асанга, Данджур, изд. «Дерге», xyl. – лл. 5б–6а.

[2] «yid dang kun gshi'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel ba bzhugs so», авт. Агван Лозанг Тензин Гьяцо, Сунгбум,. Дхарамсала, xyl. – л. 4а.

[3] Раднакришнан С. Индийская философия. Т.I. – М., 1956. – С. 640.

Согласно теории сознания виджнянавадинов «только ум» (sems tsam) обладает природой реального существования. Внешние проявления, вне осознающего их субъекта считались истинно не существующими. Они рассматривались как «подобное иллюзии» проявление потенций, содержащихся в сознании. Все эти проявления не отличаются от воспринимающего ума, т.е. нет чего-то воспринимаемого и воспринимающего, и в абсолютном смысле субъект и объект, феноменальная явленность и воспринимающий ее ум тождественны. Если рассматривать явления или проявления, как они проявляются внешне, вне ума, то и в этом случае они переживаются умом и, поэтому, отличны от ума, т.е. все является «только умом». Это положение иллюстрируется сравнением сознания с кристаллом. Виджнявадины говорят, что «прозрачный кристалл можно сравнить с умом в его «таковом» содержании. Если кристалл положить на что-нибудь цветное, например, на голубую материю, то он будет казаться голубым. Хотя кристалл остается тем же самым, он приобретает определенный цвет. Таков же и ум, воспринимающий объекты»[1].

В философии виджнянавадинов ум, взятый с точки зрения относительной реальности, представляет собой поток омраченных состояний сознания, являющихся развитием его омраченных потенций, и как их проявление выражается индивидуальным сознанием. С точки зрения абсолютной реальности, ум рассматривается как синоним «таковости» существования, и отождествляется с простой абстракцией бытия, чистым потоком, сознающим существование. Продолжая сравнение с кристаллом виджнянавадины утверждают, что кристалл как «таковой», т.е. не окрашенный цветом какого-либо предмета – это истинная природа ума. Таким образом, в истинном смысле алая-виджняна есть изначально спокойной трансцендентная реальность, недвойственная в своей актуальности.

В виджнянаваде весь объектный мир рассматривается с точки зрения классификации состояний человеческой психики и уровней сознания, т.е. космологическая картина психологизировалась. Мо-

[1] См.: «theg pa chen po bsdus pa», т. «ri», авт. Асанга, Данджур, изд. «Дерге», xyl.

дель мироздания у виджнянавадинов – детально разработанная классификация различных психических состояний личности, двигающейся к просветлению. Например, если обыденное мифологическое сознание разделяло мироздание на три объективно существующие сферы, виджнянавадины рассматривали их как области сознания, которые соответствуют уровням духовного восхождения. Внешний мир рассматривался, таким образом, как функция психических процессов сознания, проецирующих иллюзию феноменального существования.

Чистое бытие в концепции сознания виджнянавадинов отождествлялось «постоянными» дхармами (асамскрита-дхарма). В этой школе, согласно сочинению Асанги «Махаянасутраланкара», их выделялось пять: «акаша (пространство) – безграничное, свободная от всех изменений, которое отождествляется с простым бытием; пратисанкхьяниродха – прекращение всех видов *клеши,* или страданий, достигаемое с помощью силы совершенного знания; апратисанкхьяниродха – прекращение страданий, достигаемое без помощи совершенного знания; *ачала* – состояние безразличия ко всякому устремлению и наслаждению, и санджняведаниродха – состояние, где не действуют *ведана* (чувства) и *санджня* (восприятие)»[1]. Эти элементы-дхармы не являются независимыми, но им присваиваются различные наименования, которые используются как условные обозначения аспектов чистого бытия. Оно противоположно бытию омраченному, проявленному в «непостоянных» дхармах, и объединяется в пять групп-скандх, обычно принимаемых существом за некоторую «личность», развивающуюся по законам кармы.

Рождение существа, обусловленное его кармой, влекло за собой новую деятельность, которая, в свою очередь, выступала причиной для следующего рождения, определяя соответствующее сознанию местопребывание. Группы дхарм, подверженные притоку аффективности (не являющихся в кармическом отношении нейтральными), создавали необходимый потенциал для появления новой совокупности пяти групп-скандх и т.д. Так объяснялся процесс пере-

[1] Цит. по: Раднакришнан С. Индийская философия. Т.I. – М., 1956. – С. 548.

хода из одной формы рождения в другую. Поэтому различные отдельные существа и классы существ, с точки зрения теории виджнянавадинов, также не являлись истинно существующими.

Индивид, понявший природу проявленного, может достигать состояние алаявиджняны, поскольку каждый индивид способен переживать качество «семени» (sa bon) абсолюта. Сознание как вместилище всех проявлений (алаявиджняна), понимаемая многими как неизменная и вечная субстанция, не было абсолютом, и в этом было принципиальное отличие теории виджнянавадинов от весьма схожей с ней в этом пункте концепции небуддийского учения веданты. Виджнянвадины считали, что в аспекте абсолюта все существа являются равными, в каждом из них изначально присутствует природа Будды. «Семена», или «зародыши» алая-виджняны представляли собой индивид в его самопознающей действительности. Благодаря взращиванию чистых изначальных потенций сознания индивиды становились способными действовать на благо всех других существ.

Для теоретического осмысления практической реализации осознания реальной действительности виджнянавадины выделяли «четыре мысли», освобождающие от неверных представлений, препятствующих движению по пути просветления. Во-первых, это «равностность», т.е. равное отношение ко всем существам, во-вторых «всеведение» позволяющее сознательно принимать любые формы рождения, что способствовало очищению от основного источника страдания – неведения. В-третьих, «мысль о себе и других» – практика усердной заботы о благе своем и других существ. И, в четвертых, «мысль о роде», которая необходима для становления на путь просветления[1].

Итак, в своем учении виджнянавадины уделяют особое внимание проблеме сознания. Отрицая индивидуальное «я» и «я» элементов-дхарм, они развили учение о алая-виджняне как о всеобщем, абсолютном сознании являющимся трансцендентной «подкладкой» всего мира явлений. Они считали, что всякая индивидуальность является лишь частичным проявлением единой абсолют-

[1] См.: «chos mngon kun las btus pa», т. «ri», авт. Асанга, Данджур, изд. «Дерге», xyl.

ной трансцендентной реальности. Внешний мир понимался как сфера совершенствования индивидуального сознания, которое мыслилось как сочетание анализа учения и созерцательных практик, базирующихся на концепции алая-виджняны.

SUMMARY

This article illuminates some aspects of one of the basic theories of Vidgnyanvada school the “alaya-vignyana” (consciousness-treasury). The main idea of the consciousness concept was in the direction of its followers towards the practical realization of the Mahayana practice. The theory of alaya-vignyana was directed towards understanding of nature of reality hidden in the beings by a single perfect consciousness.

Н. Нагаанбуу (Улан-Батор, Монголия)

ТРОЙСТВЕННАЯ ТЕОРИЯ У МОНГОЛОВ

В Монголии существуют такие пословицы и поговорки как: «Три игры мужчин, три государственных праздника», во Внутренней Монголии – «Три вещи Монголии, четыре вещи деревянного стола», у калмыков и ойратов – «Три закона пира, две стороны игрищ», а у бурят данная национальная культурно-интеллектуальная ценность как закон трёх, отражен даже наподобие ордена на передней части национального одеяния /дели/, в виде трехцветной аппликации. В этом же духе можно приводить множество примеров и давать им толкование подобно явлениям таких как: философско-литературный жанр монголов в виде: «три вещи мира»; поклонение образу пламени с тремя языками; поклонение троице-огонь, солнце, луна; трём языкам на знамени «туг»; трём родным камням очага и треножника «тулга».

К примеру, троица очаг «тулга», обруч «гэр» и трёх поясов под названием пелёнки, опоясывающие гэр, являются символами крепкости, и таких примеров являющимися проявлениями глубинной оригинальной национальной философии теории о трёх, можно приводить бесконечно. К примеру, как считают такие ученые Монголии, как доктор Л. Тудэв, академик Ч. Далай, или ученые из Внутренней Монголии, такие как Жу Ди, Т. Олзий, Эрдэнэтогтох, что в истории монгольской философии существуют такие термины, как теория трёх составляющих и теория трёх компетенций,

поэтому все осознается через тройственный порядок /гурвалын журам/, теорию смены трёх составляющих /гуравтын бурэлдэхууний улирхуйн онол/.

Монголы, делая вывод о чём-либо или символизируя что-либо, считают, что всё возникло и состоит из трёх компонентов и, заключая всё в три составляющие, считают, что только в этом случае данное соответствует естественному закону. Методология исследования теории трёх базируется на трёх принципах: шинж – форма, вид, признак, примета и свойство, которое исследовано и познано (например, будет зима, признаки хорошего хана, приметы быстрого скакуна и т.д.), тэмдэг – знак, примета, симптом (например, культура, унаследованная на знаниях, полученных благодаря наблюдениям и исследованиям), теория дохио – теория жеста, знака (например, сны, видения, инстинкт, предчувствия, предсказание, предзнаменование подобно легенде, что Чингис-хан родился со свернувшейся кровью в сжатом кулачке).

Теория трёх, проявляясь, например, в виде обычая трёхразового обхода обоо, трёхразового брызгания водки, трёхразовое моление, трёхразовые возгласы, одобрения и приветствия, в виде уухай и хурай (троекратное ура русских) три песни пира, три благостных дня начала лунного месяца, первая стрижка волос у трёхлетнего ребёнка и т.д. Подобная череда бесконечного количества разных обычаев, связанная с «троицей», стала обыденным явлением и глубоко вошла в повседневную жизнь монголов. Монголы редко отрицают двойственный характер мышления, противопоставляющий все и вся на два полюса, подобный делению всего и вся на два полюса, т.е. отрицательный-положительный, идеальный-материальный, инь-янь, мужчина-женщина и, руководствуясь принципом «анх-энх-мунх» /начало-спокойствие-вечность/, связывают эти два полюса третьим звеном, дающим этому всему и вся путёвку в жизнь в лице оживляющего духа «амин» /на современном халхаском диалекте произносится как «амь»/. Амь есть не бытие и не сознание, в этой троице ни амь, ни бытие и ни сознание не первично.

В случае, когда принимается постулат, что в мире все состоит из трех, например, время /настоящее, будущее, прошедшее/, атом /протон, нейтрон, электрон/, луч /гамма, бетта, альфа/, размер /длина, высота, ширина/, свойства тел /твёрдое, жидкое, газооб-

разное/, действия /стремиться, достичь, уходить/, возникновение /вода, свет, воздух/, жизнь /рождение, жизнедеятельность, смерть/, наследование /отец, мать, плод/, то возникает подобный ряд. И классическим документом, свидетельствующим о подобном ряде является знаменитое «Сокровенное сказание монголов».

Совершенно не случайно, что в подавляющем большинстве встречающихся в «Сокровенном сказании монголов» цифр является цифра «три» и можно увидеть, что они в каждом случае связаны со словами, символизирующими понятия «доброе действие», «правильное дело». К примеру, «Три реки» /Гурван гол/, «мать Оулэн взяли в плен трое», «Тэмужин провел в чаще три дня или Тэмужин провел три дня и три ночи», «трое Тэмужин, Хасар и Бэлгутэй», «трое Тэмужин, Ван хан и Жамух, три раза останавливались и три раза ночевали», «не забуду эти твои три заслуги». Чингис-хан, взяв тридцать тысяч воинов, сказал своим девяти министрам: «Возьмите это войско, разделившись на три части по трое...». У Чингис-хана было три кузнеца, три оруженосца, три повара. По принципу трех, провозгласил всеуправляющими хана Зэлмэ и Борчи. Путь трёх дорог, Белое, чёрное и смешанное знамя «туг», Хан, Совет мудрецов, Великое собрание куралтай, хан, государственный ван /премьер-министр/, Великий судья /Их заргагч/ и т.д. Можно привести еще множество примеров того, как были созданы, по принципу теории трёх, исполнительные и другие государственные структуры.

Эти данные сравнительных исследований показывают, что «Сокровенное сказание монголов» является произведением, вобравшим в себя сокровищницу философских знаний наших предков, каким является теория о трех. Например, существуют следующие тексты: «будет наказан тот, кто поддерживает одну из борющихся сторон», «будет считаться правильным, и будет то всем объявлено, если трое пришли к единому мнению и будут они считаться одним целым», которые явно указывают на теорию о трёх. Всё это явилось основой, на которой были выработаны различные документы, а также и такой первоисточник как всемонгольский закон «Великая Яса». Раскрытие связей «Великой Ясы» с «Сокровенным сказанием монголов» является главным содержанием выдвигаемой теории. Иначе говоря, в пределах данной темы раскрывается то, что «Сокровенное сказание монголов» наряду с тем, что

является ценным историко-литературным произведением, есть источник, сохранивший бесценные традиции национальных культурно-философских воззрений.

SUMMARY

Traditional Mongolian philosophy believes that everything is realized through Triple order. The author reveals connection of the all-Mongolian law “Great Yasa” with “The Sacred Legend of the Mongols”.

С.П. Нестеркин (Улан-Удэ)

СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ В БУРЯТСКИХ ДАЦАНАХ[1]

Бурятский буддизм развивался в русле тибетской традиции Гелугпа, к моменту его прихода в Бурятию доминировавшей в Тибете и, особенно, в Монголии. В этой традиции всегда уделялось исключительное внимание монастырскому образованию, особенно в области философии, и поддерживались высокие образовательные стандарты.

Стандарты в области образования в бурятском буддизме стали устанавливаться сразу же после его прихода и создания первых монастырей, а официально оформляться с начала XIX в. Так, например, в «Уложении 1823 г. 11 хоринских родов» определяется, что ламы и хувараки «не должны обучаться учению Будды в улусах, а должны жить в дацане на свои средства, ламы со званиями и комплектные должны обучать их под своим наблюдением без всякой мзды и не заставляя работать на себя»[2]. Уложение определяет возраст обучающихся в 10–25 лет. Аттестовать учеников предписывалось «примерно после полного изучения им книг, читающихся при дацанских богослужениях»[3]. Врачеванием разрешалось заниматься тем, кто изучил основной трактат о врачебной науке «Жуд ши» («Четыре тантры») вместе с практическим руководством «Лхантаб». Астрологам разрешалось практиковать после

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 02-03-18213.

[2] Обычное право хоринских бурят. Пер. с монгольского Б.Д. Цыбикова // Новосибирск: Наука, 1992. – С. 61.

[3] Там же. – С. 61.

изучения основного пособия по астрологии, принятого в гелугпинской традиции – «Вайдурья гарбо» («Белый берилл»), составленного Десрид Санжей Жамсо. Переписчиками книг и живописцами можно было стать по рекомендации лучших знатоков этого ремесла в дацане.

В «Хоринском положении 1851 г.» разработка стандарта в области образования получила дальнейшее развитие. Пятая глава «Положения» определяет содержание образования, объем и последовательность изучения дисциплин.

На первой ступени – «мэжиба» – новичок обучался чтению и письму на тибетском и монгольском языках, а также заучивал наизусть тексты, читаемые на ежедневных хуралах (службах) – они собраны в сборник под названием «Рабсал» («Очень ясное») – и тексты ритуалов, посвященных десяти основным хранителям буддийского Учения (сахьюсанам)[1].

Особое внимание на этой ступени уделялось заучиванию текстов наизусть. Необходимо отметить, что процесс образования базировался на буддийской теории, выделявшей три основных познавательных процесса: 1) слушание (под которым понималось восприятие вербальной информации, не только через слух, но и, разумеется, зрительное, в процессе чтения), 2) обдумывание и 3) созерцание. Последнее подразумевает реальное осуществление в собственном потоке психики того, что обдумано и понято. Соответственно в процессе обучения хувараки вначале заучивали изучаемые тексты наизусть, затем, слушая разъяснения учителя, читая комментарии и участвуя в диспутах, добивались полного понимания заученного и потом, в процессе религиозной практики, овладевали ранее теоретически изученным. Иногда между этими этапами могли проходить годы, т.к. считалось, что наиболее пригодный для заучивания большого объема материала период жизни – детство и отрочество, и бурятские хувараки заучивали тексты вначале ритуальные («рапсалы» и «сахьюсаны»), а потом и философские в значительном объеме.

На второй ступени – «шоксаба» – учащиеся должны были научиться переводить с тибетского языка на монгольский работы

[1] Там же. – С. 89.

Цзонхавы, посвященные правилам осуществления духовной практики – «большой» и «малый» «Ламримы» («Ступени пути [к просветлению]»), изучать практику «Преображения мышления» («Ложон»), а также изучить правила принятия и сохранения обетов, изложенные в Винае.

«Ламрим» Цзонхавы является комментарием на работу основателя тибетской традиции Кадам (духовной преемницей которой считает себя Гелукпа) Атиши (Дипамкарашриджняны) «Светильник пути Просветления». В ней нашел выражение основной методологический подход Гелукпы к изложению и практике буддизма – совместная практика пути сутр и тантр, охватывающая в едином доктринальном континууме практику личностей различных установок и уровней. В этой традиции выделяют три типа личностей, так называемую «низшую», «среднюю» и «высшую личность»[1]. Принадлежность человека к тому или иному типу личности определяется присущей ему доминирующей психологической установкой, определяющей его основные жизненные цели и задачи: улучшить свою карму с тем, чтобы достичь благополучия в следующей жизни; достичь индивидуального спасения; спасти всех живых существ соответственно[2].

Что касается практики «Ложон», то она является одной из основных практик Кадампы и, соответственно, Гелукпы. Само понятие «преображение мышления» («воспитание ума»; тиб. blo sbyong) – очень широко. На это направлены многие буддийские практики, в том числе и «Этапы пути пробуждения» Цзонхавы, тоже посвящены описанию преображения мышления. Однако существует и особая духовная традиция с таким названием, ее основной задачей является последовательное развитие бодхисатовской мысли (бодхичитты), достигаемое благодаря радикальному изменению обыденной установки сознания, направленной на заботу о себе (rang gces ‘dzin).

---

[1] Atisha. Byang chub lam gyi sgron ma (Атиша. «Светильник пути Просветления»). – Ms.4L.

[2] 'Jigs med dbang po. Sa lam gyi rnam bzhag theg grum mjes rgyan zhes bya ba Bzhugs so. Xyl. – P. 18-25.

Виды практики преображения мышления различаются по типам личности (низшей, средней и высшей), для которых они предназначены. К практикам для высшей личности относятся так называемая семичленная практика и практика замены себя на других (перемены места).

Прежде чем начинать практику Ложона, предписывалось вначале обдумывать некоторые предварительные темы, называемые «Введение согласно учению шастр». Они включают в себя:

– размышление об уникальности человеческого рождения;

– размышление о трудности обретения человеческого рождения (оптимального для духовной практики);

– размышление о пороках сансары;

– размышление о непостоянстве и смерти.

Задачей этого этапа было порождение отречения от сансары, без чего невозможно порождение бодхичитты. После этого обдумывалась необходимость зарождения бодхичитты[1].

Далее начинали собственно практику преображения мышления. Семичленная практика состоит в следующем:

1. Вначале предписывается осознать, что каждое живое существо в бесконечной цепи наших предыдущих рождений когда-либо было нашей матерью (mar shes). Поэтому к каждому существу необходимо относиться так же, как к собственной матери. Это – основа, благодаря которой возможна генерализация чувств любви и сострадания, естественным образом каждым человеком испытываемых к матери, на всех живых существ.

2. Затем нужно вспоминать о тех благодеяниях, которые они мне оказывали (drin dran).

3. Далее принять решение в ответ на их благодеяния ответить им тем же и созерцать благодарность к ним (drin bzos).

4. Проникнуться к ним любовью (yid ‘ong kyi byams pa), т.е. породить желание, чтобы все они пребывали в счастье.

5. Понимая, как они сейчас страдают, проникнуться великим состраданием (snying rje chen po), т.е. породить желание, чтобы все они избавились от страдания.

[1] Thogs med bzang bo. Blo sbyong don bdun ma'i snyan brgyud kyi tshig rnams bkral ba bzhugs so. – P. 2a-3a.

6. Затем породить твердое решение избавить всех живых существ от страдания, т.е. породить «сверхмысль» (lhag bsam); «сверх» в том смысле, что подобная мысль отсутствует у шраваков и пратьекабудд.

7. Поскольку спасти от страдания может только Будда, породить решение стать Буддой ради спасения всех живых существ. Это и есть бодхисатовская мысль (sems bskyed).

Таким образом, благодаря последовательному продвижению от одного этапа к другому, зарождается бодхичитта[1].

Метод «Замены себя на других» состоит из пяти разделов:

1. Осознание равенства себя и других, того, что все живые существа желают счастья и не хотят страданий так же, как и я.

2. Осознание неблагоприятных последствий привязанности к собственному Я, того, что источник нашего страдания – наш истинной враг – привязанность к Я.

3. Осознание преимуществ заботы о других, как главного источника счастья.

4. Замена себя (как объекта заботы) другими, т.е. реализация установки заботиться о других больше, чем о себе.

5. Практика «принятия и отдачи». Мы мысленно принимаем на себя из сострадания страдания всех существ и отдаем им все благое, что имеем, из любви. Осваивается этот метод в сочетании с особой техникой дыхания. Все плохое, что накопили в себе другие, вытягивают с вдохом в себя в образе черного луча, представляя, что все эти загрязнения, проливаясь в сердце, тушат в нем пламя себялюбия, главного своего врага. Все же накопленные добродеяния отдают другим с выдохом в виде белого луча[2].

Иногда эти два вида практики объединялись.

Что касается изучения Винаи, то на этой ступени хувараки знакомились с ее основными положениями, необходимыми исполнения их обетов и соблюдения правил жизни в монастыре. Подробно Виная изучалась на последнем курсе ваннида.

---

[1] Thogs med bzang bo. Blo sbyong don bdun ma'i snyan brgyud kyi tshig rnams bkral ba bzhugs so. – P. 4б-5a.

[2] Theg pa chen poi blo sbyong mtshon cha ‘khor lo zhugs so.

Таким образом, на второй ступени хуварак получал необходимые начальные наставления для своей духовной практики.

На третьей ступени – «маарамба» – изучалась медицина, на четвертой – «чжигремба» – изучалась астрология.

Изучение медицины и астрологии до курса цаннида позволяло получить основные прикладные знания для удовлетворения религиозных нужд населения до получения труднодоступного философского образования. Однако с течением времени, с появлением значительного числа философских факультетов этот порядок стал необязательным.

Пятая ступень – «цаннид» (философия). На ней изучались прамана (цадма), парамита (парчин), мадхьямика (ума), абхидхарма (онбо) и виная (дулва)

Шестая ступень – агримба. На ней изучались четыре класса тантр.

Тем учащимся, которые достигли успехов в изучении указанных дисциплин в своем монастыре, разрешалось продолжать образование «в дацанах, достигших высокой учености»[1].

Довольно долго (до середины XIX в.) систематическое философское и тантрийское образование получить в бурятских дацанах не было возможности, и за ним отправлялись в соседние Тибет и Монголию, однако уже в начале XX в. более половины бурятских монастырей имели философские факультеты.

Набор изучаемых предметов на курсе цаннида соответствует списку философских дисциплин в классификации буддийских наук, ставшей общепринятой к моменту формирования системы образования[2]. В нем отсутствует только история философии (сиддхантха), для которой не предусмотрено отдельного курса, она изучается в качестве дополнения к курсу мадхьямики. Это, однако, не говорит о невнимании к методологии, но, напротив, является следствием глубокого изменения в методологическом подходе к образованию, происшедшем в Гелукпе. Дело в том, что в Индии учение

[1] Обычное право хоринских бурят. Пер. с монгольского Б.Д. Цыбикова // Новосибирск: Наука, 1992. – С. 89.

[2] Болсохоева Н.Д., Ванчикова Ц.П., Дашиев Д.Б. и др. Введение в изучение Ганчжура и Данчжура. – Новосибирск: Наука, 1989. – С. 81-89.

мадхьямики хотя и пользовалось большим авторитетом, но развивалось на фоне широкого распространения виджнянавады. Развитие виджнянавады получило во второй половине первого тысячелетия дополнительный импульс ввиду все более широкого распространения тантры, теоретическая основа, которой тесно связана с этой философской системой. В Тибете в первые века распространения буддизма виджнянавада занимала очень сильные позиции по той же причине, поскольку в авангарде этого распространения шла тантра. Ситуация изменилась в результате реформы, предпринятой Цзонхавой. Ее основной задачей было подведение философского основания мадхьямики-прасангики под всю теорию и практику буддизма. Реформа философского образования выразилась в том, что изучаемые предметы, основные трактаты по которым были написаны в свое время в Индии с позиций разных философских школ, стали интерпретироваться под углом зрения прасангики. Мадхьямика (в своем прасангиковском варианте), таким образом, выдвинулась из ряда наук, заняв позицию общей методологии буддизма и сравнительный анализ различных философских направлений буддизма, входивший в функции сиддхантхи, стал в значительной степени осуществляться в рамках преподавания других дисциплин.

Образовательная традиция бурятского буддизма, при ее определенном своеобразии, обусловленном социо-культурным контекстом, в котором она возникла, развивала традиции тибетского и индийского буддизма периода их наивысшего расцвета и смогла сохранить их с большой полнотой, позволившей эффективно воспроизводить буддийскую культуру не только в ее религиозном аспекте, но и в ее прикладных проявлениях.

SUMMARY

The article is devoted to the educational system in the Buryat datsans which has six levels – from the primary study of writings and texts to study of tantra. The author describes the sequence of teaching of subjects and considers the contents of some educational levels.

М.С. Уланов (Элиста)

А.М. ПОЗДНЕЕВ О БУДДИЗМЕ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Среди ученых, занимавшихся исследованием живой буддийской традиции необходимо, прежде всего, выделить А.М. Позднеева (1851 – 1920) – русского монголоведа. Позднеев был крупным специалистом по монгольскому буддизму. Он сочетал преподавательскую деятельность в Санкт-Петербургском университете с длительными экспедициями в Центральную Азию. Ему принадлежит авторство более 122 научных работ, из которых 17 являются монографиями. Позднеев посещал не только Монголию, но и буддийские регионы Российской империи – Бурятию и Калмыкию, где его особенно привлекало современное состояние буддизма. Успеху его исследований способствовали прекрасное знание им языка и быта монгольских народов.

В 1876-1878 г.г. он совершил свое первое путешествие в Монголию в составе экспедиции выдающегося исследователя Центральной Азии Г.Н. Потанина. Ученому удалось собрать богатый материал: ценные сведения по археологии, этнографии и географии региона, значительную коллекцию редких книг и рукописей. Только для Восточной библиотеки Санкт-Петербургского университета им было приобретено 157 монгольских рукописей и ксилографов. В этой поездке он большое внимание уделил буддийской церкви Монголии, роли ее монахов в общественной жизни страны. По материалам экспедиции Позднеев написал книгу “Ургинские хутухты. Исторический очерк их прошлого и современного быта”. Она вышла в свет в 1880 г. в Санкт-Петербурге.

В данной работе рассматривается история института Богдогегенов в Монголии. Позднеев основывается здесь на монгольских летописях, посвященных жизни духовных правителей. “В справедливости их не может быть никакого сомнения, – отмечает ученый, – потому что сами эти летописи суть ни что иное, как последовательные выписки из архивов...”[1]. Письменные и устные пре-

[1] Позднеев А.М. Ургинские хутухты. Исторический очерк их прошлого и современного быта. – СПб., 1880. – С. 5.

дания, по его мнению, являются недостоверными и “не имеют никакого исторического значения, что достаточно свидетельствуется уже тем, что со времен Шигэмуния, умершего по счислению монголов за 961 г. до Р.Х., и до времен Цзонхавы, или по 1356 г. по Р.Х., т.е. на 2317 лет считается только 10 хубилганов, и таким образом на каждого хубилгана приходится средним числом 231,7 года”[1]. С нашей точки зрения, этот вывод может быть подвергнут сомнению, так как в подобного рода источниках рассказывается, прежде всего, о наиболее известных перерожденцах, а биографии менее популярных хутухт могут быть опущены.

В труде Позднеева кратко описывается история жизни каждого из Богдо-гегенов, процесс поиска новых хубилганов, виды поклонения им, источники их доходов.

В 1887 г. была издана монография Позднеева “Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу”. Автор не ставил здесь задачу рассмотреть историю и вероучение монгольского буддизма. Книга ценна тем, что в ней подробно описана буддийская традиция, сформировавшаяся в Монголии к концу XIX в.

Одним из главных выводов, сделанных в труде, является тезис о том, что буддизм определял всю жизнь монгольского общества, и понять последнее в отрыве от религии невозможно. Буддизм, – отмечает Позднеев, – определяет не только все деяния, но и само мышление монголов[2]. Это мнение ученый подкрепляет ссылками на работы известных исследователей Центральной Азии: Н.М. Пржевальского, В.П. Васильева, М. Гюка и т.д. Причину такого влияния буддизма на монгольское общества автор видит в характерных особенностях вероучения школы Гелукпа, которая получила распространение в данном регионе. Основатель данной традиции – Цзонхава, подчеркивает ученый, заботился о том, чтобы его последователи отказывались от мирской жизни и вступали

[1] Там же. – С. 5-6.

[2] Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. – СПб., 1887. – С. 10-11.

в духовное звание[1]. В то же время, пишет ученый, русское общество почти ничего не знает об этом религиозном направлении. В результате получили распространение представления о буддийском духовенстве как о паразитирующем классе, ведущем безнравственный образ жизни[2]. Работа Позднеева решительно опровергает эти мнения, которые, вероятно, были основаны на высказываниях христианских миссионеров. Подробно описывая жизнь монгольских лам, ученый убедительно доказал несостоятельность подобных утверждений.

По официальным данным, замечает Позднеев, количество монахов в Монголии превышает 5\8 всего населения. Кого же тогда будут обирать ламы, если их больше чем мирян. Поэтому сама жизнь заставляет лам работать наравне с простыми кочевниками[3].

Ламство, пишет исследователь, выполняет почти все повинности, которые правительство Китая налагает на рядовых монголов. От исполнения данных повинностей освобождаются только те представители духовенства, которые проживают в монастырях постоянно. Последних же в Монголии очень мало, так как абсолютное большинство лам, после обучения в монастырях, возвращается в степь, где их жизнь мало чем отличается от жизни обычных кочевников[4]. Здесь они служат на пограничных заставах, работают почтовыми возницами, пасут скот[5].

Говоря о ламах, живущих в монастырях, автор отмечает, что они также довольно много работают. Кроме монастырской деятельности у них достаточно и частной работы. Очень часто ламы занимаются перепиской религиозных текстов, по просьбе мирян. Чтобы выполнить один такой заказ уходит почти год. Причем дело это весьма медленное и кропотливое. В то же время такие рукописи представляют собой иногда прекрасные произведения, сделанные с удивительным искусством. Среди других видов деятельности лам, Позднеев выделяет также изготовление скульптур бо-

[1] Там же. – С. 9-10.
[2] Там же. – С. 11.
[3] Там же. – С. 176.
[4] Там же. – С. 114-115.
[5] Там же. – С. 176.

жеств из глины, иконопись, литье жертвенных чаш и лампад, вытачивание четок, столярные работы. Кроме того, среди них немало хороших портных, ткачей, маляров. Почти все юрты в Монголии изготавливают в монастырях. Таким образом, отмечает ученый, монастырские ламы работают гораздо больше, чем миряне[1].

Позднеев опровергает и мнение о безнравственном поведении лам. Без специальной необходимости, пишет ученый, они никогда не покидают монастырь. Распивать же спиртные напитки в монгольских монастырях не принято. Кроме того, монахи обычно просто не имеют средств, чтобы покупать водку[2].

Еще одной проблемой, затрагиваемой в книге, является общность буддийской традиции в разных регионах ее распространения. Буддизм в Монголии, Забайкалье и калмыцких степях, по его мнению, одинаков. В литературе, посвященной калмыкам, отмечает Позднеев, часто говорится, что их буддизм сильно отличается от буддизма других монгольских народов. Русский ученый решительно выступает против подобного вывода. “В хурулах их (калмыков – прим. У.М.), – пишет исследователь, – ведется решительно тот же порядок служб, читаются те же номы, исполняются те же обряды. Недостаточность духовенства, правда, препятствует им совершать некоторые богослужения, как, например, Чжуд, Цам и др.; но, несомненно, также и то, что из числа калмыцких лам очень многие основательно изучают тарнистические (тантрические – прим. *У.М.*) системы и высшую догматику буддизма... В отношениях к простолюдинам духовенство калмыцких степей совершает те же самые обряды, какие мы видим и в Монголии”[3]. Предвидя возражения, связанные с отсутствием у калмыков института “хубилганов” (лам – перевоплощенцев), Позднеев замечает, что это не влияет серьезно на культ. Так, если буряты и монголы совершают обряд подношения мандалы перед хубилганами, то калмыки делают, то же самое в отношении изображений великих лам и будд. Что же касается возражений, касающихся отсутствия в калмыцких хурулах скульптурных изображений многих божеств и будд, то, по

[1] Там же. – С. 177-178.
[2] Там же. – С. 178-179.
[3] Там же – С. 13.

мнению ученого, это не меняет суть дела, поскольку у калмыков достаточно буддийских икон – танок[1].

Следует отметить, что издание этой книги вызвало в научной среде достаточно оживленную дискуссию и обмен мнениями. “Очеркам...” было посвящено пять рецензий, авторами которых были известные востоковеды В.П. Васильев, И.П. Минаев и др. “Хотя рецензенты по-разному оценивали те или иные ее разделы, они непременно сходились в том, что только такой дотошный исследователь, как А.М. Позднеев, мог нарисовать столь правдивую до мелочей картину жизни буддийского духовенства в Монголии”[2].

Труд отечественного ученого был удостоен высшей награды Императорского географического общества, а сам Позднеев, после выхода в свет “Очерков...” был избран почетным членом Нидерландского географического общества[3].

SUMMARY

This article is devoted to the study of Buddhism by A.M. Pozdneev, a well-known Russian specialist in Mongol Studies. His works described the Buddhist tradition shaped in Mongolia by the end of the 19th century and considered the history of the Bogdo-Gegen tradition, the process of finding new Khubilgans and types of worshiping them. The scholar thoroughly studied everyday life of the Mongol church in its various aspects. The work contains interesting and rare information about temples in Mongolia, clergy and even religious ceremonies.

[1] Там же.

[2] История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. – М., 1997. – С. 362.

[3] Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. – СПб., 1887. – С. 141.

Л. Халоупкова (Прага)

ВОССТАНОВЛЕНИЕ СТАТУИ БОДХИСАТТВЫ МИЛОСЕРДИЯ ЧЖАНРАЙСИГА В УЛАН-БАТОРЕ

Бодхисаттва Чжанрайсиг (санскр. Авалокитешвара) имеет около 30 ипостасей. В одном из его проявлений ему приписывается способность открывать «око мудрости». Впервые в Монголии статуя бодхисаттвы Чжанрайсига была воздвигнута в Их Хурээ в 1911-1913 гг. согласно пророчеству VIII-го богдо-гэгэна и стала символом обретения независимости после более чем 200-летнего господства маньчжурской династии. Статуя Чжанрайсига высотой в 25,6 м была изготовлена из чистой меди и покрыта позолотой. На ее украшение было израсходовано 44 кг золота и 55 кг серебра, а также 400 самоцветов и других драгоценных камней. Для этой статуи был построен специальный храм высотой в 33 м, внутри которого было 8 ступ, 10 тысяч статуэток будды Амитабхи и 1000 экземпляров «Алмазной сутры». Эта статуя бодхисаттвы Чжанрайсига стала гордостью монгольского народа и украшением монгольской столицы, она вызывала восхищение паломников и верующих на протяжении последующих 25 лет. В период кровавых событий 30-х гг. прошлого века в результате сталинского террора в Монголии было уничтожено большинство буддийских монастырей, а просвещенное монашество было убито и репрессировано. В 1937-38 гг. статуя была разобрана и бесследно исчезла. Сохранились устные сведения о том, что статуя была вывезена из Монголии русскими войсками, расквартированными вблизи храма, но не известно, сохранились ли какие-нибудь документальные свидетельства. В 1938 г. опустевшее здание храма Чжанрайсига было передано в ведение Института письменных памятников (Судар бичгийн хурээлэн), а в 1947 г. сюда же были перемещены архивные документы. В период с 1975 по 1982 гг. здание находилось в реставрации.

В 1988 г. двенадцатью деятелями культуры (С. Эрдэнэ, Л. Тудэв, Х. Гаадан, Н. Цултэм, Н. Сэр-Оджав, Ш. Нацагдорж, Б. Дамдинсурэн, Ж. Бадраа, Ц. Хасбаатар, Г. Лувсандорж, С. Удвал, Э. Оюун) был образован Монгольский культурный фонд, который 1 января 1989 г. обнародовал программу по восстановлению статуи Чжанрайсига.

В 1989-90 гг. велись поиски статуи в Музее религии и атеизма в Санкт-Петербурге, которые не увенчались успехом. Монгольские ученые в архивах Москвы, Ленинграда, Улан-Удэ и Читы вели поиски документов для восстановления статуи. Монгольские ученые приложили немало усилий, для того, чтобы найти свое народное сокровище, изучение переписки 30-х гг. на уровне МИД России и МНР по поводу статуи не принесло результатов. В начале 1991 г. члены Монгольского культурного фонда обратились с письмом к президенту страны с пожеланием от имени монгольского народа начать восстановление утраченной святыни. 13 февраля 1991 г. президент Монголии П. Очирбат подписал указ о восстановлении статуи Чжанрайсига к 70-й годовщине независимости страны (1994 г.). Началась кропотливая и упорная работа, которая продолжалась в течение пяти лет.

В проекте восстановления статуи приняло участие 500 человек, том числе 50 мастеров-ремесленников. К этому времени существовал макет статуи величиной в 70 см, созданный скульптором Н. Жамбаа в 1980 г. В 1991 г. скульпторы Н. Жамбаа, Ц. Адьяа и Л. Болд создали новый макет статуи Чжанрайсига, высотой 256 см. Фотографии макета большой статуи распространились по всей Монголии и поддержали народную инициативу по сбору средств на восстановление.

В период с 1992 по 1995 гг. была создана статуя Чжанрайсига в натуральную величину сначала из гипса, а потом уже отливалась из меди (использовано 20 тонн меди на скульптуру и 27 тонн стали на пьедестал). Не было здания, где бы вмещалась такая большая статуя, поэтому она была разделена на пять частей. Затем эти отдельные фрагменты (голова, руки, ноги и т.д.) привозили в храм и спаивали на месте, работа сложная с технической стороны, зачастую на высоте несколько десятков метров. Было известно, что 80 лет тому назад, когда собирали статую Чжанрайсига и соединяли её отдельные части с помощью медных гвоздей, было несколько случаев падения с огромной высоты. Новая статуя была на 90 см выше предыдущей и имела высоту 26,5 м. Сроки изготовления статуи задержались в связи с финансовыми трудностями и поздней доставкой необходимых материалов. Произошла задержка поставки основной меди из Эрдэнэта, вывозимой и снова ввозимой после обогащения в Монголию из России.

24 февраля 1993 г. по всей Монголии был объявлен всенародный день для сбора пожертвований, и в течение одного дня было собрано 50 млн. монгольских тугриков. Ощутимую финансовую помощь оказали: монгольский перерожденец Гурудава-ринпоче, долгое время проживавший в Индии и Непале ($ 39 тыс.), лама Жамбалдорж из США ($ 20 тыс.), японская религиозная организация Агон-сю (15 млн. иен), а также верующие – буддисты, многочисленные фирмы и жители Монголии. Почти половина стоимости статуи была покрыта за счет средств, выделенных монгольским государством. Всего на изготовление статуи было израсходовано 350,8 млн. тугриков.

3 сентября 1994 г. Монголию посетил Далай-лама. Его святейшество подарил храму 334 тома священного канона (Ганджура и Данджура), кроме этого полное собрание сочинений Цзонхавы (тибетского реформатора буддизма) и его двух учеников, реликвии из мощей Будды Шакьямуни, Атиши (великого проповедника из Бенгалии), Цзонхавы, предыдущих Далай-лам, Панчен-лам, статуэтки будд и другие священные тексты. Согласно ритуалу освящения статуи реликвии и тексты были помещены и замурованы внутри статуи Чжанрайсига.

Внутри статуи на специальных алтарях были помещены самые сокровенные и самые священные предметы, близкие сердцу монгольского народа. Ритуальные процедуры осуществлялись под руководством лам из монастыря Гандан во главе с Далай-ламой Г. Давасамбуу. У подножия статуи, внутри лотосового трона поместили девять священных сосудов бумба: один из меди, остальные из фарфора. Внутри этих сосудов были положены листья дерева бодхи из Лумбини, Варанаси и других святых для буддистов городов, горсти земли из монастырей Утайшаня, Хух-хото, Эрдэни-дзу, Товхон, Амарбаясгаланта, а также драгоценные камни и лекарственные травы. Кроме того, внутрь статуи были также замурованы: пятистенная монгольская юрта с убранством, доспехи монгольского богатыря, кремневое оружие, музыкальный инструмент морин хуур, прожаренные зерна из аймаков Монголии, чай и благовония разных сортов, 9 видов драгоценностей, камни, вода и почва из всех уголков обширной Монголии.

Как символ жизненной оси статуи внутри нее был установлен деревянный столб высотой в 11 метров, привезенный со священ-

ной горы Богдо-уул. В верхней части статуи были помещены статуэтки божеств, ступы, 108 экземпляров «Алмазной сутры» (Доржжодва), Сундуй, Алтангэрэл, Банзрагч и другие сутры, всего насчитывалось 2 млн. листов священных текстов и 27 разновидностей тантр. Наряду с буддийскими писаниями в статую были заложены: «Сокровенное сказание монголов», «Гэсэр», «Джангар», «Алтан Тобчи» и другие памятники монгольской национальной литературы. Помимо этого, были преподнесены кусочки одежды и утвари, которыми пользовались монгольские богдо-ханы, известные ламы и перерожденцы – Данзанравжаа, Егузэр-лама, Олзийт-лама, Хучид-хамбо, Зава Дамдин и др.

Для выражения признаков – внешних украшений Будды, к которым, согласно канону, относятся 32 «телесных знака» и 80 «дополнительных признаков», были использованы 21 вид драгоценных и полудрагоценных камней из 22-х аймаков Монголии, что составило 304 мозаичных украшения из двух тысяч камней. Синий камень на челе статуи символизирует вечность и нерушимую веру, зеленый камень – символ роста и развития, красный камень – бурной деятельности и расцвета, белый камень – чистоты и прозрачности, безгрешности помыслов. Монгольские мастера сшили накидку на грудь (додиг) и накидку на ноги (модиг) из ста метров парчи всех цветов радуги. Гурудава-ринпоче совершил паломничество в г. Варанаси (Индия) и приобрел там 5 больших шелковых хадаков пяти цветов, каждый – длиной в 50 метров. В четырех углах храма висят молитвенные флаги – жалцаны, длиной до 15 метров. На площадке перед храмом Чжанрайсига стоит чугунный бойпур – сосуд для воскурений, высота которого 2 метра 19 см., ширина окружности 1 метр 10 см. Бойпур подобных размеров изготовлен в Монголии впервые за последние 50 лет скульптором Я. Бэгзом. Согласно старинной традиции вход в сакральное место охраняет пара каменных львов из серо-синего камня (скульптор Б. Хийморь). История создания статуи Чжанрайсига увековечена надписью на гранитной плите, недалеко от храма. Монголы помнят, что многие ценные книги, дворцы и памятники были уничтожены во время пожаров и исторических катаклизмов, но надпись на Чингисовом камне (1225 г.), стихи Цогто-тайджи (17 в.), вырезанные на камне, пережили время смуты и войн. Поэтому, считаем, что оставлено надежное свидетельство о постройке статуи

Чжанрайсига в память для будущих поколений. Текст на этой гранитной плите был размножен в десятках рукописных вариантах. Имена всех людей, оказавших материальную помощь в деле восстановления статуи Чжанрайсига в Монголии, были внесены в «Золотую книгу» памяти. Так, в начале нового столетия и нового тысячелетия, осуществилась многолетняя мечта монгольского народа вновь поклоняться образу милосердного божества – покровителя буддизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Билгийн мэлмий (Око мудрости). – 1996. – 23 окт.; Билгийн зул (Светоч мудрости). – 1996. - № 3 (9).
2. Гаадан Х. Мигжэд Жанрайсиг. – Улаанбаатар, 1995. – 16 с.
3. Мэнд-Оёо Г. Билгийн мэлмий нээгч (Открывающий око мудрости). – Улаанбаатар, 1997. – 237 с.

SUMMARY

The paper illuminates the history of creating, losing and subsequent restoring the statue of Bodhisattva Chjanraysig (Sanskrit. Avalokiteshvara) in Mongolia.

Н.В. Цыремпилов (Улан-Удэ)

О ВОЗНИКНОВЕНИИ ЛИНИИ ПЕРЕРОЖДЕНЦЕВ ЧЖАМЬЯН-ШАДБЫ

Начало тысячелетия демонстрирует нам новые пути развития «тибетской проблемы», что связано в первую очередь со сменой политической стратегии руководства КНР в вопросе построения отношений как с последователями тибетского буддизма внутри страны, так и за ее границами. Смена политической конъюнктуры внутри Китая в последние годы, приведшая к заметной либерализации государственной религиозной политики, имеет следствием повышение интереса к духовным авторитетам тибетского буддизма, не связанным с правительством Далай-ламы XIV. Желание руководства КНР использовать эти фигуры в своем противостоянии с тибетским правительством в изгнании вполне очевидно и подтверждается реальными событиями. В этой связи следует ожидать повышения интереса со стороны мировой общественности к крупным буддийским авторитетам Тибета, проживающим на террито-

рии КНР и сохраняющим лояльность по отношению к правящему режиму. В данном случае речь, прежде всего, идет о линии перерожденцев Чжамьян-Шадбы I, основателя влиятельнейшего монастыря Амдо – Лавран Дашичил. В этой статье мы, используя данные ряда исторических источников, попытаемся проследить историю оформления этой линии перерожденцев.

Имя Чжамьян-Шадбы I Агван-Цзондуя (1648-1721) уже давно и достаточно хорошо известно специалистам по истории Центральной Азии. Прославившись как выдающийся буддийский ученый Тибета XVII-XVIII вв., автор сочинений, составляющих 15 томов и охватывающих широкий спектр традиционных буддийских наук, Чжамьян-Шадба I являлся крупным политическим деятелем своего времени. Его связи с Далай-ламами V, VI, VII, Панчен-ламой II, Лхавсан-ханом, регентом Санчжай-Чжамцо, джунгарским ханом Цэван-Рабданом, деятельность на посту настоятеля факультета Гоман монастыря Брайбун, а также тантрийского монастыря Пабонка подробно описаны в наших статьях.

После своего триумфального возвращения в Амдо в 1709 г. Чжамьян-Шадба закладывает фундамент нового монастыря, которому, по его убеждению, суждено было стать центром буддизма Центральной Азии. Опираясь на поддержку хошутских ханов Куку-нора, в первую очередь Галдан-Эрдэни-чжинона, сына Бошогту-чжинона, прямого потомка Гуши-хана, Агван-Цзондуй организовал строительство первых зданий монастыря, который получил название Дашичил, однако позднее стал более известным под именем Лавран, или «дворец [высокого] ламы».

Еще при жизни основателя в Лавране начинают действовать цаннидский и тантрийский факультеты, появляются первые культовые здания и формируются учебные программы. За 12 лет благодаря высокому авторитету Чжамьян-Шадбы I Лавран стал весьма влиятельным буддийским центром Амдо, а весьма искусная политическая стратегия его основателя уберегла молодой монастырь от жестоких репрессий после кукунорского восстания 1723 г. Напротив, Цинская администрация оценила лояльность монахов Лаврана, и в XVIII в. этот монастырь резко возвышается на фоне упадка соседних Гумбума и Гонлуна.

Однако прежде чем мы приступим к анализу этих сведений опишем вкратце жизнь первого воплощения Гунчен Чжамьян-Шадбы.

Гончог-Чжигмэд-Ванбо (1728-1792), первое перерождение Чжамьян-Шадбы I, является одним из самых ярких и плодовитых буддийских писателей и учёных Амдо. Полное собрание его сочинений, изданное в Лавране и состоящее из двенадцати томов, экземпляр которого имеется в тибетском фонде ОПП ИМБиТ СО РАН, содержит такие ценные исторические сочинения, как «Хроника монастыря Гумбум»[1], «История перерождений Чжанчжахутухты Рольби-Дорчже»[2], неоконченное сочинение по истории традиции Гелуг[3], «Каталог чжонэского Данчжура»[4], «Биография Хайдуба Гэлэг Бал-санбо»[5], «Биография III Панчен-ламы Лобсан-Балдан-Ешея»[6]. Большая часть работ Гончог-Чжигмэд-Ванбо посвящена разнообразным аспектам тантрийских практик и описаниям ритуалов, хотя встречается некоторое количество философских трактатов, таких, как «Коммментарий на 8-ю главу Абхисамяламкары»[7] и «Комментарий на исследование «Мадхьямакаватары»[1],

---

[1] gDan-sa chen-po sku-‘bum byams-pa-gling-gi gdan-rabs mu-tig phreng-ba. лл.42.; см. Востриков А.И. Op.cit. – С. 71

[2] rJe-btsun bla-ma thams-cad mkhyen-pa lcang-skya rol-pa’i rdo-rje’i ‘khrungs-rab-kyi phreng-ba gtam-du brjod-pa ngo-mtshar dad-pa’i ljong-shing. лл.121.; См. там же. – С. 74.

[3] dGe-ldan chos-‘byung nor-bu’i phreng-ba rtsom-‘phro. лл. 85.; См. там же. - С. 106.

[4] bDe-bar gshegs-pa’i bka’i dgongs-‘grel bstan-bcom ‘gyur-ro cog-par-du sgrub-pa’i tshul-las nye-bar brtsams-pa’i gtam yang-dag-par brjod-pa dkar-chag yid-bzhin nor-bu’i phreng-ba. лл. 264.; См. там же. – С. 125.

[5] mKhas-grub thams-cad mkhyen-pa dge-legs dpal-bzang-po’i rnam-par thar-pa. лл. 13.; См. там же. – С. 238.

[6] rJe bla-ma srid zhi’i gtsug-rgyan pan-chen thams-cad mkhyen-pa blo-bzang dpal-ldan ye-shes dpal-bzang-po’i zhal-snga-nas-kyi rnam-par thar-pa nyi-ma’i ‘od-zer. Занимает два тома: том третий собр.соч. – лл. 358 и том четвёртый – лл. 291.; См. там же. – С. 309.

[7] Тиб. phar phyin skabs brgyad pa'i mtha' dpyod mdor bsdus pa. Эта работа является продолжением трактата Чжамьян-Шадбы I «Phar phyin mtha' dpyod», принятого в качестве учебного пособия на факультете Гоман.

которые, впрочем, в основном являются комментариями на работы его предшественника.

Творчество Чжамьян-Шадбы II безусловно требует самого пристального и детального рассмотрения, впрочем, равно как и его биографии. А.И.Востриков выделяет четыре основных тибетских источника о жизни и деятельности этого человека: краткие биографические очерки в «Хронике монастыря Лавран» Балман-Гончог-Чжалцана[2] (лл. 27а3-30б6) и в «Дэбтэр-чжамцо» (том II, лл.10а4-16б4), подробная биография, находящаяся в первом томе собрания его сочинений, но принадлежащая перу его ученика Гунтан Гончог-Данбий-Донмэ[3] и «тайная биография» Гончог-Чжигмэд-Ванбо, находящаяся там же и составленная тем же автором[4]. Все эти сочинения ещё только ждут своих исследователей. Науке же пока известно об этой фигуре совсем немного. Г.Ц. Цыбиков и Б.Б. Барадийн назвали его человеком талантливым, деятельным и практичным, отмечая, что именно ему Лавран обязан своей организацией и постановкой учебного процесса[5]. Затем его имя было упомянуто в статье Ю.Н. Рериха «The author of Hor chos-‘byung»[6] в связи с рассуждениями относительно авторства сочинения «История Учения в Монголии». В колофоне сочинения «Hor chos-‘byung»[7] его имя было отмечено вместе с именами Туган-Лобсан-Чойчжи-Нимы[8] и III Панчен-ламы Лобсан-Балдан-Ешей-Ванбо[9]. По информации А.И. Вострикова[10] Чжамьян-Шадба II яв-

---

[1] Тиб. bstan bcos chen po dbu ma 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs sgron me. Упрощенное изложение фундаментальной работы Чжамьян-Шадбы I «Dbu ma'i bstan bcos lung rigs gter mdzod».

[2] Тиб. dPal-mang dkon-mchog rgyal-tshan.

[3] Тиб. Gung-thang dkon-mchog bstan-pa’i sgron-me (1762-1823).

[4] См. Востриков А.И. Op.cit. – С. 203-204.

[5] См. Цыбиков Г.Ц. Op.cit. С. 53 и Ермакова Т.В. Op.cit. – С. 133.

[6] Roerich G.N. The author of Hor chos-‘byung. JRAS of G.B. and Ir.1946, part 3. С. 192-196.

[7] См. перевод этого сочинения на немецкий Huth G. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Str., 1892-96.

[8] Тиб. Thu’u-bkwan chos-kyi nyi-ma (1737-1802).

[9] Pan-chen rin-po-che bLo-bzang dpal-ldan ye-shes dbang-po (1740-1780).

[10] Востриков А.И. Op.cit. – С. 309.

лялся личным учеником последнего, о чём свидетельствует вышеупомянутая «Биография III Панчен-ламы»[1], написанная им в 1786 г. Самые полные сведения о жизни Гончог-Чжигмэд-Ванбо на данный момент представлены в уже упоминавшейся выше монографии Дж.Ф. Рока «The Amnye-macchen range and adjacent territories». Ссылаясь на китайские источники, без конкретного, однако, их указания, автор сообщает, что «…kun-mkhyen dbyig-gnyen dbang-po[2] родился в знатной семье, в деревне Лань-жань округа Жи-гун провинции Цинхай. Возглавив Лавран, он добился его процветания, установив различного рода порядки и правила и завершив строительство зданий. Именно при нём раз и навсегда были оформлены отношения между монастырём и окружавшим его населением. Он дважды посещал Пекин и Лхасу. Цянь-лун пожаловал ему титул Фу-фа чань-ши ху-ту-кэ-ту. Он имел таланты политика и дипломата. У него было два брата. Один из них был преданным и отважным, другой владел даром красноречия. Он зависел от них и доверял им всецело, они же, в свою очередь, оказывали ему большую помощь. Он стал автором одиннадцати работ и дожил до шестидесяти четырёх лет»[3].

Ко всему этому мы можем присовокупить данные из упомянутой нами «Хроники монастыря Лавран», одна их глав которой полностью посвящена Гончог-Чжигмэд-Ванбо.

Итак, Балман-Гончог-Чжалцан сообщает, что Чжамьян-Шадба II родился в 1728 г. в амдоском округе Чжанца, в семье правителя этого округа, получив при рождении имя Лаго[4]. При принятии обетов *гецула* в 13-летнем возрасте он получил имя Агван-Чжамьян-Принлай-Чжалцан, а при посвящении в полное монашество в 1749 г. ему было дано имя Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Будучи уже официально признанным перерождением Чжамьян-Шадбы I, Гончог-Чжигмэд-Ванбо в 1752 г. отправляется на обучение в монастырь Брайбун, на родной факультет своего великого

[1] Там же. – С. 19.

[2] Автор, вероятно, ошибочно воспринял и неверно передал по-тибетски китайскую транскрипцию имени Чжигмэд-Ванбо.

[3] Rock J.F. Op.cit. – C. 41.

[4] Тиб. bLa-sgo.

предшественника. В биографии подробно описываются его учебные паломничества по крупнейшим монастырским центрам областей Уй и Цзан. Спустя 7 лет он возвратился в Амдо и уже через 4 года был приглашен занять трон настоятеля монастыря Гонлун, еще не оправившегося к тому времени от Цинских репрессий в Амдо 1724 г. Еще через два года Чжамьян-Шадба II занял трон настоятеля самого крупного и известного амдоского монастыря Гумбум, занимая эту должность 4 года. Следующие три года он провел в Пекине, куда прибыл по приглашению главы Пекинской миссии тибетских буддистов третьего Чжанчжа-ринпоче Рольби-Дорчже. Согласно источнику, визит носил чисто религиозный характер, и Гончог-Чжигмэд-Ванбо провел эти годы читая проповеди буддийским послушникам, обучавшимся в Пекине. В 1785 г. Чжамьян-Шадба II последний раз посещает Центральный Тибет в качестве паломника, вернувшись в родной монастырь два года спустя, а еще через два года он умирает в возрасте 61 года.

Говоря о дате рождения Гончог-Чжигмэд-Ванбо, нельзя не заметить странную разницу в семь лет между смертью Чжамьян-Шадбы I и рождением человека, которого признали его перерождением. Более того, вызывает вопросы дата официального признания Гончог-Чжигмэд-Ванбо вторым Чжамьян-Шадбой – 1743 г., т.е. спустя 15 лет после его рождения. Это едва ли не самый уникальный случай в истории института перерожденцев. По традиции, перерождение умершего находили в тот же год, иногда через год или два после смерти последнего. Что могло помешать монахам Лаврана в поиске нового воплощения главы их монастыря?

Чжамьян-Шадба I Агван-Цзондуй умер в Лавране в 1721 г. в возрасте 73 лет, передав руководство монастырем ближайшему из своих учеников Агван-Даши, которого по традиции называют его духовным сыном[1]. Мы полагаем, что ещё при жизни Чжамьян-Шадбы I, а в большей же степени сразу после его смерти, встал вопрос о перспективе поиска его нового перерождения. Об этом говорят как данные подробной биографии Чжамьян-Шадбы I, так и сведения, сообщённые Г.Н.Потаниным. Последний утверждает, опираясь исключительно на устную традицию Лаврана, что на

[1] Тиб. thugs sras.

этой почве в монастыре даже вспыхнул конфликт, который привёл к изгнанию Агван-Даши, поскольку последний, ссылаясь на завещание самого Чжамьян-Шадбы I, выразил категорическое несогласие с решением части монашества начать поиски перерожденца Агван-Цзондуя[1]. Сведения другого тибетоязычного исторического сочинения – «Хроника монастыря Лавран», написанного в 1800 г. учеником Чжамьян-Шадбы II настоятелем Лаврана Балман Гончог-Чжалцаном (1764-1853), более подробны в части учреждения линии перерожденцев основателя Лаврана.

В источнике утверждается, что поискам перерождения Агван-Цзондуя предшествовало многолетнее противостояние сторонников и противников этой идеи. Представляется, что основными инициаторами поисков были монгольские ханы Куку-нора, которые, вероятно, стояли за решением монахов Лаврана подвергнуть ближайшего из учеников и настоятеля Лаврана Агван-Даши остракизму, если доверять сведениям Г.Н. Потанина. Но даже когда решение о поиске перерожденца основателя Лаврана было окончательно принято, возникли трения по вопросу о кандидатуре. Первоначально, как говорится в хронике, воплощением Чжамьян-Шадбы I был объявлен сын одного из кукунорских князей по имени Галдан-Самдуб, который в течение нескольких лет находился в положении законного воплощения главы Лаврана. Очевидно, что и это не решило проблемы, поскольку в 1742 г. Лавранская администрация, исчерпав все методы ее решения, обращается к главным оракулам Центрального Тибета *чойчжонам* Найчун и Гадон с просьбой определить истинное воплощение Чжамьян-Шадбы I. Балман-Гончог-Чжалцан пишет, что только после этого Гончог-Чжигмэд-Ванбо, которому на этот момент исполнилось 15 лет, был приглашен в Лавран и объявлен Чжамьян-Шадбой вторым. С этого дня линия перерождений Чжамьян-Шадбы I Агван-Цзондуя, до сих пор имеющая самый высокий авторитет в Амдо, получила свое окончательное оформление.

[1] Потанин Г.Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия, 1884-1886. Том II. – СПб., 1893. – С. 240-241.

SUMMARY

The article deals with some details from the biography of ‘Jam dbyangs bzhad pa II dKon mchog ‘jig med dbang po (1728-1792), the first officially renowned incarnation of the great Tibetan scholar and politician ‘Jam dbyangs bzhad pa I (1648-1721). The author focuses on details of establishing the line of ‘Jam dbyangs bzhad pa’s reincarnation.

Г.В. Ширапова (Улан-Удэ)

ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ ДАОСИЗМА В ПОЭЗИИ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ЧАНЬ

Основополагающим фактором в истории художественной культуры Китая является синтез и взаимовлияние даосских и чаньских субкультур.

В период средневековья, укрепивший свои позиции чань-буддизм, стал испытывать влияние со стороны даосизма, хотя его и нельзя считать даосской реакцией на индийский буддизм со стороны китайской мысли. Все же, не подлежит сомнению тот факт, что философские учения Лаоцзы и Чжуанцзы повлияли на сам образ мышления и позиции чань-буддистов.

Наиболее отчетливо это можно проследить на примере художественного творчества чаньских монахов, которые, как известно, не ограничивались только религиозной практикой, а наряду с даосами и конфуцианцами изучали китайской классической культурой. Можно сказать, что преобладающее число чаньских монахов, в это время, являлись философами, поэтами и художниками в одном лице.

В связи с этим, представляется актуальным более пристальное рассмотрение взаимовлияния философских позиций даосизма и школы чань в таких видах традиционного искусства Китая, как поэзия и живопись.

Одной из излюбленных тем для творческого самовыражения чаньских монахов является тема Природы, воспевание ее в чистом виде как таковой. Даосы и чань-буддисты не мыслят человека в отрыве от природы, провозглашая полное слияние его с окружающей средой в их неразрывном единстве и гармонии. «Небо и Земля – равноправные члены этого организма, и природа нам не только мать, но и отец, ибо Дао, которое его движет, изначально проявля-

ется как Ян или Инь – мужское и женское начало, положительный и отрицательный принципы, которые в своем динамическом равновесии поддерживают мировой порядок»[1]. Сущность мировоззрения древних китайцев, которая сводилась к идее Единого, наиболее полно проявляется в концепции неразрывности человека с природой. Высшим творчеством для художника был момент полного слияния «Я» с «не Я» и достижения однобытия с миром. Это мир, которому человек принадлежит, не властвуя над ним.

В своих работах чаньский художник через созерцание природы раскрывает принципы и идеалы жизни, в которой сам творец всегда является частью чего-то большого, всеобщего. Иносказательность и многозначность создаваемого образа позволяла видеть в единичном – общее, через детали ощутить целое.

«Вещи, говорили в Китае, высвобождают друг друга в «обоюдном забытьи»:

Летящий гусь не желает отразиться на поверхности пруда.
Вода пруда не желает удерживать в себе отражение гуся.

Обоюдное забытье: вот где таился смысл отношений человека и мира в китайской традиции. Сознание мудрого – ясное зеркало, вмещающее в себя целый мир и свободное от мира: одиночество мудреца в своем пределе неотделимо от интимной сообщительности с миром»)[2]. Или как говорится в «Даодэцзине»: «Я один не похож на других и питаюсь от матери».

В древнекитайских трактатах утверждалось, что в искусстве важно и ценно не то, что видит глаз, не просто «оболочка» предметного мира, а то, что скрыто за оболочкой, – внутренняя суть, субстанция, лишь проявленная во внезапно воспринятой форме. Поэтому в чаньской живописи мы встречаем предельно лаконичные сюжеты и образы. Эта тема отшельничества в образе одинокого путника или бесконечная грусть осени, переданная художником в образе вороны, сидящей на голой ветке. Словом, это картины,

[1] Малявин В.В. Китай в XVI-XVII вв. Эпоха – быт – искусство. – М., 1995. – С. 257.
[2] Малявин В.В. Китай в XVI-XVII вв. Эпоха – быт – искусство. – М., 1995. – С. 83.

которые сосредотачивают нас не на форме, а внутреннем содержании жизни.

Так и в чаньской поэзии тема слияния человека с природой встречается у многих поэтов той поры. «Природа не изображалась почти никогда в отрыве от человека, даже если природа одна и как будто сама по себе, все равно за нею следит одушевляющий и внимательный взгляд поэта, без которого нам ничего не увидеть и ничего не понять. Как ничего не увидит и сам поэт, если он живет в суете, не замечая, как сменяются времена года»[1].

Так прославленный поэт-монах Цзяожань в своих стихах не упускает случая поговорить о чань-буддизме, ради которого оставил поэт этот суетный мир:

Поэзия любимого друга навевает мысли о чань.
Размышления о чань не дают мне вздохнуть.
В ожидании журавлиного крика.
Говорят, что в областях живы еще дворцовые интриганы.
Изо дня в день я не у дел, все надеюсь, что позовут.
(пер. Д.Масалимовой)

Также и в творчестве другого безумного поэта-монаха Ханьшаня мы встречаем традиционную для чаньской поэзии тему слияния с природой как спасение от «суеты мира» в уединении:

Простой человек поживает в лачуге,
Пред дверью – конская упряжь.
Встретившейся птице в глухом лесу,
Притаившейся рыбе в глубоком омуте –
Им подобен живущий в горах.
Сынишка, свесясь, срывает плоды горные,
Зазываю всех женщин выпалывать поле.
В доме есть разве кто?
Лишь на лежанке – книга.
(перевод автора)

Таким образом, истинный чаньский художник или поэт должен жить именно в этот момент, всеми чувствами ощущая этот мир и сливаясь с его ритмами. Такой подход в жизни предполагал невмешательство в естественный ход бытия. В «Даодэцзине» Лаоцзы

[1] Эйдлин Л.З. Танская поэзия // Литература народов Востока. – М., 1970. – С. 197.

говорит о «естественности», «спонтанности» *(цзыжань)*, которая не требует от человека никаких усилий и полностью покоится на собственных природных ритмах. Мастерство чаньского художника зависело от его умения различать эти природные ритмы, слышать голоса Природы, космоса и вещей. «Здесь речь идет о ритме одухотворенном, то есть передаваемым некие внутренние духовные качества без внешней механистичности, а также о ритме движения «живого», органичного предмета, выявляющего то, что определяет его истинную природу (неважно изображался ли человек, цветок, или камень)»[1].

Искусство Чань отвергает дуализм вещей, различие пустоты и форм, наличие концов и крайностей. Отсюда отсутствие спешки, поскольку нет смысла стремиться к чему-либо, когда нет цели. Чань – это абсолютное невмешательство в творческий процесс. Принцип *цзыжань* в чань обозначается концепцией *у-вэй* («недеяние»).

Даосская теория «естественности» *цзыжань* в учении чань означает, что человек не сможет достичь своей истинной природы и по-настоящему быть чистым, свободным, если его действия и поступки неистинны и являются результатом искусственной практики. VI патриарх чань-буддизма Хуэйнэн советует отпустить свой ум, а стало быть, мысли, которые появляются и исчезают в вашем сознании. Не вмешиваясь в их ход освободить себя, просто «сидя себе спокойно, ничего не делая».

Чань это всегда мгновенный творческий акт, лишенный всяких настроений, непосредственное и спонтанное выражение переживаемых эмоций. Примером тому может служить чаньское каллиграфическое искусство, где истина выражается одним ударом кисти и не терпит никаких поправок. Здесь главное в выражении художественной сущности образа. Так линия позволяла непосредственно передавать бег коня, полет птицы, гибкость ветвей бамбука, то есть говорит не о самом предмете, а о его функциях, свойствах, связях с окружающим миром.

[1] Николаева Н.С. Япония-Европа. Диалог об искусстве. – М., 1996. – С. 183.

Поскольку поэзия средневековья прославляет идеал дао-поэта, поэта-отшельника, поэта-монаха, то понятие *цзыжань* раскрывается в принципах и образе жизни этих поэтов. Образ жизни поэта-монаха Ханьшаня настоящий чаньский – «пустой и чудесный». Он сочинял свои стихи как бы одним ударом кисти, внезапно, сверкнув своим озарением и оставляя их тут же – на деревьях, на камнях. Любители его творчества ходили по пятам и переписывали их.

Живу, удалившись от мира,
Частной жизнью, порвав с мирской суетой.
Хожу по траве, уже протоптал три тропки,
Смотрю на облака – соседей моих.
Песню хочется спеть – птицы ее поют,
Спросить о законе – нет никого из людей.
Сейчас танцую под деревом,
Которое столько лет такое же, как весной.
(перевод автора)

Вероисповедание Ханьшаня – это свободное и непосредственное выражение сокровенных мыслей и чувств. Именно учение чань учит своих последователей, «быть такими, какими есть». Вся трудность чань – в этом повороте внимания от абстрактного к конкретному, от символического «Я» к собственной истинной природе.

Можно смеяться над дорогой Ханьшаня,
Нет и следа повозки.
Тянутся в ряд ложбины гор, трудно запомнить изгибы,
Нагромождение гор не знают тяжести.
Тысячи трав льют слезы росой,
Воспеваю ветер и сосну.
В это время теряю дорогу домой,
Тело спросит тень свою, куда мне идти?
(перевод автора)

С момента проникновения буддизма в Китай образованная элита признала внутреннее родство с буддизмом и наряду с даосизмом и конфуцианством восприняла как выражение китайской религиозности. Существует много спорных вопросов по поводу возникновения чань. Некоторые утверждают, что возникновение чань связано с даосским влиянием на буддизм. Другие же утверждают обратное. Однако, на мой взгляд, именно даосская философия бы-

ла близка по духу чань, что обусловило широкую популярность учения чань во всех слоях китайского населения. И наличие таких основополагающих категорий в даосской и чаньской религиях, как *цзыжань* (естественность), *у-вэй* (недеяние), *бэньсинь* (истинная природа) говорит об их явном близком родстве.

SUMMARY

The paper analyses the influence of the Taoist philosophical-aesthetic categories on poetry and art culture of Ch'an. It is demonstrated, that such notions and principles of Taoist aesthetics, as *tsu jan* (naturalness), *wu wei* (effortless), *pen hsing* (basic nature), influenced the creative activity of the Ch'an Masters. Some poems are quoted in translation of the author.

Л.Е. Янгутов (Улан-Удэ)

СОЦИАЛЬНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА В МОНГОЛИИ

Буддизм начал проникать на территорию Монголии, согласно мнению многих ученых еще во времена хуннов. В это же время началось его первоначальное шествие по соседнему Китаю. Но если в Китае его распространение было весьма успешным и уже к IV в. н.э. новое индийское учение становится существенным явлением культурной, экономической и политической жизни страны, то на территории Монголии он не имел успеха ни в хунский, ни в сяньбийский, ни в жужаньский, ни в тюрский, ни в уйгурский, ни киданьский периоды ее истории, растянувшиеся до XIII в. н.э. Следует оговориться, что буддизм имел некоторый успех при киданях, но этот успех был ограничен исключительно китайской территорией киданьской империи.

Распространение буддизма в Монголии принято делить на три этапа. Первый начинается в хуннский период и продолжается до XIII в. Второй охватывает XIII-XVI вв., третий этап приходится на XVI и последующие века. Эти этапы являются отражением волнообразного характера распространения буддизма в Монголии, где одна волна сменяется другой, более мощной.

Первая волна распространения буддизма явилась лишь эпизодическим явлением истории Монголии, вторая волна стала уже ее заметным фактором. В этот период наблюдается определенная ак-

тивизация буддизма, однако она не привела его к должному успеху, буддизм не стал существенным компонентом культурной, социальной, экономической и политической жизни общества, как это было в Китае уже в IV в. н.э.

И лишь третья волна обеспечила буддизму полный успех. Он становится не только существенным компонентом культурной, социальной, экономической и политической жизни Монголии, но и решающей составной, во многом определившей ее историческое развитие.

В чем же причина такого медленного и волнообразного "вхождения" буддизма в Монголию, охватившего почти два десятка веков? Почему буддизм не смог добиться сравнительно быстрого успеха? Почему понадобились периоды его затишья и подъема?

Ответ на эти вопросы, очевидно, необходимо искать в социально-политической сфере истории Монголии. Ведь социальный фактор наряду с гносеологическим является необходимым условием в формировании любой религии. А при ее распространении в другие страны, становится решающим фактором, к которому добавляется также и политический компонент.

Первая волна распространения буддизма приходится на период разложения родоплеменных отношений и классового расслоения общества кочевых племен, обусловивших формирование первоначальных государственных образований на территории Монголии. Однако специфика общественного развития племен и принципы их государственного обустройства не создали условия для успешного распространения буддизма. Во-первых, начавшийся процесс разложения родоплеменных отношений, в силу кочевого образа жизни племен, принял затяжной характер. Поэтому основу первоначальных государственных образований составляли племенные союзы. Племена продолжали сохранять свою самостоятельность как социальная общность и шаманизм, как родоплеменная религия, не исчерпал своих возможностей, полностью отвечал социальным и духовным запросам общества.

Во-вторых, первоначальные государственные объединения имели, по сути, военизированную структуру, представляющую собой разветвленную систему потенциальных воинских подразделений. Подобного рода организация государственных формирований давала возможность государственной власти осуществлять

жесткий контроль над своими подданными. Поэтому власть не испытывала необходимости в дополнительной идеологической поддержке. Эту функцию традиционно продолжал осуществлять шаманизм.

В-третьих, внешняя политика первоначальных государственных образований, нацеленная на постоянные войны, грабеж и захват чужих земель, полностью противоречили буддийским принципам сострадания и ненасилия.

Таким образом, буддизм в период первой волны своего распространения в Монголии не имел никаких шансов на успех. К тому времени еще не созрели условия для его социальной и политической востребованности. Его эпизодическое присутствие на территории Монголии, скорее всего, является ни чем иным, как отголоском его громких успехов и побед в соседнем Китае, история которого теснейшим образом переплелась с историей первоначальных государственных объединений Монголии.

Вторая волна распространения буддизма в Монголии связана с дальнейшим углублением разложения родоплеменных отношений, характерной чертой которого явилось постепенное разрушение родовой собственности и перехода ее в семейную[1]. А это означало формирование новых производственных отношений. Новые отношения складывались на фоне внешних событий, ставших переломными в истории Монголии, а именно, становления единой монгольской народности и образования единого монгольского государства. Эти переломные процессы в истории Монголии обусловили новые социальные отношения и новую идеологическую концепцию. Религией, способной стать регулятором новых социальных отношений, удовлетворить новые идеологические потребности, мог стать буддизм. Ведь у себя на родине он формируется как реакция на глубокий кризис и распад родоплеменных отношений, а в Китае в эпоху Суйской (581-618 гг. н.э.) и Танской (616 - 907 гг. н.э.) династий, взявших курс на централизацию власти и объединения государства, буддизм с его идеей единства, тождества и гармонии всего сущего становится мощным идеологическим орудием правящих кругов.

[1] История Монгольской Народной Республики. – М., 1967. – С. 104.

И, действительно, вторая волна характеризуется заметным оживлением буддизма, о чем свидетельствует стела, воздвигнутая в честь Мунко-хана в 1257 г., где говорится о строительстве буддийских храмов, богослужениях, взаимоотношениях государства и буддийской религии[1]. Особенно популярным он становится в период правления Хубилая. И, тем не менее, буддизм так и не смог добиться полного успеха и органически вписаться в монгольское общество, стать необходимым компонентом его социальной, экономической и политической жизни. Причины этого, очевидно, следуют искать опять же в специфических особенностях общественного развития кочевой цивилизации монголов[2]. Кочевая жизнь монгольских племен обусловила неравномерность их общественного развития. Поэтому в начальный период второй волны не все племена достигли высокого уровня формирования семейной собственности, были и племена, которые находились лишь на первоначальной стадии разложения родоплеменных отношений, где сохранялась родовая собственность, и шаманизм продолжал удерживать свои позиции. Поэтому социальная востребованность буддизма не стала повсеместной. Буддизм не имел полного успеха также в идеологической и в политической сфере. Первое монгольское государство во главе с Чингис-ханом, как и первоначальные государственные образования, имело военизированную структуру со всеми вытекающими отсюда последствиями. Иначе говоря, государство, подчиненное воинской дисциплине не нуждалось в дополнительной идеологической поддержке, а его политическая ориентация на внешние войны не воспринимала миротворческие принципы буддизма. Известная веротерпимость Чингис-хана придавала буддизму статус одной из многих религий, проникавших в Монголию в результате его завоевательной политики.

Что касается популярности буддизма при Хубилае, то она ограничивалась, главным образом, китайской территорией его обширной империи. Буддизм со своими принципами смирения и непро-

[1] Чимитдоржиев Ш.Б. Начало распространения буддизма в Бурятии // Бурятский буддизм. – Улан-Удэ, 1997. – С. 19.

[2] Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. – Л., 1934.

тивления был как нельзя кстати во внутриполитической деятельности монгольского двора Хубилая по отношению к китайцам. Сама же территория Монголии к тому времени превратилась в окраину юаньской империи и усилия центра в поддержку буддизма не всегда доходили до нее, тем более, что она часто становилась ареной междоусобных войн, характерных периоду правления юньской династии[1]. После ее падения, на территорию Монголии вновь возвращается динамика экономической и политической активности, давшая новый импульс углублению и укреплению феодальных отношений и повсеместному распаду родоплеменных, что, в свою очередь, создавало благоприятные условия для социальной востребованности буддизма. Однако, эта востребованность не была дополнена другой - политической, поскольку основные идеи и принципы буддизма не были созвучными политике междоусобных войн, усилившимся после падения юаньской империи и наступления эпохи феодальной раздробленности.

И, лишь в третий период распространения буддизма в Монголии социальная востребованность была дополнена политической, что обеспечило ему полный успех.

Политическую востребованность буддизма определяло содержание его учения - идея единства, тождества и гармонии, а также принципы сострадания, смирения, непротивления и ненасилия.

Период феодальной раздробленности, как и период распада родоплеменных отношений и формирования феодальных, принял затяжной характер. Кочевая жизнь, натуральное хозяйство, отсутствие внутреннего рынка и городов как экономического центра, не способствовали объединению Монголии. Отдельные попытки объединить ее под властью единого хана основывались на традиционном насилии и принуждении, а потому терпели фиаско при малейшем ослаблении ханской власти, поскольку вассалы продолжали сохранять экономическую и военную самостоятельность. Однако дальнейшее, исторически неизбежное, хотя и замедленное развитие производительных сил разрозненных экономических единиц, постепенно создавало предпосылки их единения. Эта тенденция заметно усилилась благодаря деятельности правителя правого

[1] История Монгольской Народной Республики. – М., 1967. – С. 133.

крыла Алтан-хана (1507-1582). Построенный им город Хухэ-Хото дал мощный импульс развитию ремесла торговли, земледелия. Расширились политические связи с Тибетом, а в отношениях с главным экономическим партнером - Минским Китаем все более преобладали мирные переговоры, а не вооруженные столкновения.

Такого рода созидательная деятельность Алтан-хана становилась все более созвучной буддийским мотивам гармонии, тождества и ненасилия, а его попытки объединения Монголии нашли свои отзвуки в идее единства всего сущего. Кроме того, буддизм послужил удобным поводом для диалога с Тибетом и, в некоторой степени, с Китаем, который, в свою очередь, имел богатую практику использования буддизма в своей политике по отношению к тому же Тибету и государству Си Ся[1].

Поэтому не случайно с именем Алтан-хана связана третья волна распространения буддизма, принесшая ему абсолютный успех. Алтан-хан официально признал буддизм и приложил большие усилия по укреплению его позиций в Монголии. Кроме Алтан-хана он был принят и другими монгольскими князьями.

Однако своего высшего расцвета буддизм достигает в период, когда Монголия, так и не сумевшая преодолеть феодальную раздробленность, попала под маньчжурскую зависимость. Маньчжурские правители, придававшие большое значение укреплению своих позиций в воинственной и мятежной Монголии, увидели в буддизме, его принципах сострадания и непротивления весьма удобное средство социальной и политической регуляции. Созданная ими система управления на территории Монголии была ориентирована на буддийских иерархов, что придавало политической востребованности буддизма огромную значимость и, в конечном итоге, привело к сращиванию буддийской церкви с государственной властью.

[1] Кычанов Е.И. Очерк истории Тангутского государства. – М., 1968. – С. 286-287; Мартынов А.С. Конфуцианство, буддизм и в эпоху Мин // История и культура Китая. – М., 1974. – С. 310-311.

SUMMARY

The article considers social and political aspects of spread of Buddhism in Mongolia. The author argues that the long “entry” of Buddhism into Mongolia starting from the Hunny period up to the Altan-Khan times was caused by the lack of social and political necessity.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Раздел «Культурология»

1. Амоголонова Дарима Дашиевна – к.филос.н., научный сотрудник сектора культурологии и искусствоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.
2. Бадмаева Герля Юрьевна – к.искусств., научный сотрудник отдела истории Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, г. Элиста.
3. Базаров Солбон Цыремпилович – аспирант отдела истории, этнологии и социологии ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.
4. Герасимова Ксения Максимовна – д.и.н., главный научный сотрудник отдела памятников письменности ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.
5. Гришаева Евгения Викторовна – аспирантка кафедры этнографии и фольклора Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств, г. Улан-Удэ.
6. Долгорсурэн Жамъянгийн – д.культурологии, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института культуры и искусств, г. Улан-Батор, Монголия.
7. Дугарова Раджана Дашинимаевна – аспирантка кафедры истории, археологии и этнографии народов Центрально-Восточной Азии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ.
8. Конькова Людмила Владимировна – д.и.н., старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДВ ДВО РАН, г. Владивосток.
9. Король Галина Георгиевна – к.и.н., старший научный сотрудник Института Археологии РАН, г. Москва.
10. Лепехов Сергей Юрьевич – д.филос.н., ведущий научный сотрудник отдела философии и религиоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.
11. Нева Елена – исследователь, г. Бостон, США.
12. Николаева Дарима Анатольевна – к.и.н., преподаватель кафедры этнологии Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств, г. Улан-Удэ.
13. Павлов Евгений Владимирович – к.и.н., старший преподаватель кафедры этнологии Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств, г. Улан-Удэ.
14. Скрынникова Татьяна Дмитриевна – д.и.н., зав. сектором культурологии и искусствоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.
15. Содномпилова Марина Михайловна – к.и.н., младший научный

сотрудник сектора культурологии и искусствоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

16. Сузукей Валентина Юрьевна – к.искусств., ученый секретарь Тывинского института гуманитарных исследований, г. Кызыл.

Раздел «Религия»

17. Абаев Николай Вячеславович – д.и.н., профессор кафедры философии Тывинского государственного университета, г. Кызыл.

18. Агильдина Маргарита Николаевна – аспирантка отдела философии и религиоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

19. Аюшеева Дулма Владимировна – к.филос.н., младший научный сотрудник отдела философии и религиоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

20. Аюшеева Марина Васильевна – старший лаборант отдела памятников письменности ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

21. Базаров Андрей Александрович – к.филос.н., научный сотрудник отдела памятников письменности, г. Улан-Удэ.

22. Бардуева Тамара Викторовна – соискатель отдела языкознания ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

23. Бартаханова Мария Анатольевна – аспирантка отдела философии и религиоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

24. Бернюкевич Татьяна Владимировна – к.филос.н., доцент кафедры философии Забайкальского государственного педагогического университета, г. Чита.

25. Болсохоева Наталья Даниловна – к.ф.н., старший научный сотрудник сектора культурологии и искусствоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

26. Бураев Дмитрий Игнатьевич – д.и.н., декан Восточного факультета Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ.

27. Бураева Светлана Валерьевна – к.и.н., научный сотрудник отдела памятников письменности ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

28. Ванчикова Цымжит Пурбуевна – д.и.н., зав. отделом памятников письменности ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

29. Гармаева Хандама Жаповна – к.и.н., научный сотрудник отдела памятников письменности ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

30. Гарри Игорь Евгеньевич – к.и.н., научный сотрудник отдела философии и религиоведения ИМБиТ СО РАН, доцент кафедры филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ.

31. Донец Андрей Михайлович – к.и.н., научный сотрудник отдела философии и религиоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

32. Жабон Юмжана Жалсановна – к.и.н., научный сотрудник отдела

памятников письменности ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

33. Лаказ Гаэль Джоэль – докторант Фонда Фиссен, г. Пантен, Франция.

34. Лепехова Елена Сергеевна – аспирантка Института востоковедения РАН, г. Москва.

35. Лыксокова Вера Цэдашиевна – к.и.н., старший научный сотрудник отдела памятников письменности ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

36. Мазур Татьяна Геннадьевна – аспирантка отдела философии и религиоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

37. Михайлов Тарас Максимович – д.и.н., профессор, главный научный сотрудник отдела истории, этнологии и социологии ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

38. Мурашкин Владимир Петрович – аспирант отдела философии и религиоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

39. Нагаанбуу Н. – главный редактор газеты и журнала «IKH ZASAG» Университета «IKH ZASAG» им. Чингис-хана, г. Улан-Батор, Монголия.

40. Нестеркин Сергей Петрович - к.филос.н., старший научный сотрудник отдела философии и религиоведения, зав. тематической группы религиоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

41. Уланов Мерген Санджиевич – к.и.н., ассистент кафедры отечественной истории Калмыцкого государственного университета, г. Элиста.

42. Фельдман Владимир Романович – к.полит.н., зав. кафедрой философии Тывинского государственного университета, г. Кызыл.

43. Халоупкова Лыгжима – доктор наук, старший научный сотрудник Института востоковедения Академии наук Чешской республики, г. Прага, Чехия.

44. Хертек Любовь Кенденовна – заведующий сектором востоковедения Тывинского института гуманитарных исследований, г. Кызыл.

45. Цыремпилов Николай Владимирович – к.и.н., младший научный сотрудник отдела памятников письменности ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

46. Ширапова Гэрэлма Валерьевна – аспирантка отдела философии и религиоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

47. Янгутов Леонид Ефграфович – д.филос.н., зав. отдела философии и религиоведения ИМБиТ СО РАН, г. Улан-Удэ.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел «КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ»

Амоголонова Д.Д. (Улан-Удэ). Идеальная модель власти и реальное ее воплощение в Древней Индии 3
Бадмаева Г.Ю. (Элиста). Символика буддийского музыкального инструментария калмыков и народов Центральной Азии 7
Базаров С.Ц. (Улан-Удэ). «Алтан-Сэргэ» – золотая коновязь Гусиноозерского дацана 11
Герасимова К.М. (Улан-Удэ). Традиционная культура этноса и буддийская цивилизация 13
Гришаева Е.В. (Улан-Удэ). Запреты при беременности, связанные с домашними животными 20
Долгорсурэн Ж. (Улан-Батор, Монголия). К вопросу о взаимовлиянии кочевой и оседлой культур в Монголии 23
Дугарова Р.Д. (Улан-Удэ). Семантика традиционного бурятского состязания в стрельбе из лука «бай харбаан» 31
Король Г.Г. (Москва), Конькова Л.В. (Владивосток). Центральная Азия и ее роль в формировании художественных и технологических традиций в раннем средневековье 38
Лепехов С.Ю. (Улан-Удэ). Шамбала, Митра и Майтрейя в монгольской культуре и буддийской цивилизации 45
Neva E. (Boston, USA). Unique Artistic Features Of Ancient Jewelry From Central Asia 51
Николаева Д.А. (Улан-Удэ). Отражение возрастного статуса в женской одежде восточных бурят 52
Павлов Е.В. (Улан-Удэ). Семантика хоринского этногонического мифа ..59
Скрынникова Т.Д. (Улан-Удэ). Типология традиционной культуры монголоязычных народов 65
Содномпилова М.М. (Улан-Удэ). Символизм вертикальной структуры традиционного жилища бурят 73
Сузукей В.Ю. (Кызыл). Мир музыки кочевых культур Центральной Азии 78

Раздел «ФИЛОСОФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ»

Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Хертек Л. К. (Кызыл). «Ак Чаян» и «тэнгрианство» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов 86
Агильдина М.А. (Улан-Удэ). Теория инь-ян и теория пяти элементов в китайской традиционной медицине 94
Аюшеева М.В., Ванчикова Ц.П. (Улан-Удэ). Монгольский перевод Доржи

Банзарова «Путевых заметок» Фа Сяня 100
Базаров А.А. (Улан-Удэ). Логическая традиция буддистов Трансбайкалья: источниковедческо-статистическое исследование бурятских печатных изданий 107
Бардуева Т.В. (Улан-Удэ). Творческое наследие С.П. Балдаева в рукописном фонде ИМБиТ СО РАН....109
Бартаханова М.А. (Улан-Удэ). Взаимоотношения буддизма, манихейства и христианства в раннесредневековой уйгурской культуре 112
Бернюкевич Т.В. (Чита). О некоторых особенностях исследования буддизма в России 118
Болсохоева Н.Д. (Улан-Удэ). Из истории тибетской медицины в Забайкалье 122
Бураев Д.И. (Улан-Удэ). Клан mGar в истории Тибета....129
Бураева С.В. (Улан-Удэ). Возрождение древлеправославия в Забайкалье: трансформация книжной культуры старообрядцев 136
Ванчикова Ц.П. (Улан-Удэ). Структура и источники «Белой истории» (XIII – XVI вв.) 143
Гармаева Х.Ж. (Улан-Удэ). Первый монгольский каталог Цугольского дацана и его ксилографированные издания из монгольского фонда ОПП ИМБиТ СО РАН....147
Гарри И.Е. (Улан-Удэ). Танка Догэна «Изначальный облик как дзэнский *коан*» 154
Донец А.М. (Улан-Удэ). Герменевтика в бурятском буддизме 161
Жабон Ю. Ж. (Улан-Удэ). Кумарадживака – легендарный врач Древней Индии 169
Lacaz G. (Pantin, France). Renewing Of Religions In Mongolia 173
Лепехова Е.С. (Москва). Философские идеи японского буддизма в романе Мурасаки Сикибу «Гэндзи-моногатари»....179
Лыксокова В.Ц. (Улан-Удэ). Новые фонды личного происхождения в ОПП ИМБиТ СО РАН 186
Мазур Т.Г. (Улан-Удэ). Работы Хань Юя (768-824) как свидетельство зарождения в сознании танского общества нового подхода к проблеме «варваров» 191
Михайлов Т.М. (Улан-Удэ). К вопросу о шаманизме с позиции современного религиоведения....198
Мурашкин В. П. (Улан-Удэ). Концепция алая-виджняны в учении виджнянавадинов 204
Нагаанбуу Н. (Улан-Батор, Монголия). Тройственная теория у монголов 209
Нестеркин С.П. (Улан-Удэ). Система образования в бурятских дацанах 212

Уланов М.С. (Элиста). А.М. позднеев о буддизме в Центральной Азии219
Халоупкова Л. (Прага). Восстановление статуи бодхисаттвы милосердия Чжанрайсига в Улан-Баторе.....224
Цыремпилов Н.В. (Улан-Удэ). О возникновении линии перерожденцев Чжамьян-Шадбы 228
Ширапова Г.В. (Улан-Удэ). Философско-эстетические категории даосизма в поэзии и художественной культуре чань 235
Янгутов Л.Е. (Улан-Удэ). Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии 240
Сведения об авторах 247

Научное издание

МИР ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
ФИЛОСОФИЯ. ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ.
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
Том III
Материалы международной
научной конференции

Лицензия ЛР № 040936 от 13.01.99 г.

Подписано в печать 30.05.2002. Формат 60x84 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 14,68. Уч.-изд. л. 14,5. Тираж 300. Заказ № 76.

Издательство БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8

Отпечатано в типографии Издательства БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6