

БУДДИЗМ

и

средневековая

культура

народов

Центральной

Азии



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

БУДДИЗМ
И СРЕДНЕВЕКОВАЯ
КУЛЬТУРА
НАРОДОВ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
Новосибирск · 1980

Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии.— Новосибирск: Наука, 1980. 176 с.

Сборник посвящен выявлению и анализу тибетских, монгольских и китайских источников, характеризующих специфику духовной культуры средневекового общества. В книге представлены статьи о социально-политической обстановке в Монголии XVII—XVIII вв., о социальных истоках культового синкретизма тибетского ламанизма, о развитии философской мысли и формах литературного творчества, выходящего за рамки религии. Обширный материал, впервые вводимый в научный оборот, поможет специалистам в их исследованиях по истории развития традиционной культуры тибетцев, монголов и бурят.

Книга рассчитана на востоковедов, преподавателей и студентов вузов.

Редакционная коллегия:

Н. Д. Болсохоева, М. Г. Брянский, К. М. Герасимова (отв. ред.), Р. К. Шубаев.

О ПРОБЛЕМАХ ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ БУРЯТ

Любой вопрос духовного наследия буддизма и ламаизма в Бурятии не может рассматриваться без учета общественно-политических задач современности, поскольку традиционные формы культуры не ушли полностью в прошлое, они еще живут в обычаях и традициях коренного населения, занимают определенное место в духовных запросах различных слоев бурятского общества.

Ламаизм был значительным фактором социально-политической и культурной истории бурятского народа XVIII, XIX и первой трети XX вв. Формирование же социалистического образа жизни в Бурятии происходило на базе отрицания религиозных ценностей, критического переосмысления и отбора демократических, прогрессивных элементов старой культуры.

Социалистическая культурная революция в Бурятии столкнулась с духовным наследием различных эпох: шаманизмом — религией родового общества, средневековым ламаизмом — надстроечным институтом феодальной формации, а также с буржуазной модернизацией религии и националистической идеологией различных оттенков. Идеологические тенденции буржуазного характера с достаточной яркостью проявились в попытках обновленческой реформы ламаизма, которая входила составной частью в программу движения за так называемую национальную автономию бурят на основах буржуазной демократии. При этом модернизированный ламаизм рассматривался как основная форма национального самосознания, как убежище национального духа, национальной солидарности, охраняющей монолитность бурятского улуса и т. д.

Обновленческое движение за модернизацию ламаизма продолжалось и в советское время с 1923 по 1930 г. Своеобразие этой фазы обновленчества заключалось в попытке приспособления религии к принципам социализма, что нашло свое отражение не только в признании ламаистской церковью Советской власти, организации ламских трудовых коммун, дацанских советов, но и в провозглашении тождества социальной программы социализма и буддизма, идейной близости учения Ленина и Будды, единства буддизма и современной науки. Эти идеи выражали искреннее стремление одной части духовенства сотрудничать с Советской властью и тенденции другой части церковников спасти религию, сохранить ее как идеологический резерв реставрации старых порядков, как средство эрозии революционного мировоззрения.

В обновленческой программе особое значение придавалось духовному наследию буддизма. Националистическая интеллигенция предлагала использовать его как основу создания бурятской литературы, искусства и науки, а дацаны — как опорную базу развития народного просвещения. Характерна маскировка клерикального, классового содержания ламаистского наследия, его несоответствия задачам социалистической идеологии и культуры. Если в период существования Дальневосточной республики и в 1923 г. обновленцы откровенно критиковали культурную отсталость бурятского духовенства, предлагали ламам программу повышения общеобразовательного уровня, изучения «общеевропейской культуры и науки» — математики, естествознания, родного языка, а также «искоренения суеверий широких масс и распространения истинных основ учения Будды», то в конце 20-х гг. эта критика средневековой отсталости ламаизма сошла на нет, уступила свое место выпендренной апологетике «основ чистого индийского буддизма», который в целом квалифицировался и как «народная, национальная духовная культура», и как «высшая идеологическая культура Востока», великое наследие национальной общественной мысли, построенное «строго научно, на основе единства человеческой логики». Буддизм преподносился как атеистическое, материалистическое учение, не противоречащее науке, как философское учение, идеал которого — по-

знание относительности всего бытия, дающее независимость от законов природы и, несмотря на это, «тождественное» материализму и ленинизму. Характерно стремление отмежевать буддизм от религии, а то в нем, что невозможно квалифицировать как культуру, считать позднейшим наслоением, искажением истины природы буддизма; даже будды и бодисатвы назывались «сливками культуры» [4, 155—173].

Социальная обстановка 20-х и 30-х г. определяла проблематику религиоведческой литературы того времени. Наряду с атеистической публицистикой преимущественное развитие получила историческая критика религии, анализ социальной роли церкви и духовенства в классовом обществе. Необходимость такой работы диктовалась отсутствием марксистской истории бурятского общества и хождением идеалистической концепции, по которой существование буддийской общины определялось только духовным фактором — «степенью веры мирян». Б. Барадин утверждал, что «некоторые народы Центральной Азии... живут глубокой верой в учение Будды... эта вера не поддерживается какой-либо государственной политикой, союзом церкви и государства и т. п. искусственными мерами» [3, 150].

Разработка марксистско-ленинской концепции исторического процесса бурятского общества представлена в монографиях П. Т. Хаптаева, Ф. А. Кудрявцева, в коллективном труде «История БМ АССР», в которых дана научная постановка вопроса о социальной природе и классовых функциях ламаизма в Бурятии.

Серьезное историческое и религиоведческое исследование бурятского ламаизма проводилось работниками Антирелигиозного музея. Небезынтересно напомнить некоторые обстоятельства его организации.

В самый разгар острой идеологической борьбы бурятской партийной организации с ламаизмом, национализмом, шовинизмом и национальным нигилизмом ставился вопрос об охране памятников культуры и необходимости изучения культурного наследия. В 1930 г. комиссия ЦК РКП(б) под руководством Емельяна Ярославского в своей резолюции по докладу М. Н. Ербанова «О современном состоянии ламаизма в Бурят-Монголии

и задачах дальнейшей борьбы» отметила, что борьба с ламством требует основательного и специального изучения ламской культуры и идеологии [1, 37]. В 1934 г. Комитет по охране памятников революции, искусства и культуры, Комиссия по вопросам культуры при Президиуме ВЦИК СССР предложили Президиуму ЦИК БМ АССР организовать учет и охрану наиболее ценных памятников буддийской культуры [2, 81]. В ответ [2, 93] на это решение в Улаи-Удэ в 1934 г. был создан Антирелигиозный музей (в 1946 г. объединен с Краеведческим музеем), сотрудники которого собрали богатые коллекции памятников тибетского, монгольского и бурятского ламаизма. Образцы последнего показывались на выставках традиционного бурятского искусства XVIII—XIX вв. в Москве (1970 г.) и Улаи-Удэ (1971 и 1977 гг.). Музейный фонд тибетских ксилографов, насчитывающий более 6 тыс. томов, в начале 60-х гг. был передан Бурятскому комплексному научно-исследовательскому институту (БКНИИ) и ныне составляет основное богатство Рукописного отдела Бурятского филиала СО АН СССР.

Планомерные буддологические исследования в Бурятии начались в 1958 г., со времени организации бурятского академического центра БКНИИ СО АН СССР, в структуре которого был учрежден отдел зарубежного Востока. С 1967 г. на базе этого отдела созданы востоковедные секторы — буддологии, тибетологии, источниковедения, индо-тибетской медицины. Ранее определившиеся тематика и направления стали углубляться и разветвляться по специализированным программам этих секторов. В частности, в основу работы сектора буддологии была положена долгосрочная программа исследований по единой проблеме «Структурный и социологический анализ исторических форм религии бурят (шаманизм, ламаизм)», которая членилась на разделы истории религии, структуры идеологической и культовой системы буддизма и ламаизма, традиционной национальной культуры и конкретно-социологического исследования современного состояния религиозности бурятского населения республики. По этой программе буддологические исследования развиваются и в настоящее время, но в перспективе на первый план выходит изучение региональных форм буддизма в рам-

нах социальной истории и в связи с проблемой исторического типа средневековой духовной культуры, ее дальнейшей трансформации в период становления буржуазных наций и современного этапа развития народов Азии.

Для бурятского востоковедения сохраняет свою остроту вопрос конкретного анализа и оценки культурного наследия прошлого. Восприятие исторических форм бурятской культуры сейчас уже не ассоциируется с реалиями острых классовых конфликтов 20—30-х гг., но это не означает, что ламаистское наследие утратило свою классовую идеологическую функцию и может перейти в разряд нейтральных общечеловеческих ценностей.

Все еще остаются нерешенными вопросы первоначальной истории ламаизма в Бурятии XVI, XVII, XVIII вв., которые связаны с проблемой становления и особенностей бурятского феодализма. Историки по-разному предлогами обходят идеологическую сторону этого процесса. Е. М. Залкинд в своей монографии «Общественный строй бурят XVIII и первой половины XIX века», выдвигая концепцию развития феодализма в Бурятии на основе синтеза бурятских и русских общественных институтов, счел необязательной постановку вопроса о становлении идеологической надстройки бурятского феодализма на том основании, что «ламаизм не был универсальным явлением для всей Бурятии, несмотря на единство общественного строя бурят», поэтому «не следует переоценивать влияние ламаистской церкви на социальные отношения или быт бурятского народа», «не умаляя воздействия религиозной идеологии на культуру в широком смысле слова... следует предостеречь от преувеличения роли ламаизма в Забайкалье» [5, 6]. Но это предостережение не снимает вопроса о сложных связях, существовавших в Забайкалье между социально-экономической структурой бурятского общества и его религиозными идеологиями — ламаизмом и шаманизмом.

К. Хэмфри в докладе на Международном симпозиуме 1976 г. в Австрии «Место этнографии (антропологии) в системе наук (советская и западная точки зрения)» объясняет сохранение шаманизма у западных бурят их медленным экономическим развитием, сохранением сре-

ди них культа предков, клановой системы [6, 131], но в действительности западные районы Бурятии экономически развивались быстрее, а наличие родовых делений в административной системе забайкальских бурятских ведомств не помешало внедрению ламаизма. Напротив, союз духовной и светской власти в рамках административных родовых единиц обеспечил основание дацанов, учреждение дацанских приходов, выделение земельных наделов для духовенства, сбор средств и т. д.

Вхождение тибетско-монгольского ламаизма в Бурятию характеризуется несколькими этапами. На первых порах в течение определенного периода наблюдалось сосуществование ламаистического церковного культа и доламаистской бытовой обрядности. Постепенно ламаизм ассимилирует древние народные верования и во второй половине XIX в. начинается этап активного массового восприятия идеологических форм нового вероисповедания.

Вопрос проникновения и становления ламаизма в Бурятию — тема крупного масштаба, трудная по теоретическому содержанию и по состоянию источниковой базы. Собственно бурятские письменные документы XVI, XVII, XVIII вв. малочисленны. Разработка этой темы требует применения комплексной техники исследования, привлечения полевых этнографических, культовых, фольклорных, лингвистических материалов в качестве исторических источников. Самая тщательная разработка документов архивов царской администрации не поможет решению вопроса.

И историк, и религиовед необходимо расширить круг источников за счет комплексного и системного изучения бурятского ламаизма, включив в объект исследования бытовую дацанскую обрядность, соотношение доламаистских и ламаистских обычаев и традиций народных масс, особенности популярного вероучения, формы и содержание религиозной пропаганды, народную интерпретацию религиозных истин, особенности национальных форм литературного и художественного творчества, обслуживающего религиозный ритуал бурятского ламаизма.

Для изучения особенностей регионального буддизма необходимо учитывать социальную стратификацию ре-

лигиозных знаний. В структуре религиозного сознания мы различаем богословскую теорию для духовенства популярную проповедь для народа, нецерковные религиозные учения, массовые религиозные представления в том числе и синкретического характера. И само ламаистское богословие в целях обеспечения действительности пропаганды в массах дифференцирует верующих по интеллектуальному развитию, характеру интересов и склонностей, по уровню способностей и в соответствии с этим различает объем и характер преподносимых религиозных истин. Историком необходимо обратить внимание на те разделы вероучения и обрядности, которые допускали нововведения и местные варианты толкования догматики. В этом плане может дать интересный материал сопоставительное изучение популярного вероучения, которое характеризует не только особенности религиозной проповеди для соответствующего воспитания масс, но и настроения, идеалы, нравы, привычки, хотя бы представления различных слоев общества, для которых эта проповедь предназначалась.

Сопоставительный анализ тибетских, монгольских, бурятских культовых текстов в сочетании с полевыми этнографическими наблюдениями выявит не только содержание и эволюцию религиозных представлений, но и характер их социальной функции. Исследовательские абстракции небесполезно сопоставлять с реальным значением религиозных представлений и обрядов в сознании, общественном и семейном быту народных масс.

Успех распространения уже сложившейся мировой религии во многом зависел от того, какие элементы ее системы оказались наиболее гибкими, социально мобильными, чтобы приспособиться к национальным обычаям, племенным и родовым культам в странах шаманистских верований. Тибетский ламаизм, например, сохраняя наследие индийского буддизма, одновременно разрабатывал свои собственные культовые концепции. Понимание смысла, содержания и конкретных форм этого процесса и составляет предмет тибетологического аспекта бурятоведческих исследований.

В силу консерватизма и неприкосновенности священного авторитета религиозной догматики в культовом наследии ламаизма сохраняется почти весь багаж исторического развития религиозной системы буддизма,

по в процессе его распространения в тех или иных регионах ведущее значение приобретали те или иные элементы культовой догматики. Так, для Тибета характерно особое развитие культа срунма — защитников веры, в различные разряды этой категории вбирается большинство ассимилированных доламаистских верований. Аналогичные процессы происходили в Монголии и Бурятии, но в каждой из этих стран со своими модификациями.

Современный полевой материал показывает, что из ламаистской обрядности привилось, внедрилось в народные обычаи и приобрело определенную устойчивость. Это косвенным образом характеризует и состояние бурятского общества в период становления нового ламаистского вероисповедания. Наиболее устойчивым компонентом религиозного комплекса оказалась бытовая обрядность, связанная с природными, хозяйственными циклами в жизни людей. Повсеместно наблюдается тяготение к коллективным обрядам, живучесть которых объясняется действием стереотипов мышления и поведения, связанных с традициями родовой этнической общности.

В процессе адаптации иноземных ценностей буддизма выявляются их несоответствие местным формам духовной деятельности и необходимость преодоления барьера разнотипности культуры. Характер переработки внешних культурных влияний обнаруживает определенные закономерности и границы объективных возможностей как формального приобщения, так и творческого освоения чужого наследия. Необходимо установить, что же из ламаистского наследия в его монгольском и тибетском вариантах было адаптировано бурятской культурой, а что переработано в соответствии с национальными понятиями, идеалами и традициями.

Одной из актуальных задач бурятоведческих исследований является изучение духовной культуры бурят, ее исторических корней и закономерностей формирования. Но в исследовании ламаистского наследия в Бурятии содержится наибольшее количество методологических трудностей, вероятно, связанное с идеологической сложностью вопроса. Средневековая культура пронизана религией, вне которой нельзя понять содержание культурных процессов, выходящих за рамки религиоз-

ной идеологии. Исследование исторических форм культуры требует четкой методологии на базе конкретного знания их специфического содержания в рамках своего времени.

Каждая формация создает свой исторический тип культуры, свою систему материальных и идеологических отношений, свою систему духовных ценностей. Типологическая характеристика восточной средневековой культуры необходима для понимания современных духовных процессов в национальных республиках, которые шли к социализму от патриархального феодализма.

Описание исторического типа средневековой культуры тибетского, монгольского и бурятского народов невозможно без исследования взаимного комплекса вопросов: особенностей социально-экономического строя, материальной культуры, присущей данному строю системы мировоззрения, в которую входит и религиозная идеология различных уровней. Но именно такая постановка проблемы поможет утвердить принципы историзма в оценке духовного наследия прошлого, устранить идеологическую эклектику в его исследовании и популяризации, разработать четкие критерии истинных ценностей досоциалистических форм культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив Бур. ОК КПСС, ф. 1 (О. С.), оп. 1, д. 34.
2. Богданов М. Н. Очерки истории Бурят-Монгольского народа. (С дополнительными статьями Б. Б. Барадина и Н. Н. Козьмина). Верхнеудинск, 1926.
3. Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламанского духовенства (1917—1930 гг.). Улан-Удэ, 1964. (Гл. III. Идеология обновленческого движения).
4. Залкинд Е. М. Общественный строй бурят XVIII и первой половины XIX века. М., 1970.
5. Советская этнография, 1977. № 2.
6. ЦГАОР, ф. 5263, оп. 2, д. 2.

**ХАЛХАСКИЙ ЦОГТ-ТАЙДЖИ
(1581—1637)**

Цогт-тайджи — видный политический и культурный деятель Халха-Монголии первой половины XVII в.

Факты из жизни и деятельности Цогт-тайджи содержатся в таких монгольских источниках, как летописи «Болор толи», «Хух нуурын домог», «Хух дэвтэр», «Эрдэнийн эрихэ» и др. Монгольские ученые Ш. Нацагдорж, Д. Гонгор в своих обобщающих трудах по халхаской истории описывают жизнь и деятельность Цогт-тайджи [7, 6]. Кроме известной статьи академика Б. Я. Владимирцова «Надписи на скалах халхаского Цогт-тайджи» [2], в советской монголоведческой литературе не имеется других исследований по этому вопросу. Упоминания о Цогт-тайджи содержатся в работах дореволюционных востоковедов [4].

В данной статье деятельность халхаского Цогт-тайджи будет освещена в основном в связи с освободительной антиманьчжурской борьбой монголов.

Цогт родился в 1581 г. (тумэр могой жил) в Халхе в семье Багарай (Бахрай) хошучи, шятого сына Нооноха. Следовательно, Цогт — внук Нооноха, третьего сына халхаского Гэрэсэндзи. Отец Цогта был военным (хошуч), имел заслуги [7, 210].

По-видимому, Багарай хошучи (род. в 1565 г.) умер в сравнительно молодом возрасте. Д. Гонгор полагает, что он скончался до 1600 г., ссылаясь на тот факт, что источники с этого времени не упоминают о его деятельности, тогда как о деятельности Цогта и его матери Чин-тайху сохранилось немало свидетельств.

А. М. Позднеев, опираясь на данные биографии Чжанжа-хутухты «Чиндмапийн эрхи», писал, что узэмчинский Цогту-ноян в период междоусобных войн в

Южной Монголии перекочевал в Халху, а потом, когда у халхаских князей возникли междоусобицы, ушел в Кукувор. Чжанжа-хутухта, по-видимому, считал Цогта узэмчином [3, 220]. Его мать Чин-тайху (Чин бишрэлг сайн Мадэ Тайгал хатаг) была дочерью князя Бэрх из местности Оинуд Узэмчинского аймака Южной Монголии.

Цогт-тайджи играл видную роль в Тушету-ханском аймаке Халха-Монголии, его владение было расположено по Орхону и Толе.

Мы не знаем имени жены Цогта, неизвестно, откуда она родом. Цогт был отцом пяти сыновей. Старший сын Арслан участвовал в походе отца в Кукувор и Тибет, затем изменил ему и перешел на сторону далай-ламы. Четвертый сын Гарма был известен как «Жаахан хунтайдж» (маленький хунтайджи). Другие сыновья (Судай и Илдэц) обосновались в халхаском Сайн-ноенхановском аймаке, образовавшемся в 1725 г. в результате раздела территории Тушету-ханского аймака, и были родоначальниками хошуна Илден-гуна. А. М. Позднесв во время своего путешествия в Монголию в 1892—1893 гг. посетил этот хошун, беседовал с Идам-тайджи, прямым потомком Цогт-тайджи, снял копию с хранившегося у него исторического документа о Цогт-тайджи и затем опубликовал его вместе с переводом [3, 467—472]. В данном документе, в надписи из Цаган-байшина, воздвигнутого Цогт-тайджи в начале XVII в., в возвышенном стиле повествуется о родословной Цогта, его деятельности, например о строительстве шести монастырей.

Известно, что Цогт-тайджи был для своего времени образованным человеком, обладал даром поэта-лирика, знал восточные языки. В начале XVII в. он построил 6 сумэ-монастырей, занимался вместе с матерью Чин-тайху переводами книг с восточных языков, в частности с тибетского на монгольский язык. Они переводили не только религиозные трактаты, но и политические книги.

В первой половине XVII в. в Халхе ведущую роль в политической жизни играли тушету-хан Гомбодорж и сэцэн-хан Шолой. Значительным влиянием, по свидетельству источников, пользовался и Цогт-тайджи, который поддерживал активные связи с монголами различных районов, в частности с чахарами Южной Монголии.

Из Чахара приезжали в Халху крупные знатоки монгольского и тибетского языков (например, Гуши-цорж) и участвовали в переводе книг. В разгар маньчжурской агрессии в Южной Монголии Цогт-тайджи воздвиг в 1624 г. монумент в честь 20-летия правления чахарского Лигдэн-хана. Надпись на монументе гласила, что халхаский Цогт-тайджи, племянник Вачир-хана, потомок Чингис-хана, воздвиг в 1624 г. этот памятник в честь монгольского Хутухта-хана («Монголын хутагт хааны учир») ¹.

Следует отметить, что князья Южной Монголии по-разному относились к объединительной и антиманьчжурской политике Лигдэн-хана. Одни поддерживали его, другие переходили на маньчжурскую сторону, а третьи уходили в Халху, где их принимали сэцэи-хан Шолой и тушету-хан Гомбодорж ².

В ходе вооруженной борьбы, развернувшейся в 20—30-х гг. XVII в. против маньчжурских завоевателей, Лигдэн-хан пытался заручиться поддержкой князей Халхи. Однако такой помощи он не получил, многие монгольские (в том числе халхаские) феодалы, руководствуясь местническими, эгоистическими мотивами, выступали против общемонгольского союза, тем самым способствуя успеху Маньчжурской династии.

Из влиятельных халхаских князей один Цогт-тайджи активно поддерживал Лигдэна в антиманьчжурской освободительной борьбе. Во II томе (дэд боть) книги «Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын туух» говорится, что Цогт-тайджи был прежде всего патриотом, ближайшим соратником Лигдэн-хана, борца за свободу и независимость Монголии. В «Болор толи» (12 дэвтэр) узнаем, что после того как на халхаскую территорию перешли подданные Лигдэна, среди монгольских воинов (т. е. князей) началась вражда, отношения Цогта с ними ухудшились. Он вынужден был уехать из Халхи в Кукунор.

¹ Хутухта-хан — это почетное имя Лигдэн-хана (см.: Гомбоев Г. «Алтан тобчи», монгольская летопись в подлинном тексте и переводе [2, 232]).

² После поражения Лигдэн-хана перекочевавшие в Халху южные монголы вернулись обратно и оказались под маньчжурским господством.

В летописи «Буриад тойн гуушийн намтар» (полное название «Буриад тойн гуушийн аха дуу гурбанда ирэ-эдуй цагийн байдлын дуртгал оршив») сказано: «в Халхе пачались разногласия из-за вредных планов Цогт-тайджи. Он был изгнан оттуда и намеревался вместе с чахарским Лигдэн-ханом уничтожить тибетскую желтую религию» [7, 30].

Разногласия среди халхаских феодалов возникли по очень важному вопросу: по организации сопротивления маньчжурской агрессии. Дело, по-видимому, дошло до открытой борьбы в связи с переходом в Халху части южномонгольского населения. Цогт-тайджи один из немногих выступал за немедленное возвращение переселенцев и за оказание материальной и военной помощи Лигдэну. А крупные феодалы Халхи были против этого.

Политическая борьба сопровождалась столкновениями двух буддийских сект в Халхе. Академик Б. Я. Владимирцов высказал предположение, что Цогт был приверженцем секты красношапочников: в одной из записей Цогт-тайджи говорится о поклонении Самантабдари (Самантабхадра) [1]. Далее Б. Я. Владимирцов заметил, что приверженность Лигдэн-хана и Цогт-тайджи красношапочному, или сакьяскому, учению буддизма была вызвана их политическими убеждениями [15, 69]. Примерно в том плане высказывается Д. Гонгор [6, 214]. В «Болор толи» (12-р дэвтэр) говорится, что четыре хана (Лигдэн, Цогт, Цан, Бэрэ) стремились к ликвидации желтошапочной религии, а Цогт с симпатией относился и к даосизму.

Известно, что в Халхе до начала освободительной борьбы во главе с Лигдэном не возникало вопроса об отношении к сектам буддизма. Вряд ли можно утверждать, что сумэ-монастыря, построенные Цогтом на территории Халхи, посвящались только красношапочной секте. Строительством сумэ он способствовал распространению буддийской религии в целом. Видимо, расхождения на религиозной почве в Халхе непосредственно связаны с антиманьжурской борьбой монголов и их отношением к политике чахарского Лигдэна. Так как крупные халхаские феодалы, отказавшие в поддержке Лигдэну, были сторонниками желтошапочной секты гелукпы, а маньчжурский тайцзун использовал ее в своей политике, Цогт-тайджи, как и Лигдэн-хан, по

политическим мотивам принял сторону красношапочников, которые, по словам Б. Я. Владимирцова, представляли особое течение в ламской среде, «проникнутое тибетскими национальными веяниями», и «были склонны к защите тибетских национальных интересов» [2, 238].

Желтошапочная церковь Тибета в борьбе с сакьяской сектой опиралась на чужеземную силу, прежде всего на поддержку со стороны Цинов. Духовный иерарх гелукпы пятый далай-лама Агван-Лобсан-чжамцо придерживался в основном проманьчжурской ориентации, а хан Пунцог-намчжал, выступавший за самостоятельность Тибета, покровительствовал секте красношапочников.

Для того чтобы укрепиться в Кукуноре, Лигдэну и Цогт-тайджи необходимо было вести борьбу с местными князьями, которые в то время активно поддерживали пятого далай-ламу и первого панчена. Эта борьба привела к установлению союза Цогт-тайджи и Лигдэн-хана с тибетским ханом Пунцог-намчжалом, что повлекло за собой вражду с далай-ламой и его окружением. По-видимому, Цогт, как и Лигдэн, перешел в лагерь красношапочников по политическим соображениям и стал считаться врагом «желтой религии». Международная обстановка в Центральной Азии в первой половине XVII в. была такова, что антиманьчжурская платформа неминуемо должна была приять характер выступлений против политики пятого далай-ламы.

Исторические факты свидетельствуют, что намерения Цогта укрепиться в Кукуноре и Тибете для продолжения антиманьчжурской борьбы не увенчались успехом. Есть предположение, что Лигдэн, прибывший в 1634 г. в Кукунор, скончался здесь еще до прихода Цогт-тайджи. Последний прибыл сюда в том же году, подчинил кукунорского Тумэн Холч-ноена, обосновался в местности Нуурын Ам, затем завоевал значительную часть Амдо и стал известен как кукунорский цоохор (цухэр) Цогт-хан. В результате действий Цогта в Кукуноре и Амдо влияние желтошапочников значительно ослабело. Затем в события вмешиваются ойраты. Войска хошутского гуши-хана Турубайху весной 1637 г. одержали победу над силами Цогт-тайджи в верхней части Кукунора. Цогт скончался в 1637 г.

Цогт-тайджи в своей деятельности руководствовал-

ся патриотическими целями сохранения самостоятельности монголов. Ради этого он стремился к объединению патриотических сил своего народа, искал союзников в монгольском мире и за его пределами. В тяжелый, кризисный период Цогт-тайджи думал о судьбе своего народа, о спасении национальной, государственной независимости монголов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Владимирцов Б. Я. Монгольское *ongniyaд* — феодальный термин и племенное название. — Докл. АН СССР, 1930.
2. Владимирцов Б. Я. Надписи на скалах халхаского Цогт-тайджи. — Изв. АН СССР, 1926, № 13—14, сер. VI; 1927. № 3—4.
3. Позднеев А. М. Монголия и монголы, т. 1. Сиб., 1896.
4. Позднеев А. М. Монгольская летопись «Эрдэнийн эрихэ». Сиб., 1883.
5. Румянцев Г. Н. Труды Б. Я. Владимирцова по истории монголов. — В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1958.
6. Гонгор Д. Халх Товчоов. Улаанбаатар, 1970.
7. Нацагдорж Ш. Халхын туух. Улаанбаатар, 1963.

РОЛЬ ЧЖЕБЦЗУН-ДАМБА-ХУТУХТЫ В ЦЕРКОВНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ МОНГОЛЬСКОГО ЛАМАИЗМА XVII В.

Церковь всегда находилась в центре политической борьбы, причем, как правило, на стороне эксплуататорских классов, являясь их опорой. Верхушка церковной иерархии была частью господствующих классов, и деятельность церкви финансировалась их представителями, поскольку она исправно выполняла свою основную функцию идеологической обработки масс и их духовного подавления.

Мы попытаемся проследить становление монгольской ламаистской церкви в XVI—XVII вв., т. е. с момента распространения ламаизма в Северной Монголии, и определить роль Чжебцзун-дамба-хутухты в этом процессе.

Изучение «Биографий князей и хубилганов сейма Цэцэрлиг» [11, лл. 479—600]¹ приводит к выводу, что хубилганство в Монголии в своем развитии прошло три стадии:

1. Появление первых хубилганов с благословения монгольских феодалов при содействии тибетских иерархов.

2. Формирование института хубилганства как системы, но уже под контролем маньчжурского правительства.

3. Усиление влияния Чжебцзун-дамба-хутухты среди хубилганов с середины XIX в., и с 1911 г. полное подчинение хубилганов главе монгольского автономного теократического государства.

Первыми проповедниками ламаизма в Монголии были тибетские ламы. И это понятно. В Тибете в этот пе-

¹ Название дано Л. С. Пучковским, поскольку в рукописи не сохранилось начальных и конечных листов [8, 72].

риод создавалась сложная обстановка внутри страны, когда религиозные секты вели борьбу за власть и победить могла политически более влиятельная. Необходимо было найти сторонников не только в своей стране, но и за ее пределами. Поэтому две наиболее сильные секты — красношапочников и желтошапочников — посылали своих миссионеров в Монголию.

Большую роль в усилении секты гелукпа и в становлении и укреплении монголо-тибетских связей сыграл Алтан-хан. Из тибетских источников явствует, что первые шаги тибетцев к сближению с туметским владетелем, имя которого стало широко известно за пределами монгольских кочевий, были сделаны приближенными Дрэпунгского престольного ламы, и, видимо, не имели никакого отношения к набегам на тангутские кочевья. Так, в год железо-барана (1571 г.) в ставку Алтан-хана прибыл Дзогэ А-сэпг-лама из области Амдо и во время переговоров намекнул на желательность приглашения настоятеля Дрэпунгского монастыря в ставку Алтан-хана [9, 193—194]. Встречей Алтан-хана и Соднамчжамдо закладываются отношения сотрудничества монгольских феодалов и тибетских перархов секты гелукпа. Наметившееся в последней четверти XVI в. политическое сотрудничество между светской властью и церковью отразилось в кодексе законов Алтан-хана, перевод которых на английский язык опубликован монгольским ученым Ш. Бира [19, 7—34], где в преамбуле дается обоснование необходимости сочетания светской и духовной власти как политической доктрины правящего класса. Доктрина эта была разработана в период правления Хубилая, когда буддизм стал государственной религией Монгольской империи. И в восстановлении официальной функции буддизма в государственности монголов прослеживается преемственность политики монгольских ханов XVI в., что особенно заметно в законах, составленных в 1578 г. по поручению Алтан-хана его сподвижником по распространению ламаизма среди монголов Хутухтай Сэцэн-хунтайджи, использовавшего в качестве основного источника законы периода Хубилая. «...Хубилай чакравартин, мудрый император, начав с законов трех чакравартинов Тибета, стал безошибочно проводить два принципа, заново установив как пример, что: Лама есть корень Высокой рели-

гии и Владыка Учения, Император — глава Державы и обладатель земной власти; Законы истинного учения, подобно священному шелковому шнуру, неослабимы, Законы Великого Императора, подобно золотому ядру, несокрушимы. И кратким изложением того, как одинаково правильно вести оба закона, является Белая история учения, обладающего десятью добродетелями» [4, 72].

Действия Алтан-хана — это попытки восстановить буддизм в качестве ведущего идеологического учения, которому светская власть оказывала свое покровительство, что и нашло отражение в законах, составленных Хутухтай-Сэцэн-хунтайджи, где были оформлены привилегии ламства: освобождение от налогов, уртовой и военной повинностей. Ламы были в правах приравнены к светским феодалам: цорджи к хунтайджи, рабчамба и габчжу к тайджи, гелон к табунагу и т. д.

После смерти Алтан-хана взаимоотношения монгольских ханов и Тибета не прерываются. Соднам-чжамцо вторично приезжает в Хухэ-хото уже по приглашению сына Алтан-хана — Сенге-Дууренг-хана. На пути в Хухэ-хото ему удалось разрешить конфликты монгольских феодалов в Ордосе, монголов и китайцев в Кукуноре, он посетил чахарского Номутай-хунтайджи, получил приглашение от уйгуров — все это свидетельствовало о растущем авторитете далай-ламы в монгольской среде. С другой стороны, желтошапочная церковь гелукпы нуждалась в поддержке извне, чтобы одержать верх в борьбе с влиянием других сект тибетского ламизма. Поэтому не случайно четвертым далай-ламой был объявлен мальчик из семьи Алтан-хана. Эта политическая акция «взаимопомощи» санкционировала притязание тумэтов на ведущее положение среди других монгольских феодалов, приобщенных к новой вере.

В отношении с Тибетом вовлекались и феодалы Северной Монголии, первыми из которых в контакт с далай-ламой Соднам-чжамцо вступил Абатай-хан. Он же построил первый в Северной Монголии монастырь — Эрдэни-цзу, пригласил далай-ламу для его освящения. Поскольку далай-лама не приехал, освящение монастыря совершил в 1587 г. сакьяский лама Лодой-чжамцо [14, 15], но далай-лама не оставил без внимания просьбу Абатай-хана и послал вместо себя ламу, который, как свидетельствует «История Эрдэни-цзу», по жела-

нию тушету-хана стал настоятелем монастыря с титулом «ширету пандита гууши цорджи» [14, 16].

Позиции ламаизма в Северной Монголии были пока слабы, хотя появление первых монастырей и первых проповедников создавало условия для его распространения среди простого народа.

Ш. Нацагдорж, ссылаясь на данные Зава Дамдина — монгольского историка из числа лам, пишет, что буддизм вводили в Монголии силой [17, 17]. Конкретные детали этого процесса даст и биография Нейчжитойна. По ее данным, число буддистов среди подданных хорчинского тушету-хана пытались увеличить путем наград. В указе, цитируемом в данной биографии, сообщалось, что заучившие определенные молитвы получают в награду коня или корову. Узнав об этом указе, множество бедняков приступило к изучению молитв, и число верующих выросло [2, 466].

Появление новой социальной группы в Халхе потребовало юридического оформления положения ламаистского духовенства в структуре монгольского общества. Уже во второй половине XVI в. в законе, принятом феодалами шести хошунов, мы находим статьи, в которых говорится о ламах [18, 80—82]. А в законе 1603 г. определяется наказание тем, кто посягает на кумирню и изображение будд [18, 25]. Число культовых заданий к 1640 г. было значительным. В законах, опубликованных Х. Пэрлээ, упоминаются 6 кумирен, в которых данные законы принимались [18, 89, 90, 93, 94, 98, 106]. В книге Д. Майдара даются сведения только о наиболее значительных монастырях Халхи, для периода XVII в. указывается 6 монастырей [15]. Если первоначально статьи в защиту лам и кумирен содержались в общих законах, то более широкое распространение ламаизма вызвало необходимость принятия специальных законов в 1617 г. и в начале 20-х гг. XVII в. [18, 98, 99].

Борьба новой веры с шаманизмом нашла свое отражение в юридическом документе XVII в. — «Монголо-ойратских законах 1640 г.» Основная цель этих законов — объединение монголов и ойратов перед лицом общего врага — маньчжуров, поскольку с поражением племенного союза чахарских князей возникла непосредственная угроза и для Халхи. Важно было усилить не только единство войска, но и идеологическую консоли-

дацию, которую могла обеспечить влиятельная ламаистская церковь.

Борьба с шаманизмом находит свое отражение не только в агиографической литературе, в рассказах о чудодейственных победах лам над шаманами, но и в юридических документах: «Кто пригласит к себе шамана или шаманку, то с пригласившего человека взять его лошадь, и с прибывшей шаманки взять ее лошадь; буде кто увидит и не возьмет (по лошади у них), то и с того взять лошадь. Кто увидит огона, тот должен его взять, а если владеющий огном вступит в спор и не отдаст, то взять с него лошадь.

Если (шаман) подбросит к знатному человеку заклятие, за то взять пять (скотин); если подбросит к человеку низкого сословия — взять две лошади. За (употребление для обряда) турпана, воробья и собаки брать по лошади; за всех змей, кроме находящихся в Алак-Ула, брать по две стрелы, за наименее стрел брать по ножу» [3, 55].

Наметившееся в законах халхаских хошунов дифференцированное отношение к духовенству оформилось и зафиксировалось в «Монголо-ойратских законах 1640 г.» следующим образом: «Кто оскорбит словами цорджи, с того взять девять девятков (скота); кто оскорбит ламу, наставника князей, с того взять пять девятков; кто оскорбит гелюнга, с того взять три девятка; кто ударит, с того взять пять девятков. Кто оскорбит банди или шибганцу, с того взять пять (скотин), если побьет, взять девятков. Кто оскорбит убаши и убаганцу, с того взять лошадь, если побьет, то поступить, сообразуясь с обстоятельствами. Кто из духовных лиц самовольно нарушит принятый на себя обет, с того взять половину его скота и имущества. Кто оскорбит женившегося банди, с того взять одну лошадь, если ударит — взять вдвое.

Кто возьмет подводы у лам и банди, с того взять одну корову; кто возьмет в подводы лошадь, посвященную буддам, с того взять лошадь; если дал (такую лошадь) подводчик — взять с подводчика, если сел посланный — взять с посланного; если же сел (на такую лошадь) по неведению, то привести к присяге» [3, 89].

Покровительство монгольских ханов ламаизму принесло свои результаты. Уже в начале XVII в. церковь выступает с идеологической поддержкой светской вла-

сти. Летописцы, используя тибетскую традицию составления летописей, объявляют монгольских ханов не только потомками Чингис-хана, но и достойными преемниками индийских и тибетских царей — покровителей буддизма. Указывая, что монгольские феодалы — перерожденцы царей Индии, живших во времена Шакьямуни, присваивая им титулы, которые они якобы носили в Индии, летописцы тем самым повышали авторитет монгольских феодалов. Именно поэтому в летописях сначала излагается история Индии и Тибета, а затем Монголии. Но события подаются прежде всего с точки зрения распространения буддизма в этих странах. Таким образом, и составление летописей в определенной мере диктовалось необходимостью пропаганды идеи единства власти, светской и духовной.

Вначале в монгольских кочевьях проповедниками ламаизма были тибетские ламы, с конца XVI в. первые духовные лица появляются в среде монгольских феодалов. История сохранила имена наиболее выдающихся из них: Нейчжи-тойн (1557—1653), Зая-пандита ойратский Намхай-чжамцо (1593—1662), Чжебцзун-дамба-хутухта (1635—1723). В Халхе в первой половине XVII в. кроме Чжебцзун-дамба-хутухты появились Жалханз-хутухта, Зая-пандита-хутухта, Эрдэни-пандита-хутухта, Илагугсан-пандита-хутухта [16, 181]. Этот список можно расширить за счет данных «Биография князей и хубилганов сейма Цецерлиг», о которой мы упоминали. Сведения, сообщаемые этим источником, кратки, но интересны для понимания структуры церковной организации Монголии XVII в. Приведем краткие данные о перерожденцах Сайн-нойон-хановского аймака в этот период.

Первым перерожденцем Зая-пандита-хутухты в Северной Монголии был Сайн-нойон — третий сын Уйцзанг-нойона, потомка Чингис-хана в двадцать девятом поколении. Когда перерожденец приехал в Тибет и посетил далай-ламу и панчен-эрдэни, он от них получил серебряную печать с надписью «гаслангуй помун хан». За поддержку, оказанную прежними перерожденцами в Тибете во время борьбы сект красношапочников и желтошапочников последним и за огромную помощь секте гелукпа далай-лама Соднам-чжамцо признал Сайн-нойна перерожденцем Логишири [11, 482а, б]. Следующий

щий, десятый, перерожденец Лубсан-прилей родился в 1642 г. в семье Хундулен-убаши. Поехал в Тибет, где был признан далай-ламой и панчен-эрдэни перерожденцем Сайн-нойона. От них Лубсан-прилей получал титул «Зая-пандита» [11, 483а, б]. Когда началась ойрато-халхаская война, он со всеми халхасцами перешел под власть маньчжурского императора, и в 1691 г. его титул был подтвержден императором [11, 484 а].

Двенадцатый перерожденец эрдэни-пандита-хутухты родился в годы правления Шуньчжи (1644—1661) в семье халхаского Луе-Цухура. Имя его было Лубсан-данцаи-чжанцаи. Получил «хамбо ханчин номун хан» от Чжебцзун-хутухты. В 25 лет поехал в Тибет для обучения. В 1691 г. на аудиенции у императора получил титул «эрдэни-пандита-хутухта» [11, 520а, б]².

Шестым перерожденцем Эрдэни-мэргэн-нойон-хутухты стал, по предсказанию далай-ламы и панчен-эрдэни, старший сын халхаского тайджи Номун-далая — Чжамьян, который умер в 1672 г. Седьмой перерожденец родился также по предсказанию далай-ламы и панчен-эрдэни в 1673 г. был сыном того же Номун-далая. Он получил от далай-ламы титул «эрдэни уйцзанг ахай хутухта» [11, 564 б, 565 а].

Семнадцатый перерожденец Шива-ширету-хутухты, второй сын халхаского Хундулен Цухур Докшин-Сайн-нойона³, построил монастырскую кумирню «Номын эзэл» и много сделал для процветания религии [11, 577а]. Восемнадцатый перерожденец Лубсан-Цэвэн родился в семье Тангарага из улуса туслагчи левого крыла. Ездил учиться в Тибет и на обратной дороге [11, 577б] проповедовал среди ойратов буддизм. На аудиенции у императора был лишь в 1739 г. и получил от него титул «далама» [11, 578а, б].

² В статье Ц. Насанбалжира приведены сведения, отличающиеся от вышеприведенных [16, 182].

³ Имя Хундулэн Цуухэр-нойона неоднократно встречается в законах, опубликованных Х. Пэрлээ [18, 85, 86, 90, 92, 93, 94, 98, 100]. Причем Хундулэн Цуухэр был настолько влиятельным в Халхе начала XVII в., что возглавлял принятие закона 1603 г. и был в числе ведущих при составлении законов 1604, 1614, 1617 гг. В комментариях Х. Пэрлээ замечает, что Хундулэн Цуухэр получил титул «сайн-нойон» от далай-ламы за религиозную деятельность [18, 119].

Таким образом, прослеживается определенная схема: рождение в семье феодала, часто по предсказанию тибетских иерархов, поездка в Тибет для обучения и получение титула от далай-ламы и папчеп-эрдэни, возвращение в Монголию и религиозная деятельность. Что же отличает Чжебцзун-дамба-хутухту от этих перерожденцев? Что и когда выделило его на роль главы ламаистской церкви в Северной Монголии?

Личность Чжебцзун-дамба-хутухты интересовала русского монголиста А. М. Позднеева, и он пытался определить его место в церковной иерархии в Халхе. «Мы необходимо должны вместе с нашим автором признать важнейшим из них (событий — Т. С.) рождение у тушету-хана Гомбо-дорджи сына, который впоследствии был объявлен хубилганом Чжебцзун-дамба-хутухты, сделался главою буддийской церкви в Халхе и своею деятельностью имел громадное влияние на политическую жизнь халхасов» [7, 122]. Далее он пишет: «Отмечая вместе с автором «Эрдэнийн эрихэ» это событие, ...мы оговариваемся, однако, в том, что придаем ему значение только по последствиям, и думаем, что в свое время оно обратило внимание разве только семьи тушету-хана, да лиц близких к нему. Что касается остальных халхасов, то для них рождение ребенка в доме тушету-хана не имело ничего особенного, ибо за этим ребенком в то время еще не признавали они никакого чудесного происхождения» [7, 123]. То есть, оценивая факт рождения Чжебцзун-дамба-хутухты, он считает, что последний не мог занимать ведущего положения с момента появления на свет. Комментируя события, происшедшие четыре года спустя, а именно в 1639 г., он пишет: «...халхасы провозгласили его главою своей буддийской церкви в Халхе и посадили его ширетум, то есть настоятелем монастыря, незадолго перед тем построенного в Цаган-нуре» [7, 133—134]. Могло ли положение Чжебцзун-дамба-хутухты за четыре года измениться настолько, что он стал главой церкви?

В тексте «Эрдэнийн эрихэ» это событие излагается так: «В том же году в Халхе все халхасы совокупно впервые посадили его на кафедру в урочище Ширету Цаган-нур, поднеся ему титул «гэгэна» и желтопоясную паятку, оказывали верховные почести» [7, 54—55]. С небольшими изменениями этот текст содержится в

«Биографии Чжебцзун-дамба-хутухты»: «Когда ему было 5 лет, четыре халхаских хошуна возвели его на кафедру [монастыря] в местности Ширету-нур» [13, 126, 20, 19]. Это данные источников XVIII и XIX вв., периода, когда ламаизм завоевал сильные позиции и выработались определенные традиции в изображении исторических событий и лиц, в частности Чжебцзун-дамба-хутухты.

В связи с этим интересно посмотреть монгольские летописи XVII в., как в них отражен факт появления в Халхе первого перерожденца Чжебцзун-дамба-хутухты и как они это оценивают. Из всех летописей имя Ундургэгэна упоминает лишь «Шара туджи»: «Сыновьями тушету-хага были благочестием и силою совершенный Вачир Сайн-хан, Шидишири-бэйлэ, всеведущий, премудрый охранитель религии, великолепный хубилган, Дорджи Бинту» [10, 154]. Ниже кратко повторяется родословная монгольских князей: «Сыновьями Гомбо тушету-хагана были Цэвэн Сайн-хаган, Шидири-бэйлэ, Джибцзун дамба-хутухту, Дорджи Бинту — всего четверо» [10, 168]. Здесь наблюдается лишь констатация того, что в семье тушету-хана появился перерожденец, и, хотя эти записи сделаны после 1650 г., когда ребенок был признан перерожденцем Даранаты и ему было дано имя Чжебцзун-дамба-хутухта, избрание его главой церкви не отмечено.

Косвенным свидетельством Чжебцзун-дамба-хутухты могут служить данные китайских источников. Речь идет о событиях середины XVII в., когда маньчжуры настоятельно требовали от монгольских феодалов принесения клятвы о заключении союза. Отказ халхаских феодалов мог привести к полному разрыву не только дипломатических, но и других отношений, в частности торговых, в которых очень нуждалась Халха, что вынудило халхаских феодалов пойти на уступки. Среди тех, кто обратился с докладом к маньчжурскому императору с выражением готовности подчиниться, был Чжебцзун-дамба-хутухта. «27 марта того же (1655,— С.Т.) года Чжебцзун-дамба-хутухта представил доклад, в котором просил мира и дружбы, а также поднес лошадей и соболей шкурки» [2, 149]. Но императорский указ с перечислением условий мира был направлен всем князьям, приславшим посольства, за исключением ту-

шету-хана, который посольства не присылал. Вероятно, поэтому заявление Чжебцзун-дамба-хутухты осталось без ответа [2, 149]. Если бы Чжебцзун-дамба-хутухта уже тогда выполнял роль, которую он играл впоследствии, то, вероятно, маньчжурское правительство не преминуло бы использовать его авторитет и влияние, чтобы ускорить заключение союза с монгольскими князьями.

Говорить о Чжебцзун-дамба-хутухте как о главе церкви в этот период еще нельзя. Северная Монголия состояла из разобщенных феодальных владений, и отдельные попытки консолидации не приводили к успеху. Разобщенность относилась и к монастырям этого периода, церковные деятели из среды монгольских феодалов были связаны непосредственно с Тибетом. Не случайно маньчжуры до конца XVII в. обращаются в Лхасу при решении споров среди монголов, как и в 1686 г., когда в Хурэн-бэлчир прибыл представитель далай-ламы — Галдан-ширету. Указанный факт подтверждают и данные о первых перерожденцах Сайн-нойон-хановского аймака, приведенные выше. Исключением был перерожденец эрдэни-пандиты-хутухты, который получил титул «хамбо ханчин номун хан» от Чжебцзун-дамба-хутухты, а в 1659 от него же — титул «эрдэни-пандита» [16, 182]. Это не значит, что Чжебцзун-дамба-хутухта являлся главой монгольского духовенства, но характеризует его в некоторой степени ведущее положение.

Нельзя забывать, что в XVII в. ряд перерожденцев, как и Чжебцзун-дамба-хутухта, принадлежали к тушету-хановскому аймаку, ведь Сайн-нойон-хановский аймак выделялся из него лишь в 1725 г. В связи с данным обстоятельством становится понятным и лидерство Чжебцзун-дамба-хутухты, которое обеспечивалось его происхождением, поскольку он являлся сыном главы аймака тушету-хана Гомбо-Доржи, и его преимущество перед другими перерожденцами. Этим можно объяснить тот факт, что феодалы четырех халхаских хошунов собрались в 1639 г., чтобы присутствовать на церемонии возведения Ундур-гэгэна на кафедру монастыря в Ширету Цаган-нур. Инициатива исходила, очевидно, со стороны тушету-хана, и участие в этом акте феодалов других хошунов выражало определенное признание ведущей роли тушету-хана и перспективы духовной карьеры его сына в роли церковного деятеля. Растущий

авторитет Ундур-гэгэна был использован и далай-ламой, когда он признал его перерожденцем Даранаты. Этот акт имел две стороны. Прежде всего, далай-лама тем самым приобрел сильного союзника в лице тушету-хана, а, во-вторых, по замечанию А. М. Позднеева, он реализовал возможность включения прежнего противника в религиозной борьбе в число последователей: «Подчинение ее (секты сакьяпа. — Т. С.) совершалось исподволь, таким образом, что после смерти каждого сакьяского ламы пятый далай-лама добивался в управлявшемся умершим ламой монастыре учреждения секты гелукпа. Так поступил он и после смерти Даранаты, принадлежавшего к джонанской школе сакьяской секты, обратив построенный Даранатой монастырь, Дакдан-Пунцуклин, к галданскому толку» [6, 491]. Если учесть, что в Халхе к концу XVII в. кроме вышеперечисленных хутухт в Тушету-хановском аймаке были лишь два хутухты в Цзасакту-хановском аймаке — Жалханз и Ялгуусан (Илагугсан), то станет рельефней ведущая роль Ундур-гэгэна среди перерожденцев.

Монгольский ученый Ш. Бира, когда писал о взаимоотношении церкви и государства периода Хубилая, отмечал: «По мнению монгольских завоевателей, буддийская церковь должна была служить их интересам, их государству. Если монгольский хан наделял полномочиями главу буддийской церкви своими ханскими указами и присвивал ему высшее духовное звание, то последний лишь освящал власть авторитетом буддизма» [1, 135]. Этим принципом — главенством светской власти над церковью — руководствовался тушету-хан, когда поощрял умножение монастырей и появление перерожденцев в своих владениях, причем пытался поставить на первое место Чжебцзун-дамба-хутухту. Тушету-хан стремился к созданию церковной организации под руководством Чжебцзун-дамба-хутухты, поскольку это еще более упрочило бы его положение среди монгольских феодалов. Но он не смог завершить формирование единой централизованной церкви в Северной Монголии, этому помешали события последней четверти XVII в.

Ход событий был ускорен усилением Галдана и началом ойрато-халхаской войны. Маньчжурское правительство, не желая выполнять свой союзнический долг, заняло позицию выжидания. В 1688 г. тушету-хан и

Чжебцзун-дамба-хутухта, который покинул Эрдэни-цзу еще до разгрома войска тушету-хана Галданом и находился на границе Цинской империи, обратились к императору с просьбой принять их в подданство. Монголы были приняты маньчжурами и расселены на территории Южной Монголии. В апреле 1690 г. император издал указ о созыве съезда южномонгольских и халхаских феодалов, желающих подчиниться маньчжурам. Но военные действия не позволили провести съезд в этом году, и он состоялся в 1691 г. в окрестностях Долоннора, где и был объявлен монгольским феодалам императорский указ, включавший решение о том, что Халха будет находиться в составе Цинской империи в одинаковом положении с сорока девятью южномонгольскими хошунами, что на деле означало полную потерю политической самостоятельности.

Исследователи связывают переход монголов в маньчжурское подданство с именем Ундур-гэгэна. На наш взгляд, прав был А. М. Позднеев, когда писал: «В действительности влияние его в данном случае не могло простираться далее, как на князей Тушетухаповского аймака» [7, 199]. Та же летопись «Эрдэнийн эрихэ» излагает события так, что князья переходили к маньчжурам не одновременно, а принужденные к тому наступающим войском Галдана. «Так, первый из цзасаков халхаских явился пред Канси сэцэн хановский Хонхор дайчин» [7, 197], вслед за ним — тушету-хан Чихун Дорджи с Чжебцзун-дамба-хутухтой, феодалы сэцэн хановского аймака с подданными [7, 76]. «За сим, после того как Галдан, собрав тридцать тысяч войск и разграбляя Халху, дошел до Хангайских гор, народ подлежащего аймака западной стороны /т. е. цзасакту хановского/ сильно взволновался и младший брат Шара'я Цэвэн-чжаб вместе с сородичем своим Сэрэн-ахай'ем и прочими пришел поддаться» [7, 77). Вероятно, поражение тушету-хана, сильнейшего монгольского феодала, показало другим их слабость перед лицом противника, и поэтому его переход к маньчжурам побудил к тому и других халхаских феодалов.

Когда в 1691 г. состоялся Долоннорский сейм, на котором было оформлено включение халхаских хошунов в состав маньчжурской империи, «согласно высочайшему повелению Чжебцзун-дамба-хутухту возвели в дос-

тоиство великого ламы и дали ему в управление желтую веру» [7, 79].

Назначение главы церкви в Северной Монголии было необходимой мерой, этого требовала политическая обстановка. Маньчжуры пожимали значение ламаизма для покоренного монгольского населения. Еще в 1632 г. маньчжурский император Абахай издал указ, в котором регламентировал поведение маньчжуров на территории Монголии, и особо отметил обращение с монахами: «Не разрушайте здания храмов и не забирайте находящуюся в храмах утварь. Нарушивших приказ карайте смертью. Не беспокойте находящихся в храмах монахов, не забирайте их имущества, однако записывайте число монахов и докладывайте... Не разрешаю размещаться на постой в храмах. С ослушавшихся будет спрошено за преступления» [5, 57]. В XVII в. ламаистская церковь обладала огромной политической силой в центральноазиатском регионе. Учитывая это, уже в конце 1640 г. маньчжурский император послал к главе тибетской ламаистской церкви послов с подарками и приглашение посетить его. Визит тибетских посланников в 1642 г. был ответом на это приглашение. Послы Тибета были приняты императором, получили от него подарки, в их честь был устроен банкет. Когда эти посланники в 1644 г. возвращались в Тибет, маньчжурский император отправил с ними своих представителей к далай-ламе, Гуши-хану и панчен-эрдэни с письмами, в которых он выразил уважение к буддизму. Посольства положили начало связям Тибета с империей Цин. Тот факт, что именно маньчжуры проявили инициативу в установлении связей с Тибетом, подчеркивает, как важно было для них использовать влияние Лхасы на другие народы.

Но последующие события показали, что действия тибетских иерархов не только не способствовали политике маньчжуров, но и противоречили ей. В 1674 г. происходит восстание в юго-западной провинции под предводительством У Сань-гуя. Лхаса занимает в этой ситуации позицию поддержки мятежника. Канси получает послание от имени далай-ламы с предложением простить У Сань-гуя. После смерти последнего восстание возглавил его сын, который тоже поддерживал отношения с Лхасой. Маньчжурское правительство перехватило его письмо, в котором далай-ламе предлагается два района в За-

падной Юньлани в обмен на обеспечение безопасности со стороны Кукунора. Независимость политики проявилась также в период ойрато-калхаской войны. Была ли у тибетского правительства цель создания панламаистского государства и был ли Галдан человеком, которого оно использовало для достижения этой цели — вопросы специального исследования. Но несомненно, что Галдан пользовался расположением Тибета вопреки желанию маньчжурского правительства.

Поэтому становится понятным, почему с включением Северной Монголии в состав Цинской империи Канси назначает главу ламаистской церкви в этой части Монголии — для него было важно ослабить связи монгольского духовенства с тибетскими иерархами. Кроме того, он присваивает себе прерогативу тибетской церкви как высшей инстанции, подтверждающей титулы перерожденцев. Последующие меры маньчжурского правительства были направлены на включение церкви Северной Монголии в систему учреждений маньчжурского государства и установление контроля над пей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бира Ш. Анализ основных данных «Белой истории» и время ее составления. Улаанбаатар, 1970. т. VIII.
2. Внешняя политика государства Цин в XVII в. М., 1977.
3. Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. Спб., 1880.
4. Жамцарано Ц. Ж. Монгольские летописи XVII в. — Тр. Ин-та востоковедения, М.—Л., 1936, т. XVI.
5. Ермаченко И. С. Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.
6. Позднеев А. М. Монголия и монголы, т. 1, 2. Спб., 1896, 1898.
7. Позднеев А. М. Монгольская летопись «Эрдэнийн эрхэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г. Спб., 1883.
8. Пучковский Л. С. Монгольские рукописи и ксилографы Института востоковедения. М.—Л., 1957.
9. Рерих Ю. Н. Монголо-тибетские отношения XVI—XVII вв. — В кн.: Монгольский сборник. Экономика, история и археология. М., 1959.
10. Шастина Н. П. Шара туджи. Монгольская летопись XVII в. Сводный текст, перевод, введение и примечания. М.—Л., 1957.

11. Биография князей и хубилганов сейма Цэцэрлиг.— РО ЛО ИВАН СССР, № 189.
12. Bogda Neiji-toyin dalai—manjusiri-yin domoγ-i todorqayi-a geyigülügci cindamani erike kemegdekü orusiba.— РО БФ СО АН СССР, М II, N 162.
13. Öндүр gegentan-a qalq-a-du qubiluxsan ucir siltayan teüke namtar ene bolai.— РО БФ СО АН СССР, М II, N 127.
14. Qalq-a mongyol-un oron-du angqan-a burgan sajin eki oluγsan törül teüke. Basa yeke adistid-tu sitügen erdeni juu-yin бүтүгкү yeke туγуји orusiba.— Библиотека восточного факультета ЛГУ, Mong. С-24.
15. Майдар Д. Монголын хот тосгоны гурван зураг. (Эрт, дундад үе, XX зууны эх). Улаанбаатар, 1970.
16. Насанбалжир Ц. Эрдэнэ бандида хутагтын шавь. Туухийн судлал, т. 8. Улаанбаатар, 1970.
17. Нацагдорж Ш. Манжийн эрхшээлд байсан уеийн Халхын хураангуй Туух (1691—1911). Улаанбаатар, 1963.
18. Пэрлээ Х. Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмжийн дурсгалт бичиг.— Монгол ба Төв Азийн орнуудын соёлын туухэнд холбогдох хоёр ховор сурвалж бичиг. Monumenta Historica, т. VI. Улаанбаатар, 1974, с. 3—140.
19. Bira S. A sixteenth century mongol code.— Zentralasiatische Studien, Wiesbaden, 1977, N 11, p. 7—34.
20. Bawden Ch. The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga. Text, Translation and Notes.— Asiatische Forschungen, Wiesbaden, 1961, B. 9, p. 91.
21. Rockhill W. W. The Dalai Lamas of Lhasa and their relations with the Manchu emperors of China. Toung Pao, 1910, p. 1—104.

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ТЕРМИНА «ИНДРИЯ»

В своей известной работе «Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word "dharma"» академик Ф. И. Щербатской неоднократно упоминает санскритский термин «индрия» (тиб.— "dbangpo") и передает его английскими словами "receptive faculties" [3, 7 и 55], "sense organs" [3, 12], "organ" [3, 13, 62, 64], "subjective group" [3, 15], "stuff" [1, 33], "sense" [3, 97], "sensation" [3, 98], что можно перевести как "органы чувств" и "воспринимающие способности". Ф. И. Щербатской включает в это понятие пять органов чувств: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, а также способность мыслить, или интеллект.

В своей работе Ф. И. Щербатской не касается вопроса о 22 «индриях», хотя одним из источников его работы был трактат Васубанду «Абидармакоша» (IV в.), в котором дано перечисление 22 «индрий» (первая глава, 48-е четверостишие, вторая глава, 21-е четверостишие).

Ученик Ф. И. Щербатского О. О. Розенберг, издавший свой труд «Проблемы буддийской философии» за пять лет до появления «Central Conception», также не ставит вопроса о 22 «индриях».

Таким образом, в трудах Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга термин «индрия» толкуется только как «орган чувств», «способность», «то, что питает сознание», без сопоставления значения с понятием 22 «индрий».

Мы, следуя их примеру, иногда переводили термин «индрия» как «органы чувств» в сочетаниях: dbang-po-linga — «пять органов чувств», «познавательные способности», «dbang-portul po» — «тупость познавательных способностей» или «тупость интеллекта», где dbang-po

имеет смысл *uid* или «манас», памятуя о замечании О. О. Розенберга, что европейские работы по буддизму страдают тенденцией однозначного толкования терминов, тогда как необходимо искать и соответствующий контексту эквивалент.

Также не удовлетворило нас понимание этого термина Л. де ла Валле Пуссенем, содержащееся в его французском переводе «Абидармакоши», над тибетоязычным текстом которой мы сейчас работаем. Л. Пуссен как переводчик «Абидармакоши» и знаток буддийской философии очень высоко ценится западными буддологами [4], но мы не можем согласиться с ним во многих случаях и прежде всего с тем, что он иногда вообще не дает перевода и объяснения терминов.

Л. Пуссен следующим образом переводит термин «индрия» в последней шлоке первой главы «Абидармакоши», в которой этот термин впервые выступает в новом значении:

1. «Combien des dhatus sont des indriyas c'est à dire souverains?» —

«Сколько dhatus являются индриями, т. е. владыками».

2. «Le sutra enumere vingt-deux indriyas ou souverains». —

«Сутра перечисляет 22 индрий, или владык».

Васубанду в начале второй главы ясно объясняет значение термина, Л. Пуссен переводит это место так: «Каков смысл слова „индрия“? Корень "idi" означает "ragamaisvarya" — высшая власть. То, что осуществляет высшую власть, именуется „индрия“. Итак, обычно «индрия» означает "adhipati" — „владыка“».

Л. Пуссен не нашел возможным на базе этого и последующих объяснений Васубанду заменить слово «владыка» каким-либо термином, облегчающим наше понимание. Кроме того, он не анализирует текст Васубанду, но пользуется комментарием Яшомитры. Между тем перевод объяснения Васубанду позволяет определить новое значение «индрия».

Мы даем другой перевод пояснения Васубанду: «При рассмотрении „индрий“, каков смысл термина „индрия“? Термин "dbang-po" означает наивысший, могущественный, имеющий полную власть. Поэтому смысл термина „осуществляющий полную власть“ — будет господствующий (решающий, главенствующий, домини-

рующей) фактор». В соответствии с этим мы даем определение термина «индрия» в данном контексте как «решающие, главенствующие факторы». Приводим список этих «решающих (главенствующих) факторов» в том порядке, как они указаны у Васубанду в комментарии к 48-й шлоке первой главы «Абидармакоши».

Здесь нам опять придется обратиться к Пуссену как к переводчику. Дав перевод первым 19 «органам», Пуссен не дает перевода последних трех, которые как раз и являются «решающими факторами» у тех, кто пребывает в высших ступенях состояния сознания, а именно:

№ 20 — анаджнятамаджнясьяминдрия

№ 21 — аджвееиндрия

№ 22 — аджнятравиндрия

Перед тем как сформулировать первую шлоку второй главы, Васубанду задает вопрос: «Из них какие и где являются решающими факторами?» — и отвечает шлокой:

«Пятеро в отношении четырех предметов,

Четверо в отношении двух.

Пять и восемь — они

В отношении омрачения и очищения».

Следующие за ними пояснения подтверждают наше понимание значения термина «индрия» (dḥang-ro):

«Красота тела не бывает без органов зрения и слуха, как господствующих факторов».

«Нос, язык и тело, подобно двум предыдущим, также господствующие факторы красоты».

«Они создают красоту тела, охраняют тело, дают базу для сознания и являются особой причиной для восприятия чего-либо».

«Господствующие факторы мужественности и женственности и интеллект являются таковыми в двух смыслах:

Первые два дают а) просто различие мужчин и женщин и б) некоторые особенности такого состояния — внешний облик, голос, поведения и прочее».

«Господствующий фактор женственности является таковым в отношении связи с себе подобными и полного восприятия этого».

«Господствующий фактор в виде интеллекта, как шестого органа, является таковым в отношении связи

№ п/п	Господствующий фактор	Тибетские названия	Санскритские названия
1	Зрение	mig-gi dbang-po	чакшуриндрия
2	Слух	gna-ba'i »	шротрендрия
3	Обоняние	sna'i »	гхраниедрия
4	Вкус	lce'i »	джихвендрия
5	Осязание	lus-kyi »	кайендрия
6	Мышление	yid-kyi »	мана-индрия
7	Женственность	mo'i »	стриндрия
8	Мужественность	phoi »	пурушендрия
9	Жизненность	srog-gi »	дживитендрия
10	Приятность	bde'i »	сукхендрия
11	Неприятность	sdug-bsngal »	дукхендрия
12	Чувство удовлетворения	yid-bde-ba'i »	сауманасьендрия
13	Чувство неудовлетворения	yid-mi-bde'-bai »	даурманасьендрия
14	Чувство безразличия	bstan-snyoms-kyi »	упекшендрия
15	Вера	dad-pa'i »	шраддхендрия
16	Энергия	brtson-'grus »	вирьендрия
17	Память	dran-ba'i »	смритиндрия
18	Сосредоточение	ting-nge-'dzin-gyi »	самадхиндрия
19	Мудрость	shes-rab-kyi »	праджендрия
20	Познавание непознаваемого	mi-shes-ba kun-shes-ba' i -bar-byed-ba' i dbang-po	анаджьятамаджья- сьяминдрия
21	Познавание всего	kun-shes-ba' i dbang-po	аджвендрия
22	Обладание всезнанием	kun-shes-pa-dang-ldan ba' i dbang-po	вджьятавиндрия

с бытием и согласования с сущностью этого органа».

«Пятерка» — это пять видов ощущения [№ 10—14 таблицы].

«Восьмерка» — это следующие по списку господствующие факторы [№ 15—22].

«Пятерка» — господствующий фактор, обуславливающий «омрачение», которое держит живые существа в сансаре, ибо ощущения создают страсти, мешающие вступить на Путь спасения. «Восьмерка» же представляет собой господствующие благоприятные элементы, которые ведут по Пути спасения.

В комментарии к третьей шлоке сказано:

«Ощущения господствуют при создании омрачения. Пятерка же в виде веры и прочего [№ 15—19] — решающий фактор очищения. Вследствие этого они и считаются „господствующими факторами“».

Четвертая шлока гласит:

«Вследствие господствования в отношении получения (Движения) вперед и вперед и Нирваны, "Познавание непознанного", "Познавание всего", а также "Обладание всезнанием" — высшие господствующие факторы».

При этом «Познавание непознанного» [№ 20] — господствующий фактор для получения более высокого господствующего фактора «Познание всего» [№ 21], а этот является господствующим фактором для «Обладания всезнанием» [№ 22]. Последний же — господствующий фактор для достижения Нирваны.

Мы можем добавить, что первый из этих трех высших господствующих факторов является таковым для преодоления омрачения, отбрасываемого через прозрение, второй — для преодоления омрачения, отбрасываемого через созерцание и третий действует там, где имеется освобождение от всего мирского и ощущается блаженство от постижения Учения.

Пятая шлока говорит:

«Опоры сознания, их различия,
Длящность, омраченность,
Накопление и очищение —
Все они господствующие факторы».

Можно пояснить, что опоры сознания — это 6 органов, — они же иначе господствующие факторы [№ 1—6].

Различие между мужчинами и женщинами создается господствующими факторами мужественности и женственности [№ 7, 8].

Пребывание (длящность) создается господствующим фактором в виде жизненности или силы жизни — № 9.

Господствующие факторы омрачения — ощущения [№ 10—14].

Накапливают очищение [№ 15—19].

Наконец, три последних [№ 20—22] — создают очищение.

В двенадцатой шлоке второй главы рассматривается вопрос о том, при каких состояниях сознания на Пути к спасению могут существовать и оказывать влияние те или иные господствующие факторы [2]. При этом, как обычно, основные состояния сознания приравниваются к трем сферам бытия: миру страстей, миру почувственному и миру печувственному.

Исходя из нашей таблицы, мы можем дать следующий список господствующих факторов при различных состояниях сознания:

в мире страстей — 19 факторов [без № 20, 21 и 22];
в сфере полочувственного — 19 минус 3 [№ 7, 8, 9];
в сфере нечувственного — 9 факторов [№ 14—22].

Небезынтересно отметить, что в число господствующих факторов входят различные составляющие, начиная от так называемых «рупа», что мы можем в какой-то мере принять за материальные решающие факторы. Затем туда входят силовые элементы различного порядка (санскары) и, наконец, элементы мудрости, стоящие за пределами обычного человеческого знания, которые имеют место на различных ступенях созерцания-транса. Органы чувств в мире страстей — господствующие факторы, определяющие состояния сознания тех, кто в нем пребывает. В одном и том же предложении, где «индрия» встречается два раза, мы можем перевести «индрия» и «органом чувств», и «господствующим фактором», например: «Красота тела не бывает без органов зрения и слуха как господствующих факторов».

Теперь мы хотели бы еще раз вернуться к Пуссену, к его переводу четвертой шлоки второй главы.

"En raison de leur souverainete quant a des acquisitions ascendentes quant à Nirvana etc., l'anajnatamajnas-yamindriya, l'ajneindriya, l'ajnatavindriya de meme".

(Перевод этого места с французского наш. — Б. С.).

«По причине владычества в отношении возрастающих приобретений, в отношении Нирваны и т. д., также анаджнятамаджнясьяминдрия, аджнеиндрия, аджнятавиндрия». Повторим наш перевод с тибетского оригинала:

«Вследствие господствования в отношении получения движения вперед и вперед и Нирваны, „Познание непознанного“, „Познание всего“ и „Обладание всезнанием“ — высшие господствующие факторы».

Пуссен не перевел такие важные три понятия, которые, кстати, разъяснены в комментарии к девятой шлоке, а именно: «На Пути прозрения — решающий фактор „Познавание непознанного“, т. е. на пути прозрения незнающий вступает в область всеведения.

На пути созерцания — решающий фактор „познавание всего“, то есть на пути созерцания ранее не про-

зревший и не познавший все благодаря отбрасыванию остатков сил скверны познает все.

На пути же Архата — решающий фактор „Обладание всезнанием“, — это умственный акт, связывающий нечто неопределенное с уже известным, что есть „обладание всезнанием“».

На этом и на многих других примерах, встречающихся в переводе Л. Пуссена, мы убеждаемся, что его перевод неполноценен и, по существу, требуется новый перевод.

О значении «Абидармакоши» как первоисточника, открывающего нам идеологические основы буддизма, говорить не приходится. О. О. Розенберг в свое время так определил значение «Абидармакоши»: «„Виджнянамата“ и „Абидармакоша“ поныне остаются основными трактатами, без изучения которых постижение философского буддизма в Японии считается невозможным». Сказанное относится не только к Японии [1, 43].

Отсюда вытекает необходимость и правомерность нового перевода. Академик Ф. И. Щербатской именно после выхода из печати перевода Л. Пуссена считал совершенно необходимым дать новый перевод, который и был начат под его руководством в конце 20-х гг. группой его учеников.

ЛИТЕРАТУРА

1. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
2. Семичов Б. В. Элементы сознания (по палийским источникам). — В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып. 3. 1968.
3. Stcherbatsky Th. Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word «dharma». L., 1923.
4. Welbone G. R. The Buddhism Nirvana and its Western Interpreters. Chikago, 1968.

ИСТОРИЯ БУДДИЙСКОЙ СИДДХАНТЫ В ОСВЕЩЕНИИ СУМБА-ХАМБО В СОЧИНЕНИИ «ПАГСАМ-ЧЖОНСАН»

В первом разделе сочинения Сумба-хамбо Ешей-бальчжора (1704—1788) «Пагсам-чжонсан», посвященном истории буддизма в древней Индии, глава третья под названием «История буддийской сиддханты в Индии» изложена в трех параграфах.

§ 1. История собственно сиддханты [27, 856, 86а].

§ 2. История Сутр и Тантр [27, 86а — 87б].

§ 3. История продолжения учения [27, 87б — 95а].

Тибетский термин «grub-mth'a» означает «разряд учения», «результат решения», «постановление», «сформировавшееся учение» (установившийся взгляд) и соответствует санскритскому термину *siddhanta* в значении «сформировавшееся учение», под которым понимается история религиозно-философских учений, школ и сект буддизма в странах Азии.

В тибетской и монгольской средневековой традиции сформировался особый род литературы, специально посвященной истории возникновения различных религиозно-философских учений, школ и сект не только буддизма, но и небуддийских религий, как брахманизм, бонпо и др. Эта литература была широко известна среди тибетских и бурятских буддийских ученых под термином «дубта» (*grub-mth'a*), что в европейской буддологической литературе стало более популярным в санскритском варианте как «сиддханта»¹.

Непосредственным источником возникновения сиддханты в Тибете, вероятно, послужили сочинения

¹ В средневековой Индии термин «сиддханта» («достигнутая цель», «доктрина», «принцип», «учение»), по-видимому, распространился только на астрономию [9, 250].

Васумитры «Самаявадхопарачаначакра»² и Бавьи «Таркаджвала»,³ которые были переведены на тибетский язык и включены в Данчжур. Наиболее известными сиддхантами на тибетском языке являются сочинения Чжанчжа-хутухты Рольби-дорчжэ (1717—1786) и Гунчен-чжамьян-шадпа-дорчжэ (1649—1723), а также большой историко-философский труд Туган Лобсан-чойчжи-нимы (1737—1802) «Дубта-шэлчжи-мэлон», который был завершен автором в 1802 г. [6, 97—100], буквально накануне смерти. Если учесть, что «Пагсам-чжонсан» Сумба-хамбо был написан в 1747 г., то трактовка им сиддханты в этом труде была сделана после Чжанчжа-хутухты и Гунчен-чжамьян-шадпа-дорчжэ и задолго до Туган Лобсан-чойчжи-нимы.

При этом необходимо отметить, что сиддханты Чжанчжа-хутухты Рольби-дорчжэ и Гунчен-чжамьян-шадпа-дорчжэ являлись предметом изучения и перевода русских востоковедов. По свидетельству В. П. Васильева, после смерти В. В. Горского осталась рукопись не оконченного им перевода сиддханты Чжанчжа-хутухты [5, 260]. Здесь имеется в виду сиддхант Чжанчжа-хутухты Рольби-дорчжэ под тибетским названием "grub-pa'i mth'a gnam-par bzhag-pa'i thub bstan lhu-po'i mdzes rgyan shes bay-ba bzhugs so".

Это большое историко-философское сочинение Чжанчжа-хутухты состоит из трех частей и входит в собрание его сочинений (сумбум), из них первые две части (208 л. и 121 л.) составляют том VI, а третья (107 л.) включена в том VII. Основные положения сиддханты Гунчен-чжамьян-шадпа-дорчжэ выборочно были переведены В. П. Васильевым под названием «Изложение философских систем буддизма» [5, 261—325] в его книге «Буддизм» (Прибавление 3). Сид-

² Это сочинение Васумитры (dbyig-gi bshes-gnyen) «Самаявадхопарачаначакра» (gzhung lugs-kyi bye-brag bkod-pa'i khor-lo) было включено в том 157 Данчжура. В. П. Васильев перевел это сочинение с тибетского языка на русский и опубликовал [5, 222—265]. Название сочинения переведено В. П. Васильевым как «Колесо, утверждающее различие главных мнений», причем имеются в виду мнения 18 школ хинаяны.

³ Сочинение Бавьи (legs-ldan) «Таркаджвала» (rtog-ge 'bar-ba) входит в том 19 Данчжура. Оно впервые широко использовано В. П. Васильевым как ценный источник по истории буддизма.

дханга Гунчена состоит из трех частей (первая (16 л.) и представляет общий конспект, вторая содержит трактовку небуддийских и хинаянских школ (вайбхашиков и саутрантиков) и третья — положения махаянской школы мадхьямиков и составляет XIV том собрания сочинений автора.

В тибетско-монгольском терминологическом словаре «Источник мудрецов», составленном в 1741—1742 гг. коллегией монгольских ученых во главе с Чжанчжа-рольби-дорчжэ (1717—1786) как руководящее пособие при переводе с тибетского языка на монгольский канонических сводов буддизма Ганчжур и Данчжур, в пятом разделе «Дубта» дается общее определение сиддханты, как оно представляется пониманию самих последователей того или иного учения, а также термины, посредством которых трактуются рассматриваемые учения [19, 1—2].

Характеризуя сиддханту как особый этап в развитии тибетской и монгольской историко-философской литературы, акад. В. П. Васильев еще в 1857 г. писал: «В этих философских воззрениях, как мы увидим, буддисты уже оставляют в стороне Сутры, которые послужили основанием их религии; они обращаются к общей оценке мышления, к логическим и метафизическим законам, и посредством их уже хотят представить конспект всего учения, дать ему общее безусловное толкование. Теперь мы будем иметь дело не с Ганчжуром, в котором собраны Сутры, но с толкованиями на него, помещенными в Данчжуре; неизвестные прежде писатели здесь сменяются уже историческими личностями; прежде, можно сказать, мы имели дело с выражениями массы, теперь уже являются пред нами индивидуальные сочинения» [5, 261]. К сожалению, исследование историко-философской литературы сиддханты, начатое В. П. Васильевым, не получило развития в последующие времена, между тем данное направление должно занимать подобающее место в современных буддологических исследованиях. Только в 1963 г. в Индии тибетским Чойчжэ-ламою был издан текст «Дубта-шэлчжи-мэлопа» Туган Лобсан-чойчжипимы без введения издателя и какого-либо научного аппарата [19].

В этой связи необходимо отметить, что трактовка Сумба-хамбо сиддханты в его сочинении «Пагсам-чжонсан» заслуживает внимания еще и потому, что в «чойчжунах» других тибетских авторов (Шоннубала, Будона, Таранатхи и других) подобной трактовки сиддханты нет. Изложение Сумба-хамбо сиддханты не преследовало цель специального исследования и носит в целом конспективный характер. Однако подход автора к проблеме сиддханты является оригинальным и отличается от сложившегося до него определения ее только как истории философских школ и религиозных сект. Сумба-хамбо подходит к проблеме сиддханты шире, включив в нее не только историю создания Сутр и Таятр, но и историю древнеиндийских наук по традиционной классификации и дальнейшего развития их в Тибете.

В данном изложении вызывает удивление то обстоятельство, что Сумба-хамбо из всех своих древнеиндийских, тибетских и монгольских предшественников, создавших историко-философские труды по сиддханте, не называет ни одного имени, кроме Атиши (982—1052). Он отмечает, что Атиша изложил историю школ современной ему Индии, т. е. на рубеже X—XI вв., таких как тиртики, вайшешики, сутрантики, йогачары, сватантрики и прасангики, причем в такой последовательности, какой не было у его предшественников [27, 85б].

Философские школы Сумба-хамбо подразделяет на небуддийские, которые рассматриваются как еретические, и буддийские. По этому поводу автор как бы извиняется перед читателем, говоря, что «раздельная трактовка сиддханты по небуддийским и буддийским школам для других может показаться недостаточной» [27, 86а].

При характеристике небуддийских философских школ Сумба-хамбо приводит стихотворную цитату из Атиши, согласно которой тиртики подразделяются на два направления в соответствии с грамматикой и методикой изложения учения. При этом главной небуддийской школой признается локаята — материалистическая школа, которая в свою очередь подразделяется на два направления — логики и «самапатти». Материалистическая школа локаята подвергается критике с позиций идеалистической школы мадхьямиков, по-

следователями которой являлись Атиша и Сумба-хамбо. Школу локаята Сумба-хамбо называет «неполноценным мировоззрением», а последователей ее он относит к числу «многих глупцов», которые «овладели приблизительно наукой о названиях только ради этой жизни» и т. д.

Поскольку дальнейшее изложение касается характеристики хинаянских и махаянских школ, трактовки таких философских вопросов, как различные теории о «пудгала» (о «Я» личности), абсолютной и относительной истине и т. д., которые довольно широко исследованы в современной буддологической литературе, а также истории создания Сутр и Тантр, в которой преобладают легендарно-фантастические мотивы, мы переходим к анализу третьего параграфа.

Он носит название «История продолжения учения», которое не соответствует фактическому содержанию. Данный параграф состоит из двух частей; в первой излагается история древнеиндийских наук по традиционной классификации, а во второй — история махаянских трактатов, таких как «Пять томов», приписываемых Майтрее и составленных Асангой [23], «Абхидхарма» и др. Из этих двух частей наибольший интерес представляет первая часть, что и является предметом нашего изучения.

Классификация наук дается в следующей формулировке: «Из двух [колесниц] — ординарной и экстраординарной — в первой имеются два разряда наук — большой и малый. Большой разряд в свою очередь содержит четыре класса наук: грамматику, логику, «технологию» и медицину» [27, 87б].

Такая классификация «больших наук» на четыре разряда, по-видимому, сформировалась в период махаянского буддизма, о ней нет речи в добуддийской индийской традиции [3]. Вместе с тем в тибетской традиции более популярно деление «больших наук» на пять разрядов, которые в тибетско-монгольском терминологическом словаре буддизма «Источник мудрецов» (1741—1742 гг.) даются в таком порядке: религиозно-философская система, логика, грамматика, технология и медицина. Религиозно-философская система махаянского буддизма, в свою очередь, подразделяется на «колесницу философии» и «колесницу мантры» [10,

22], по санскритски — «лакшанаяна» и «мантраяна». Причем «колесница философии» делится еще на пять отделов: парамита, мадхьямика, абхидхарма, виная и история философских школ [10, 22].

Таким образом, классификация «больших наук» на пять разрядов получила законченную форму в тибетской традиции. Об этом свидетельствует тот факт, что в Тибете (впоследствии в Монголии и Бурятии) в монастырских школах были открыты и функционировали философские факультеты — цаннид, где преподавание велось по вышеуказанной системе классификации «больших наук» и обучающиеся, пройдя поэтапно весь курс, получали соответствующие религиозно-философские ученые звания [14, XXXV].

История возникновения и развития четырех разрядов «больших наук» излагается Сумба-хамбо в соответствии со средневековой индийской традицией, в которой «у основания науки (часто исторического) стоит некое главное произведение — либо анонимное, либо приписываемое легендарному автору, риши или богу, и представляющее собой изложение крайне сжатых, лапидарных положений (в так называемой сутрической или же стихотворной форме); затем его перелагают более развернуто или истолковывают в многочисленных комментариях — кариках, тиках, бхашьях и т. д.» [9, 577]. Здесь у Сумба-хамбо особенность заключается в том, что история наук излагается в двух аспектах: 1) легендарного возникновения наук и более или менее достоверной картины их развития; 2) приводится преемственная традиция передачи знания «от учителя к ученику», но без каких-либо хронологических данных.

Сумба-хамбо излагал историю наук древней Индии в связи с историей буддизма. Тем не менее и такой компендиум дается впервые в тибетской исторической литературе (у Будона излагается только древнеиндийская грамматическая традиция [24, 165—169], а у Шоннубала и Таранатхи даже этого нет), в научной литературе индо-тибетская традиция классификации наук по всей совокупности не подвергалась специальному исследованию.

Ниже приводится компендиум Сумба-хамбо по характеристике истории возникновения и развития четырех «больших наук» — грамматики, логики, техно-

логии и медицины в сокращенном изложении, а не в виде перевода.

Грамматика (sgṛa) — легендарный период ее истории начинается на небе тридцати трех небожителей, где она была составлена богом Девасарваджияной под названием «Сарваджиявьякарана», Ученик Девасарваджияны Девэндра составил «Индравьякарану», проповедовал ее в Грихаспати (?), стал ученым и прославился как грамматист. Благодаря ему грамматика распространилась в стране богов. История распространения грамматики в стране людей состоит в следующем: некий сын брахмана, последователя Авалокитешвары, Панини составил «Панинивьякарану» [12, 20] в 2000 шлок, а Шеша составил к ней большой комментарий под названием «Махабхашья»⁴.

Учитель Чандрагомини, взяв за основу «Махабхашью», составил «Чандравьякарану» из 32 глав в 700 шлок, а Саптаварма⁵, дядя по матери царя Удьянабхадры, составил «Калапу» из 42 глав в 40 шлок⁶.

Кроме того, появилась «Раджашривьякарана», вобравшая в себя все положительное двух грамматик — «Калапы» и «Чандравьякараны», и «Сарасвативьякарана», «составленная» богиней Сарасвати, с комментарием Анубхута.

Грамматические сутры «Сарасвативьякарана», «Панинивьякарана», «Калапа» и «Чандравьякарана» получили распространение в Тибете. Вследствие этого, отмечает автор, отдельные ученые почти во всех провинциях Тибета упоминают эти грамматические сочинения [27, 876—88a].

Затем раскрывается последовательность передачи трех главных санскритских грамматик — «Калапавьякарана», «Чандравьякарана» и «Сарасвативьякарана».

⁴ По другим данным, автором «Махабхашьи» был Патанджали. Возможно, что Шеша и Патанджали — одно и то же лицо [12, 90].

⁵ В примечании Сумба-хамбо приводится другое его имя — Ишвараварма, под которым он больше известен в истории индийской грамматики как автор «Калапы».

⁶ В индийской традиции «Калапа» считается одной из поздних санскритских грамматик. По легенде, она была доставлена Махитварой к Картика-Шаданане, у которого ее слушал Саптаварма и передал миру [20, 4].

на» — по традиционной схеме от божества к ученому [27, 90а—б].

Все эти данные индийской (санскритской) школы грамматики представляют интерес для современного языкознания тем более, что для одного из основных ее трактатов — «Восьмикшижня» Панини — характерен, как правильно заметил В. Н. Топоров, системный подход к языку [13, 126].

С другой стороны, почти все грамматики санскрита были переведены на тибетский язык и включены в Данчжур (в нартанском издании они составляют тома 116, 117, 124 и 132 и насчитывают 48 сочинений). Древнеиндийская грамматическая традиция в целом оказала большое влияние на тибетскую классическую грамматику, поэтому изложение Сумба-хамбо истории санскритских грамматик имеет научное значение для современного языкознания.

Логика (tshad-ma), согласно Сумба-хамбо, подразделяется на небуддийскую и буддийскую.

Первым упоминается трактат Дигнаги «Прамана-сутра» как основное сочинение буддийской логики, причем название «Прамана-сутра», вероятно, представляет обиходный вариант или, может быть, передает неточно наименование сочинения этого автора «Прамана-самуччая» [25, 31—34]. Далее перечисляются семь трактатов Дхармакирти — так называемые «Саптаварга», составленные в качестве «детальных комментариев» на «Прамана-самуччая» и ставшие впоследствии, как отмечал Ф. И. Щербатской, «фундаментальными сочинениями» для изучения логики в Тибете, вытеснив даже основной трактат Дигнаги по логике [25, 37]. Эти семь трактатов Дхармакирти по логике перечислены у Сумба-хамбо в таком порядке: «Прамана-варттика», «Праманавинишчая», «Ньяябинду», «Хетубинду», «Самбандхапарикша», «Сантавантара-сиддхи» и «Чодана-пракарана». Сочинения Дхармакирти наряду с «Праманасамуччая» Дигнаги были исследованы Ф. И. Щербатским в его «Буддийской логике». Биографии «двух великих светил буддийской науки» [25, 1] Индии VI—VII вв. стали известными тоже благодаря Ф. И. Щербатскому.

Следует добавить, что Сумба-хамбо написал еще специальную работу, раскрывающую основное содер-

жание «Саптаварги» Дхармакирти и дающую краткую характеристику сиддханта четырех основных философских школ буддизма — мадхьямиков, йогачаров, саутрантиков и вайбхашиков⁷. И в этой работе одну из четырех основных наук — логику — он рассматривает в единстве с философскими школами буддизма.

Сочинения по буддийской логике Дигнаги «Прамана-самуччая» и Дхармакирти «Саптаварга» наряду с другими трактатами и комментариями также были включены в Данчжур в переводе с санскрита на тибетский язык (в нартанском издании они помещены в 21 том — с 95 по 115 включительно и насчитывают 69 сочинений). Хотя главные сочинения буддийской логики «Прамана-самуччая» Дигнаги и «Саптаварга» Дхармакирти, как уже отмечалось, исследованы Ф. И. Щербатским. Все трактаты по логике, включенные в Данчжур, полностью не описаны и не стали предметом специального исследования.

«Технология» (bzo) дает описание деления искусства по трем разделам: «искусство тела» — скульптура, живопись; «искусство слова» — письменность, книга; «искусство мысли», — ступа. Сумба-хамбо излагает легендарную и достоверную историю этих видов искусства [27, 88a—89b] в Индии, Кашмире, Непале и Тибете. В частности, даются сведения об истории создания широко известной сапдаловой статуи Будды, так называемой Чандана-Прабхи, которая из Каньчи попала в Кашмир и затем в Китай, статуи Малого и Большого Чжу и т. д. При этом автор критически относится к используемым источникам. В одном из них говорится, — сетует он, — «что Малая статуя Чжу была создана царем Крикри в эпоху Кашьяпы, тогда как Большая статуя Чжу — Майтреей. Такого рода историй много, и не знаешь, какой из них следовать, хотя они были широко известны в древности» [27, 89b].

Далее автор отмечает большую путаницу в тибетских апокрифах, несоответствие языка Будды в шастрах индийских пандит с языком комментаторов и т. д. По этому поводу Сумба-хамбо пишет: «Есть много пу-

⁷ Сочинение Сумба-хамбо имеет название «tshad-ma sde bdun bdungyi snying nor dang grub mth'a'i rnam bzhas nyung 'dus bzhugs-so», входит во второй том его собрания сочинений и состоит из 19 л.

таницы из-за того, что смешали «Пять сказаний»⁸ и прочие с известным «Завещанием царя»⁹, включенным в «Маши-камбум». Подобно этому возникает много случаев, когда в [толкованиях] ныне существующих наставлений Будды и шастрах индийских пандит те или иные новые положения по языку не соответствуют обычному языку, а во всем этом трудно разобраться» [27, 89б].

«Технология» изложена Сумба-хамбо более обстоятельно, что можно объяснить хорошим знанием вопроса, поскольку автор написал по теории буддийского искусства специальный трактат¹⁰.

Медицина (gso-ba) впервые была создана небуддистами в эпоху возникновения «четырёх вед»¹¹. Первое сочинение называется «Сто способов лечения и корригирования» и было проповедовано Индрой семи риши и шести сыновьям первого риши, вследствие чего медицина распространилась в стране богов.

«Сто способов лечения и корригирования» признается первоосновой всех медицинских трактатов последующих этапов развития индо-тибетской медицины.

Распространение медицины в «стране людей» относится автором к концу древней эпохи «крита-юга» и связывается с легендарным эпизодом, когда Ману, поев «плод земли», заболел «несварением желудка», а Брахма дал ему кипяченую воду и добился «сварения». Поэтому Ману считается первым «вылечившимся больным», а Брахма — «первым врачом».

Что касается врачей-буддистов, Сумба-хамбо первым называет Дживакакумару, сына царя Бимбисары,

⁸ В состав этих «Пяти сказаний» входят: «Сказание о царях и бесах», «Сказание о царях», «Сказание о царицах», «Сказание о переводчиках и пандитах» и «Сказание о мистрах» [22, 2, 56—64].

⁹ Имеются в виду «Завещания», приписываемые тибетскому царю Сронцзан-гамбо, и так называемое «Собрание творений царя Сронцзан-гамбо», состоящее из трех отделов — «отдела сутр», «отдела магических свершений» и «отдела лических наставлений» [6, 25—29, 42—47].

¹⁰ См. исследование и публикацию «Таблиц композиционных схем» трактата Сумба-хамбо [7, 236—246].

¹¹ В примечании автор дает тибетские названия четырех вед (самхит): Snyan tshig, Mchod Sbyin, Srid Srung, Nges brjod, которые соответственно означают Сама-веду, Янджур-веду, Адхарва-веду и Риг-веду.

к последующему периоду относит Нагарджуну, составителя «Сутры ста рецептов», и других его учеников, в частности Виру, автора «Махаштанги», кашмирца Чандранатху, составителя «Лунного сияния», являющегося комментарием «Махаштанги». Судя по Сумба-хамбо, в «Лунном сиянии» речь идет о таких, говоря современным языком, вопросах, как позология, патология, противоядия, лекарственные средства, лечение и корригирование.

Согласно Сумба-хамбо, медицина в Тибете начала распространяться благодаря переводам кашмирского пандита Чанардханы и великого лоцзавы Ринчен-санпо (958—1058). В последующий период в Тибете выдвинулись такие ученые медики, как Цза-шигпо, Шан-сиджид-бар и другие, а из Китая были доставлены медицинские трактаты «Сочжад-чэпмо» — «Большой лечебник» и «Сомараджа»¹².

Наконец, автор останавливается на легендарной истории главного тибетского медицинского трактата «Чжуд-ши», от будды Бхайшаджьягуру, легендарных риши Маносиджа и Видьяджьяна, известных тибетских врачей Ютог-па, в том числе Ютог-Иондан-гомбо, их роли в распространении «чжуд-ши» в Тибете. Изложение заканчивается периодизацией истории медицины в Тибете, согласно которой она разделяется на три периода, связанных с деятельностью великих лекарей: ранний — лоцзава Ринчен-санпо и его ученики, средний — Ютог-па и другие, поздний — Джанва-намчжал-дагсан, Суркхарба-нямнид Дорчжэ-чжалбо и др.

Наиболее известным является так называемый «средний период», представленный трудами врачей из фамилии Ютог-па. Характеризуя их вклад в развитие медицины в Тибете, проф. Л. Чандра пишет: «Золотой век тибетской медицины представлен старшим и младшим Ютог-па... В то время, как Ютог-па старший жил в 8 веке, Ютог-па младший жил в 11 веке. Он имел возможность изучать Чарака-самхиту и другие сан-

¹² В примечании Сумба-хамбо отмечается, что «Сочжад-чэпмо» был доставлен в Тибет во времена танской принцессы Вэньчэя-Кюнчжо, жены царя Сронцзав-гамбо, а «Сомараджа» — во времена принцессы Цзиньчэв-Кюнчжо, жены царя Мэ-агцома [27, 80а].

скритские сочинения в Индии. Он написал двадцать трактатов по медицине. Среди них *cha lag bco brgyad* в 18 частях — первая его работа. Она представляет собой комментарий на Чжуд-ши (полное название его известно как «*Bdud rtsi snying po yan-lag brgyad-pa gsang-ba man-ngag-gi rgyud*», который является переводом ныне утерянного санскритского оригинала *Amrita-astang-ahridayopadesa*») [26, 3].

Несмотря на сжатость, очерк Сумба-хамбо содержит разнообразные сведения об индо-тибетской медицине и ее создателях, чьи сочинения включены в Данчжур в переводе с санскрита на тибетский язык (в партанском издании они составляют 5 томов — с 118 по 122 включительно — и насчитывают 7 сочинений).

Общий очерк истории четырех разрядов «больших наук» завершается кратким резюме относительно преемственности передачи знаний от учителя к ученику и развития этих знаний [27, 90а, б].

В отношении «малых наук» Сумба-хамбо лаконично и схематично, не давая их классификации, излагает историю преемственной передачи сочинений по теории поэзии, главным из которых является «Кавьядарша»¹³ — «Зеркало поэзии», астрономии, которая разделяется на два вида: «индийская астрономия», ведущая происхождение от системы Калачакры, и «китайская астрономия».

В целом по сиддханте Сумба-хамбо, изложенной в его историческом труде «Пагсам-чжонсан», можно заключить, что в классификации религиозно-философских школ в древнем Китае «смешиваются различные, а порой прямо противоположные учения» [4, 264]. В древнеиндийской и позже в тибетской классификации религиозно-философских школ четко разграничиваются небуддийские и буддийские атеистические и теистические школы. Более того, совершенно определенно можно проследить по сиддханте основные противоречия между ними и их непрекращающуюся длительную борьбу¹⁴. Эта определенность древнеиндийской клас-

¹³ Ф. И. Щербатской рассматривал «Кавьядаршу» как сочинение по теории поэзии, а его автора Дандина называл «индийским теоретиком» [17, 5].

¹⁴ Эта проблема разработана в советской и современной индийской марксистской литературе по истории философии [1, 16].

сификации религиозно-философских школ была перенесена на тибетскую почву, где появились фундаментальные историко-философские труды Гунчен-чжамьян-шадба дорчжэ (1649—1723), Чжанчжа-хутухты Рольби-дорчжэ (1717—1786) и Туган Лобсан-чойчжинмы (1737—1802), которые пользовались широкой популярностью в среде буддийских ученых Тибета, Монголии и Бурятии. К данной историко-философской литературе Тибета и Монголии примыкает сиддханта Сумба-хамбо изложенная им в общем историческом труде «Пагсам-чжонсан».

ЛИТЕРАТУРА

1. Аликеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965.
2. Богословский В. А. Два отрывка из тибетского апокрифа «Пять сказаний». — Краткие сообщения ИНА АН СССР, 1962, вып. 53.
3. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969.
4. Быков Ф. С. К вопросу о традиционной классификации философских школ в древнем Китае. — Краткие сообщения ИНА АН СССР. 1965, вып. 76.
5. Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Сиб., 1857.
6. Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1961.
7. Герасимова К. М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Улаан-Удэ, 1971.
8. Данте С. А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. Перевод с англ. А. М. Осипова. М., 1960.
9. История Индии в средние века. М., 1968.
10. Источник мудрецов. Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. М., 1968.
11. Кедров Б. М. Классификация наук. т. 1, II. М., 1961, 1965.
12. Кочергина В. М. Об изучении сложных слов санскрита в древней Индии. — В кн.: Индийская культура и буддизм. М., 1972.
13. Топоров В. Н. О некоторых аналогиях к проблемам и методам современного языкознания в трудах древнеиндийских грамматиков. — Краткие сообщения ИНА АН СССР, 1961, вып. VII.
14. Цыбиков Г. Ц. Лам-рим чэн-по (Степени пути к блаженству). Сочинение Цзонхалы в монгольском и русском переводах, т. 1, вып. 2. Владивосток, 1910.
15. Шамурин Е. Я. Очерки по истории библиотечно-библиографической классификации, т. 1. М., 1955.
16. Чаттопадхьял Д. Локаята даршава. История индийского материализма. М., 1961.

17. Щербатской Ф. И. Тибетский перевод *Samtānāntarasiddhi Dharmakīrti* и *Samtānāntarasiddhitika Vinītadeva* вместе с тибетским толкованием, составленным Агваном дандар-лхарамбой. Пр. 1916.
18. *Bod hor-kyi brda-yig ming tshig don gsum gsal-byed bzhugs* (Tubēd mongyol dokiyān-u bicig ner-e udq-augē yurban-i tododqayci orosiba).
19. *Dag yig mkhas-pa'i byung-gnas zhes bya-ba-las grub-mtha'i skor bzhugs-so.*
20. Das S. Ch. *Sum-pa mkhan-po Ye-ses dBal-'byor, dPags-bsam ljon-bzang als. History of Buddhism in India and Tibet, v. I—II. Calcutta, 1908.*
21. *Grub mthah thams chad kyī khuns dan hdod tshul ston-pa* (Elegant saying Mirror). By Thu bkan blo bzān chhos ni-ma. Edited and Printed by Chos je lama, Sarnath, Varanasi, 1963.
22. Laufer B. *Der Roman einer Tibetischen Königin. Leipzig, 1911.*
23. Obermiller E. E. *The Doctrine of Prajñā-paramitā as exposed in the Abhisamayālamkāra of Māytreya. Leningrad, 1932.*
24. Obermiller E. E. *History of Buddhism (chos-byung). The Jewelry of Scripture by Bu-ston, p. 1. Heidelberg, 1932.*
25. Stcherbatsky Th. *Buddhist Logic, v. 1. Leningrad, 1932.*
26. *Yuthog's Treatise on Tibetan Medicine* edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, Sata-Pitaka Series, v. 72. New Delhi, 1968.
27. *Pags yul rgya-nag chen-po bod dang sog yul du dam-pasi chos byung tshul dpag—bsam ljon bsang zhes bya-ba bzhugs-so.*

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ АССИМИЛЯЦИИ ДОБУДДИЙСКИХ КУЛЬТОВ ПО ТИБЕТСКИМ ОБРЯДНИКАМ

К культовой литературе тибетского ламаизма есть обрядники *bsang cho-ga*, состоящие в основном из поименного перечисления по всем разрядам пантеона богов и духов, которым делается жертвоприношение сжиганием благовонных растений (далее мы будем называть эти обрядники сокращенно «сан-чога», так они именуются и в богословских трактатах).

В культовой практике бурятского ламаизма эти обрядники называются «общий сан», они делятся на три разряда: подробный или пространный, средний и краткий сан-чога. Ниже мы приводим описание шести текстов; к пространным савам относятся тексты А, Б, Г, к средним — тексты В, Д, к кратким — текст Е.

В Бурятии пространные обрядники (текст А, Б) читаются в случаях значительных бедствий — засухи, падежа скота, большой смертности людей от эпидемии и т. д. Средний сан-чога (текст В) читают во время жертвоприношений сахьюсавам (дхармапала или срунма — защитники религии и благополучия людей), в обрядах похорон и трехдневного маани. Краткий сан-чога читают в тех случаях, что и средний сан-чога, но когда мало времени для обряда.

Главная особенность этих обрядов заключается в том, что в поименном списке чествуемых называют не только божества буддийского пантеона, но и местных небуддийских культов Тибета и смежных регионов. Эти черты сан-чога позволяют рассматривать их как один из источников для изучения особенностей культовой системы тибетского буддизма, поскольку перечисление божеств дается по разрядам и группам в определенном порядке, что представляет богословскую, оригинальную

классификацию пантеона. Кроме того, эти тексты дают представление о различиях в пантеоне по сектам, о трансформации и развитии культовых концепций в региональных формах буддизма.

В нашем распоряжении есть шесть текстов сан-чога, принадлежащих традициям сект ньинмапы, гадамбы и гелукпы. Небески-Войкович в своем труде «*Oracles and demons of Tibet*» говорит о том, что тибетцы различают три типа этих текстов лха-сан, в зависимости от их принадлежности к обрядовой традиции гелукпы, ньинмапы (или других сект, противостоящих учению гелукпы) и боиа. Духовенство гелукпы, ньинмапы и боиа пользуется своими обрядниками *Iha bsangs rnam dag chos sku*, *brgya brngan Iha bsangs, stong rgyas Iha bsangs* [16, 319—320]. В названной книге Небески-Войкович цитирует следующие сан-чога: № 128 *bon-po'i Iha bsangs*. 18 л; № 77 *thun mon rten brel sgrig byed ba'i Iha rnam mnyes byed bsangs yig*. 44 л; № 184 *bsangs dpe bkra shis re skong ma zhes bya ba*. 18 л. Тексты № 77 и 184 автор характеризует как обрядники ньинмапы, текст № 128 — как обрядник боиского культа.

Истории этих сан-чога, объяснению правил — кого, где, когда, чем, как нужно угощать и почитать посвящен специальный трактат известного богослова из Амдо Туган-дхарма-ваджра Лобсан-чойжи-нима¹ (1737—1802) «Обряд жертвоприношения из раздела ритуала по системе тайного Дамдина. Сочинение, называющееся «Ключ, открывающий сто дверей благоденствия, или средство гармонии счастья» [1]. В этом трактате автор анализирует классификацию пантеона в сан-чога и дает обобщенную группировку богов по четырем разрядам «гостей».

Сведения об истории сан-чога в сочинении Туган-дхармы трактуют в основном один вопрос — внедрение обычая общего жертвоприношения буддийским и небуддийским богам, демонам и духам в обрядовой традиции гелукпы. Туган-дхарма излагает историю сан-чога, ссылаясь на мнение панчена и далай-ламы о том, что буддийский обряд жертвоприношения местным тибетским богам (лха), лусам, шибдакам ведет свое начало от

¹ Дальше в тексте сокращенно Туган-дхарма.

предков Шенраба из Шаншуня, от бонского обряда призывания счастья и благополучия. Падмасамбава покорил тибетских богов и демонов восьми разрядов, связал их обетом служения буддийской вере и одновременно оказал им уважение, вознаградил их обрядовым поклонением и жертвоприношением, сочинив специальную молитву сан-чога. Этот широко распространенный обряд прекратился, когда сан-чога Падмасамбавы были спрятаны в тайниках. Туган-дхарма говорит, что «во времена Цзонкханы и его учеников этот обряд не практиковался в Тибете. Он стал восстанавливаться постепенно, когда «южные» и «северные» тайники были открыты и ламы других местностей стали сочинять *bsang dang rgyag brngan-gyi cho-ga*. Обряд стал распространяться, когда во времена Соднам-чжамцо хубилган Соднам Ешей-ванбо составил сан-чога *gnam dag chos sku mar gtags*, когда «Всезнающий панчен» составил пространный и средний текст сан-чога, а далай-лама сочинил молитву *bkga zhis 'khyil*» [7, 2—3].

По данным Туган-дхармы, получается, что разработка богословской санкции ассимиляции местных добуддийских культов в обрядности гелукпы относится ко времени деятельности третьего далай-ламы, первого панчена² и пятого далай-ламы, т. е. к XVI—XVII вв.

По сведениям Туган-дхармы, после открытия южных и северных кладов священных книг ньинмапы многие ламы стали сочинять сан-чога.

Обратимся к сопоставительному сравнению имеющихся у нас сан-чога.

1. Первый текст (А) помечен знаком «терма»

который указывает на принадлежность к священным книгам ньинмапы из «южных и северных кладов» *Thun mon rten 'brel sgrig byed pa'i lha gnams mnyes byed bsang yig* — «Обрядник жертвоприношения, которое радует богов и содействует благоприятному устройству обстоятельств обыденного (бытия)».

Ксилограф — 43 л. напечатан на русской бумаге в типографии Агипского дацапа.

² То, что речь идет о панчене Лобсан-чойжи-чжалцап (1569—1662), мы установили по названиям сочиненных им сан-чога, упоминаемых Туган-дхармой.

Текст состоит из четырех разделов, начинается с обращения к Падмасамбаве:

Первый раздел (1—22 л.) назван «*byang gter gnyags bngang bsangs cho-ga*» («Извлеченный») из „северного клада“ обрядник приношения жертв фимиамом и пищей». На 22 л. указано, что его автором является Падмасамбава.

По тем фрагментам, которые приводит Небески-Войкович, можно считать, что наш текст совпадает не только по названию, но и по содержанию с текстом № 77.

Второй раздел (л. 23—316) также относится к «северному кладу». Это обрядник жертвоприношения богу Далха *byang gter-gyi dgra lha dbang bstod gzhan phan gol zhes bya ba*. Обрядник составлен Падмасамбавой и состоит из призывания Далхи, курения фимиама в его честь; подношения ему жертв, снаряжения, оружия; в славословии находим перечень сравнительных определений качеств оружия. Затем идут короткие тексты жертвоприношения богу дороги ламлха, хозяину местности — юлха, молитва.

Автором третьего раздела ксилографа (л. 316—326) «*Phya gyang 'gug pa ni*» — «Призывание счастья и благоденствия» является пятый далай-лама Агван Лобсанчжамцо. Это так называемая далгапская молитва (благопожелание), которая именуется в трактате Тугандхарма-ваджры как «*bkra shis 'khyil*». В бурятском ксилографе приводится и это название.

В четвертом разделе (л. 326—43а) содержатся: мифологический сюжет о возникновении горы Сумеру, описание борьбы тэнгри и асура из-за волшебного дерева исполнения желаний, происхождение девяти Далха, значение их культа, благопожелание.

2. Второй текст (Б). «*Slob dron chen po padma ka-ra'i zhabs-kyis mdzad pa'i 'bum bsangs beid'ur sngong po bkra shis 'dod pa'i re skongs zhes bya ba*» — «Великим учителем Падмагарой составленные пространные обрядники „Голубая бирюза“ и „Исполнение благопожеланий“».

Ксилограф — 25 л. напечатан на русской бумаге в типографии Агинского дацана.

Текст начинается с обращения в Падмагаре (Падмасамбаве), будде Ваджрасаттве и Цзонкхапе. По дан-

ным колофона, введения и самого текста, этот обрядник состоит из бумсанов «Голубая бирюза» (л. 13а—17б) и «Исполнение благопожеланий» (л. 1—13а). В колофоне указан Чжамьян Габи-лодой — составитель обрядника на основе этих текстов, сочиненных Падмасамбавой. Бумсан «Голубая бирюза» по перечню богов и духов относится к традиции ньинмапы, такой же характер должен был бы носить бумсан «Исполнение благопожеланий», поскольку он, по данным введения и колофона, относится к раннему периоду тибетского ламизма, но эти черты в нем не сохранились. Очевидно, текст был основательно переработан и дополнен Чжамьян Габи-лодоем в духе обрядовой традиции гелукпы.

Бумсан «Исполнение благопожеланий» по названию в основном совпадает с текстом № 184 Небески-Войковича. Возможно, что текст № 184 был тем исходным обрядником, который переработал Чжамьян Габи-лодой, немного изменив название исходного текста.

3. Третий текст (В). «*Vsang rnam dag ma bzugs so*» — Жертвоприношение совершенного вида».

Ксилограф (21 л.) напечатан на китайской бумаге в Гумбуме, на родине второго будды (Цзонкхапы). Обрядник составлен хубилганом Содном-ешей-ванбо во времена далай-ламы Содном-чжамцо. В колофоне указано, что некоторые части обрядника, относящиеся к освящению жертв, сэргэму, добавлены из других источников по указанию Чжанчжа-хутухты. Сап-чога содержит раздел славословия Далхе (л. 16—17).

Четвертый, пятый и шестой тексты (Г, Д, Е) составлены панченом Лобсан-чойчжи-чжалцаном (1659—1662) в тибетском монастыре Брайбун, в колофоне он называет себя «монах гадамбы». Тексты напечатаны на тибетской бумаге.

4. Текст Г. «*Vsangs-kyi cho-ga dngos grub kyi gzi 'od 'bar ba ngo mtshar rin po che'i phreng zhes bya ba*» — «Обрядник жертвоприношения, называемый „Драгоценные волшебные четки, сверкающие блеском высшей мудрости“», ксилограф — 14 л.

5. Текст Д. «*Vsangs-kyi cho-ga dngos grub-kyi gzhi 'od 'bar ba zhes bya ba rgyas 'bring bsdus las 'di nyid 'bring po'o*» — «Обрядник жертвоприношения, называемый „Сверкающий блеском высшей мудрости“», ксилограф — 10 л.

6. Текст Е. «*Bsangs cho-ga bkra shis char 'bebs mchod sprin rgya mtsho zhes bya ba*» — «Обрядник жертвоприношения, называемый „Великое облако жертв, изливающее благоденствие“», ксилограф — 4 л.

Поименному перечислению богов и духов в этих сан-чога предшествует краткая экспозиция иерархии основных разрядов пантеона. В тексте А она, вероятно, интерполирована, так как не соответствует порядку подробного перечисления в основной, «древней», части сан-чога.

Общая классификация пантеона в начале текста А выглядит так: ламы, идамы, сонм хадо (л. 3б), затем на листе 7а перечисляются разряды пантеона в такой последовательности:

1. *rtsa brgyud pa'i bla ma* — ламы, основоположники тантрийского учения;

2. *yi-dam zhi khro'i lha tshogs* — идамы, сонм мирных и гневных богов;

3. *chos bdag dba-bo mkha 'gdo'i tshogs* — владыки учения, сонм бабо и хадо;

4. *dam-can chos skyong gnams* — дамжаны, хранители учения.

Текст Б. В начале даны следующие разряды: 1) ламы, идамы, хадо; 2) дхармапала и восемь разрядов лха, сриц; 3) локальные божества — шибдаки, найдаки, юлха, *skyes lha*, Губилха. В бумсана «Голубая бирюза» нет краткой схемы классификации пантеона. В конце обрядника после раздела бумсана «Голубая бирюза» (л. 20) дана группировка в духе поздней традиции:

1. *mchog ni sgi zhus mgon gnams* — «высшие, почетные гости»,

2. *bag-ma pho rgyud mo rgyud* — «средние: по-джуд, мо-джуд»,

3. *de 'od las byed pho nya tshogs* — «ниже их: исполнители, посыльные»,

4. *gzhan ni snyin rje'i mgon gnams* — «другие добрые, милостивые гости»,

5. *lhag ma chags mgon gnams* — «остальные гости (разряда) ланчаг».

Состав этих кратко названных групп перечислен подробно в конце обрядника (л. 17б—18б):

1. *dkon mchog sgi zhu'i mgon gnams* — ламы, божества четырех тантр, идамы, даквини (здесь и ниже мы

даем не перевод тибетского названия разряда пантеона, но его состав по тексту данного обрядника);

2. pha cig mrgon po bsrung gcig cos rgyal ma gcig lha mo — покровители и защитники высших рангов — Чойчжал, Лхамо и т. д.;

3. las byed lha srin sde brgyad dam can chos skyong — божества из свиты богов второй группы, дамжаны, защитники веры низших рангов;

4. yul phyogs 'di'i lha yan gyi gnas bdag gzhi bdag 'gro drug snying rdze'i mrgons gnams — локальные божества, божества ранга родовых, семейных, индивидуальных покровителей человека;

5. lan chags bdag-po — низшие духи добуддийских культов, персонификация буддийских грехов.

Текст В. В начале обрядника дано перечисление по степени значимости без деления на разряды: ламы, идамы, будды, бодисатвы, бабо, хадо, дхармапала, юлха, шибдаки со свитой.

В текстах Г, Д, Е единая группировка разрядов пантеона, в тексте Е ее легче проследить по следующему порядку призывания богов:

1) ламы, основоположники тантрийского учения;

2) божества четырех тантр; будды трех времен, бодисатвы;

3) шраваки, пратьека будды, дхармапала, бабо, хадо;

4) Губилха, юлха, шибдаки;

5) восемь разрядов богов и демонов или Дрегна дэбжит, затем дон, гэг, ланчаг (объяснение дальше).

Каждая из названных групп пантеона развертывается подробным поименным перечислением всех «гостей», призываемых к обрядовому угощению. Состав этих групп неодинаков, он зависит и от временных изменений, и от сектальных различий культа. Этот материал, в котором дается оригинальная схема культа, может быть полезным в конкретном исследовании исторической эволюции культовой системы тибетского буддизма.

В вышеназванном трактате Туган-дхармы дается подробная классификация пантеона с позиций богословской теории. Это определенная веха в истории ламаистской обрядности, ее картина или состояние на период XVIII в. Туган-дхарма делит пантеон на четыре разряда «гостей» [7, 14—44].

1. Dkon mchog sri zhu'i 'gdon — «высочайшие, почетные гости». В эту группу входят ламы, идамы, распределенные по четырем тантрам, 5 дхъяни будд, 1000 будд данной калпы, 7 земных будд, 35 будд покаяния, будда Минтугпа, будда Амитаба, 8 бодисатв, 12 пратьека-будд, 8 шраваков, 16 архатов или найданов.

2. Mgon po uon tan 'gdon — «защитники, заслуженные гости». Приводим состав этой группы «гостей»:

а) дака и дакипи во главе с Херукой — гневной формой идама Самвары;

б) chos skyong srung ma — защитники религии двух разрядов ye shes, 'jig rten — те, которые вышли из сферы сансарного бытия, т. е. достигли ранга будды, и те, которые не достигли этой степени;

в) группа 75 гоубо, состоящая из хранителей 10 сторон, 8 великих божеств lha chen po, 8 великих лусов klu, 8 божеств великих планет gza chen, 4 махараджи, 28 божеств созвездий rgyu skar, 9 бхайрав 'jig byed.

3. Rigs drug snyin gje'i 'gdon — «добрые милостивые гости шести разрядов». Состав этого разряда «гостей»:

а) группа Дебжит. Туган-дхарма приводит 3 варианта состава этой группы по системе нинмапы, по системе мандалы Демчого-Самвары и по книге cha gsum gtog ma'i cho ga.

По системе нинмапы в группу Дебжит входят:

1) gshin gje — «эрлшк», по тибетско-монгольскому словарю, 2) мамо, 3) bdud — шимнус, 4) btsan — альбин, 5) rgyal — хан, 6) klu — лу, 7) gnod sbyin — якша, 8) gza — планеты.

По системе мандалы Демчого: 1) gnod sbyin — якша, 2) sgrin po — ракшаса, 3) 'byun po — бхута, 4) u'i dags — прета, 5) sha za — пишача, 6) snyu byed — демон сумасшествия, 7) gje byed — демон беспамьятства, 8) мамо объединяются в один класс с хадо.

В третьей группировке Дебжит Туган-дхарма дает тибетские соответствия таким понятиям, как: 1) дэва, 2) нага, 3) якша, 4) гандхарва, 5) асура, 6) гаруда, 7) киппара, 8) махарага.

Кроме того, существует пять других группировок этих Дебжит: внешние, внутренние, тайные, высшие, магические;

б) божества годов по 12-летнему циклу, божества месяца, дня, часа. Называются также следующие груп-

пы божеств: божества 12 знаков зодиака, sbar kha-yi lha, -sme ba-yi lha, -'byun ro-yi lha, божества 4 махабхут — элементов дерева, огня, железа, воды.

Божества группы «б» связаны с астрологическими обрядами, гаданием, предсказанием, определением срока любых мероприятий, обрядами индивидуального благополучия людей в зависимости от данных их гороскопа;

в) сабдаки — «хозяева земли», их 1000 по «подробному» подсчету, 150 — по «среднему», 91 — по «короткому». Всего же их 10 000 бумов (бум равен 100 000), но практически в обрядах оперируют группами 72 сабдаков по 4 странам света, 21 сабдака вне системы, 9 сабдаков подземных областей;

г) группа Губилха из разряда lhan cig skyes pa'i lha — «божества, рожденные вместе». 27 божеств из разряда bsam don sgrub pa'i lha — «божеств, исполняющих желания, дарующих блага». Эти 27 божеств делятся на разряды dgra lha — «подавляющих врагов» и gyang gi lha — «благословляющих, исполняющих благопожелания своих почитателей». Кроме этих 27 называются еще 11 божеств разряда gyang-gi lha;

д) локальные божества юлха, шибдаки, 9 божеств земли, 13 божеств tje-yi mgur lha, 12 brtan ma (состоит из 3 подгрупп: черных безобразных bdud, красных гневных якши, белых прекрасных sman mo);

е) восьмеричная группировка шибдаков (отличать от Дрегца дебжит). В нее входят божества 4 махабхут и низшие божества местности и семейного жилища.

4. Gdon bgegs lan chags kyi 'gdon — «Гости док, гэг, ланчаг».

Гэг — это злые духи и всевозможные несчастья, которые приключаются не только с людьми, но и с окружающей природой, вещами (неурожай, засуха и т. д.).

Док — злые духи, причиняющие вред (болезни) только людям, их насчитывается 84 000. Их количество определяется по-разному: по числу клеток, мелких сосудов в теле человека, хозяевами которых являются дре — конституциональные злые духи, рождающиеся вместе с человеком.

Ланчаг — зримое и незримое последствие аморальных поступков в прошлых перерождениях, долг греха, который требует кармической расплаты.

Все эти божества, за исключением будд, бодисатв, пратьека-будд, шраваков и архатов (найдавов), пришли в буддизм извне, они были ассимилированы в разное время из небуддийских верований Индии, Тибета и смежных с ними стран. Между буддийскими и небуддийскими культурами нет типологического единства. Включение небуддийских верований в систему региональных форм буддизма диктовалось социальными факторами и в первую очередь образом жизни, обычаями и мировоззрением народных масс, без экономической и духовной эксплуатации которых церковь не могла существовать и процветать.

Ассимиляция небуддийских культов — это не простое включение шиваистских, бонских, шаманских и прочих культов в буддийскую храмовую и бытовую обрядность. Обрядовая практика тесно связана с верованием, она символически выражает его идеи, поэтому введение культов иной религиозной системы связано с трансформацией внешней формы обрядовых действий и наполнением их новым содержанием в соответствии с догмами буддизма. Изучение конкретных проявлений культового синкретизма в обрядовой системе монгольского и бурятского ламаизма говорит о том, что степень переработки формы и содержания ассимилированных небуддийских религиозных обычаев бывает различной [3].

Обрядники сан-чога и особенно трактат Туган-дхармы интересны также и тем, что они дают конкретные факты о взаимодействии буддизма и национальных религиозных обычаев тибетцев, монголов и бурят. Сфера применения сан-чога в основном бытовая. В Тибете, Монголии и Бурятии глубинная ламаистская трансформация бытовой обрядности производилась не сразу, не на первых этапах становления буддизма в качестве господствующего вероисповедания всех слоев общества.

Сопоставление описанных выше шести текстов санчога и названного трактата Туган-дхармы, а также многих обрядников поклонения и жертвоприношения демонам и духам, которые были перечислены в оригинальной ламаистской классификации пантеона, выявляет характер ассимиляции небуддийских культов.

Интересно привести примеры богословских усилий для придания буддийского характера обряду жертво-

приношения небуддийским божествам. Туган-дхарма-ваджра приводит размышления пятого далай-ламы и первого панчена о придании буддийского характера этому обряду. Считалось, что достаточно начать обрядник жертвоприношения небуддийскому божеству с обращения к буддам и бодисатвам.

Панчен Лобсан-чжойчжи-чжалцан не соглашался с этим приемом и советовал начинать порядок призывания божеств с перечня имен лам, идамов, в противном случае перечень мирских дрэгпа 'jig rten dregs pa, подобный длинному ожерелью, будет выглядеть как намтар-повествование о бонском Шенрабе [7, 14].

Пятый далай-лама полагал, что недостаточно поставить впереди имена лам и идамов: «Сейчас, когда добавили имена тэнгри, лусов, эти сан-чога с ламами, идами во главе, многословные и невнятные по смыслу, подобны субурганам из черной глины, помазанной сверху белой известью» [7, 14].

Туган-дхарма-ваджра поясняет смысл этих суждений: далай-лама говорит, что различие между буддийским и небуддийским нужно устранить по существу, а не формально, панчен же указывает на необходимость подчинения небуддийских божеств высшим рядам буддийских богов.

Как же происходила ликвидация различия между буддийским и небуддийским «по существу»? Богословское обоснование касалось того, как рассматривать и оценивать небуддийские культы, как ликвидировать различия жертв, во имя чего делать жертвоприношения.

В богословском обосновании культового синкретизма есть универсальная идея, которая оправдывает ассимиляцию любых верований — это догма о трех телах будды. Дхармакайя — это бытие будды в качестве безличного абсолюта, трансцендентальной духовной сущности, которая пронизывает все явления мира, не отличаясь от них и не совпадая с ними; это шуньята — относительная нереальность всего материального и духовного. В форме самбхогакайя будда имеет явленное тело, отмеченное 32 главными и 80 малыми признаками красоты, сублимированное бытие на небе Акашишта. Третья форма — нирмана или манушикая, это материальное, земное тело будды. Для спасения живых

существ будда может принять любые телесные формы в миров Сансары, а также выразить себя в активных формах гневных богов. Таким образом, любое божество может быть объявлено воплощением дхармакаи и в качестве такового канонически уже не противоречит буддийскому вероучению. Можно привести фактическое подтверждение сказанному.

Туган-дхарма-ваджра говорит, что будды возникают в индивидуальной духовной сфере человека силой молитвы, веры и добродетелей, а срунма, дака и дакини обитают на восьми кладбищах Индии, в рощах из определенного вида деревьев, на кладбищах реальных и мифических, на 24 и 32 древних культовых местах Индии, Тибета и ряда других смежных с ними стран. Из этих мест срунма, дака и дакини вызывают на обрядовое жертвоприношение. В обрядниках говорится, что они обитают среди скопления трупов, скелетов, среди моря крови, на их теле пепел погребальных костров, пятна крови и трупного жира. Значение их внешнего вида и атрибутов описывается следующим образом: «...изо всех пор тела высовываются волоски как жала скорпионов и пауков, чтобы уничтожить врагов веры», «вздыбленные волосы на голове сыплют огненные искры, сжигающие злых духов», «трясение волосами превращает в прах всех бхута (buin ro), наполняющих 3 сферы мира». «Три широко раскрытых глаза ведут счет и подчиняют всех «злых духов трех миров». «Широко раскрытый рот и свирепо оскаленные клыки, чтобы высосать и съесть кровь врагов веры». «Ноги толкут в пыль злых духов». «Из ноздрей дуют черные клубы ветра болезней». «Гневная форма служит подавлению всего несоответствующего вере». Их атрибуты: диадема из высушенных черепов, ожерелья из 50 свежесрезанных голов, плащи из свежесодранной человеческой кожи или слоновой и прочих шкур, украшения из человеческой кости, габала — черепная чаша, чтобы выпить кровь, пож-дигуг, чтобы перерезать аорту сердца врагов религии и т. д. Свиту срунма составляют полчища бхута, мамо и прочих из числа дамжанов, «обнаженных, безобразных, безжалостных, жадных до мяса и крови, с глазами, палитыми кровью, оскаленными зубами, потрясающих смертоносным оружием, от их ужасного крика останавливается дыхание» [14, 5a]. Все эти черты вредоносной и

смертоносной магии присущи первобытным верованиям, и догма о единой природе дхармакаи не может скрыть древних корней этих культов, придать им буддийский характер полностью. Но в рамках религиозного мировоззрения рафинированные богословские концепции легко уживаются с примитивными культами.

И такие божества рассматриваются в буддийском вероучении и культе как трансформация исходной трансцендентальной природы дхармакаи будд и бодисатв. Например, шестирукий Махакала считается гневной формой Авалокитешвары, срунма Шальши — аватара идама Демчого и его четырех шакти, Гурджи Гомбо-аватара Хэваджры, Палдан Лхамо — гневная форма Сарасвати, Таби хан — воплощение *ngo-bo* (трансцендентальной природы) пяти дхьяни будд. Таким образом, не только высшие и низшие срунма (хранители веры и благополучия людей), вошедшие в буддийский культ еще в Индии, но и тибетские культы этого вида рассматриваются как воплощения исходной природы будд и бодисатв — дхармакаи, которая есть шуньята.

К ряду срунма приравнены многие добуддийские культы тибетских верований под общим названием дамжанов — тех, кого подавили; обратили в буддийскую веру и заставили дать клятву защищать ее. Тибетские дамжаны большей частью составляют служилую челядь больших срунма индийского происхождения. Число этих мелких срунма из числа дамжанов может быть неограниченным. По этому поводу Тугандхарма говорит следующее: «Существует бесчисленное множество божеств разряда *dreg pa* (свирепых) или дамжанов вроде 7 свирепых братьев, обращенных в буддизм по клятвенному обещанию защищать буддийскую веру. В Тибете множество сверхъестественных существ "*mi-ta yin mthu ro che*", которые могут быть и творящими благо и вредящими, но сущность их одна: они являются воплощением трансцендентальной природы лам, идамов, поэтому нет ничего предосудительного делать в их честь молебствия и жертвоприношения. Согласно учению йогов, все видимое необходимо рассматривать как воплощение божественной сущности. Среди 75 Ганбо есть ушедшие и не ушедшие из

Сансары, относящиеся и к „белой стороне“, и к „черной стороне“. Например, есть „хранители сторон“, которым приносят умиловительные жертвы, но есть и „хранители сторон“ из числа мирских божеств „черной стороны“, которых подавляют пурбой (ритуальный нож.— К. Г.). Среди обитающих на таврийских кладбищах есть божества того и другого вида, то есть добрые и вредоносные» [7, 18].

Культовые всех этих шиваитских, бонских и небонских богов и духов требует приношения разнохарактерных и специфических жертв, в том числе мяса, крови, костей, мозга, жира, внутренностей и кожи жертвенных существ, в том числе и так называемых «врагов» — враждебных буддизму духов и людей. В текстах говорится о жертвах, символизирующих кровь и мясо врагов, балинах из муки, замешанной на крови врагов религии, сохранились и недвусмысленные указания на жертву из человеческого мяса. Есть жертвенные смеси из 5 видов мяса — слоновьего, бычьего, собачьего, конского, человеческого и 5 видов жидкостей — крови, костного мозга, мочи, кала, мужского семени.

Освящение этих жертв, предосудительных для «чистого» буддизма, производится в буддийском обряде различно. В тексте А есть указание на древние методы освящения, которые применялись во времена Падмасамбавы и ранней ньямапы. Тугав-дхарма-ваджра подробно объясняет способ освящения с помощью трех буквенных знаков и шести дхарани или тарни (словесных формул заклинания), 6 магических жестов чагжа (мудра), 6 самадхи (здесь мысль, идея, которую нужно магически осуществить) [7, 9—12].

Основной смысл буддийского способа освящения жертв — магическая унификация, устранение различия жертв путем превращения их в шуньяту — пустоту, которая является исходной сущностью материальных и духовных явлений бытия. Первая группа тарни, чагжа и самадхи очищает жертвы путем выявления их «чистой дхармовой сущности», пустоты, нереальности элементов, из которых складываются все формы бытия. Третья группа тарни, чагжа и самадхи, сведя различие жертв к их единой дхармовой основе, превращает все жертвы в амриту — эликсир бессмертия. Остальные из 6 связок обрядовых действий умножают

жертвы, придают им свойство универсального удовлетворения всех призываемых богов, побуждают их непротиворечиво воспринимать и исполнять мольбы донаторов, волю ламы, исполняющего обряд жертвоприношения. Освящение жертв тремя буквенными знаками имеет тот же смысл. Эти знаки вбирают в себя «космическое благословение всех будд и бодисатв» [7, 96], проникают в жертвы и магически трансформируют их. Белый знак призывания «ом» очищает дурноту цвета, запаха и вкуса, красный знак «а» превращает жертвы в эликсир, синий знак «хум» полностью выявляет шуньяту дхарм и освящает жертвы семенем трансцендентальной мудрости. Более того, освящению и очищению фактически подвергаются и сами божества. По правилам буддийского призывания они возникают из шуньяты со знаком «ом» на лбу, «а» — на горле, «хум» — на сердце. Эти обрядовые магические действия выражают базовые понятия буддийской философии о дхарме-шуньяте. Во многих обрядниках мы встречаем примеры того, как философские формулы применяются в качестве заклинаний, становятся практическими средствами обрядовой магии.

Если мы сравним названные тексты сан-чога с точки зрения идеи первого панчена о необходимости подчинения небуддийских богов, демонов и духов высшим разрядам ламаистского пантеона — ламам и идамам, то увидим, что этот порядок складывался постепенно и каждая секта давала свою иерархию авторитетов.

В тексте А четко выделен культ самого Падмасамбавы, в нем нет имен тибетских лам, из индийских сиддх и пандит названы Индрабодхи, Лунпа, Нагарджуна, но после будд, пратьека-будд, шраваков, архатов, бодисатв. Текст Б начинается с обращения к Падмасамбаве, Ваджрадхаре и Цзонкхапе. С XVI в. в текстах санчога появляются имена знаменитых тибетских лам, они группируются по сектам и школам, но в тексте В тибетские ламы названы после будд, бодисатв, 16 архатов, 6 индийских пандит и 80 индийских сиддх. В сан-чога первого панчена (тексты Г, Д, Е) имена лам уже возглавляют перечень «гостей». Во главе иерархии тибетских лам — Падмасамбава и Атиша. У Туган-дхарма-ваджры иерархия тибетских лам, как

и в текстах Г, Д, Е, начинается с Падмасамбавы, затем даны имена лам раннего периода, переводчики, затем ламы гарджудбы, шижедбы, сакьяпы, гадамбы, гелукпы. Цзонкхапа и Атиша названы во главе лам соответствующих сект, а далай-ламы и панчены даны по группам школ гелукпы.

Каждый обрядник традиции гелукпы по второй и третьей группе «гостей» (по перечню в трактате Туган-дхармы) содержит свой поименный список приглашаемых для обрядового чествования фимиамом, наптками, пищей и начинается также с лам и продолжается по разрядам пантеона до низших групп, более того, в перечне лам учитывается преемственная традиция культа данного божества от учителя к ученику.

В обрядовой традиции секты гелукпы идея главенства лам проводится с особой настойчивостью и систематической целеустремленностью. Это можно проследить в том наборе обрядников и молитв, которые входят в обязательный порядок храмовых и бытовых обрядов.

В трактате Туган-дхармы и в обрядниках культа срунма указывается на то, что ламы и боги едины по своей сущности и функции, что «лама и божество-покровитель нераздельны, сущность ламы — бог-хранитель, сущность бога-хранителя — лама» (обрядник Махакалы шестирукого, л. 2а, 9). Эта идея проводится и в самом обрядовом действии: «Свет дхармакаи будды Ваджрадхары и высших лам тантристов падает на богов хранителей, зажигает свет их блага, свет богов хранителей зажигает свет лам, свет лам зажигает лампады, побуждает звон колокольчиков» [14, 9—10].

Несмотря на то, что лама совершает обряд от имени одного из трех идамов — Ямантаки, Очирвани (Ваджрапани) или Хаягривы (Дамдина), становясь его воплощением, изъявляя его именем свою волю тому божеству — вассалу идама, которому делается жертвоприношение, идея главенства лам определяет характер такого обрядового действия, как преподношение жертвы — напчод. Напчод — амриту (в обряде это водка) — брызгают вверх левой рукой большим и безымянным пальцами, в честь лам — на уровне бровей, в честь богов высшего ранга идамов — на уровне сердца, своему богу-хранителю — на уровне пупка, мелким

божествам из свиты срунма — на уровне колена [14, 86].

Канонизация культа лам проводилась по многим линиям: в догматике вероучения, в популярной нормативной этике, в религиозной обрядности, в правилах иконописного и скульптурного изображения лам, не говоря уже о том, что представители верхних слоев церковной иерархии объявлялись «живыми богами», перерожденцами, воплощениями будд и бодисатв пирванической и гневной форм. Основой основ религиозного сознания и поведения рядовых ламаистов было безграничное благоговение перед любым ламой, убеждение в том, что без ламы невозможно религиозное спасение и обращение к богам с молитвой, исполнение любого ламаистского обряда. Отсюда вытекала необходимость самозабвенной готовности жертвовать всем для почитания и благоденствия лам, что само по себе уже было условием накопления добродетелей для лучшей судьбы в будущем перерождении.

Этот процесс трансформации, переакцентировки элементов традиционного учения индийского буддизма, который происходил в Тибете, отражал реальную обстановку тибетского феодального общества — безраздельное господство церкви, монастырей и духовенства в жизни народа. С учетом всех этих моментов начиная с XVII в. мы и называем тибетский буддизм ламаизмом.

Роль срунма в обрядности ламаизма теснейшим образом связана со всеми культами, которые в классификации Туган-дхарма-ваджры значатся в третьей группе «гостей». Структура культа срунма имеет различия по сектам. В тексте А и архаической части текста Б — Бумсане «Голубая бирюза» — названы божества *ини-мапы*: 8 богов, 42 «мирных», 58 «пьющих кровь», распределенных по 9 колесницам *ини-мапы*, названы срунма бояской традиции. В *сан-чога* первого панчепа в перечне срунма еще сохраняются следы традиции *ини-мапы*.

Тексты Б, В, Г, Д дают вариации форм Махакалы, состав и порядок перечисления срунма в них не совпадает с той структурой этого культа, которая установилась в Монголии в XVIII в. и в Бурятии в XIX в. Между тем тексты В, Г, Д, Е относятся к XVI и

XVII вв. По истории культа срунма в Монголии интересный датирующий материал дает А. М. Позднеев: в 1776 г. седьмой наместник Эрдэни-цзу обратился к тушету-хану с докладом о необходимости приобрести полный комплект обрядников и книг, поясняющих обрядовую сторону молебствий в честь сахьюсана (или срунма) монастыря, докшита Гомбо-гуру. Чжебцзундамба-хутукта объяснил тушету-хану, что в Халхе вообще нет книг для полного обряда докшитов, поэтому нужно отправить монгольских лам в Тибет, в сакьяские монастыри. В 1776 г. делегация монгольских лам отправилась в Тибет, там она получила наставления от сакьяского гегена, вернулась с книгами, изображениями чойжунов или срунма. Из Эрдэни-цзу сакьяский ритуал докшитов разошелся по всей стране и проник к бурятам [5, 320—322].

Во второй группе «гостей» по классификации Туган-дхармы в бурятском ламаизме ведущее значение отводится разряду больших срунма (культ дака и дакини переключается в культ идамов, в свиту которых они входят); группа 75 гонбо включена в обрядники срунма и не имеет самостоятельной и специальной формы культа. Из третьей группы «гостей» божества, обозначенные в рубриках а, в, г, д, е, также объединены в единую систему культа срунма, который играет большую роль в храмовой и бытовой обрядности монгольского и бурятского ламаизма.

В ламаистской обрядности все ассимилированные божества подчиняются главным срунма (защитникам веры и благополучия людей), становятся их помощниками, слугами, посыльными, исполнителями их приказов. Культ главных срунма не только вбирает, растворяет народные верования, но и замещает их. В частности, в Бурятии и Монголии он полностью вытеснил дошаманистских и шаманистских покровителей семьи. По своему характеру культ срунма объединяет функции далха — подавителей врагов и янгилха — богов благожелательных, благословляющих. И благодаря синкретичности своего происхождения культ срунма выполняет роль ассимилятора доламаистских верований, с его помощью ламаистская церковь проникла во все глубины народных религиозных обычаев на уровне общественного и семейного быта.

Если мы сравним тексты сан-чога А, Б, В, Г, Д, Е по третьей группе «гостей», обозначенной в классификации Туган-дхармы как «добрые, милостивые гости шести разрядов», то обнаружится тенденция унификации и систематизации местных добуддийских культов по их функциональному содержанию. В отношении ламаизма к местным религиозным обычаям виден трезвый учет их социальной функции в системе общественной и семейной обрядности, которая санкционирует, оформляет социальные устои жизни народных масс. Ведущую роль в этой обрядности играют культы родо-племенных и семейных покровителей — в классификации Туган-дхармы это группы локальных божеств (сабдаки, юлха, шибдаки), божества *lhan cig skyes pa'i lha* (дословно «божества, родившиеся вместе с людьми») и «божества, исполняющие желания, дарующие блага» — *bsam don sgrub pa'i lha*.

Из шести наших сан-чога наиболее подробный материал о культе локальных божеств различных разрядов дает текст А, который может служить и справочником географических понятий для Тибета, поскольку хозяева культовых мест этого типа чаще всего называются условно по месту их «обитания» в таких-то горах, хребтах, скалах, озерах, реках, родниках, лесах и т. д. В тексте А локальные божества призываются, кроме Тибета, из различных обиталищ (мифических и реальных культовых мест) в Индии (в том числе Удияпе, Кашмире), Хотане, Непале, Амдо, Каме, Китае (указан Утайшань, другие места не конкретизируются), Монголии.

Текст А дает обширный список бонских и небонских добуддийских культов Тибета, в тексте Б этот материал частично представлен в бумсане «Голубая бирюза». В текстах традиции гадамбы и гелукпы значительно сокращается число призываемых божеств, подробности сохраняются только по культу Далха и Губилха. В итоге в Среднем сане (текст В), напечатанном в Гумбуме, в Кратком сане (текст Е) первого папчена называются вообще юлха, сабдаки, найдаки, шибдаки, срунма («низшие разряды»), Далха, Губилха. И в каждом обряднике отдельного божества или группы их есть свой краткий перечень основных разрядов паптеона, в котором локальные божества поминаются в

последнюю очередь и без какой-либо персональной поименной конкретизации.

В ламаистских обрядниках традиции гелукпы локальные божества именуется абстрактно — вообще «хозяева местности», юлха, сабдаки, шибдаки, но эти названия указывают только на видовую характеристику, на то место, которое этим божествам отведено в «табеле о рангах» ламаистского пантеона. За абстрактным термином юлха — «хозяин местности» — скрываются многообразные формы доламаистских культов, утративших в процессе ассимиляции свои легенды, предания, призывания, конкретные наименования и обобщенные по ведущему формальному признаку. Таким образом, и в Монголии, и в Бурятии многие местные шаманистские и дошаманистские культы включались в стандартизованную ламаистскую форму обряда. Например, жертвоприношение «хозяйке» Алана — шаманке Бумбэхэн хатун, первой жене хоринского тайши Дамба-нойона, производилось по тибетоязычному обряднику жертвоприношения «Хозяину горы, относящемуся к черной стороне» (т. е. к шаманистским верованиям). В тексте упоминается без конкретных имен разряд *sgid pa'i lha* — это вообще лха, срия, злые духи, дон, гэг из числа людей и не людей. Стандартная форма обряда обеспечивала постепенный переход от шаманских культов к ламаистским, поскольку сохранялась связь с древним культом, но утрачивалась память о его прежнем содержании. Новые поколения уже не помнили деталей шаманского обряда, легенд, текста призывания, прежнего имени призываемого божества, но оставалась уверенность, что данный ламаистский культ является древним народным обычаем.

Ассимиляция народных верований, разработка синкретической ламаистской обрядности требовала изучения и функциональной унификации многообразия форм добуддийских культов. Классификация пантеона в трудах тибетских и монгольских лам — это своего рода богословское религиоведение. В Тибете был приобретен богатейший опыт ассимиляции добуддийских верований с целью подчинения религиозных обычаев народа влиянию ламаистской церкви. Всюду, куда проникал ламаизм, церковь сознательно и избирательно пере-

рабатывала шаманистские и дошаманистские верования, производила функционально-однородную замену тех обрядов, которые она отвергала, и подводила под определенную рубрику своего пантеона те культы, которые она сохраняла, придавая им буддийский характер. Выше мы отмечали некоторые способы этого преобразования.

Интересны примечания Туган-дхармы о характере локальных божеств. Объяснений по группам 72, 21 и 9 сабдаков («хозяев земли») не дается, но говорится, что хозяевами земли в целом являются Богиня земли sa'i lha mo; 12 богинь brtan-ma (резиденции этих богинь в горах и озерах различных местностей Тибета. Их культ был широко распространен в обрядности различных сект тибетского ламаизма с самого начала его истории, иконография подробно описана Небески-Войковичем в гл. XIII; сабдаки зменного вида; 9 хозяев земли: Одегун — хозяин горы того же названия в Центральном Тибете и 8 его сыновей — хозяев гор и горных хребтов северо-западной, центральной и восточной областей Тибета; 13 божеств gje'i mgur lha (9 божеств вышеназванной группы и четыре небесных брата srid pa'i lha tabs mched bzhi — родоначальника четырех древних племен, от которых пошло все население Тибета) [7, 32, 33].

Туган-дхарма объясняет, что вышеназванных богов называют srid-pa chags потому, что они возникли в начальный период жизни [7, 33a], 13 божеств называют gje'i mgur lha потому, что «правители Тибета были покровителями религии (дхарма раджа, номун хан), поэтому они обожествлены и стали объектом культа» [7, 33a]. Из этого следует, что тибетские локальные божества неоднородны по своему происхождению и что исследование содержания этого культа было бы очень интересным для выявления ранних форм верований тибетцев.

Низшую группу локальных божеств Туган-дхарма-ваджра описывает как 8 разрядов шибдаков, не объясняя, по какому принципу определяется их состав. Он только замечает, что одни шибдаки относятся к прета, другие — к обитающим в горах, скалах, озерах, лесах, родниках, в святых обителях и населенных местах. По их отношению к буддийской вере духи отно-

сится либо к «белой», либо к «черной сторонам», т. е. к покровителям или врагам веры. Туган пишет, что, по мнению авторитетов гадамы, «белых шибдаков следует почитать жертвоприношением. Это умножает силу шибдаков, стимулирует заботу о благосостоянии людей, населяющих данную местность» [7, 34]. Если отвлечься от позднего буддийского содержания понятия «идаг» — прета, его исходное значение связано с верованиями в различных бхута, к которым относятся злые и опасные духи людей, погибших насильственной или случайной преждевременной смертью [15, 230—250].

Полевое исследование культа «хозяев земли, местности» в Бурятии показало, что они по своему происхождению могут быть «бумалами» или «онгонами», т. е. относиться в рагу божеств дошаманистских и шаманистских верований или быть духами покойных шаманов высокого ранга. Мелкие «хозяева конкретных местностей» обычно являются духами людей, погибших насильственной или случайной преждевременной смертью, и отличаются злобной мстительностью, стремлением вредить людям и домашним животным. Таким образом, в бурятском культе «хозяев земли» есть шаманские предки из числа реально существовавших людей, абстрактные божества и духи покойников, а культ природы как таковой давно уже не осознается верующими. Мы полагаем, что культ большинства тибетских сабдаков, найдаков, шибдаков типологически однороден культу локальных божеств и духов, зафиксированных в обычаях монголов, бурят, алтайцев и т. д. Но необходимо учесть, что в тибетских обрядниках мы имеем дело с этими явлениями в буддийской, индийской и ламаистской традициях, т. е. не в оригинальной исходной форме, но в многослойной переработке и унификации в стандартизированных понятиях буддийской и ламаистской классификации культов древних народных верований Индии и Тибета.

Е. И. Кычанов в своей рецензии на книгу Н. Л. Жуковской «Ламаизм и ранние формы религии» говорит о том, что у автора нет четких и строгих доказательств в пользу местных монголо-бурятских истоков культа «обо» и «пока не будет на фактическом материале доказано бытование у монголоязычных племен культа „обо“ до принятия буддизма, следует все-таки говорить

не о „ламаизации обо“, а наоборот, скорее о частичной „деламаизации“ его на монгольской почве, «слиянии его с культами местных божеств» [4, 183—186]. Н. Л. Жуковская сослалась в этом разделе на материал историко-этнографических исследований бурятских буддологов [2], но рецензент не имел возможности ознакомиться с этими данными. Просто культа «обо», т. е. поклонения куче камней с воткнутыми в нее ветками деревьев (или какой другой форме «обо»), не существует отдельно от культа «хозяев местности». «Обо» — это культовое место, на котором происходит «призывание» и обрядовое кормление или жертвоприношение «хозяину данной местности» или целой группе таковых. Большинство таких культовых мест шаманистского, часть из них и дошаманистского происхождения; это исследовано и установлено экспедиционной работой в Тункинском, Баргузинском, Хоринском, Кижингинском, Еравнинском, Закаменском, Бичурском, Кяхтинском районах Бурятской республики. Культ локальных божеств, хозяев гор, скал, рек, озер, родников существовал повсеместно у всех народов Азии. Ассимиляция этих культов, введение их в буддийскую или ламаистскую обрядность — вторичное явление. Тибетский ламаизм пришел в Монголию и Бурятию, имея готовые системы и приемы ламаизации местных верований. Работа с ламаистскими обрядниками этого порядка не может полностью восстановить картину доламаистских верований без полевого исследования исходных форм данных культов. В Монголии такой материал собрать труднее, чем в Бурятии или Туве, поскольку буддизм и ламаизм, имеющие здесь более давние традиции, издавна подверглись переработке древние верования монголов.

Мы выделяем следующую группу культов, которую Туган-дхарма называет «*lhan cig skyes pa'i lha*» — «божества, которые сопровождают человека всю его жизнь как тень». Близнецами человека считают персональные *лха* — *тэвгри* и *дре* — злой дух. Они предстают вместе с душой покойного человека перед судом Чойжала в его загробном царстве как свидетели и регистраторы всех его добродетельных и греховных поступков. К таким божествам, но высокого ранга, относятся пять Губилха.

Группа Губилха состоит из пяти божеств [7, 286].

1. Молха — белая, женщина средних лет, ее атрибуты — стрела с шелковыми лентами, зеркало. Ездовое животное — косуля. Охраняет человека со стороны левой подмышки.

2. Срогхла — белый, мужчина средних лет в воинских доспехах, на черной лошади. Атрибуты: пика с флажком, петля. Охраняет со стороны сердца.

3. Полха — белый, юноша в шелковых одеждах с драгоценными украшениями, верхом на белой лошади. Атрибут — чаша с драгоценностями. Охраняет со стороны правой подмышки.

4. Юлха — белый, в воинских доспехах, верхом на белой лошади. Атрибуты — лук и стрела. Охраняет человека сверху.

5. Далха — белый, мужчина средних лет, в белой шелковой одежде, на голове тюрбан с драгоценностями, к поясу подвешено стрелковое снаряжение в полном наборе, верхом на белой лошади. Атрибуты — копье с флажком, петля. Охраняет человека со стороны правого плеча.

Очень интересные сведения дает Туган-дхарма о культуре Губилха [7, 296].

1. Молха — ее сопровождают Шан-лха и Ма-лха (дословно божества брата матери и матери), им жертвуют наконечник стрелы брата матери, веретено сестры матери.

2. Срогхла — ему жертвуют шелковый флажок и стрелу братьев отца, украшенную шелковыми лентами, дарующую три богатства.

3. Полха — его сопровождают *pha mes kyi lha*, *dbang tang gi lha* — божества предков по линии отца. Им жертвуют копье с флажком, белый ячмень.

4. Юлха — его сопровождают божества крепости или укрепленного поселения. Им жертвуют флажок, охраняющий скот, иглу.

5. Далха — хранитель веры. Ему жертвуют бирюзу, украшающую шею богатыря, и наконечник стрелы богатства.

По этим описаниям вырисовываются семейно-родовые культы с матриархальными и патриархальными чертами и родовыми фетишами [6]. Культ семейных покровителей не оставался неизменным. В Бурятии

ламаизм заменил шаманистские *онгоны* культом сруи-ма в роли личных и семейных покровителей людей. По шаманистским *онгонам*, вероятно, предшествовали другие покровители семьи. И в настоящее время в этой роли еще фиксируется «хозяйка», «хозяин», «бог огня», семейного очага. Социальная эволюция культа огня прослеживается по монгольским и монголоязычным обрядникам. В материале обрядника жертвоприношения богу огня «домашнего очага» семьи Чингисхана обнаруживаются новые черты этого культа, он становится государственным. В обряде призывают не только «хозяина огня», но и обожествленных ханов, тайджиев, ханш, княгинь, ставших буддами и бодисатвами, просят счастливого правления, неувядающей славы рода Борджигин, крепкого государства, чтобы хан и ханша, став хозяевами всех народов, защищая свой народ, пошли дорогой десяти бодисатв и приобрели святость будды [1, 151—152].

В сан-чога, особенно в текстах А, Б, отдельно называются Полха, Полха далха ньянбо, Молха, Шанлха. По Алтан-гэрэлу Туган-дхарма приводит следующие имена хранителей благополучия: хан Монгар или Мон белый, принц Бидок, Тэвгри старший, Тэнгри слуга, Полха белый, Молха белая. Вероятно, объединение Молха, Шанлха, Полха в группу Губилха явление более позднее.

Из того же раздела божеств, охраняющих, покровительствующих, умножающих богатство, называются божество жилища Гетун, наружных дверей — Золотой Мобоче, богиня внутренних дверей — Чжугмо, божество очага — Рогбо, поля — Паван, домашнего скота — Нерву, лошадей — Бробо, коров — Шамбо, яков — Дудбо, сарлыков — Гегон, овец — Мэнбу, коз — Цермо. Выше было названо божество семейного жилища [7, 31a]. В тексте А упоминается отдельно «Обитающий в очаге бог очага» [8, 12a].

В конце перечня божеств, покровительствующих людям, Туган-дхарма поясняет, что некоторые из них называются «далха» (подавляющие врагов), а другие «янги лха» (благословляющие, благожелательные божества) [7, 306]. Туган не дает перечня различных далха, которыми пестрят тексты А, Б, В (раздел мактала — славословия Далхе), Г, Д, он называет группы

божеств по функциональному признаку — «божества, дарующие силу, ловкость, храбрость», «божества, управляющие деятельностью пяти органов чувств», «божества, имеющие отношение к быстроте коня, конской сбруе, к оружию и воинским доспехам» [7, 30]. По этим качествам мы узнаем многочисленных далха, которые действуют со всех четырех сторон света и покровительствуют мужеству, храбрости, силе, ловкости, безупречности воинских доспехов, оружия и коня, остроте зрения, слуха, обоняния, быстроте языка. В «специальностях» этих далха видны интересы людей, живущих (странствиями, грабежом, войной). (Туган-дхарма называет бога, который ведает всем этим, что здесь названо). В текстах А, В за обрядом Далхе следует жертвоприношение богу дороги, который хранит от смерти и опасностей в пути, утопления в реках.

Кроме того, в текстах А, Б перечислены 14 далха, о которых тибетцы говорили Небески-Войковичу, что их почитают главным образом представители бонской веры [16, 324]. К ним добавляются еще 7 далха, не считая тех, которые покровительствуют потомкам, ведущим свои родословные по различным линиям предков *pha mes brgyud, mi gabs, phyi gabs, dmu gabs, gtsug gabs*. Небески-Войкович приводит второй обрядник сан-чога пинмапы (№ 184), в нем в том же порядке называются еще 22 далах, о которых мы говорили выше по текстам А, Б, В, Г, Д.

В обрядниках десяти далха, которые встречаются в Бурятии, довольно часто фигурирует группа в целом без поименного перечисления. Имена 9 далха, приведенные Небески-Войковичем [16, 328], не встречаются в наших шести сан-чога. Группу 13 далха составляют боги, не числящиеся среди далха, но к их именам добавляются титулы «далха», «гонбо». Здесь названы Малха, Талха, Норлха, Чимлха, Ламлха, Намсарай, Цамбала, Ганеша. Все они обеспечивают благоденствие людей, увеличивают численность семьи, охраняют здоровье и жизненную силу, благополучие, счастье, богатство, удачу, успех, охраняют от смерти и опасностей, сокрушают врагов [16, 330].

Интересно отметить, что «профессии» богов третьей группы гостей отражают бытовые черты родового строя и феодального уклада. Туган-дхарма перечисля-

ет божества, «имеющие отношение к подаче прошений вышестоящим», «к приказам нижестоящим», к палачам и смертной казни, божества, обеспечивающие прибыль в торговле, грабежах и военных походах [7, 30]. Обрядники описывают даже не столь крупных локальных богов, как ханов, окруженных женами, принцами, принцессами, министрами, сановниками, полководцами, челядью различных рангов, слугами. Большие срунма имеют в своей свите вассальных срунма, каждый из которых имеет свой «двор». Окружение больших срунма построено в целом по принципу иерархии феодального общества.

В текстах сап-чюга традиции цинмапы (и боца) еще сохраняются какие-то остатки конкретных черт культов, отражающих реальные житейские, социальные потребности людей далекого прошлого. По обрядникам мы узнаем, что люди просили своих богов, демонов и духов умножить численность людей, дать им счастливую жизнь, много вкусной пищи, молока, хорошую и красивую одежду, много скота, крепких вьючных животных, быстрых коней, умную собаку с благозвучным лаем. Но в традиции развитого ламаизма исчезает конкретность и многообразие содержания народных культов, они заменяются абстрактными формулами стандартизированной буддийской мотивации, но тем не менее следы ранних религиозных понятий еще сохранились в синкретических обрядах.

В апологетической литературе встречаются суждения о том, что карательная функция дхармапала против врагов религии и благополучия людей — это плод воображения невежественных атеистов, что главной задачей обрядов является подавление трех пороков сознания — гнева, злобы, сладострастия (чувственного влечения к чему-либо), т. е. моральное совершенствование. Моральная мотивация действительно наличествует, для этого достаточно прочесть обрядники Чой-жала и Ямантаки, но в этих же и других обрядниках более чем достаточно материала, который свидетельствует о связи ламаистского культа срунма с различными пластами древних верований. Просто нужно внимательно и объективно вникнуть в описание значения всех атрибутов и внешних признаков, эпитетов, характера и объекта действия этих богов. Эти срунма «подавляют» всевозможных богов, демонов, духов пе-

буддийских верований, в том числе 15 детских чертей, 404 болезни и различные средства вредоносной, смертоносной магии, которые применяют «враги» («чужие», «не наши», «они»). Объект, цели, средства борьбы с врагами буддизма — многое из этого относится к первичному пласту религиозной идеологии культа срума, буддийская моральная мотивация — второй слой.

Внедрение буддийских моральных понятий в древние верования можно проследить и на культе Губилха. Туган-дхарма пишет, что далай-лама Гедун-дуб называл Губилха божествами совершення личных добродетелей и проводил идею, что они имеют мирской и церковный аспекты. Далха в церковном плане соответствует чойчжонам — защитникам веры, в мирском — он защитник благополучия людей, срог-лха (божество, ведающее жизнью) в мирском плане соответствует роли *bdud btsan*, в церковном — богам покровителям *lha mgon*. Полха в мирском плане выполняет функцию богов-предков, в церковном — роль духовенства [7, 29]. Функция локальных божеств и всевозможных духов «белой» и «черной» сторон связывается с моральным состоянием верующих. Если люди добродетельны, боги «белой» стороны становятся сильными, побеждают «черных» и тем самым обеспечивают нормальное течение природных явлений, хороший урожай, благополучие скота, здоровье, богатство людей, в противном случае возникают всевозможные бедствия.

Синкретизм культовой системы — характерная черта ламаизма Тибета, Монголии и Бурятии. Богословская санкция официального введения небуддийских культов в храмовую обрядность, их значение в создании единой системы религиозных обычаев церковного и бытового уровней свидетельствуют о необходимости приспособления религиозной идеологической надстройки к социальным устоям жизни этих народов.

Общинные структуры играли значительную роль в организации хозяйственных, административных, социально-бытовых процессов жизни трудящихся масс народа. И несмотря на изменение форм и функций общинных структур в процессе смены социально-экономических формаций, пережитки социальных форм предшествующих эпох продолжали влиять на многие стороны жизни народных масс. Общинные структуры

имели свою идеологическую обрядовую санкцию, и, следовательно, их устойчивость означала и сохранение родо-племенных культов в той или иной форме.

ЛИТЕРАТУРА

1. Галданова Г. Р. Культ огня у монголов. — В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып. VI. Улан-Удэ, 1976.
2. Герасимова К. М. Культ «обо» как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии. — В кн.: Этнографический сборник, вып. 5. Улан-Удэ, 1969.
3. Герасимова К. М. Ламаистская трансформация анимистических представлений. — В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып. IV. Улан-Удэ, 1970.
4. Кычанов Е. И. Рец. на кн.: Жуковский Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. — Советская этнография, 1978, № 1.
5. Позднеев А. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. Спб., 1887.
6. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., Наука, 1964.
7. *Rta mgrin gsang sgrub-kyi chos skor-gyi yan-lag bsangs cho-ga bkra-shis dbyangs snyan-gyi lhan-thabs bkra-shis sgo brgya 'byed-pa'i lde-mig ces bya ba bzhugs-so.* Собрание сочинений Туган-дхарма-ваджра-Балсанбо, Лобсан Чойчжи-нима, т. 7.
8. Текст А. *Thun mong rten 'brel sgrig byed pa'i lha gnams mnyes byed bsangs yig.* Ксилограф, издан в Агнском дацане (Бурятия).
9. Текст Б. *Slob-dpon chen-po padma ka-ra'i zhabs—kyis indzad-ra'i 'bum bsangs bedur sngong-po bkra-shis 'dod-pa'i re-skongs zhes bya ba.* Ксилограф, издан в Агнском дацане.
10. Текст В. *Bsang gnam dag ma bzhugs so.* Ксилограф, издан в Гумбуме.
11. Текст Г. *Bsangs-kyi cho-ga dngos grub'kyi gzi 'od 'bar-ba ngo mtshar rin-po che'i phreng zhes bya-ba.* Ксилограф, собрание сочинений панчена Лобсан чойжж-чжалцана, т. 1.
12. Текст Д. *Bsangs-kyi cho-ga dngos grub-kyi gzi 'od 'bar ba zhes bya ba rgyas 'bring bsdus las 'di nyid 'bring po.* Ксилограф, собрание сочинений панчена Лобсан чойжж-чжалцана, т. 1.
13. Текст Е. *Bsangs cho-ga bkra shis char 'bebs mchod sprin rgya mtsho zhes bya ba.* Ксилограф, собрание сочинений панчена Лобсан чойжж-чжалцана, т. 1.
14. *Myur mdzad ye-shes-kyi mgon-po phyag drug-pa'i gtor cho-ga bsakang gso cha-lag dang bcas ba bzhugs-so.*
15. Crook William. *The Popular Religion and Folklore of Northern India, v. I. Delhi, 1968.*
16. Nobesky-Woikowitz R. *The Oracles and Demons of Tibet.* Mouton, 1956.

Н. Д. БОЛСОХОЕВА

**«НИТИШАСТРЫ»
В ИСТОРИИ ТИБЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Этико-дидактические сочинения, известные под общим названием «Нитишастры»¹, оказали большое влияние на тибетскую литературу, поскольку этическое учение буддизма в них подавалось в форме, доступной для восприятия народных масс. Поэтому изучение индийских «Нитишастр» в тибетском переводе позволяет установить, какое влияние они оказали на художественное творчество не только тибетцев, но и монголов и бурят. В частности, исследование «Нитишастр» позволяет проследить степень их влияния на тибетскую литературу различных периодов, хотя бы на примере таких памятников, как «Субхашита» Сакья-пандиты (XIII в.), «Шастра о дереве и воде» Гончог-данби-донме (XVIII в.) и других, связанных с индийской традицией.

«Нитишастры» были переведены с санскрита, но подлинники большинства из них не сохранились. Утрачены оригиналы таких текстов, как «Нитишастра» Масуракши, «Арьякоша» Равигупты, «Шатагатха» Вараручи [37, 40].

Индийские этико-дидактические сочинения были настолько популярны в Тибете, что их включили в состав тибетского буддийского канона, в Данчжур. Определить точную дату перевода этих произведений на тибетский язык почти невозможно. Трудность заключается прежде всего в том, что мы часто не располагаем точными данными о жизни тибетских переводчиков, так называемых лоцзавов и индийских пандитов,

¹ Нитишастра — наука разумного поведения, наставления в этике и политике.

которых приглашали в Тибет для перевода санскритских книг на тибетский язык.

Известно, что переводчики Палцэг и Ешей-де были современниками тибетского царя Садна Лега, сына Тисрондэцана, и жили во второй половине VIII и первой половине IX в. Палцэг составил первый каталог текстов из дворца Пантан-камэд (Гарчаг Пантан-ма), но, к сожалению, он до нас не дошел [5, 123; 6, 1, 13]. Переводчики Ринчен-санпо (958—1055), получивший образование в Кашмире и занимавшийся переводческой деятельностью в монастыре Тхолинг в Нгари, и Шакья-лодой были современниками индийского ученого Атиши (982—1054) из университета Викрамашила в Магадхе. Кроме того, Ринчен-санпо был одним из учеников Атиши. Переводчик Балчжи-лхун-по-де жил во второй половине IX — первой половине X в., а переводчик Чойчжи-шейраб в XI в. [29, 51—52; 33, 47].

Исходя из этих косвенных данных, можно установить, что индийские «Нитишастры» были переведены на тибетский язык в период между IX и XI вв.

В состав тибетского буддийского канона Данчжур входят восемь текстов, известных под общим названием «Нитишастры» (тиб. lugs-kyi bstan-bcos)².

1. Сочинение «Сто мудрых (стихов)». Как указывает его название, состоит из 100 четверостиший. Согласно колофону, автор текста — индийский философ Нагарджуна, перевод на тибетский язык выполнен индийским ученым Сарваджнядевой и тибетским лоззавой Палцегом. Сочинение начинается с хвалы бодисатве Маньчжури и автору «Артхашастры», что указывает на непосредственную связь сборника с произведением Каутильи. Не случайно определена и основ-

² «Сто мудрых стихов», «Древо мудрости», «Капля, питающая людей» Нагарджуны; «Сокровищница стихов» Нима-бапы; «Сто стихов» Чог-реда; «Драгоценное ожерелье» Донёд-чары; «Чанакьянитишастра» Чанакья и «Нитишастра» Масуракши. Названные тексты входят в 123 том Данчжура партанского и пекинского изданий и занимают соответственно л. 1616¹—290а⁵, л. 1406⁴—1916². в дергеском издании «Нитишастры» помещены в 124 том, л. 996⁴—143а⁷ [28, № 4328—4335]. Тибетский ученый XIII в. Будон (1290—1364) в своем труде «История буддизма» называет только три текста «Нитишастры» — «Сто мудрых стихов» и «Каплю, питающую людей» Нагарджуны, а также «Сокровищницу стихов» Нима-бапы [31, 43, 44, 155].

ная цель «Ста мудрых стихов» Нагарджуны: в выразительной форме четверостишием изложить основные положения «Артхашастры», научить правителей житейской пользе и выгоде.

По мнению Каутильи, царь, для которого составлялось руководство политики, должен служить в равной мере трем главным целям и факторам жизни: закону религии (дхарма), пользе или богатству (артха) и земной любви (кама). Однако предпочтение из этих трех факторов Каутилья отдает пользе, считая ее главной, ведущей.

В произведении Нагарджуны нет деления на главы. Интересно заметить, что в сочинении «Сто мудрых (стихов)» в основном нашли отражение вопросы, связанные с политикой и управлением государства, такие, как правила поведения царя, назначение и обязанности министров, содержатся рассуждения о необходимых качествах царских министров, о пользе их советов, об отношении царя к своим подчиненным, иными словами, в этом произведении нашли отражение вопросы первого раздела «Артхашастры» под названием «О правилах поведения».

Большая часть «Ста мудрых (стихов)» учит правителя житейской пользе и выгоде, которые достигаются советами его приближенных, если они направлены на пользу дела; для укрепления царской власти владыке следует вдумчиво относиться к выбору советников и приближать к себе только тех, которые могут принести пользу.

В отдельных четверостишиях дается сопоставление качеств мудреца и просто добродетельного человека.

2. *«Древо мудрости»*. В колофоне к сочинению сказано: «Нитишастра», называемая «Древо мудрости», глава вторая, составленная Нагарджуной. О существовании первой главы этого сочинения нет никаких сведений. Индийский ученый С. К. Патхак справедливо считает, что первой главой служит сборник «Ста мудрых (стихов)», который был включен в Данчжур раньше, и поэтому в колофоне не указано, что это — первая глава. С. К. Патхак строит свое предположение на основании первого слова в санскритских названиях обоих текстов, авторство которых приписы-

вается Нагарджуна, «праджня» [33, 38], что в тибетском переводе передается как «шес-раб».

Имена переводчиков этой шастры в колофоне партанского и пекинского изданий Данчжура отсутствуют. В колофоне дергеского издания «Нитишастры» под названием «Древо мудрости» переводчиками названы индийский пандита Шилендрабодхи и Ешей-де. «Древо мудрости» включает 260 стихов, главным образом четверостиший, состоящих из разного количества слогов.

В тексте нет деления на главы, классифицировать четверостишия тематически почти невозможно, так как по своему содержанию это — наставления и поучения, выражающие обобщение практического опыта и житейской мудрости в самых различных областях жизни.

3. *«Капля, питающая людей»*. По колофону текста автором этой шастры считается индийский философ Нагарджуна, на тибетский язык ее перевели индийский пандита Шилендрабодхи и тибетский лоцзава Ешей-де.

Нагарджуна начинает свое сочинение с молитвы Маньчжури (четверостишие № 1). «Капля, питающая людей» включает 90 стихов, из которых 78 — четверостишия, 52, 84, 85 — трехстишия, 50, 51, 68, 71, 77, 78, 86 и 89 — пятистишия, 59 — шестистишия. В тексте деления на главы нет.

Стихи группируются главным образом вокруг четырех вопросов: быть прямым и правдивым, учиться наукам, творить добродетель согласно предписаниям учения, действовать незамедлительно, без лени.

4. *«Сокровищница стихов»*. Текст состоит из 144 семислоговых четверостиший. В колофоне сказано: «Сокровищницу стихов» составил Нима-бапа, а на тибетский язык перевели Джнянашанти и тибетский переводчик Балчжи-лхун-по-де».

Сочинение начинается с молитвы Маньчжури и составлено по образцу «Нитишастр», о которых мы уже говорили.

5. *«Сто стихов»*. По колофону, автором их является Чог-ред, переводчиками — индийский ученый Винаячандра и тибетский лоцзава — Чойчжи-шейраб. Сочинение начинается с молитвы трем драгоценностям. Далее в стихах говорится о достоинствах хорошего

человека и недостатках плохого, противопоставляются человек добродетельный и богатый.

6. «Драгоценное ожерелье». В колофоне сказано: «Сочинение под названием „Драгоценное ожерелье“ сделал учитель (по имени) Донёд-чар, на тибетский язык перевели индийский ученый Камалагупта и тибетский лоцзава Ринчен-санпо».

Эта «Нитишастра» состоит из 37 четверостиший и излагает правила житейской мудрости.

7. «Чанакьянитишастра». Авторство приписывается знаменитому министру царя Чандрагупты из династии Маурья, известному под именем Вишнугупта или Каутилья.

На санскрите существует восемь версий «Чанакьянитишастры», написанных в прозе и в стихах. Однако ни одна из них полностью не совпадает с тибетской версией «Чанакьянитишастры», которая входит в Данчжур.

На тибетский язык «Чанакьянитишастру» перевели индийский ученый Прабхакарашримитра и тибетский лоцзава Ринчен-санпо.

Текст состоит из 254 четверостиший и разделен на восемь частей, не имеющих заглавий. В первой главе 23 четверостишия, во второй — 33, в третьей — 31, в четвертой — 17, в пятой — 25, в шестой — 23, в седьмой — 29 и в восьмой — 83.

В первой главе даются советы поступать по нравственному закону: не делать другим то, чего не желаешь самому себе. Вторая и третья главы представляют собой практические советы царю, как следует выбирать себе приближенных. Четвертая — шестая главы посвящены характеристике необходимых качеств, которыми должны обладать царские министры и посланники. Седьмая и восьмая главы содержат разные по тематике четверостишия, посвященные добрым делам, характеристике плохого царя, защите государства и т. д.

8. «Нитишастра». В колофоне указан автор — Масуракша, на тибетский язык сочинение перевели индийский ученый Дхармашрибхадра и тибетский лоцзава Шакья-лодой.

Произведение включает 128 четверостиший, которые делятся на семь глав, главы названий не имеют. Первая глава учит, как следует искать друзей; вторая

содержит рассуждения о том, как приобретать знания; третья — пятая главы представляют собой свод правил, которыми должен руководствоваться человек в борьбе с плохими людьми и врагами; в шестой и седьмой главах излагаются правила для царских министров и послов.

«Нитишастры» написаны стихами. Тибетское стихосложение является свлلابическим: мерой различения служит, прежде всего, число слогов в стихе, и именно равнотелосность стихов представляет основной принцип силлабической метрики. Различительной единицей метрики «Нитишастр» является строка — стих, или, по индийской терминологии, пада. Четыре пады составляют строфу-четверостишие. Разумеется, количество строк в русском переводе часто не совпадает с числом строк в тибетском оригинале.

«Нитишастры» представляют собой дидактические произведения, подчиняющиеся определенной этической задаче. Каждый текст состоит из разного числа четверостиший и содержит семи-, девяти-, одиннадцати- и тринадцатислоговые стихи.

«Нитишастры» составлены по принципу *Lugs-gnyis* (досл. «два закона»)³ и представляют собой наставления или поучения в светской и духовной жизни, полезные как для мирян, так и для монахов. Четверостишие «Нитишастр» логически распадаются на два двустихия: в первом высказывается основная мысль, а во втором она поэтически оформлена, и с помощью образных сравнений соединяются казалось бы совершенно несоединимые понятия:

skye-bo ngan-pa snyan smra yang /
'di-la yid brtan rung ma yin /
rma-bya sgra snyan sgrog-na yang /
sha dug chen za-ba-yin /

Плохой человек хотя и говорит приятные слова,
Не следует на него полагаться.

У павлина хотя и голос мелодичный,
Мясо его очень ядовито⁴ [18, 176а²].

³ И. Я. Шмидт объясняет термин «*lugs-gnyis*» как два рода нравственных обычаев: *dzig-rten gyi lugs* — светский обычай мирян; *chos-kyi lugs* — духовный обычай [17, 564].

⁴ В тибетской «Субхашите» XIII в. встречаем аналогичное четверостишие:

В европейской тибетологической литературе «Нитишастры» специально не изучались, исключение составляет только «Нитишастра», пазываемая «Древо мудрости», тибетский текст которой в переводе на английский язык с кратким введением был издан В. Л. Кэмбэлом в Калькутте в 1919 г. [34].

После перевода В. Л. Кэмбэла «Нитишастры» долгое время оставались без внимания. И только в 1974 г. появилась информационная работа индийского ученого Р. К. Патхака, озаглавленная «Индийские „Нитишастры“ в Тибете» [33].

Краткие упоминания о «Нитишастрах» мы встречаем в монографии Л. Стернбаха [36] и в статье Е. И. Кычанова [10, 201, 202, 203, 205].

Авторство индийских этико-дидактических сочинений трудно установить точно. Об именах авторов мы можем судить только по колофонам к текстам, нельзя даже определенно указать, к какому времени относятся их творчество. Согласно традиции, сборники «Нитишастр» были созданы примерно в 780—980 гг. [10, 202].

Изучение текстов индийских «Нитишастр» показывает, что индийские изречения — буквально или с незначительными вариациями — широко используются в разных источниках, переходят из произведения в произведение. По сути, они анонимны, хотя их авторство приписывается легендарным законоучителям Ману, Чанакье и др. [7, 6].

Дидактическая литература занимает большое место в письменных памятниках Индии. Это сборники басен, сказок и притч со стихотворными наставлениями или назидательным обрамлением, к подобным сборникам можно отнести «Панчатантру» и «Хитопадешу». Назидательный характер носят джатаки, рассказы о перерождениях Будды, которые в буддийской традиции являются первыми письменными памятниками сказочно-повествовательного жанра и входят в палийский канон «Трипитака» («Три корзины»).

Не доверяйтесь лжецу, у которого манеры хороши и слова
приятны,

Пока не проверили (его).

Хотя у павлина и оперение красиво, и звуки мелодичны,

Мясо его очень ядовито [21, V, 5].

Согласно верованиям древних индусов, павлин питается ядовитыми змеями.

Тибетская дидактическая литература появилась под влиянием древнеиндийской, проникшей в Тибет вместе с буддизмом.

Тибетские авторы обычно использовали материал, который уже излагался их предшественниками. Изменения внутри текста, такие, например, когда автор заимствует только основную идею, добавляет новые художественные детали, переставляет местами части текста, использует сюжеты и образы, уже получившие известность, — обусловлены общими закономерностями развития жанра или характером самостоятельного творчества того или иного автора. Для выяснения специфики творческого процесса тибетского автора интересно сопоставить текст «Субхашиты» Сакья-пандиты с тибетскими переводами индийских «Нитишастр», с памятниками древнеиндийской литературы «Панчатантрой» и «Хитопадешей», а также с отдельными джатаками.

Исследователи «Субхашиты» в своих работах неоднократно указывали на сходство этого сочинения с индийскими дидактическими произведениями [36, 5; 24, 231] и на заимствования отдельных изречений из «Панчатантры» [37, 16] и «Хитопадешей» [34, 6]. Хотя Сакья-пандита не называет всех источников, которыми он пользовался при написании «Субхашиты», но в инвокации своего сочинения он указывает, что использовал дидактические произведения Нагарджуны [25, 100a³]. Кроме того, Сакья-пандита хорошо знал и другие индийские дидактические сочинения, о чем сообщает его биограф. В биографии, автором которой является Шанг-чжалба-пал, ученый из монастыря Гуптан, сказано: «Изучив „Нитишастру“ Чанакьи; „Нитишастру“ Масуракши; (Шастру) „Капля, питающая людей“ и еще пять „Нитишастр“, [Сакья-пандита] составил „Сокровищницу изящных изречений“ (т. е. „Субхашиту“. — Н. Б.)» [21, 281a¹]. Вполне допустимо, что для Сакья-пандиты образцом и в некоторой степени источником явились «Нитишастры», входящие в состав тибетского буддийского канона. В этой связи напрашивается сопоставление индийских «Нитишастр» в тибетском переводе, с аналогичными стихами из «Субхашиты».

Идентичность текстов можно более четко представить, если четверостишия «Нитишастр» и «Субхашиты»

ты» воспроизвести в оригинале, пользуясь латинской транслитерацией тибетских текстов:

«Капля, питающая людей»

shes rab bdan-pa lus-cung yang /
der thabs can gyis brnyas mi bya /
dper na blo gsal ri-bong gis /
seng ge srog dang bral-ba bzhin /

Сильный не должен презирать мудрого,
Даже если тот — слаб.

Пример: умный заяц
Погубил льва [20, 1776⁴].

«Древо мудрости»

yang-la blo-yod de stobs ldan /
blo-med stobs-kyis ci zhig bya /
ci-zhing seng-ge stobs dang ldan /
ri-bong gis ni srog dang bral /

У кого есть ум, тот и силен,
Глупец (лишь) кое-что способен сделать своей силой.
Сильный лев
Зайцем убит [21, 169a⁴⁻⁵].

«Субрашита»

blo dang ldan na nyams cung yang /
stobs ldan dgra bos ci byar yod /
ri drags rgyal-po stobs ldan-pa /
ri bong blo dang ldan pas bsad /

Слабосильного, но умного
И сильный враг не сможет одолеть.
Так могущественный царь зверей был
Убит умным зайцем⁵ [24, I, № 25].

«Древо мудрости»

rgyal-po dang ni yon-tan ldan /
de gnyis 'dra-pa ma yin-te /
rgyal-po gang-gi yul na bkur /
yon-tan ldan-pa kun-tu kbur /

⁵ Имеется в виду рассказ из «Паичатантры» о том, как заяц погубил тщеславного льва по имени Мандамати (Тугоумный), который прыгнул в колодец, приняв свое отражение в воде за соперника. Стих гласит:

*«Кто разумен, тот и силен, — где взяться
силам у глупца?»*

*Гордыней опьяненный лев погиб в лесу от
зайчика [11, 57—61].*

Вот как излагается сюжет этого рассказа в «Хитопадеше»:
*«Тому, чья сила в уме, неоткуда взять силы,
кроме ума;*

*Посмотри: маленький заяц умертвил ослепленного
гордостью льва».*

Царь и человек, обладающий хорошими качествами,
Не похожи друг на друга.
Царь почитается в своей собственной стране,
А человек, обладающий хорошими качествами,
почитается повсюду [21, 1716²].

«Сто стихов»

rgyal-po yon-tan ldan-pa gnyis /
mnyam zhig dgra na pa ma yin te /
rgyal-po gang gi yul na khur /
yon-tan ldan-pa kun-tu khur /

Царь и праведный человек, обладающий хорошими
качествами,
Даже если они не имеют врагов, не похожи друг на друга.
Царь почитается в своей собственной стране,
А праведный человек почитается всюду [26, 1866⁶].

«Субзашита»

rgyal-po gang yul che-ba tsam /
dam-pa gang du phyig sar bkur /
me-tog phal cher nyin rei rgyan /
gtsug gi nor-bu gang du'ng mchod /

Царь велик в своей стране.
Святого почитают всюду, куда бы он ни пришел,
Цветок красив только один день,
Драгоценный камень на тюрбанах цепей везде [21, 11, № 13].

Подобных примеров можно привести много, но и
этих достаточно, чтобы убедиться, что мотивы отдель-
ных изречений индийских авторов были использованы
в изречениях Сакья-паандиты, чтобы с помощью

На горе Мандара жил лев по имени Неукротимый. Он постоянно убивал зверей. Собралась все звери, сговорились и предложили льву: «Мы будем для твоего прокормления доставать ежедневно по одному зверю». Лев согласился, и с этого времени стали они посылать ему по одному зверю. И вот однажды очередь дошла до одного старого зайца. Он подумал:

«Желая жить, из страха делаешься скромным;
Но если смерть все равно придет, зачем мне
угрожать льву?»

Пойду как можно медленнее. Тогда лев, проголодавшись, сказал ему: «Что это ты так запоздал?» Тот отвечал: «Я не виноват: другой лев силою задержал меня на дороге, я поклялся ему, что вернусь, и пришел сюда, чтобы сообщить Вам об этом». Лев в гневе сказал: «Ступай скорее и покажи мне, где этот злодей». Тут заяц вместе со львом подошел к глубокому колодезю. «Подойдите сюда, Ваша милость, и посмотрите», — сказал заяц и показал льву в воде колодезца его собственное отражение. Тут лев, полный гнева и гордости, бросился в колодезю и погиб [16, 67—68].

традиционной идеи выразить собственные мысли и чувства.

Можно привести еще один пример из «Субхашиты» и сравнить его с четверостишиями из «Древа мудрости» и «Чанакьянителишастры», в других «Нителишастрах» аналогичного стиха нет.

«Древо мудрости»

rgyal-po nor sogs ngoms-pa med /
mkhas-pa legs-bshad kyis mi ngoms /
rgya-mtsho chu yis ngoms pa med /
dzig-rten sdug la bltas mi ngoms /

Не насытить богатством и другими (вещами) царя.
Не насытить мудрого человека хорошими наставлениями.
Не насытить океан водой.
Не насытить мир страданиями [21, 167^а–7].

«Чанакьянителишастра»

rgyal-po nor gyis ngoms med cing /
rgyal-po nor-bu sogs ngoms-pa med /
rgya-mtsho chu yis ngoms-pa med /
mkhas-pa legs bshad kyis mi ngoms /

Не насытить ценностями царя,
Не насытить ценностями и другими (вещами) царя.
Не насытить океан водой,
Не насытить мудрого человека хорошими наставлениями [25, 1, 194^а–3].

«Субхашита»

rgya-mtsho chu yis mi ngoms shing /
rgyal-po'i bang mdzod nor gyis min /
dod yon snyang-pas mi ngoms te /
mkhas-pa legs-bshad kyis mi ngom /

Не насытить океан водой,
Не насытить ценностями царскую казну.
Не насытить человека наслаждениями,
Не насытить мудрого человека хорошими наставлениями [24, 1, № 29].

Обратимся к четверостишию № 23, гл. V из «Субхашиты».

Кто полагается на плохую жену, плохого друга,
Плохого царя?
Разве умный станет постоянно жить в лесу,
где обитают хищники? [24, V, № 23].

По своему содержанию первое двустишие близко к четверостишию из произведений «Сто стихов», «Чапа-

кьяптитишастра» и «Древо мудрости». Для наглядности приведем тибетский текст четверостиший из этих сочинений в латинской транслитерации:

«Сто стихов»

yul-ngan bshes ni ngan-pa dang /
chung-ma ngan dang 'khor ngan dang /
rgyal-po skye-bo ngan spong-ba /
de-dag rtag-tu bde-ba thob /

Будешь постоянно испытывать счастье,
Если откажешься от плохого царя,
Плохого окружения, плохой жены,
плохого родственника и плохой местности [26, 187a¹].

«Чанакьяниттишастра»

chung-ma ngan dang mdza -bo ngan /
rgyal-po ngan dang bshes ngan dang /
'brel-pa ngan dang rten ngan dang /
ring-du yongs-su spang-bar bya /

От плохой жены, плохого друга,
Плохого царя, плохого родственника,
Плохих связей и плохой опоры
Следует сразу отказываться [25, VII, 200a⁵].

«Древо мудрости»

chung-ma ngan dang mdza'-bo ngan /
rgyal-po ngan dang nye-du ngan /
khyim-mtshes ngan dang yul ngan rnam /
thag ring du ni spang bar bya /

От плохой жены, плохого друга,
Плохого царя, плохого родственника,
Плохого соседа и плохой местности
Следует сразу отказываться [2, 1656³].

«Субхашита»

chung-ma ngan dang mdza'-bo ngan /
rgyal-po ngan su-zbig hsten /

Кто полагается на плохую жену,
Плохого друга, плохого царя? [24, V, № 23].

Несмотря на текстологическую близость, изречения отличаются друг от друга, и это позволяет сказать, что Сакья-пандита, подражая индийским «Ниттишастрам», написал четверостишие, не совпадающее по смыслу с первоисточником.

Справедливо заметила В. С. Дылыкова: «Переводы лучших образцов индийской литературы подготовили почву и для появления тибетских оригинальных художественных произведений. Одним из первых таких произведений является широко известное дидактическое сочинение «Драгоценная сокровищница назидательных речений» («Субхашита» — Н. Б.), написанная в первой половине XIII в. Сакья-пандитой.

«Назидательные речения» возникли под влиянием индийских дидактических сочинений и созданы по их образцам. Но при всем этом книга Сакья-пандиты бесспорно относится к совершенно оригинальным произведениям тибетской национальной литературы» [9, 89].

Мы наблюдаем сходство «Субхашиты» Сакья-пандиты и с памятниками древнеиндийской литературы — «Панчатантрой» и «Хитопадешей»⁶. В. С. Дылыкова считает, что «Панчатантра» и «Хитопадеша» были переведены на тибетский язык в IX—XI вв. [9, 89].

«Панчатантра» («Пять основных положений» или «Пять книг») составлена в III—IV вв. н. э., каждая из книг имеет свою заглавную тему. Сочинение построено приемом нанизывания новых сюжетов и тем, введенных в общую рамку. Этот прием образует из различных и разрозненных рассказов «гирлянду», т. е. в данном случае связывает между собой как пять частей «Панчатантры», так и рассказы внутри каждой из них. Во всех пяти книгах сборника выдержан один и тот же композиционный прием, а именно: включение отдельных рассказов в общее повествование. В осуществлении связи между рассказами очень существенны стихотворные строки, в которых содержится, как правило, мораль одного рассказа и намек на следующий. Стихи сосредоточивают внимание на пути повествования. Занимательные рассказы «Панчатантры» имели и развлекательную, и дидактическую задачи. Это сказалось, естественно, на характере сборника. Перед читателем проходят яркие, запоминающиеся сцены из повседневной жизни древней Индии (суд, религиозные празднества, жертвоприношения, паломни-

⁶ Индолог П. А. Гринцер считает эти произведения прозаическими и относит их к своеобразному жанру, который он условно называет «обрамленной повестью» [4, 3].

чество, производство ремесленных изделий, свадьба, приготовление пищи, прием гостей и т. п.).

«Хитопадеша» («Доброе наставление») принадлежит к разряду дидактических памятников древнеиндийской литературы. Авторство сборника приписывается некоему Нараяне. Цель сочинения: научить житейской мудрости, дать добрые наставления. Наставления эти не облечены в форму сухого учебника, они приправлены поучительными рассказами из жизни людей и животных. «Хитопадеша» восходит, по-видимому, к северо-западной редакции «Панчатантры», но представляет собой достаточно самостоятельный текст. Ряд ее рассказов не входит ни в одну из известных редакций «Панчатантры» [12, 7].

С точки зрения индийского составителя, самую важную часть книги составляют краткие стихотворные изречения. Они, очевидно, заучивались наизусть, и многие из них до сих пор живут в обиходе индийцев как пословицы и поговорки.

Басни и рассказы играют в книге иллюстративную роль, хотя иллюстрации во многих отношениях более интересны, нежели стихотворные изречения.

«Хитопадеша» включает в себя четыре книги. Первая книга (рассказ про ворона, черепаху, газель и мышь) содержит сведения о том, как приобретают друзей. Вторая книга рассказывает о том, как можно посорить друзей. Третья книга имеет название «Война», четвертая — «Мир».

Четверостишия Сакья-пандиты чрезвычайно компактны по объему, по несмотря на небольшие размеры, они содержат весьма значительную информацию. Почти в каждой строке содержится намек на какие-нибудь рассказы, сказки, джатаки; все это требует расшифровки и привлечения дополнительных сведений, поэтому комментарии иногда в несколько раз по объему превосходят само четверостишие.

Каждая строфа «Субхашиты» распадается на два двустишия, в первом высказывается основная мысль, а во втором она поясняется ссылкой на «Панчатантру» и «Хитопадешу».

В «Панчатантре» (кн. III, рассказ 4) и «Хитопадеше» (кн. IV, рассказ 8) имеется притча следующего содержания. Один брахман нес жертвенное животное.

На дороге он повстречал трех жуликов, которые поочередно стали уверять брахмана, что он несет собаку, мертвого теленка и осла. Брахман решив, что жертвенное животное, которое он несет, — это ракшаса, испугался и бросил ношу на землю. А те трое съели животное.

У Сакья-пандиты сюжет этого рассказа передан лаконично и поэтически:

Если человек мудр, (он) может обмануть
Противника очевидной ложью.
Брахман бросил козла, которого нес,
Из-за того, что воры назвали его собакой.

Не зная содержания «Панчатантры» и «Хитопадешы», невозможно понять изречение из «Субхашиты».

В «Панчатантре» (кн. I, рассказ 16) и «Хитопадеше» (кн. IV, рассказ 1) имеется небольшой рассказ⁷ «Кто преданных друзей своих не хочет слушать, гибнет тот, как черепаха глупая, опору потерявшая».

Жила в одном пруду черепаха. Было у нее двое друзей — гусей. Однажды настала засуха. Тогда у гусей возникла мысль: уйти в другой водоем. Улетая, гуси взяли с собой черепаху. Черепаха ухватилась за середину палки, которую в клюве держали гуси. И вот, когда над соседним городом их увидели люди, они подняли громкий крик. Услышав крик, черепаха спросила: «О чем болтают эти люди?» Сказав это, черепаха отпустила палку и упала на землю.

В «Субхашите» Сакья-пандиты находим недвусмысленный намек на содержание рассказа:

Тот, кто постоянно нуждается в защите других,
В конце концов гибнет.
Известно, что черепаха, которую несли два ворона⁸,
упала на землю [24, III, № 35].

⁷ Этот сюжет встречается в джатаке № 215 [12, 46—47]. К сожалению, до сих пор не установлено, появились джатаки раньше «Панчатантры» или нет [13, 71]. Данный сюжет широко известен в Китае. Как указывает Б. Л. Рифтин, этот сюжет встречается не только в джатаках, но и в буддийских сутрах, среди которых он называется «Цзю цза би юй цзин» («Ранний вариант «Сальюктаваданасутры»), переведенный на китайский язык в 251 г. н. э. Кроме того, сюжет был использован и в поэзии Китая VII—XI вв., свидетельством тому служит стихотворение о двух птицах, несших на бамбуковом пруте священную черепаху, обнаруженное в Дуньхуане [13, 77].

⁸ У Сакья-пандиты вместо друзей черепахи: гусей и лебедей («Панчатантра» и «Хитопадеша») — появились вороны.

Автор «Субхашиты» изменил акцент в содержании индийского сюжета, подчеркнув ненадежность опоры на обыденных друзей, т. е. придав притче буддийский смысл.

Приведем еще один пример из «Панчатантры» (кн. IV, рассказ 7) и «Хитопадеша» (кн. III, рассказ 2).

Жил в одном селении красильщик по имени Шудхалата. Был у него осел, ослабевший от недостатка пищи. Однажды, бродя по лесу, красильщик увидел мертвого тигра и подумал: «Надену я ночью на осла эту тигровую шкуру и выпущу его в ячменное поле. А сторожа, подумав, что это — тигр, не станут гнать его». Так он и сделал. Осел стал вволю наедаться ячменя, а на заре красильщик снова отводил его домой. С течением времени осел откормился.

Однажды осел услышал издали крик ослицы и в ответ сам начал кричать. Сторожа поля, обнаружив, что в поле повадился не тигр, а осел, убили его ударами дубинок, камнями и стрелами.

В «Хитопадеше» рассказ излагается следующим образом. В Хистинапуре жил человек по имени Вишала. Его осел от чрезмерного ношения тяжестей обессилел и был близок к смерти. Тогда Вишала покрыл его тигровой шкурой и выпустил на поле. Видя его издали и думая, что это тигр, люди поспешно убегали. Вот сторож поля в одежде из серой шерсти приготовил лук и остановился в конце поля, немного наклонившись. Увидевши его издали, уже отъевшийся и восстановивший свои силы осел подумал, что встретил ослицу, с криком побежал прямо к сторожу. Тот по крику узнал осла и без труда убил его⁹.

У Сакья-пандиты читаем:

Когда (человек) известен большим лицемерием,
Хотя (он) некоторое время преуспевает, но в итоге

губит себя.

Осел, покрытый леопардовой шкурой¹⁰,
(Долго) ел урожай, выращиваемый людьми.

пока не был убит [24, V, № 5].

⁹ Этот сюжет имеет аналогию в «Джатаке о львиной шкуре» [8, 33—34].

¹⁰ Разница между «Панчатантрой» и «Хитопадешей» лишь в том, что в них упоминаются тигровая и львиная шкуры, а в «Субхашите» — леопардовая, поскольку леопард тибетцу лучше известен, чем тигр или лев.

Ряд четверостиший «Субхашиты» (11 из 457) имеет сходство с изречениями «Панчатантры» и «Хитопадеша», в которых формулируются правила житейской мудрости и с помощью некоторых вводятся вставные рассказы к основной нити повествования. Например:

«Панчатантра»

Для храброго — одно: родная сторона //
и дальняя чужбина,
Куда бы ни пошел, там власть добудет он //
своею дланью мощной. /
Так лев приходит в лес, и всем внушая страх /
клыками и когтями,
В крови царя слонов, убитого в бою,¹¹ //
он жажду утоляет [11, 169].

«Хитопадеша»

Для разумного героя не существует ни отечества,
ни чужбины:
Всякую страну, в какую бы он ни пришел,
Он завоевывает мощью своих рук.
Лев, сильный своими зубами, когтями и хвостом,
Утоляет свою жажду кровью убитых слонов во всяком
лесу, куда бы он ни проник [16, 37].

«Субхашита»

Если умный человек оказывается в трудном положении,
Его ум еще более обостряется.
Когда царь зверей голоден,
Он быстро проламывает голову слону [24, 1, № 5].

В «Субхашите» основная идея четверостишия изменена: здесь отсутствует оправдание покорения чужих и своих земель силой. Сакья-пандита говорит о силе ума, который помогает человеку в трудном положении.

Каждое четверостишие «Субхашиты» логически распадается на два двустишия, при этом второе поясняет первое.

В «Субхашите» Сакья-пандиты, таким образом, использованы мотивы «Панчатантры» и «Хитопадеша», джатак, различных рассказов из «Океана сказаний» Сомадевы, составленных в 1063—1081 гг., «Двадцати пяти рассказов Веталы» и, кроме того, большого количества сочинений весьма разных по своему характеру,

¹¹ Имеется в виду распространенное в индийской поэзии противопоставление слона льву; царь зверей наводит страх на слона.

а также историй, имеющих широкую популярность в народе.

Двустипшия, содержащие стихотворные намеки на рассказы из «Панчатантры» и «Хитопадеша», вводятся словами: «известно» [гл. VII, № 35; гл. VI, № 11, 57; гл. VII, № 23; гл. VIII, № 18]; «посмотрите» [гл. V, № 2; гл. VI, № 63; гл. VIII, № 36, 42, 77, 86]; «слышали» [гл. IV, № 29; гл. V, № 26; гл. VI, № 54; гл. VIII, № 65]; «говорят» [гл. VIII, № 78, 79]; «существует рассказ» [гл. II, № 25]; «видели» [гл. II, № 6]; либо без вводных слов [гл. I, № 5, 25; гл. III, № 29; гл. VI, № 13, 40; гл. VII, № 31, 41].

Таким образом, рассмотренный в данной статье материал позволяет сделать вывод о том, что Сакья-пандита знал индийские «Нитишастры», а также памятники древнеиндийской литературы «Панчатантру» и «Хитопадешу».

Сравнительно-сопоставительный анализ канонических изречений из Данчжура, «Панчатантры» и «Хитопадеша» с произведением Сакья-пандиты необходим для установления истоков «Субхашиты», а также для изучения становления дидактического памятника такой формы в Тибете. Кроме того, подобный анализ необходим для исследования особенностей тибетского стиха «Субхашиты».

ЛИТЕРАТУРА

1. Болсохоева Н. Д. Сакья-пандита и его изречения. — В кн.: Исследования по истории и филологии Центральной Азии, т. 6, Улан-Удэ, с. 118—126.
2. Болсохоева Н. Д. «Субхашита» — одно из популярных сочинений в Тибете и в Монголии. — В кн.: Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М., 1974. с. 53—57.
3. Болсохоева Н. Д. Тибетская дидактическая литература («Субхашита»). — В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1977, с. 270—276.
4. Владимирцов Б. Я. Тибетские театральные представления. — Восток, М. — Пг., 1923, № 3.
5. Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.
6. Гринцер П. А. Древнеиндийская проза. М., 1963.
7. Древнеиндийские афоризмы. М., 1966.
8. Дылыкова В. С. К вопросу о становлении тибетской литературы. — В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1978, с. 84—90.

9. Дыдыкова В. С. Назидательные речения Сакья-пандиты.— В кн.: Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973, с. 42—57.
10. Кычанов Е. И. Парные изречения как одна из ведущих форм изречений народов Центральной Азии, ее возможные истоки и пути распространения.— В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1978, с. 201—207.
11. Панчатантра. М., 1958.
12. Повести, сказки, притчи Древней Индии. М., 1964.
13. Рифтин В. Л. Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада, с. 9—116.
14. Семичов Б. В. Дополнение к тибетско-английским словарям Ю. Н. Рериха и С. Ч. Даса. Улан-Удэ, 1966—1970 (рукопись).
15. Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». Вступительная статья, перевод и комментарии Б. И. Кузнецова. Л., 1961.
16. Хитопадеша. Доброе наставление. Сборник древнеиндийских рассказов, составленный Нараяной. Юрьев, 1908.
17. Шмидт И. Я. Тибетско-русский словарь. Сиб., 1843.
18. Донед-чар. *Dri-ma med-pa'i dris lan rin-po ch'i pheng-ba zhes bya ba bzhugs.*— Данчжур, издание нартанское, т. 123, л. 191a²—192 б³.
19. Масуракша. *Lugs-kyi bstan-bcos.*— Данчжур, издание нартанское, т. 123, л. 203 б¹—209 а⁵.
20. Нагарджуна. *Lugs-kyi bstan-bcos skye-bo gso-ba'i thigs-pa zhes bya-ba.*— Данчжур, издание нартанское, т. 123, л. 176 б⁵—180 б⁴.
21. Нагарджуна. *Lugs-kyi bstan bcos ches sdong-bu po zhes bya-ba.*— Данчжур, издание нартанское, т. 123, л. 165 б⁴—176 б⁴.
22. Нагарджуна. *Shes-rab brgya-pa zhes bya-ba.*— Данчжур, издание нартанское, т. 123, л. 161б¹—165б⁴.
23. Нима-Бапа. *Tshigs-su bca-d-pa mdzods—ces bya ba bzhugs-so.*— Данчжур, издание нартанское, т. 123, л. 180б⁴—186б⁴.
24. Сакья-пандита Кунга—Чжалцан. *Legs-par bshad-pa rin po che'i gter zhes bya-ba'i bstan-bcos bzhugs-so.*— Сакья-камбум, издание дергеское, т. 10, 22 л.
25. Чанакья. *Tsa-na ka'i lugs-kyi bstan-bcos bzhugs.*— Данчжур, издание нартанское, т. 123, л. 192б³—203б¹.
26. Чог-Ред. *Tshigs-su bca-d-pa'i brgya-pa bzhuds.-so*— Данчжур, издание нартанское, т. 123, л. 186б¹—191a².
27. Шанг-чжалба-пал. *Drpal-ldan sa-skya pandita chen-po'i rnam-par thar-pa.*— Сакья-камбум, т. 12, издание дергеское, л. 279—290.
28. *A Catalogue-Index of the Tibetan Buddhist Canons.* Edited by Hakujo Ui, Munetada Suzuki, Yensho Kanakura and Tokan Tada, Sendai. The Tohoku Imperial University, 1934.
29. Das S. Ch. Indian Pandits in the Land of Snow. Contributions to the History, religion etc. of Tibet.— *Journal of Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1882.*
30. Foucaux Ph. E. *Le Trésor des Belles Paroles. Choix de Sentences.* Paris, 1858.

31. **The Jewelry of Scripture** by Bu-ston. Translated from Tibetan by Dr. Obermiller. Heidelberg, 1931—1932.
32. **Ligeti L.** Les Fragments du Subhasitaratnanidhi Mongol en Ecriture 'Phags-pa. Mongol préclassique en Moyen Mongol.—*Acta Orientalia Hung.*, t. XVII, F. 3, p. 239—292.
33. **Pathak S. K.** *The Indian Nitisastras in Tibet.* Delhi, 1974.
34. **Shes rab Dong-bu** (Tree of Wisdom) or *Prajna Danda.* Tibetan text and English translated by W. L. Campbell. Calcutta, 1919.
35. **Stein R. A.** *La civilisation tibétaine.* Paris, 1962.
36. **Sternbach L.** *Hitopadesa and its sources.* American Oriental Society. New Haven, 1960.
37. **Sternbach L.** *Subhasita, Gnostic und Didactic Literature.* Wiesbaden, 1974.
38. **Wylie T.** A Standard System of Tibetan Transcription.—*Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1959, December, v. 22, p. 259—267.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ СЮЖЕТЫ В БУДДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ТИБЕТА

В тибетской литературе широкое распространение получила традиция индийской литературы пояснять смысл высказывания на конкретных примерах. Кроме примеров, заимствованных из переводной литературы, канонической и неканонической, тибетские писатели привлекали сюжеты из фольклора, примеры из повседневной жизни, наблюдения над природой.

В «Шастре о дереве, раскинувшем сотни ветвей принимаемого и отвергаемого» известный тибетский писатель Гунган Бявби-Донмэ (1762—1823) так оценивает значение примера:

Смысла железные двери величиной с пядь
Открываются ключами примеров величиной с локоть.
Теория, изложенная так,
Доступна и мудрым и глупым [10, № 104].

Благодаря этой традиции и традиции тибетской учености — составлять комментарии к каноническим сочинениям и трудам авторитетов прошлого — мы можем узнать о том, какие светские сочинения древней Индии были известны тибетскому читателю, а также получить представление о тибетском фольклоре. Последнее тем более важно, что произведения устного народного творчества тибетцев, кроме эпоса «Гэсэр», не были записаны, и мы можем судить о них только по фольклорным иллюстрациям, использованным в богословских произведениях для пояснения дидактических положений. С этой точки зрения наибольшего внимания заслуживает комментаторская литература, сложившаяся на основе «Лам-рим чэн-по» Цзонкхапы (1357—1419),

в которой индийская доктрина путей спасения для бодисатв, пратьека будд и шраваков изложена как программа религиозных знаний для высшего, среднего и низшего разряда людей. В тибетской и монгольской комментаторской литературе к «Лам-риму»... Цзонкханы индийское учение о путях буддийского спасения получило несколько иное толкование применительно к историческим и социальным условиям Тибета; это прежде всего касается изложения путей ламрима для «низших», т. е. рядовой массы верующих.

Среди многочисленных комментариев к «Лам-рим чэн-по» специального изучения заслуживает комментарий, составленный Джора Ензином¹, под названием «Драгоценная сущность наставлений по совершенствованию своей души согласно „Лам-риму“», известный также под кратким названием «Лам-рим в примерах». В этом произведении, принадлежащем перу наставника 10-го далай-ламы Цултим-чжамцо (1816—1837) дано около 250 примеров различного характера, которые иллюстрируют основные положения этического комплекса «пути святости» для «низших» в образах, доступных пониманию и близких интересам простых людей. Эти примеры черпаются из индийского и тибетского фольклора и по своему содержанию и эмоциональной выразительности принадлежат к литературному творчеству некультового характера. Часто они живут самостоятельной жизнью в тексте дидактического трактата, иллюстрируя иные, мирские, понятия и ценности, хотя автор пытается подать их в богословском толковании.

Джора Ензин дает определение роли и места примера: «Сначала цитата из Ганджура или другого авторитетного источника, затем логически безупречные доводы в пользу высказывания и, наконец, убедительный пример». Пример относительно самостоятелен, он вводится в текст словами «например», или «еще один пример о...». Затем раскрывается содержание аллегории и выводится мораль в духе буддийского мировоззрения, иногда крайне замысловатая и слабо связанная с фольклорной иллюстрацией. В качестве образца соотноше-

¹ Данные об авторе, сведения об изданиях и рукописных списках, а также характеристика общего содержания и идейной направленности этого произведения опубликованы в ряде работ монгольского ученого Дандарьи Ендона [12; 13].

ния примера и морали ниже приводится отрывок из главы «О необходимости последовательного продвижения по степеням совершенствования своей души».

Пример. Хищник под названием Цамед ловит коз таким образом: козы находятся внизу, а он на вершине горы. Он роиет на них кусок земли. Козы пугаются и отбегают, но, увидев, что это всего лишь кусок земли, успокаиваются и возвращаются на прежнее место. Тогда хищник сталкивает кусок дерна чуть побольше, козы вздрагивают, но уже не отбегают. Убедившись, что они привыкли к падению сверху кусков дерна, Цамед берет свой хвост в пасть и, свернувшись клубком, скатывается к стаду. Козы, думая, что это опять свалился дерн, не обращают на него внимания, тут хищник бросается на животных, убивает их и ест.

Мораль. Подобно этому мы должны сначала приучить свою душу к мыслям о бренности жизни, оторвать ее от привязанности к жизни, т. е. стать на низшую ступень совершенствования. На среднем пути мы подавляем свою привязанность к сансаре и затем на высшем пути уничтожаем себялюбие, как хищник Цамед убивает козу.

Джора Ензин так определяет цель, которую он ставил перед собой, принимаясь за этот объемистый труд: «Эти наставления преследуют главным образом одно, а именно, необходимость убедить читателя в том, что основой пути совершенствования и спасения является йога ламы» [11, 87]. Под йогой он подразумевает воспитание такой безоговорочной, слепой веры в ламу, в его достоинства и святость, которая в любой ситуации автоматически определяла бы мотивы поступков мирянина по отношению к ламе.

«Сосредоточься на чувстве любви и благодарности к ламе, — призывает автор, — до тех пор пока из глаз не польются слезы «кап-кап-кап», пока не забьется учащенно сердце «тук-тук-тук», пока не встанут желтые волосинки на теле» [11, 83].

«Каким бы плохоньким ни казался лама, все равно нельзя пренебрегать им. Ибо говорится, что золото лежит в земле, но цвет его от неба» [11, 84].

В качестве подтверждения этого тезиса автор ссылается на Потобу (1027—1105):

В ламу, не вызывающего доверия,
Может вселиться сам Авалокитешвара...
И лама, далекий от совершенства.
Вдохновением божества осенит благодатью.

Последовательно развивая эту тему, автор приходит к выводу:

Сомнительно освобождение через созерцание,
А через почитание ламы — наверняка.

Известное выражение Шантидевы: «Нет иного способа радовать Будду, как радовать живое существо» толкуется не как призыв любви вообще ко всему живому, а только к ламам.

Автор стремится переосмыслить традиционные фольклорные образы, толкуя их содержание в ключе религиозных понятий, чуждых народному мировоззрению. Степень этой идейной переработки различна.

Первый формальный способ — заключение фольклорного примера дидактической концовкой, которая выглядит чужеродным дополнением. Например, сюжет «Панчатантры» о шакале [5, 267] завершается сентенцией о необходимости последовательного постижения дхармы: «Как не должно быть несоответствия между мечом и ножнами, также не должно быть несоответствия между субъектом и объектом. Изучаемая дхарма и изучающее сознание должны соответствовать друг другу и сливаться в одно. Поэтому будет гораздо больше пользы, если изучать дхарму, соответствующую возможностям своего сознания». В этом примере фольклорный сюжет используется без внутренних изменений, он просто вставлен в рамки религиозной морали.

Другим приемом является обработка фольклорного сюжета путем внесения буддийской мотивации в действия персонажей и включение в повествование оценки их поступков с точки зрения религиозной морали. Широко известная притча о черепахе-путешественнице [11, 508] в «Лам-риме» Джора Ензина приобретает совершенно другое звучание, насыщенное буддийскими образами и представлениями.

Давно в одном озере жила черепаха. К концу лета озеро высохло, что причинило черепахе огромные страдания. Пара гусей, пролетавшая над озером, увидела бедную черепаху и почувствовала к ней высшее состра-

дание. Они решили перенести черепаху в другой водоем. Гуси взяли за оба конца длинную палку, а черепаха вцепилась зубами за середину. Перед полетом гуси предупредили черепаху, чтобы она молчала во время полета до тех пор, пока они не опустятся на воду, иначе она может упасть на землю и умножить свои страдания. Когда гуси пролетали над другой страной, их увидели дети.

— Смотрите, смотрите, два гуся несут черепаху,— закричали они и стали звать других посмотреть. Черепаха услышала и, не удержавшись, закричала:

— Это не гуси догадались так нести меня, я сама их научила. Тут она выпустила палку и упала на землю. Дети поймали черепаху и стали жестоко мучить.

В «Панчатантре» [5, 99] инициатива принадлежит черепахе, она сама просит гусей перенести ее к другому водоему и придумывает способ, как это сделать. В тибетском варианте гуси случайно замечают черепаху и по своей воле берутся за ее спасение. Ими движут не просто дружеские чувства к черепахе, как в «Панчатантре», но «бодичитта» — милосердие, «высшее сострадание». Беспомощная черепаха под палящими лучами солнца на дне высохшего озера — символ бедственного положения всех живых существ, которые без помощи «друзей добродетели» — лам не способны избавиться от страданий сансары.

В фольклорный текст другой притчи — о попугае, который спасается от неволи, притворившись мертвым, вставлена автором буддийская оценка поведения попугая, который подал пример попугаю в клетке [11, 223.] Купец был очень тронут таким состраданием друг к другу среди животных.

— Надо же,— вздыхал он,— так любить, так любить... Такие авторские вставки перемещают акценты в повествовании и придают сюжету религиозную окраску.

Самый популярный художественный прием в сказочных сюжетах, который использует Джора Ензин,— это «недостача» [6, 57] (обычно — еды, одежды, молодости, здоровья, красоты), которая ликвидируется волшебным предметом. В роли дарителя выступают звери, божества различных классов, обычно местного добуддийского пантеона и т. д.

Как правило, человек благодарит своего благодетеля, вручает ему «высшее подаяние», под которым понимается приобщение к религиозной истине.

Согласно буддийскому вероучению, все живые существа делятся на шесть разрядов: люди, небожители, асуры, животные, преты и те существа, которые находятся в аду. В кармическом отношении самым лучшим считается рождение человеком, ибо только человек в состоянии активно овладеть дхармой и тем самым благотворно влиять на свое будущее. Человек может знакомить с дхармой все остальные живые существа, для которых приобщение к дхарме является единственной возможностью улучшить свою карму. Примером такого соединения фольклорного сюжета с авторским дополнением может служить притча о человеке, попугае и богине дерева. Попугай обманом заставляет человека наколоть ему орехи, что собственно и составляет содержание фольклорной притчи. Но Джора Ензина заставляет нахальную птицу почувствовать угрызения совести для того, чтобы ввести в повествование религиозные формы благодарности.

Сравнительно редко встречается в «Лам-риме» Джора Ензина замена одних персонажей сказки другими. Наиболее ярким образцом такой обработки фольклорного сюжета является притча о семи глупцах, которые не могли сосчитаться. В тибетском варианте эта притча развернута в целую новеллу с участием 5-го далай-ламы (1617—1682).

Сюжеты тибетского происхождения представлены сказками, основанными на добуддийских религиозных представлениях, где на первом месте стоят различные духи-хозяева местностей, духи болезней и т. д. Большое место автор отводит рассказам о ламах, часто сатирическим, рассказам о жизни монастырей, наблюдениям и повериям о животных, природе.

«Лам-рим в примерах» Джора Ензина — сочинение дидактическое, это «наставления о том, что принимать и что отвергать». Тибетское определение указывает на особенность изложения материала: рядом с положительным явлением должно быть описано отрицательное, рядом с апологетикой святости — критика греховности. Примеры добродетели автор берет из житийной литературы или же конструирует стандартные образы

правильного мышления и поведения в соответствии с требованиями религиозной морали. Но описание порока во всех его многообразных проявлениях требовало жизненной конкретности и убедительности, поэтому богослову приходилось пользоваться местным материалом — устными рассказами, анекдотами, смешными житейскими историями.

Судя по образцам фольклорных сюжетов, которые автор включил в свое сочинение, парод отнюдь не считал любого ламу буддой, преисполненным совершенства, спасителем живых существ во всех мирах. Простые люди подметили и подвергли осмеянию невежество и жадность лам, обманывающих и эксплуатирующих доверчивых простаков. «Жил-был у одного кочевника в качестве объекта почитания один лама, умом и знаниями он не блистал...», — так начинаются многие рассказы о ламах. Немногочисленные пословицы и поговорки представляют нам тибетцев как народ, трезво оценивающий обстоятельства и людей. «Песенка, к которой привык рот, и в день смерти отца будет вертеться на кончике языка», — огрызается заяц в одной из притч:

«Лам-рим в примерах» дает интересный материал об отношении ортодоксального буддизма к популярным тибетским культам синкретического характера: «Много нынче появилось в центре и провинциях разных заклинателей, которые при всяких знамениях или даже просто от косога взгляда приводят себя в неистовство, разжигают огонь, бормочут «ум, хум», размахивают руками и делают жертвоприношения земным и небесным духам и всякой нечисти, водящейся между небом и землей», — так резко критикует Джора Ензин тенденцию определенной части ламства заигрывать с добуддийскими верованиями тибетцев. Подвергая критике религиозный синкретизм, автор все же не может отказаться от занимательной сказки о духе-хозяине местности.

Произведения тибетских авторов содержат богатый материал для изучения тибетского фольклора, религиозных обычаев и представлений народа и даже критических настроений определенной части ламства, осуждающего безудержный синкретизм ламаистского культа и многочисленные пороки духовенства, которые причиняют вред «истинной вере». Ниже предлагается

тематическая подборка фольклорных примеров из комментариев Джоры Ензина. В большинстве тибетских притч почти не чувствуется авторской обработки.

Необходимость найти хорошего наставника для постижения вероучения

Пример. Давно в одной глухой местности жил старый гелон, старательный, но не отличавшийся большим умом. Кроме заклинаний о сохранении жизни, он ничего не знал, и, кроме большого прилежания, талантов у него не было. Но так как поблизости не было других лам; население обратилось к нему с просьбой о проповеди. Тогда он решил сначала сходить в другие края и получить посвящение. Однажды в каком-то городе он увидел одного проповедника, который рассказывал слушателям о дхарме. Он подошел к ним и спросил:

— Что здесь делают этот лама и эта толпа?

— Лама дает устные наставления по дхарме.

— Значит он и есть тот прославленный лама, который известен своими проповедями,— решил гелон и тоже стал слушать его. Лама рассказывал о страданиях горячего ада. Гелон все запомнил и решил учиться у проповедника. На другой день жители города воздвигли львиный престол, лама сел на престол и начал свое наставление:

— Существует золотая книга «Праджня-парамита» в 8000 шлок. Какую бы дхарму я сегодня ни пояснял, все будет об этой книге. Вот она,— показал лама книгу,— вот ее доски-переплеты,— сказал лама, снимая и показывая,— вот ее бумага, она покрашена индиго, а буквы написаны золотом. Вот первый лист, вот второй, вот третий и т. д.

Таким образом, лама показал толпе каждый лист книги и, наконец, прочитав имя переписчика, закончил: «Да укрепится вера! Хорошо мы позанимались с вами сегодня. Учитесь как следует, иначе в следующей жизни попадете в ад, испытаете невыносимые страдания». Как раз в это время недалеко от толпы один человек устроился варить мясо в новом горшке. Костер был сильный, горшок скоро закипел, и вода с громким бульканьем стала брызгать через край.

— Посмотрите на этот горшок,— сказал лама,— внутри его княток, а снаружи огонь. От страданий он всхлипывает «буль-буль» и вместо слез выпускает пар. Вот так будет в аду. Запомните как следует. В толпе находился человек, приехавший из других краев и действительно хорошо знающий Трипитаку. Прислушав эту проповедь, он понял, что лама — дурак, не знающий ни единой строчки чтения. Случилось так, что его попросили написать хвалу великим достоинствам этого ламы. Он согласился и написал:

*Кланяюсь владеющему первым из двенадцати звеньев,
Окруженному первым из двадцати кругов гедунов,
Тому, кто шествует в первый из трех будущих,
Обладателю прекрасного голоса.*

Хвала жителям города понравилась, хотя скрытый смысл стихов был такой: «первый из двенадцати звеньев» — это невежество, «пребывать среди первого круга» — значит иметь дефекты органов восприятия, «первый из трех будущих» — означает быть рожденным в животном обличье, а прекрасноголосым обычно называют осла.

Проповедник должен терпеливо и понятно объяснять вероучение

Пример. У одного глупца из Цзана потерялся осел. Вышел хозяин на дорогу и спрашивает прохожего:

— Ты не видел в горах мое живое существо?

— Что за живое существо и как его зовут?

— А вот как его зовут, не знаю.

— Дорога большая, много по ней всяких существ ходит, не знаю, о ком ты говоришь,— сказал прохожий и ушел. Кого бы глупец не спрашивал, все отвечали так. Тогда глупец решил: раз он не может назвать свое животное, то надо хотя бы изобразить его. Он взял в одну руку клок сена, а в другую — ослиный помет и остановил следующего путника.

— Что за живое существо, которое ест вот это,— глупец показал сено,— а вот это оставляет за собой? — глупец показал помет.

— Осел,— последовал ответ.

— Правильно, правильно, не видел ли ты где осла такой-то масти?

— Видел вон там,— показал путник в горы. Так глупец нашел своего осла.

Мораль. Если во время обучения ученики не понимают дхарму, ламе не следует огорчаться, он должен на разных примерах объяснить ее кротким голосом [11, 76].

О важности веры в ламу

Первый пример. Шел один человек в другую местность и нашел на дороге мешок, набитый разными лекарствами. Он подобрал этот мешок, закинул на плечи и пошел дальше. От мешка шел сильный запах лекарств, и, когда человек вошел в город, люди стали спрашивать, не лекарь ли он. А путник был человеком жадным, лочуяв наживу, он отвечал: «Лекарь, лекарь». Царь этой страны находился при смерти. Сначала у него был сильный жар, жар прошел, но в организме царя нарушилось равновесие первоэлементов, и сейчас он был охвачен стихией «воздуха». Сознание больного было затемнено, он находился в возбужденном состоянии, не мог заснуть. Страна же не имела своих лекарей. Никто не знал, что такое «жар» и как его лечить. Жители города прибежали во дворец и сообщили о прибытии лекаря. Царица и советники обрадовались и послали за ним. «Лекарь» «изобразил» исследование пульса и сказал, что у царя жар, хотя на самом деле ничего не понял. Он открыл свой мешок и вытащил цаугад какое-то лекарство, которое случайно оказалось жаропонижающим. Он велел развести порошок на вине с водой.

— А можно ли царю дать «красную еду»? — спрашивают советники.

— «Красная еда» недостаточно питательна. Дайте ему лучше мясо,— приказал «лекарь».

Советники удивились, ведь «красной едой» обычно называют мясо. Но все же они поспешили исполнить приказание. Царю дали лекарство с вином и покормили мясом. Вино и мясо тоже помогают при расстройстве «воздуха». К утру царю стало лучше. Он решил, что спаситель его — лекарь весьма искусный и пожаловал ему титул «царь лекарств». Народу было объявлено,

что они могут пользоваться помощью царя лекарств и должны воздавать ему почести. Люди, узнав, что царь действительно вылечился, поверили в искусство «лекаря». А «лекарь», как и прежде, ничего не знал о болезнях и лечении. Он просто доставал из мешка лекарства наугад и каждый раз — удачно. Вера в него со временем настолько возросла, что дай он ценотку соли и скажи, что это лекарство, то и тогда его совет помог бы наилучшим образом.

Это происходило от большой веры во врачебное искусство «лекаря».

Мораль. Необходимо искренне верить в ламу, обучающего нас дхарме. Пусть лама далек от совершенства, но сила нашей веры в него заставит будд и бодисатв вещать устами этого ламы, и мы прекрасно овладеем учением о том, что принимать и что отвергать [II, 87].

Второй пример. Давным-давно у одного богатого и знатного кочевника жил лама. Особенными достоинствами лама не блистал, но кочевник искренне верил в него и считал его своим спасителем как в этой жизни, так и в будущей.

Однажды их стойбище решили ограбить разбойники. Главарь разбойников отправился на разведку. «Пойду, — говорит он, — посмотрю, спят или не спят эти кочевники. Если они спят, то нападём на них и возьмем врасплох». Он подкрался к юрте, смотрит в щелочку: все спят, один только лама сидит у яркой лампы. Рядом с ламой — мышинная нора. И как раз в тот момент, когда разбойник заглянул в юрту, мышка высунулась из норки. Лама, увидев ее, сказал:

— А, первый подкрадывается, ну выходи, выходи... Разбойник подумал, что лама говорит про него, и испугался, вздрогнул, из сапога его посыпался песок. А мышка в это время как раз принялась углублять свою норку, выбрасывая оттуда песок. Лама умилился:

— Ишь ты, сколько песку...

Разбойник, приняв все эти слова на свой счет, стал отползать потихоньку и, наконец, услышал: «Убрался, наконец». Это лама говорил опять же про мышку, которая юркнула в норку. Прибежал разбойник в свою шайку, дух не может перевести.

— Что с тобой? — удивляются разбойники.

— Кочевники снят, но у них сидит лама, обладающий всеведением, что бы я ни делал за юртой, ничего не укрылось от него. Нет, не одолеем мы их.

— Ну тогда надо ламу убить первым, — предложил кто-то.

— Как ты убьешь его, если он тебя насквозь видит? Скорее он нас всех убьет вместе с жещами и детьми. Давайте лучше откажемся от нападения, — приказал главарь.

Хотя разбойников было 40 человек, а кочевников только 7, шайка отступила. Таким образом, кочевник, давший приют, почет и уважение ламе, благодаря ему спасся от смерти.

Прошло некоторое время, главаря разбойников поразила жестокий недуг. Все он испробовал, но тщетно, болезнь завладела им. Тогда главарь вспомнил о ламе.

— Помните, — говорит он своим, — у кочевников был всеведущий лама. Сходите за ним, попросите помощи.

Пошли разбойники за ламой. А лама спросил у кочевников, кто этот больной. Узнав, что он великий разбойник, лама послал такой ответ: «Ты в прошлом убил много людей, а теперь созрели плоды твоих греховных деяний и тебя настигло возмездие. Если не перестанешь убивать людей, я не возьмусь за твое лечение, а ты умрешь и попадешь прямо в ад». На совести разбойника действительно было много человеческих жизней. Получив такой ответ, он еще больше уверился в необычайных способностях ламы и у него появилась огромная вера в него. Он поклялся исполнить все требования ламы, удерживать своих близких от убийства и отправил ламе все свое оружие и много разного добра. После этого на душе больного стало легче. Причиной болезни был «воздух в крови». Когда на душу больного сошел покой и умиротворение, воздух пришел в равновесие и самочувствие разбойника значительно улучшилось. Вера разбойника в ламу дошла до такой степени, которую не выразить словами. Он попросил посвящения в дхарму. Лама обучил его мантре в шесть букв и научил перебирать четки. Когда разбойник прочитал эту мантру миллион раз, у него появились многочисленные признаки, свидетельствующие об очищении от грехов [11, 78].

Третий пример о пользе веры в ламу. В древности некто по имени Ванчуг-Чжалцац занимался созерцанием в Нягамо. Однажды ночью он услышал страшный крик. Только он подумал, что бы это могло быть, как перед ним возник огромный омерзительный скорпион с рогами. Созерцатель немного струхнул, но, сообразив, что это не что иное, как «препятствие», стал молиться своему ламе Атише, призывая его имя. Чудовище сразу же успокоилось и исчезло.

Подобная же история случилась в Нгари. Ученик бодисатвы Дава-Чжалцана отправился за милостыней. В это время у одного домохозяина сорвалась с цепи злая собака и бросилась на монаха. Он стал отбиваться от нее камнями, но все было тщетно. В отчаянии он позвал по имени своего ламу, и собака мигом успокоилась [11, 65].

Четвертый пример о пользе веры в ламу. Здесь Джора Ензин использовал широко известный у других народов сюжет о семи глухцах.

Прежде, во времена Пятого драгоценного победителя (Пятой далай-ламы), семеро послушников из Ариг собрались поехать на учебу в Тибет. Родители наказали им дружить друг с другом и каждый день пересчитывать друг друга, чтобы никто не потерялся. Они крепко запомнили эти наказания и на другой же день после отъезда с родины стали считать. «Один, два, три, четыре, пять, шесть...» — считает один из них, а так как он себя не сосчитал, получилось только шесть. Где же седьмой!? Начал считать другой, получилось то же самое. Семеро глухцов решили, что кого-то из них не хватает. «Ведь мы выехали из дома всемером, а сейчас нас только шесть. Никто не утонул, никто не сгорел, никто не свалился в пропасть, никого не убил ни враг, ни зверь. Кто же исчез?» — терзались они всю дорогу. Наконец, глухцы прибыли в Лхасу. Здесь они решили обратиться к Пятому победоносному за советом. Начали писать прошение, да никак не могут придумать название, ведь ни грамоты, ни ума у них не было. А на стене постоянного двора висела картина, изображающая, как Будда жалуется Ананду беседой.

— Как мудро, — восхитились они и написали: «Прожение о пожаловании беседы. Мы семеро из Ариг выехали с родины и на второй день пути обнаружили, что одного из нас не хватает. Никто не сгорел, не утонул,

не умер, но все равно нас сейчас только шесть человек. Куда он делся, как нам его найти, объясните нам, о Всезнающий».

Победоносный, конечно, понял, в чем дело. Он пригласил их, посадил в ряд и велел вытащить свои чашки и поставить в ряд. Чашек оказалось семь. Глупцы были потрясены.

— Далай-лама все знает, все может, — подумали они, — один из нас исчез, а теперь мы снова вместе, — возликовали они.

Опасность дружбы с плохим человеком

Пример. Некогда у одного отшельника была ячиха, дававшая много молока. Каждый день отшельник сбивал масло и делил его на три части. Одну часть он съедал вместе со своими учениками, а две части продавал и так жил, не зная нужды. Поблизости от него остановился на кочевье хитрый монах. У монаха было много скота, но все его коровы были малоудойными. Завидую отшельнику, он решил отнять у него ячиху. Монах выбрал из своего стада сильную и тучную ячиху с густым волосом, красивой статью, но с дурным поровом — от малейшего пустяка она приходила в ярость и кидалась на людей. Вот эту ячиху хитрый монах не дождал целых десять дней, зато кормил вволю, так что в ее вымени накопилось много молока. Потом он пришел к отшельнику и сказал:

— У тебя только одна ячиха, да и то молока от нее не так уж много. У меня стадо очень хороших коров. От каждой в день я получаю по десять пиаг (пиаг — 127,37 г) масла. Давай поменяемся, я возьму твою старую ячиху, а ты выбери из моего стада самую лучшую.

Отшельник согласился. На всякий случай хитрый монах повел отшельника к ламе, чтобы засвидетельствовать обмен. Затем они пришли во двор к монаху и отшельник выбрал самую лучшую ячиху. Так как ее не дожили целых десять дней, вымя у нее было переполнено, молоко капало на землю. Порадовался отшельник обмену, пригнал ячиху и надоил сразу много молока. На радостях он сходил к монаху и похвалил сделку. Но на другой день молока оказалось мало, и с каждым днем становилось все меньше и меньше. Тогда отшельник сходил к монаху посоветоваться.

— Это возмездие за твои грехи,— говорит монах,— в моем дворе она доилась прекрасно.

Пришел отшельник ни с чем домой, принялся доить ячиху. Молока не было, отшельник в сердцах дернул соски, ячиха разъярилась и пропорола отшельнику живот своими острыми рогами [11, 61].

**Нужно ценить благоприятные возможности
воплощения в мире людей
и использовать их для накопления добродетелей**

Пример. Жил-был некогда один упрямый человек. Он давно хотел съездить поторговать в Китай, да только товару не было. Однажды он встретил богатого купца, приехавшего из Китая, и спросил у него, чем выгодно там торговать. Купец ответил, что лучше всего везти золото или «цимахи», а на худой конец — соль: «Золото ты можешь не найти в столь большом количестве, чтоб торговать, а соли много не повезешь — она ведь тяжелая. Собери-ка лучше «цимахи», для тебя это будет, пожалуй, самым подходящим делом». Купец объяснил, что «цимахи» — ценное лекарство, которое находят у пупка тибетских оленей. Человек взял ружье, собаку и отправился в Тибет. Случилось так, что первый зверь, на которого он так наткнулся, оказался кабаргой. «Может быть, это и есть тот олень?» — подумал охотник. Стрелок он был отличный, с первого же выстрела попал прямо в сердце, разделал тушу и около пупка действительно нашел мускус, который по-тибетски называется «ларца», а по-китайски «цимахи». «Наверное, это и есть то самое драгоценное лекарство», — подумал охотник. Два года провел он в лесу, охотясь на кабаргу и питаясь мясом убитых животных. С большим вьюком мускуса охотник отправился в Китай. В пути на пустынной дороге ему встретился гелон, искусный в обращении с людьми и жадный сверх меры. «Дай-ка я спрошу у святого человека, мускус ли у меня», — подумал охотник.

— Гелон, подожди немного. Я хочу спросить у тебя кое-что, — сказал охотник и вытащил из вьюка мускус. — Это называется великим лекарством «цимахи»? — спросил он.

— Дружище, это не великое лекарство «цимахи», это же сильнейший яд «ларцза», — притворно ужаснулся гелон.

А упрямец к тому же был глуповат. «Раз это опасный яд, лучше его выбросить», — подумал он. — Если выкину здесь, могут отравиться другие существа, надо выбросить в большую реку».

— Там, откуда ты едешь, есть ли что-нибудь похожее на реку? — спросил охотник монаха.

— Есть, река Лухита.

— Значит, туда я и выкину этот яд.

«Однако этот человек порядочный глупец», — подумал монах. — Если его уговорить, он, пожалуй, отдаст мне весь мускус».

— Да, это яд, — повторил монах, — отдай его мне.

— Ну что же, бери.

И вот с большим выюком мускуса монах поехал в торговый город Инд на границе между Тибетом и Непалом. Стал монах торговать мускусом и получил за него тысячу ланов золота. Об этом пронюхал некий хитрый домовладелец и решил отнять золото. Он пригласил монаха якобы для проповеди, стал всячески ухаживать за ним и угождать и наконец попросил его остаться жить в его доме до конца своей жизни как «объект почитания». Падкий на лесть и почет монах вначале согласился прожить у домовладельца один год. Он отдал на хранение хозяину все золото — и вырученное за мускус, и собранное ранее в качестве подаяния. Сосед домохозяина, враждовавший с ним, предупредил монаха:

— Смотри, как бы золото не пропало совсем. Возьми его назад и уходи скорее отсюда подобру-поздорову.

Монах перепугался.

— Верни золото, — потребовал он у хозяина.

— Возьми, пожалуйста, если тебе так спокойнее, — сказал хозяин сердечным тоном и пуще прежнего стал угождать монаху. Монах засомневался, а вдруг хозяин порядочный человек. И остался у него еще на некоторое время. В ту же ночь хозяин убил монаха из-за золота. Сосед, конечно, сразу догадался, кто убийца, и донес о случившемся царю области Нгарн.

Злодея бросили в тюрьму, царь отобрал у него золото, а самого велел казнить. Скоро по всей стране пошли разговоры об этой истории. Услышал о ней и незадачливый охотник. Поняв, что был обманут монахом, он с горя сошел с ума, в припадке безумия бросился со скалы и погиб.

Мораль. Все эти несчастья произошли оттого, что охотник, приложив столько труда добыть мускус, не знал, что это такое, и попался на хитрость монаха. Вот и мы, с таким трудом получая человеческое воплощение и не зная цены ему, без всякой пользы трагичим жизнь; вновь впадаем в ничтожество [11, 209].

Оказать неуважение любому духовному лицу — большой грех

Пример. Как-то раз во время большого молебна рядом с монахами-гэдунами появился гелон, похожий на черта. У него были покалечены правая рука и нога. Когда братия по ходу службы вставала и садилась, калеке приходилось подниматься и опускаться, вытягивая вперед хроющую ногу. Нашелся монах, которому это не понравилось, и он стал нашептывать пэ-мо (блюстителю порядка): «Этот гелон, садясь и вставая, вытягивает перед собой ногу, что свидетельствует о неуважении к общине в целом и о неприязни и пренебрежении лично к тебе — блюстителю порядка». «И впрямь это похоже на неуважение», — подумал пэ-мо и перед следующей службой предупредил общину, чтобы, вставая и садясь, никто не вытягивал вперед ноги. А у хромого нога не сгибается, чтобы сесть, ему волей-неволей пришлось вытянуть вперед покалеченную ногу. Тут-то на него и накинулся блюститель порядка. «Говорил я не делать так. До чего нахальный человек!» — и прогнал гелона. В дело вмешался мудрый архат.

— Нехорошо ты поступил, — сказал он пэ-мо, — хромота не зависит от гелона и отнюдь не является проявлением неуважения к тебе. Посади его на прежнее место.

А пэ-мо был человек гордый, богатый, со связями. Стыдясь признать свою ошибку, он стал упрашивать архата, чтобы тот не допустил хромого к богослужению. Архат рассердился и прогнал самого пэ-мо.

Сторонники и друзья нэ-мо заступились за него. Община раскололась на две группы, завязалась потасовка. Сам архат, бодисатвы и пандиты из числа монахов преставились от огорчения. Хранитель учения Махакала разгневался и наслал на остальных лихорадку. За год опустела некогда большая община, ее поразило возмездие за то, что нэ-мо придрался к хромоте гелона [11, 94].

Второй пример. У одного молодого перерожденца из княжеской семьи был учитель, большой знаток вероучения. Во время занятий учитель увлекался и не замечал, как из его носа текут слюны. Ученик слушал наставления, вникая в их суть, и не обращал внимания на внешность учителя. Однажды в княжеском доме появился сын другого князя, который хотел заниматься дхармой. Лама, как обычно, начал углубляться в изложение дхармы, при этом из носа его, как обычно, потекло. Новичок не смог подавить брезгливости. Во время перерыва перерожденец, заметив состояние гостя, уважительно спросил: «Этот лама очень достойный наставник, почувствовали ли вы веру в него?» Тут княжич вынужден был признаться: «По достоинствам своим он, конечно, может быть и будда, но как только посмотрю на его нос, меня начинает мутить и я не могу вызвать в себе чувство веры в него». На следующем занятии перерожденец обратил внимание на нос ламы. «Правду говорил княжич,— подумал он,— хотя по достоинствам своим этот лама, может быть, и сам будда, но вид его действительно внушает отвращение». С этими мыслями он встал и, поклонившись ламе, сказал:

— О драгоценный лама, нельзя ли вытереть нос?

— О чем ты говоришь, слюней у тебя вроде бы нет, у другого тоже.

— Они у меня есть, но они не выбегают наружу, а ваши своим отвратительным видом вызывают тошноту у других.

— Тошнит вас или не тошнит, на ваших лицах слюней нет. И при чем здесь слюны, когда я рассказываю о необходимости осознания смерти и бренности всего.

— Это, конечно, верно, что смерть неизбежна, мы согласны, что надо размышлять об этом. Но все-таки,

прошу Вас, облегчите Ваш нос. Лама рассердился:

— Я преподаю вам вероучение, и если у вас нет интереса к нему, убирайтесь!

Он схватил палку и ударил княжича по голове. По воле судьбы княжич сразу же скончался. Когда отцу привезли тело любимого сына, он впал в ярость и решил наказать ламу. А отец перерожденца, тоже могущественный князь, в поступке ламы не усмотрел особого греха и заступился за него. Разгорелась война, в которой погибло много подданных обоих князей.

Мораль. И у вас может появиться пристрастное отношение к ламе. Но ведь лама — это же будда! Откуда у него будут недостатки, подумайте сами!

Будда Ваджрадхара говорил в тантрах:

Персона типа Ваджрасаттвы
Спускается в этот бренный мир
И ради пользы живых существ
Принимает облик человека.

Мы не удостоились счастья лицезреть самого будду. Но в образе какого-нибудь наставника дхармы перед нами может восседать сам Ваджрасаттва, не отличимый по своей сути от будды [11, 96].

**Верующий должен всегда быть готовым
кормить ламу, содержать его в своем доме
и ничего не жалеть для него из своего имущества**

Пример. При жизни благословенного покровителя восьми разрядов живых существ радэнского Дорчжечан Лобсан Ешей Данбар Рабчжай Балсанпо умер один скупец из Сэра. Ходили слухи, что у покойника водились деньги. После смерти его друзья, чтобы справить поминальные обряды, обеспечивающие счастливое будущее умершему, стали искать в его доме деньги, но не нашли. А так как все знали, что покойный был человеком состоятельным и могли пойти разговоры, что деньги украли его друзья, они обратились к Дорчжечану. Драгоценный на Великом престоле (титул Дорчжечана) спросил:

— К какой своей вещи покойник относился с особым вниманием?

— Больше всего он берег свою печь.

— Ну тогда надо осмотреть его печь.

Стали искать и нашли в ней два слитка серебра. Когда доложили Дорчжечану, он приказал выкинуть серебро в реку Жид-чу, объяснив, что поскольку никакого проку для умершего в деньгах не было, не будет пользы и для остальных: «А сам умерший из-за любви к деньгам превратится в «нечеловека». Поэтому все свое имущество при своей жизни без жалости отдавайте ламам, от этого у вас возникает благоприятная карма»,— сказал Дорчжечан [11, 119].

Ниже приведены примеры из индийского фольклора [12, 13], приведенные Джора Ензином для иллюстрации идеи о пользе беззаветного служения ламе.

Пример. Давным-давно в одном глухом лесу жил тигр, а по соседству с ним — лиса, которая питалась объедками тигра. Так они долго жили в благодеянии. Со временем тигр перебил почти всех животных из этого леса и решил перебраться в другие места.

— А ты пойдешь со мной? — спросил он лису. Лиса встревожилась: «Вдруг в другом лесу будет много тигров. Они будут съедать все без остатка, а мне ничего не останется, и к тому же кто знает, они ведь могут убить и меня саму. Жили бы лучше здесь по-прежнему. Надо что-то придумать».

— О царь зверей,— говорит она тигру,— если ты пойдешь в другие леса, то там будет много метких и безжалостных охотников. В погоне за шкурами они убивают множество твоих сородичей. Не лучше ли нам остаться здесь. Все же здесь довольно спокойно. Тигр подумал, и согласился. Прошло много времени, тигр постарел, пришла к нему смертная болезнь. Целых семь дней он пролежал голодным, не в силах выйти на охоту. Об этом узнал ворон, некогда кормившийся тем, что оставалось после тигра и лисы. Он стал приносить голодному страдающему тигру часть своей добычи. Но как может слабая птица наполнить брюхо тигра!

Ворон нашел лису и говорит ей:

— Тигр многое сделал для тебя, сейчас он находится при смерти, охотиться уже не может. Я кормлю его, но этого совсем мало. Ты побольше меня и по-

сильнее, будет хорошо, если ты принесешь ему свежего мяса.

— Ты чего, ворон, болтаешь,— закричала лиса,— ничем я ему не обязана. Наоборот, тем, что он дожил до сих пор, тигр мне обязан. Он ведь хотел уйти в другой лес, а я уговорила остаться здесь. Если бы он не послушался меня, его давным-давно не было бы в живых.

Так лиса ответила ворону и не принесла тигру ни кусочка мяса. Тигр рассердился на лису. «Ворон, на тебя я вовсе не надеялся. А вот сейчас, когда я в беде, ты кормишь меня, чем только можешь. Очень я тебе благодарен. А вот эту лису я всю жизнь кормил, надеялся на благодарность, а она поносит меня сейчас. Ворон, будешь в других местах, где живут тигры, расскажи им о поступке лисы»,— сказал тигр и умер.

Ворон полетел в соседние леса, нашел тигров и рассказал им историю тигра и лисы. Тигры разъярились: «Мы, тигры, вторые цари зверей, а эта ничтожная лиса смеет так поступать с нами». И помчались за лисой. А она уже принялась грызть труп своего благодетеля. Тигры еще больше рассвирепели, схватили лису и разорвали на куски.

Мораль. Мы должны быть благодарны ламе за глубокое объяснение учения, которое спасет нас от страданий сансары. Скупиться и не делать ламе приношений имущества является признаком неуважения и к ламе, и к дхарме [11, 112].

Второй пример: В древности в одном ските жил мудрец Джнянавира. Вокруг скита росло много фруктовых деревьев, плодами которых кормилась обезьяна Мэтоджия. Однажды выпал сильный снег. Все плоды упали на землю, и их завалило снегом. Глупая обезьяна никак не могла сообразить, куда подевались фрукты.

Голодная и сердитая, она решила, что плоды съел мудрец. Тот угадал мысли обезьяны и пожалел ее. Он растопил волшебством снег. Увидев, как из-под снега появляются плоды, обезьяна поняла ошибочность своих подозрений и даже собрала для Джнянавиры отборные фрукты. Из-за быстрого таяния снега потекли ручьи, которые унесли все плоды и выбросили их в окрестности города. Люди собрали

плоды. Опять для обезьяны наступили трудные времена. Но она продолжала делиться с мудрецом своей добычей. Скоро в окрестностях не осталось ни единой ягодки, пришлось искать пропитание в далеких южных лесах. Но и оттуда обезьяна приносила кое-что мудрецу. Шипы и колючки в кровь исцарапали ее тело, из ран сочилась кровь, но она, не зная устали, прислуживала ламе. Из-за тягот, которые она переносила ради мудреца, раны на теле у нее загноились, она совсем отохла, ослабла и умерла у ног Джнянавире. В тот же момент она переродилась на небе тридцати трех небожителей, а над трупом ее вспыхнула радуга. Новорожденный небожитель понял, что своим перерождением из обезьяны он обязан служению мудрецу Джнянавире. Вместе с пятьюстами других небожителей он явился к мудрецу и осыпал его дождем драгоценностей и цветов. Мудрец стал учить их дхарме, и все они постигли учение. Небожители построили ступу над останками обезьяны [11, 126].

Два нижеприведенных рассказа, независимо от их дидактического назначения в труде Джора Еззина, раскрывают содержание религиозных представлений тибетцев о духах болезней, богах-покровителях людей и колдунах, которые «крадут» души людей.

Рассказ о хозяине чумы и старухе

Давным-давно у одной старухи была хорошая корова. В этой местности на скот напала чума. Зараза перекинулась на людей. В страну пожаловал сам дух — хозяин чумы. Старуха решила, пока не поздно, увести свою корову в горы и спрятать ее в какую-нибудь чистую пещеру. По дороге в горы ей встретился человек в войлочной шапке.

— Куда, старая, гонишь корову?

— В нашу страну явился Даши-Янчаг. Скот дохнет. А эта корова — мое единственное достояние. Хочу увести ее подальше в горы и спрятать в пещеру, чтобы не увидел ее хозяин болезни.

Человек улыбнулся.

— А ты думаешь, что Даши-Янчаг не увидит твою корову в пещере?

— А в той пещере, куда я ее гоню, никто не увидит.

— Попробуй-ка надень мою шапку,— сказал прохожий и надел на голову старухи свою шапку. Старуха сразу увидела, как на своей ладони, не только ту пещеру, но и все три мира, все, что есть в морях и таится в расщелинах скал и гор.

Удивилась старуха и спросила монаха.

— Знай, старуха, что я есть тот самый хозяин болезни. Я увижу твою корову, где бы ты ее ни спрятала. А за то, что повеличала меня хорошим именем Даши-Янчаг¹, я твою корову не трону. Сделай на ней метку, чтобы я ее узнал.

Тут старуха поняла, кто стоит перед ней. Она пометила корову и вернулась домой. Весь скот в стране погиб, осталась только корова старухи. Все стали спрашивать, как это ей удалось спасти скотину. Старуха рассказала о встрече с хозяином чумы. С тех пор его в этой стране называют не иначе как Даши-Янчаг, а во время эпидемии метят скот краской.

**Рассказ о том, как один богатый человек
спасся от смерти,
помолившись своему богу-хранителю**

В древности на одного очень богатого человека злой дух наслал заразную болезнь. Когда человек был уже близок к смерти, злой дух, направившийся к больному, взял с собой одного плохого человека, который только и делал, что похищал чужие души и во сне и наяву. До дома богача нужно было добираться шесть месяцев, но силой волшебства оба в одно мгновение оказались там. Они увидели гелона, приглашенного обмыть больного. Гелон приготовил кувшин и подошел к его постели. А около больного горела яркая свеча, свет которой мешал злему духу, так как он не мог ловить душу при свете и думал как бы погасить свечу. Когда гелон начал обмывать больного, злой дух толкнул его под руку, вода из кувшина пролилась и погасила свечу. Тогда злой дух прилежал в темноте ловить душу богача. А тот не заметил, как погасла свеча, и касту-

¹ Даши-Янчаг — благоденствие, счастье.

павшую темноту припал за приближение смерти. До самой глубины души потряс его страх перед смертью. Богом-хранителем богача был черный гневный Цамбала. Больной ясно представил перед собой Цамбалу и прочитал его заклинание: «Ум-а-мажтрака-хум-пад». В тот же момент злой дух увидел, что тело больного охватило пламенем, языки которого побежали и по всему дому. Испуганный, он выбежал из дома с пустыми руками.

У богача был хитрый слуга, который рассчитывал после смерти хозяина завладеть его имуществом. Он изо всех сил желал своему господину смерти, тем самым ухудшил свою карму и создал угрозу собственной жизни. Выскочивший из дома злой дух кинулся на хитрого слугу, отнял его душу, бросил в мешок, запечатал безмянным пальцем и отдал своему спутнику — плохому человеку. А в доме снова зажгли свечу, больному стало лучше. Ни сам он, ни его друзья не поняли, что избавлением от недуга богач обязан размышлению о бренности всего сущего. Они решили, что помогло обмывание. Богач поверил в святость гелона и был ему очень благодарен за спасение своей жизни. Через некоторое время он совсем оправился от болезни и с помощью того гелона, которого начал почитать как своего ламу, стал созерцать свирепого Цамбалу. Ему удалось лицезреть божество и получить от него мудрость сиддхи [11, 300].

Молитва Трем драгоценностям обладает большой силой

Пример. У одной старухи была корова, единственное достояние. Но так как корова доилась плохо и пользы от нее было мало, старуха просила монахов помочь ей и погадать, как можно поправить дело. Гадальщики обычно советовали старухе отвести корову к быку — через положенное время корова отелится, тогда и появится молоко.

Глупая же старуха боялась, что корова в стаде может потеряться, и все медлила выполнить совет. Както к ней зашел незнакомый монах. Выслушав жалобы и просьбы погадать, он сказал:

— Наши ламы в состоянии справиться с любой дхармой и любым земным делом, но они перед любым делом всегда молятся Трём драгоценностям. Вот и ты помолись. Трём драгоценностям, вручи себя их покровительству, тогда и желание твое сбудется. Я не знаю никакой молитвы,— ответила старуха.— Если ты, монах научишь меня молиться и поможешь корове, я тебе потом все время буду давать молоко.

— Ладно, согласился монах,— слушай:

Вручаю себя покровительству Трех драгоценностей,
Пусть в душе моей возрастет бодичитта.
И ради пользы живых существ
Да стану я быстро буддой.

— Не говори так,— закричала старуха,— мне даже само слово «будда» в тягость произнести, какое уж там «достижение святости будды»! Став буддой, надо заниматься чужими делами, а какой мне в этом толк? Лучше самой стать счастливой, тогда и остальные будут казаться счастливыми. Научи лучше такой молитве, чтобы у моей коровы появилось молоко.

— Ладно,— согласился монах,— слушай:

Вручаю себя покровительству Трех драгоценностей.
Я — старуха Церин-Долма,
Хочу, чтоб корова дала молока,
Чтобы было много масла,
Чтоб я была счастливой.

Эта молитва старухе очень понравилась. Она читала ее днем и ночью. И хотя в четырех последних строках не было никакого смысла, благодаря тому, что в первой строке говорилось о покровительстве Трех драгоценностей, корова старухи без быка, благословением молитвы принесла хорошенького теленка и молоко потекло непрерывной струей [11, 450].

Ниже мы приводим для сравнения с тибетскими сюжетами примеры из индийского фольклора, которые Джора Евзин использует для пояснения сентенции о пользе добродетелей сострадания, скромности, неприятельности и веры в буддийское учение.

Глупая лиса

Нашла лиса кусок мяса и побежала с ним на берег Ганга. Как раз в этот момент птица «чужар» выхватила из воды большую рыбу и взлетела в воздух.

Рыба застряла в горле у птицы, и та, задохнувшись, упала замертво на землю. Бросив мясо, лиса побежала к птице. В это время волной выкинуло на песок крупную рыбу. Лиса бросилась к ней. Только подбежала, как рыба заметалась по берегу и скатилась назад в воду. Вспомнила лиса про мясо и мертвую птицу, да было поздно: мясо унесли собаки, а птицу — стервятник. Осталась лиса ни с чем. Наблюдавшее ее поведение божество произнесло:

Не довольствуясь имеющимся, ищут чего-то.
Не успев найти другого, бросают то, что имеют.
И в итоге остаются ни с чем,
Как эта глупая лиса на берегу реки [11, 23].

Черепаша и птицы

Давным-давно в одном лесу жили птицы. Пить они летали на дальнее озеро. А в этом озере жила черепаха Ечан. Когда стая садилась на воду, черепаха подкрадывалась к птицам и незаметно утаскивала под воду одну из них. Птицы заметили, что с каждым днем их становится все меньше и меньше. Но в чем дело, они не могли понять. Однажды черепаха схватила вожака стаи по имени Шерабчан. Тот взмолился:

— О царь черепах, не ешь меня, ты мной все равно не насытишься. Я царь этих птиц, каждый день буду отправлять тебе их целую стайку.

— Ну если так, иди с миром, — обрадовалась черепаха.

Умная птичка, вырвавшись из зубов черепахи, полетела домой и рассказала обо всем остальным птицам. С этого дня птицы перестали летать на озеро. Долго ждала их черепаха, наконец не выдержала, поползла к своей приятельнице змее, жившей недалеко, попросила ее сходить к птицам и передать, что она, черепаха, перестала заниматься убийством, взяла обет «ахимсы». Пусть птицы, как прежде, прилетают пить на озеро. Когда змея передала эти слова Шерабчану, он в свою очередь просил передать черепахе: «Ты испокон веков занималась убийством птиц. Твоему зароку я не верю и даже проверять не стану [11, 40].

Купец и попугай

Давным-давно у одного купца был учепый попугай, умевший говорить. Однажды купец собрался по торговым делам в дальние страны и спросил домочадцев, кому что привезти. Много красивых и редких вещей заказали ему домашние. Наконец торговец подошел к своему любимцу, попугаю:

— Ну а тебе что прикажешь привезти?

— О купец, ничего мне не надо. Только ты сходи в тот лес, где живут попугаи, и передай им от моего имени такие слова: «О вы, лесные попугаи, вы летаете куда вам хочется, как вы счастливы в полете. И я хотел бы летать, но сижу в клетке, летать не могу и поэтому страдаю».

Купец пообещал исполнить просьбу и на прощанье сказал попугаю:

— Будь осторожен, берегись кошки.

Долго искал купец тот лес, наконец нашел и передал попугаям послание. И вдруг один из них замертво упал на землю, сделав вид, что лишился жизни будучи не в силах слушать рассказ о страданиях своего сородича в неволе. Купца это очень тронуло.

— Надо же, — вздыхал он, — так любить, так любить... Приехал купец домой, раздал всем подарки.

— Я передал попугаям твои слова. — начал говорить он с попугаем, — и одному из них стало так тебя жалко, что он замертво свалился с дерева.

К великому огорчению купца его собственный попугай тоже упал замертво с жердочки.

— Мой попугай! — закричал купец и, вынув птицу из клетки, заплакал от жалости. Но тут попугай вспорхнул с его ладони и улетел в те леса, куда ему так хотелось [11, 223].

Попугай, человек и богиня дерева

Давным-давно в глухом отдаленном лесу рос грецкий орех высотой в 500 саженей. На нем было множество спелых орехов. Попугаю, жившему здесь, очень хотелось орехов, но он не умел их колоть. Однажды в лес забрел в поисках прощания некий человек, жалостливый, но жадный. А попугай как раз сидел и сок-

рушался, что у него нет друга, который мог бы расколоть орехи. Увидев человека, он обрадовался:

— Эй, дорогой,— закричал попугай,— куда идешь?

— Я человек бедный, ищу себе пропитание.

— Сколько ни ищи, здесь, в глуши, ты ничего не найдешь. Послушай, что я тебе скажу. Есть у меня одно дерево грецкого ореха. В одном из орехов должна быть драгоценность «ринчен-барба», которая дает все, что захочешь: пищу, одежду и прочее. Я птица, зачем мне все это? А тебе эта драгоценность, наверное, пригодилась бы. Хочешь отдам?

— О царь пернатых, дай мне его,— обрадовался человек.

— Только я не знаю, в каком из орехов лежит эта драгоценность. Давай, я буду кидать тебе сверху орехи, а ты их коли и ищи. Эти орехи не похожи на остальные, если ты съешь хотя бы один, у тебя лопнет живот и ты умрешь. Поэтому не ешь и другим не давай.

— Кидай,— согласился человек,— я начну колоть.

Целый день колот бедняга орехи, драгоценности не нашел и заснул голодный и усталый. А ночью хитрый попугай принялся перетаскивать чистые ядрышки в укромное место в расщелине скалы. К утру на земле не было ни одного орешка. Так прошло семь дней. Когда орехи кончились, попугаю стало стыдно, что он обманул человека.

— Драгоценность обязательно должна была быть,— начал он утешать человека,— может быть, богиня дерева испугалась, что ты ее найдешь, и перепрятала драгоценность в другое место. Сделай из муки «торму» (фигура из теста, приносимая в жертву богам и духам) и пожертвуй ей с мольбой о драгоценности.

— И то верно,— согласился бедняк. Он наскреб свою последнюю муку и, слепив маленькую торму, поднес ее в жертву богине с горячей молитвой.

У богини дерева не было никого, кто приносил бы ей жертвы, поэтому она с радостью съела эту торму. Богиня видела, как попугай семь дней дурачил человека, пожалела его, появилась перед ним и сказала:

— Вот твоя желанная драгоценность. Пока она с тобой, все твои желания будут исполняться.— С этими словами богиня протянула путнику ваджру, от которой исходило сияние.

— Я никогда не расстанусь с ней, теперь у меня всегда будет вдоволь и пищи, и одежды. Теперь мне незачем уходить на чужбину, — радовался бедняк. Он решил отблагодарить богиню дерева — подавательницу драгоценности и советчика-попугая. Когда он выразил свое желание, попугай заплакал, а богиня засмеялась. Человек удивился, отчего один плачет, а другая смеется. Попугай признался в обмане, стал раскаиваться и сожалеть о своем поступке. Человеку стало жалко его.

— Пернатое существо, а такой ловкий; такой умный! — привялся человек утешать попугая.

— Попугай не только сумел тебя обмануть, но и сумел помочь тебе достать драгоценную ваджру. Попугай — животное, но как умело он обманул тебя, великого человека. Вот над чем я смеюсь.

— Давайте все вместе дружить и жить поблизости друг от друга, — предложил человек. Я хочу отблагодарить вас. Только я не знаю, как и чем.

— Я существо животного разряда, — говорит попугай, — я не знаю, как и чем, а вы, человек и богиня, посоветуйтесь и сделайте так, чтобы нам всегда было покойно.

— Попугай говорит, что он ничего не знает, и тут же добавляет, что ему хотелось бы вечного покоя и счастья. А это возможно только в возвышенной дхарме. Счастье этой сиюминутной жизни может обеспечить дарованная тебе волшебная драгоценность. Ради своего будущего и будущего своих друзей обрети дхарму и поделись с ними, — попросила человека богиня.

Человек ушел из леса и бродил по свету, пока не услышал от одного монаха такой стих:

Редко встречается в мире будда,
Как и цветок «удумбара».
Поэтому учитесь дхарме всегда,
Отбрасывая все, что не дхарма.

Вернулся человек в лес, к своим друзьям, сел под деревом и начал размышлять об услышанном. Много дней и ночей провел он за этими размышлениями. И вдруг однажды ночью в полнолуние богиня увидела его сидящим и скрестившим ноги высоко в воздухе, на расстоянии семи деревьев «тала» от земли. Она сразу

же поняла, что человек вкусил нектар дхармы, и поднесла ему цветы. Человек рассказал попугаю и богине тот стих и подробно раскрыл его содержание. Первой постигла истину богиня дерева, а потом и попугай прозрел. Богиня начала рассказывать богам усвоенный ею стих, и многие из них тоже узрели истину. И попугай поделился со своими сородичами тем, что он обрел на путях дхармы. Богиня и попугай стали разносить по городам и деревням слово о человеке, постигшем истину. Люди начали навещать этого человека, оказывать ему почести, подносить приношения, слушать его наставления, и многие достигли плодов дхармы.

Приведенные иллюстрации фольклорного характера, в первую очередь тибетские сюжеты, ценны тем, что передают живое дыхание жизни тибетского народа. Дидактические сентенции часто противоречат содержанию примеров; если убрать авторское резюме, из этих историй можно составить сборник реалистических рассказов о жизни различных слоев тибетского общества XIX в. Всестороннее изучение этого памятника тибетской литературы продолжается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арья Шура. Гирлянда джатак или сказания о подвигах бодисатвы. М., 1962.
2. Дамдзисурэн Ц. Исторические корни Гэсарпады. М., 1957.
3. Двадцать пять рассказов Веталы. М., 1958.
4. Гринцер П. А. Древнеиндийская проза. М., 1963.
5. Панчатантра. М., 1958.
6. Пропп В. Я. Морфология сказки. Л., 1928.
7. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
8. Цыбиков Г. Ц. Лам-рим чэн-по, т. I. Владивосток, 1913.
9. Щукасапгати. М., 1960.
10. Гунтап Данби Донмэ. Legs-par bshad-pa ching-gi bstan-bcos lugs gnyü yal-'dab brgya—ldan zhes bya-ba bzugs-so, т. 11. л. 7.— РО БФ СО АН СССР, инв. № 1441.
11. Жора Ензин. Byang-chub lam-gyi rim-pa'i sgo-nas rang sems dge sbyor-la 'jug-pa'i man-ngag rin-chen snying-po zhes bya-ba bzugs-so.— РО БФ СО АН СССР, инв. № 1440.

**СКАЗКИ И ПРИТЧИ О ЖИВОТНЫХ В КОММЕНТАРИИ
РИНЧЕНА НОМТОВА
К СОЧИНЕНИЮ «КАПЛЯ РАШИЯНЫ,
ПИТАЮЩАЯ ЛЮДЕЙ» НАГАРДЖУНЫ**

В Рукописном отделе Института общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР под одним инвентарным номером 894 КМ хранятся ксилографы с общим названием „Arad-i tejigeküi rašīyan-u dusul ke-megdekü yosun-u šastir orušibai” — «Шастра поведения, называемая «Капля рашияны, питающая людей», приписываемая древнеиндийскому философу Нагарджуне (15 л., размер: 45 × 9, 45 × 9, 43 × 8,5). Все три ксилографа, имеющие одно название и одинаковые колофоны, подготовлены к изданию Ринченем Номтовым в «год земли-дракона среднего месяца весны 7-го числа новолуния»¹ и напечатаны в Цугольском дацане (Бурятия). Сочинение переведено на тибетский язык индийским пандитой Шилендрабодхи и тибетским переводчиком Ешей-де и находится в тибетском Данчжуре партанского издания в 123 томе, л. 1766⁵—1806⁴.

«Капля рашияны, питающая людей»² состоит из 90 правоучительных четверостиший, которые делятся на четыре группы и посвящены теме воспитания простого народа в правилах добродетельного поведения, а именно: искренности и честности, старательности и пастойчивости в постижении мудрости, праведности в мыслях и поступках.

К этому сочинению в Тибете и Монголии были составлены комментарии, о наличии которых писал в 1924 г. Б. Я. Владимирцов [2, 9—12].

В 50—60-х гг. акад. Ц. Дамдинсурэн проделал значительную работу по выявлению различных версий комментариев. Им обнаружены 4 версии на старомон-

¹ В 1868 г. (дата указана в колофоне названного сочинения).

² Далее это сочинение будем называть «Капля рашияны».

гольском письменном языке и 3— на тибетском [6, 21—36].

1. «Yoson-u šastir arad-i tejigeküi dusul-un tayilburi rašiyān-u šime-ber dügüreng erden-yin sayin qumq-a neretü oгуšibai» — «Комментарий к шастре поведения «Капля, питающая людей», называемый «Драгоценный прекрасный кувшин, наполненный эликсиром рашияны»³ (размер ксилографа 35 × 10, 123 л.), составленный в 1895 г. бурятским филологом XIX в. Ринчепом Номтоевым (1821—1907). Этот комментарий Номтоева дважды издавался в Улан-Баторе: в 1959 и 1964 гг. [5, 6]. В нем содержится 33 притчи, из них 16— о животных.

2. «Arad-i tejigeküi dusul neretü šastir-untayilburi cin-damain-yin šimeg kemegdekü oгуšibai» — «Комментарий к шастре «Капля, питающая людей», называемый «Драгоценное украшение» (53 × 17, 57 л.), составленный в 1779 г. известным монгольским ученым Чахар-гэбши Лубсан-цултимом (1740—1810) и изданный ксилографическим способом в дацане Цаган уул Чахар (Внутренняя Монголия). Комментарий содержит 32 сказки.

3. Комментарий под названием «Эрдэнийн чимэг» объединяет три сочинения с разными названиями, но по содержанию относящиеся к одной версии: а) «MS Burd» (Манускрипт Е. В. Бурдукова) издан в Петрограде в 1921 г. Б. Я. Владимирцовым под названием «Монгольский сборник рассказов из „Панчатантры“»;

б) «Tögülkiten-i sergügeküi dusul-un tayilburi erden-yin šimeg» — «Драгоценное украшение», — приобретен акад. Ц. Дамдинсурэном у Д. Чойжилсурэна; в) «Yoson-u šastir-un tayilburi» — «Комментарий к Шастре поведения», найденный языковедом Вандуй в Западном аймаке Монголии.

Комментарий «Эрдэнийн чимэг» издан в 1959 г. в «Ста образцах монгольской литературы» [3, 363—380]. В нем содержится 25 притч. Дата составления комментариев неизвестна.

4. «Arad-i tejigegci dusul kemegdekü türü yoson-u šastir-un tayilburi» — «Комментарий к шастре закона, называемой «Капля, питающая людей» (12 × 26; 79 л.), составленный в 1758 г. монгольским писателем XVIII в.

³ Далее этот комментарий мы будем называть КРН (комментарий Ринчена Номтоева).

Дай Гуши Агван-Дампилон. Комментарий содержит 24 сказки.

Ц. Дамдинсурэн нашел и сравнил 8 тибетских источников, содержание которых может быть сведено к трем версиям. К первой версии под общим названием «Nor-bu'i gyaan» относятся три сочинения: а) «Skye-bo gso-ba'i thig-pa'i gnam bshad nor-bu'i gyaan» — «„Драгоценное украшение“ — комментарий к „Капле, питающей людей“» (53 × 8; 21 л.); б) ксилограф «Skye-bo gso thig-gi 'grel-ba zhes-bya-ba» — «Комментарий к „Капле, питающей людей“» (22 × 9; 50 л.); в) рукопись «Skye-bo gso thig gi 'grel-ba» — «Комментарий к „Капле, питающей людей“» (40 × 9; 23 л.).

Ко второй версии, названной «Gsal-ba'i sgrom-me», относятся два сочинения: а) «Lugs-kyi bstan bcos chos kyi snyan-ngag skye-bo gso-ba'i thig-pa'i 'grel-ba» — «Комментарий к „нитищастре“ — „Капля, питающая людей“ в стихах» (33 × 9; 36 л.); б) название второго сочинения Ц. Дамдинсурэн не приводит, дав только размер рукописи (45 × 10; 24 л.).

Третья тибетская версия «Dreg-pa mdo» включает в себя три сочинения, все они имеют разные названия:

а) «Skye-bo gso-ba'i thig-pa zhes bya ba dreg-pa mdo» — сборник примеров к сочинению «Капля, питающая людей» (50 × 9; 23 л.);

б) «Lugs-kyi bstan bcos skye-bo gso-ba'i thig-pa 'grel-pa ni gnam pa zhes bya ba» — «Комментарий к шастре поведения „Капля, питающая людей“» (43 × 9; 41 л.);

в) «Skye-bo gso-ba'i thig-pa'i gnam bshad nor-bu'i gyaan zhes bya ba» — «Драгоценное украшение» — комментарий к сочинению «Капля, питающая людей» (50 × 8; 33 л.).

Ц. Дамдинсурэном составлена схема-таблица притч, содержащихся в названных сочинениях. В конце статьи мы приводим ту часть таблицы, которая относится к сказкам и притчам о животных.

В нашей статье мы будем ссылаться на изданный в 1964 г. Ц. Дамдинсурэном сборник «Rasiyan-u dusul-un mongyol tübed tayilburi» — «Монгольские и тибетские комментарии к „Капле рашьяны“»⁴, в котором

⁴ В дальнейшем МТК (Монгольские и тибетские комментарии).

опубликовано три комментария к сочинению «Капля, питающая людей» Нагарджуны, два на старомонгольском письменном языке и один — на тибетском. Это упомянутые работы Р. Номтоева, Дай Гуши Агван — Дампила и первая тибетская версия, названная «Nor-bu'i rgyan».

КРН состоит из 4 частей, четвертую часть Ц. Дамдинсурэп не опубликовал в своем сборнике.

Ринчен Номтоев комментирует 90 четверостиший «Капли рашьяны» в том порядке, в каком они даны в сочинении Нагарджуны. Комментарий строится по следующей схеме: 1. Цитируется четверостишие из «Капли рашьяны». 2. Для пояснения смысла четверостишия комментатор приводит примеры из каких-либо тибетских и монгольских сборников переводов индийских сказок и притч, зафиксированных в буддийской традиции. 3. Сказка или притча заключается сентенцией применительно к положениям буддийской этики.

В некоторых случаях к одному четверостишию из «Капли рашьяны» дается пояснение, состоящее из 2 и более сказок и притч, в другом — несколько четверостиший на одну тему комментируются одной притчей. Иногда автор дает пояснение к четверостишию, не приводя притч или сказок.

Из 14 комментаторских примеров первой части КРН, предостерегающих глупцов от необдуманных поступков, половина представляет собой притчи о животных, сюжеты которых заимствованы из индийского фольклора. Ниже мы даем несколько образцов притч о животных с моральной сентенцией комментатора.

МТК — КРН, часть первая, пояснение к третьему четверостишию [6, 86]:

- 3⁵. Ucir-ügegüi-e busud-un gem-i ögülen buu üyifed,
Urid abuysayar busud-un gem-i kelebesü ele,
Udal-ügei gdergü öher-iyen kelegdekü bolqu anu,
Uqamsar-ügei ekener ünegen-dür kelegdegsen metü.
Без причины не говори о пороках других.
Если будешь говорить о пороках других,
то другие будут смеяться над тобой,
как лиса осмеяла глупую женщину.

Боры сняли одежду и украшения с женщины, которая спешила на свидание. Она была вынуждена

⁵ Нумерация притч дается по номерам четверостиший в КРН — МТК.

спрятаться в листве под деревом, чтобы скрыть свою наготу. В это время пробежала лиса с куском мяса в зубах. Увидев рыбу, прыгавшую в реке, лиса оставила мясо и бросилась за рыбой. Ворон в это время унес мясо, рыба ушла на дно, и лиса осталась ни с чем. Женщина, наблюдавшая это, стала укорять лису за ее жадность. А лиса в ответ принялась стыдить глупую женщину, которая, оставив мужа, устремилась к другому мужчине и осталась голой⁶.

Содержание сюжета резюмировано Р. Номтоевым в следующей моральной сентенции: «Осмеивая других, сам будешь осмеян. Поэтому нельзя злобно говорить о пороках других».

Сюжет этот близок к восьмому рассказу четвертой книги «Панчатантры» [3].

МТК — КРН, часть первая, пояснение к четвертому четверостишию [6, 86—87]:

4. Yegü öber-ün bey-e-ben maıtan buu üyiled,
yeröngkei bey-e-ben demei maıtaıçı tere kümün
yerü-degen oyun bilig-ügei maıu-dur bodnydaqı böged,
yekerken bardamlaysan kalandaka metü bolumui.
Не восхваляй самого себя,
кто попусту восхваляет самого себя,
тот не умея, ничтожен
и похож на зазнайку каландака.

Птенца каландаки, попавшегося в сеть, побили и выбросили в пепел земляной печи. Чтобы выбраться из нее, птенец начал расхваливать достоинства петуха. Польщенный петух помог ему выбраться. Увидев птенца, ласточка стала расхваливать свое гнездо, а птенец — самого себя. В это время его схватила хищная птица и унесла в когтях.

Мораль. Если будешь похвально себя, этим не возвысишься, наоборот, можешь бесславно погибнуть.

МТК — КРН, часть первая, пояснение к пятому четверостишию [2, 88]:

5. Qajayai yabudal-du maıu nökü-r-i neng buu şitü,
qanilbasu tegün-ü gem-dür dayarıydaqı bolumui.
Qatayujıl kigsen bişilyalçı-yin debil-deki bögesüd
dar-a mör-tü noqai bögesün-ü urşiy-tur dayarıydaysan metü.

⁶ Сказочные сюжеты здесь и далее даются нами в кратком изложении.

Не сильно верь плохим друзьям,
подружись — вина их задевет тебя.
Вши, находящиеся в одежде отшельника,
попали в беду из-за негодной блохи.

Семь вшей дали обет не кусать отшельника во время созерцания. Но тут явилась блоха и хотя она обещала уважать обет, все же укусила отшельника, несмотря на просьбы вшей. Рассерженный отшельник стал искать виновника, но блоха успела скрыться. Отшельник вытряхнул вшей, решив, что это они нарушили обет.

Мораль. Если подружись с плохим человеком, попадешь в беду, и поэтому не верь ему.

МТК — КРН, часть первая, пояснение к шестому четверостишию [6, 88—89]:

6. Unen kü maḡu cinar-tu kümün-i demei buu surḡ-a.
üneker sayın sanaḡ-a-bar kelebesü qarın gem-dür abqu,
üligerlebesü erte nigen keder sarabeçin
öcüken kalandaka-yın egür-i ebdegsen metü.

Не давай зря советов негодным,
хотя и посоветуешь им с хорошим намерением — беды
не миповать,

как, например, даво одна обезьяна
разорила гнездо маленького калаандака.

Обезьяна и калаандака подружились и устроили себе гнезда: калаандака — у основания дерева, а обезьяна — на его макушке. Во время дождя, пожалев промокшую обезьяну, калаандака предложила ей свое гнездо. Обезьяна, решив, что та хвастается своим гнездом, разорила его в отместку.

Мораль. И с тобой случится подобное, если будешь дружить со скверным человеком. Поэтому будь осмотрительным.

Сюжет близок к девятому рассказу четвертой книги «Панчатантры».

МТК — КРН, часть первая, пояснение к 9-му четверостишию [6, 90, 91]:

9. Kereg-ügei qudal üges-i demei yarıqu-ye
kejiy-e çu kiciyejiyü yerü buu ögüle,
kerbe salibasü öber busud-tur qoorlaqu anu,
kerjegei toti-yın qudal kelegsен metü.

От пустой и лживой болтовни
следует воздерживаться.

Если сболтнешь, принесешь вред другим,
как жестокий попугай, сказавший неправду.

Царь, охотясь в лесу, поймал попугая. Тот, спасая свою жизнь, солгал царю, сказав, что в отсутствие монарха другой царь лишил жизни его жену и сына. Услышав страшные слова, царь убил попугая и, причмавшись к другому царю, умертвил его и всю свиту. Возвратившись домой, царь увидел жену и сына живыми и невредимыми.

Мораль. Всегда воздерживайся от лживых слов, ибо нет от них тебе пользы, а другим принесешь беду и бесчестье.

МТК—КРН, часть первая, пояснение к 10-му четверостишию [б. 91—92]:

10. Ötele qudal üges-i buu ögüle,
öd-ügei qudal-iyer kerbe busud-i qayurbasu
ödter jayur-a olan-dur quadalši-ban medegdeged
ölüscü yadağuraşan miur-a-yin ülişer metü bolumui.
Не надо говорить лживых слов,
если мелкой ложью других обманешь,
в тот же миг твой обман обнаружится,
как в сказке про голодного измученного кота.

Монах погнался за котом, который стащил у него четки, схватил его, но, не сумев удержать, оторвал хвост. От этого кот отощал, ослаб и, чтобы прокормиться, надел на шею ворованные четки, заявил мышам, что принял обет не лишать жизни живых существ, не воровать, не обманывать, не пить вино и т. д. Так он стал наставником мышей, но, собирая их на проповедь, ежедневно ловил последнюю из них. Мыши обнаружили обман, устроили проверку коту и обнаружили в его кале мышинные кости и шерсть. Они покинули кота. С тех пор, говорят, кошки скрывают свой кал.

Мораль. Никогда не обманывай других. Если обманешь хотя бы один раз, как ни старайся, тебе уже не поверят.

Этот сюжет близок третьему рассказу третьей книги «Панчатантры».

МТК—КРН, часть первая, пояснение к 12-му четверостишию [б. 94—96]:

12. Aminci maçu amaraş-un üges tür buu oru.
arğ-a-tu maçu nöker-ün üge-ber yabubasu
alus-tayan nigen kereg-tür erke-ügei qayurdaqu anu
adalidqabasu ysutu menekei sarabecin-i qayuraşan metü.

Не слушайся скверных друзей.
Если будешь жить по указке скверных друзей,
то обязательно будешь обманут,
как обезьяна черепахой.

Муж-черепаха, подружившись с обезьяной, часто стал ходить к ней в гости. Жена-черепаха, которой не понравилось это, однажды притворилась больной и для излечения потребовала сердце обезьяны. Муж-черепаха приглашает обезьяну к себе в гости, но та, узнав по дороге о коварном замысле, сказала, что оставила сердце дома, и вернулась за ним. Вместо обещанного сердца она кинула злоумышленнику в рот свой кал. Черепаха решила отомстить обезьяне и подкараулить ее в гроте, где она жила. Обезьяна поняла намерения черепахи и ушла жить подальше в лес.

Мораль: Плохой друг подведет тебя, поэтому не верь ему. В любом деле будь бдительным.

Сюжет близок к рассказу-раме четвертой книги «Панчатантры».

МТК—КРН, часть первая, пояснение к 14 четверостишию [6, 98—99]:

14. Qoog-a qar-a yeketü kümün-ü ügen-dür yerü buu oru,
qoog-a-lu kümün-ü ügen-dür orubasu
qoyin-a öber-tür qoorlal bolqu anu
qorusuysan itayu şibayun üwegen-i qaıyırçı bürilkeksen metü.
Не верь злому человеку с черной душой.
Если поверишь словам злого человека,
после себе же навредишь,
подобно лисе, которую погубила куропатка.

Жили вместе куропатка и лиса. Лиса в отсутствие куропатки каждый день съедала по одному ее птенцу. Куропатка притворилась, что ничего не замечает, но однажды решила отомстить за совершенное зло. Она сделала так, что лиса попала в ловушку. Куропатка сказала лисе: «У судьбы есть добро и зло, но между ними такой маленький рубеж, что, справедливо отомстив за обиду, можно самому поступить жестоко». Ловцы убили лису.

Мораль. Если ты подружишься со злым человеком и поверишь ему, пострадают оба. Поэтому воздержись от злого умысла.

Во второй части КРН 28 четверостиший, которые поясняются 9 притчами, в их числе 7 — о животных.

Основная их тема — польза мудрости и вред глупости.

МТК—КРН, часть вторая, пояснение к двадцать второму четверостишию [6, 104]:

22. Erdem bilig lögüsügsed-ün bey-e öcükен болбацу
erelkeјü kücürken tegün-i buu basu.
Erte çay-tur, todurçai oyutu nigen taulai-bar
erelkegsen arsalan-i çayurçu alaysan metü boluyu.
Маленького, но преисполненного ума,
не презирай, хвалясь своей силой.
В былые времена заяц со светлым умом
сумел погубить зазнавшегося льва.

Лев — царь зверей — ежедневно пожирал кого-нибудь из животных. Когда подошла очередь зайца, он заявил, что есть поблизости зверь посильнее льва. Лев от этого пришел в ярость и захотел сразиться с тем зверем. Заяц подвел его к колодцу. Лев, увидев свое отражение на дне, принял его за другого зверя, бросился вниз и разбился насмерть.

Мораль. Не принижай мудрых, как бы они ни были малы по виду и бедны. Обладая умом и знаниями, можно победить и сильного врага, поэтому учись!

Сюжет близок к седьмому рассказу первой книги «Панчатантры».

МТК—КРН, часть вторая, пояснение к двадцать третьему четверостишию [6, 104—105]:

23. Ulemјi gereltü naran-bar qotala-yi geyigüleküi metü
önggelejü alayçlaan ügegüi-e yeke bay-a bökün-dür tusalabasu
üneker aci-yi sanaju çoyın-a tusa kürgекü inü
öcükен çuluçan-a-bar çuu-dur unayçsan jaçan-i bosçaçsan metü.
Подобно яркому солнцу, освещающему весь мир,
следует помогать великим и малым, не делая различий.
Они, помня о благодеянии, ответят добром.
подобно маленькой мышке, поднявшей слона из ямы.

Слон вытащил из глубокой ямы мышку, упавшую туда. Мышь обещала отблагодарить слона за помощь, но слон пренебрег ее словами, говоря, какая может быть ему польза от такого маленького существа. Прошло некоторое время, слон упал в глубокую яму и, не в силах подняться, кричал от боли. Мышь, собрав своих сородичей, подкопала вместе с ними землю так, чтобы слон смог повернуться и подняться.

Мораль. Помогай всем живым существам, не делай различий между высоким и низким, великим и малым.

Совершенное тобою добро вознаградится. Мудрый найдет способ, как помочь другому. Поэтому учись!

МТК—КРН, часть вторая, пояснение к двадцать шестому четверостишию [6, 106—107]:

26. Asuru maıui kümün-lüğe ünide qanılayad,
amtatu sayın idegen umdaıan-ıyar tusalabaıu
aıı-yı anı martayad qarın qoorlaqu cu buı bölüğe,
adalıdqaıbasu bıyr-a ha-yın qudduı-tur unaysan kümün metü.
Как бы долго ты ни дружил с плохим человеком
и ни помогал ему пищей и питьем,
он может забыть о добре и даже навредит,
подобно человеку, упавшему в колодец.

В пустынном городе был колодец, куда упали четверо: человек, змея, ястреб и мышь. Мимо проходил один человек и помог всем выйти из колодца. Те обещали отблагодарить его, но спаситель усомнился в этом, полагая, что помочь человеку может только человек. Прошло некоторое время, этот человек обеднел и в поисках пропитания пошел на охоту. Узнав о его беде и желая ему помочь, ястреб украл драгоценности царицы и подарил охотнику. Царь возвестил о пропаже драгоценностей и пообещал большую награду тому, кто найдет их. Человек же, которого спасли из колодца, выдал царю охотника. Последнего в тюрьме принялась кормить спасенная им мышь с сородичами. А змея обвила шею царя, отчего его тело распухло. Гадатели-астрологи сказали, что змея эта — хранитель охотника, его надо вознаграждать и отпустить. Царь вынужден был освободить охотника. Змея тут же скрылась, а царь выздоровел. Таким образом, все три живых существа отблагодарили доброго человека всем, чем могли.

Мораль. Не дружи с плохим человеком. Если же ты умен, выйдешь из любого трудного положения. Поэтому учись!

Сюжет близок к девятому рассказу первой книги «Панчатантры».

МТК — КРН, часть вторая, пояснение к тридцать девятому четверостишию [6, 109]:

39. Qariyatu öber-ün ayımaı ed tavar cögereged,
gamsaıçı nökür sadun-u eıdal kücün haı-a bolıyad,
garsılaıçı öseten dayısun-u kücün ütemji bolbasu,
qamuy maıu ülü ögülen daıun-ügeı saııydaıui.

Если имущество твоих близких сородичей уменьшится,
если сила помогающих тебе друзей убавится,
если сила грозного и коварного врага увеличится,
то не возмущайся и сиди молча.

Один монах ежедневно давал горсточку муки вороне. Однажды ворона запоздала и монах отдал ее долю лисе. Рассерженная ворона сообщила грабителям, что у монаха много золотых монет. Грабители явились к нему и потребовали золото, но монах объяснил поведение вороны. Грабители поверили и отпустили монаха. После этого ворона не смела посещать монаха и лишилась еды.

Мораль. Не сваливай свою вину на других и не гневайся на них. Если ты владеешь знанием, то должен понимать смысл человеческих слов.

МТК — КРН, часть вторая, пояснение к сорок первому четверостишию [6, 109—110]:

41. Üneker teyimü dooradu maıu tegün-i
öndür ner-e jerge ögçü buu yekedke
öndür saıudal-i olıyaıulbasu qarın omarqan noyarqaju
üligerlebesü arasu-ban kükeregülegsen ünegen metü. qoorlamui,
Низкого, плохого человека
Не возвышай, давая ему высокий чин.
Если посадишь его на высокое место, возгордится и навредит,
как лиса, выкрашенная синей краской.

На стоянке кочевья лиса нашла глиняный горшок с синей краской и выкрасила себя в синий цвет. Звери не узнали ее, и она, объявив себя царем зверей, стала ездить на льве и притеснять всех подданных, особенно сородичей-лис. Однажды она отправила своей матери, обыкновенной лисе, продукты, и звери, заподозрив, что она такая же лиса, как и все, устроили проверку и обнаружили обман. Рассерженный лев ударил лису лапой и убил ее. В это время лесные тэнгри произнесли стихи:

Öd-ügei dooradu iıayurtan-i öndür jerge-dür küргеbesü,
ujegsen amitan bökün-i ebesün metü kisekilen dorumılayu,
öcüken cu tusa-ügei qarı yadaıadus-i demei dotun-a bolıyaıu,
üneker tusa-du dotuıadu öber-ün ayımaıı-qarın yadaı-a
bolıyaıu,
öd-ügei teyimü kümün-inu türgen-e bürilün yutuıu anu,
üligerlebesü üsü-ben kükeregülügsen ünegen lüge adalı.

Если порочного низкородного возвысить,
то он всех унижит и растопчет, как сено.
Не будет от него помощи ни капельки,
наоборот, чужих попусту приблизит к себе,
а истинно полезных, близких сородичей притеснит.
Такой плохой человек быстро осрамится,
подобно лисе с выкрашенной синей шкурой.

Мораль. Если ты достиг высокого положения, то других, особенно своих близких родичей, не обижай, не гордись и не важничай перед ними. И не вреди простому народу!

Сюжет близок к одиннадцатому рассказу первой книги «Панчатантры».

МТК—КРН, часть вторая, пояснение к сорок второму четверостишию [6, 110—112]:

42. Šibsīg-tū nigül-dür duratai jarim mungyay-ud
šibsīg-tū buruḡu vabudal-ıyan jōb nom bolıan mašida šinuḡad,
šınugai küsel-ün kereg tegür-ıyen qaḡusdayısan anu,
šidü-ben irjayılḡaju šibaḡud-i qaḡuraısan yasutu menekei metü.
Некоторые глупцы, склонные к низким грехам,
стремятся выдать свое дурное поведение за праведность
и в своем корыстолюбивом стремлении к обману
подобны черепахе, которая обманывала птиц, выставив зубы.

Лежа в грязи и выставив свои белые зубы, хитрая черепаха ловила и поедала бедных птичек, которые пытались клевать ее зубы, приняв их за насекомых. Таким образом попался в зубы черепахе и царь птичек, но сумел обмануть ее и выбраться живым. Птицы, предупрежденные им, перестали там собирать насекомых. Черепаха же, лишившись пищи, отправила змею сказать птичкам, что она приняла обет не лишать жизни живых существ. Тогда царь птичек промолвил:

— Передай черепахе, что я, узнав истину, не верю ей.

Черепаха пришла в отчаяние.

Мораль. Не обманывай других, не жадничай, и, кроме того, если ты умен, не поддавайся обману, подобно птице, которая умела различать, что нужно принять, а что нужно отвергнуть.

МТК—КРН, часть вторая, пояснение к сорок четвертому четверостишию [6, 112—113]:

44. Öndürlekeḡü degerükeküi-ber soḡtaḡuran soḡuraısan jarim-ud
Öber-ün buruḡu gem-üd-ıyen tung bodul ügeḡüi-e

öcüken iger siger ergem-iyer-iyen bayarlan omurqaydîd
üligerlebesü qudduğ-daki soğur yasutu menekei metü.
Некоторые ослепленные и опьяненные гордостью,
не думая нисколько о своих недостатках,
гордятся своими незначительными знаниями,
подобно слепой колодезной черепахе.

Морская черепаха, выброшенная волнами на берег, забрела в один колодец. Слепая колодезная черепаха спросила: «Твое внешнее великое море будет такой величины?» — и указала на одну треть колодца, затем на половину и на весь колодец. И когда морская черепаха сказала, что великое море нельзя измерить мерой колодца, что оно несравненно больше, колодезная черепаха подумала: «Что может быть больше моего колодца? Она наверняка обманывает меня и попусту расхваливает свое родное море».

В третьей части КРН 33 стиха посвящены теме воспитания добродетелей. В пей содержится одна сказка о животных.

МТК—КРН, часть третья, пояснение к семьдесят седьмому четверостишию [6, 137—138]:

77. Ayımağ sadun abural tüşig ügei kümün-i asaran tedkeğdekiüi,
arğun buyan nom-dur ağı bokü kücün-iyer kiçiyegdekiüi,
aman abuysan sanvar şaysabad-yuğan nidün-ü cecegei metü,
angqaraju terc metü üyiledbesü olan büğüdeger enkijin
jiryamui.

Здесь дается дополнительное четверостишие, поясняющее смысл предыдущего:

Aq-a yekes-iyen kündüle.

adağ dooradus-i basumjilan-ügei asaraju yabubasu

açi tusa anu maşi yeke tula,

aliba nigül-i tebçin buyan-i bütügejü seremjilen oruşıydaqui,

Почитай старших.

Если будешь помогать низшим и не будешь презирать их,

благо от этого очень велико, и потому оставь грехи,

поступай добродетельно и живи предусмотрительно.

Некогда, во время царствования царя Аригун Уг-лигчи, жили четверо животных в одном лесу: слон, обезьяна, заяц и рябчик. Однажды они решили узнать, кто из них старше, а кто младше и, узнав это, почитать старшего. Слон, указав на одно большое дерево, сказал: «Когда я был маленький, это дерево было ростом с меня». Обезьяна сказала: «Тогда я стар-

ше. Когда я родилась, оно было ростом с меня. Я лежала здесь и грелась на солнышке». Заяц же заявил, что когда он только родился, дерево было высотой в пять пальцев и на нем было всего два листочка. А си-зый рябчик сказал: «Выходит, я старше всех вас. Се-мя этого дерева я принес из другой местности и бро-сил сюда». Так, самым младшим оказался слон и, почитая старшего, поднял он обезьяну на спину, обезья-на — зайца, а заяц — рябчика. Живя дружно и страп-ствуя повсюду, они стали проповедовать учение каж-дый своим сородичам, запрещаящее убийство, воров-ство, ложь, прелюбодейство и употребление вина. Поэтому благодаря четырем дружным животным наступило благополучие и блаженство.

Ц. Дамдинсурэн, сравнив все обнаруженные им комментарии, установил, что сказки и притчи, встре-чающиеся в этих сборниках не являются буквальны-ми переводами рассказов «Панчатантры» или других сборников Индии, они даны в пересказе, переработке с учетом национальных фольклорных традиций тибет-ского и монгольского народов.

Такие сборники сказок и притч, рукописные и из-дачные в монгольских и бурятских дацанах, читались и пересказывались в народе, поэтому часть из них за-креплялась в фольклоре и сохранилась до наших дней в устной традиции. В сборнике «Бурятские народные сказки» [1] мы обнаружили пять-шесть сюжетов из буддийских притч о животных, известных по текстам комментариев к «Капале рашияны», «Субхашите» и др.

В устной традиции сюжеты этих притч сохраняют-ся с моральной сентенцией, но пересказываются ме-нее художественно, чем оригинальные сюжеты бурят-ских сказок. Для сравнения приводим устную тради-цию буддийских притч о животных в кратком пере-сказе из сборника «Бурятские народные сказки».

Сказка «Женщина и лиса» [1, 346] записана в 1957 г. в Хоринском аймаке Бурятии и хранится в РО БИОН БФ СО АН СССР, инв. № 2754, папка 1, под названием «Туухэ».

Дочь богатого человека вышла замуж за богача. Втайне от мужа она назначила свидание с другим в степи, но по пути на свидание ее ограбили три вора и оставили совершенно нагой. Она вынуждена была

спрятаться в листве под деревом. Мимо пробежала лиса с куском мяса в зубах. Увидев рыбу, выброшенную волной, она оставила мясо и бросилась за рыбой. Подбежавшая новая волпа унесла рыбу в озеро, а мясо схватила ворона и взлетела ввысь. Лиса осталась ни с чем. Женщина, видевшая все это, начала смеяться над лисой, лиса в свою очередь высмеяла голую женщину.

Мораль. У каждого человека есть свой порок, без этого не бывает человека. Не говори о чужих пороках, лучше подумай о своих.

Сказка почти полностью повторяет сюжет притчи и моральную сентенцию из КРН с незначительными изменениями в деталях: женщина — дочь богача, свидание назначено в степи, три вора ограбили женщину, волна выбрасывает и уносит рыбу.

Сказка «Жаворонок и обезьяна» [1, 399] записана в 1959 г. в Еравнинском аймаке и хранится в РО БИОН БФ СО АН СССР, инв. № 2839.

Жили по соседству жаворонок и обезьяна. У жаворонка был дом, а у обезьяны его не было. Ночью пошел дождь, стало очень холодно. Жаворонок посоветовал обезьяне построить себе домик. Обезьяну разозлили слова жаворонка, она со злостью разрушила его дом.

Мораль. Кто не понимает добрых слов, тому не стоит давать советов.

Эта притча не совпадает буквально с притчей VI-го четверостишия из КРН «Обезьяна и каландака» и по содержанию более близка 9-му рассказу IV книги Панчатантры и в концовке повторяет шлоку:

Опасно каждому глупцу совет разумный подавать, так обезьяна глупая разрушила жилье у птиц [3].

Сказка «О человеке, змее, мышке и ласточке» [1, 263] записана в 1972 г. в Кижингинском аймаке.

Однажды шел по степи человек и встретил глубокий колодец, куда упали человек, змея, ласточка и мышь. Человек помог всем выбраться на волю. Сам же он был бедный и жил только охотой. Однажды ласточка бросила перед ним женское украшение. Охотник решил продать его за большую цену. Но спасенный им человек, узнав об украшении, выдал охотника

тайше. Тайша заточил его в темницу, но спасенная охотникоммышь накормила узника и побежала звать на помощь змею. Змея хотела проглотить мышь, но та попросила выслушать ее. Узнав о беде, змея решила помочь охотнику, спасшему ей жизнь. Она спряталась в темнице и, когда пришел для допроса тайша, обвила его шею. Гадатели посоветовали тайше отпустить охотника, иначе змея задушит его.

Концовку этой сказки приводим полностью [1, 265]. «Суть этой сказки такова: тот человек за добро отплатил злом. А спасенные человеком животные: ласточка, мышь и змея за доброту помогли ему и спасли от гибели.

Ласточку можно сравнить с конем,
который помогает человеку.

Мышь же подобна собаке,
которую кормишь:

Хоть и обидит ее хозяин,
все равно она не будет таить зла.

Змея, как всем известно,
ядовитое существо.

Человек же, позарившись на чужое добро,
за помощь и доброту отвечает злом.

Вот о чем говорится здесь»

Сказитель переносит события на свою родину: колодец встречается в степи, действующим лицом является тайша и т. д. Сюжет полностью сохранен, в конце сказитель от себя дает дополнительную оценку поведению животных и человека.

Этот сюжет художественно обработан известным писателем А. А. Шадаевым, который с молодых лет занимался сбором и популяризацией материалов устного народного творчества. В его обработке издано много сборников уйгуров и сказок. Сказка «Могойн эрезн газаагаа, хунэй эрезн досоогоо» (букв. перевод: «Пестрота змеи снаружи, а пороки человека внутри»), изданная в сборнике «Гургалдайп гурбап сэсэн» [4] в 1965 г., представляет собою развернутое повествование: красочно описана природа, цветущий царский сад, сцена спасения животных, суд над охотником, волнение народа. Здесь появляются дополнительные герои: старик, пытающийся сласти охотника, и народ. Завершается сказка победой добра над злом: неблагодарный человек изгнан, царь брошен в темницу, охотник, названный бу-

рятским именем Айдархай, вместе со спасенными им животными устраивает пир, куда приглашается весь народ.

В этой обработке сохранены основной сюжет и главные действующие лица, но внесено много дополнительных деталей.

Кроме этих трех сюжетов в названном сборнике изданы другие сказки, содержание которых заимствовано из комментария к «Субхашите», из сборника «Сэсэп тэпэгэй илгал» («Мудрый и глупый»), из других комментариев, часть которых, в свою очередь, восходит к сюжетам «Панчатантры» или других сборников притч и сказок.

К ним относятся: 1) сказка «Два барана и лиса» [1, 352, инв. № 3324], записанная в 1972 г. в Кижингинском аймаке. В примечании указано, что «по свидетельству самого сказителя, эту сказку он знает по книге-правоучению «Сэсэп тэпэгэй илгал» из старомонгольской письменной литературы»; 2) сказка «Глупая чернаха» [1, 398], инв. № 2720, записанная в Агинском национальном округе, сюжет которой встречается в комментарии к «Субхашите», в «Эрдэнийн чимэг» и соответствует шестнадцатому рассказу первой книги «Панчатантры»; 3) сказка «О походе лисы» [1, 338—340], близкая по сюжету к 21-му рассказу 1-й книги «Панчатантры». В примечании говорится: «Публикуемая сказка хранится в рукописном сборнике фольклорных текстов, записанных К. М. Черемисовым в довоенные годы. Судя по диалектным признакам, ... данная сказка... была записана в Селенгинском аймаке».

Комментарий Ринчен Номтоева к «Капле рашияны» Нагарджуны может быть использован для исследования различных вопросов: форм популярной проповеди религиозной морали, соотношения норм религиозной морали с простыми нормами человеческого общежития и житейской мудростью народа, истории развития жанров, языка и выразительных средств светской литературы, культурных взаимовлияний народов Азии в области литературного творчества.

Выбор фольклорных примеров и подача моральной сентенции могут быть рассмотрены под углом характеристики мировоззрения самого Ринчена Номтоева в

рамках конкретной исторической обстановки, социальных позиций, побудивших его принять участие в популяризации правоучительной литературы на монгольском языке для религиозного воспитания народа. В данной статье мы поставили перед собой узкую культуроведческую задачу учета фольклорных сюжетов по одной теме (притчи о животных) и выяснения на материале бурятского фольклора, насколько привились и насколько изменились эти сюжеты из популярных буддийских правоучительных сборников в творческой лаборатории народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурятские народные сказки. Улан-Удэ, 1976.
2. Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из «Панчатантры». Пг., 1921.
3. Панчатантра. М., 1958.
4. Шадаев А. А. Гургалдайн гурбап сэсэн. Улан-Удэ, 1965.
5. Damdinsuren Ce. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orusibai.— Corpus scriptorum mongolorum, Ulan-bator, 1959, t. XIV.
6. Rasiyan—u dusul-un mongyol tobed tayilburi.— Corpus scriptorum mongolorum, Ulan-bator, 1964, t. VII.

ОТРАЖЕНИЕ БУДДИЙСКИХ МОТИВОВ В ТВОРЧЕСТВЕ ВАН ВЭЯ

Ван Вэй (701—761) — один из самых выдающихся поэтов эпохи Тан (618—907). Это о нем Су Ши сказал, что «в поэзии его живопись, а в живописи — поэзия». И подобная характеристика очень метко выражает сущность творчества Ван Вэя, обессмертившего свое имя не только прекрасными поэтическими произведениями, — он «является признанным патриархом чаньской школы поэзии и живописи, его искусство — квинтэссенция чаньских норм» (2,30). Танская эпоха стала не только «золотым веком» китайской поэзии, но и «золотым веком» китайского буддизма, когда наибольшего расцвета достигла школа чань, сформировавшаяся на рубеже V—VI вв. в результате синтеза некоторых положений буддизма махаяны, даосизма в духе Чжуан-цзы, диалектики «Ицзина» и некоторых элементов конфуцианской этики. В этих условиях буддийские идеи не могли не вызвать интереса у многих образованных китайцев — представителей феодальной интеллигенции, к которой принадлежал и Ван Вэй.

В поздних произведениях Ван Вэя были довольно сильны мотивы стремления к покою и отрешенности, но более или менее серьезный интерес к буддизму возникает лишь после мятежа Ань Лушаня, сыгравшего трагическую роль не только в судьбе Ван Вэя, но и других крупных поэтов того времени. Поэт, принужденный служить мятежникам, после подавления мятежа был подвергнут опале и со временем окончательно порвал со службой, выбрав уединенную жизнь. В этот период он начинает проникаться буддийским мироощущением, причем наиболее пристальный интерес Ван Вэя вызывала буддийская школа чань:

Уж в зрелом возрасте
к буддизму обратился.
К старости поселился
у подножия южного склона.
При настроении,
бывало, в одиночестве блуждал.
Мирская суета —
пустое все, я знаю.
Вот подхожу я
к месту, где источник бил.
Сажусь, смотрю, как
облака вокруг плывут.
Случайно я в лесу
Встречаю старца,
за разговорами и смехом
не заметил, что пора домой.

Перевод Г. Дагданова

Буддизм казался поэту панацеей от всех бед, буддийские идеи все чаще находят отражение в его стихах. В частности, Ван Вэй призывает уходить от мирской суеты, вести отшельническую жизнь в буддийском монастыре, заниматься практикой мистического созерцания (санскр. «дхьяна», кит. «чань»). Буддийский монастырь, расположенный вдали от людских поселений, казался поэту идеальным местом, где он обретает радость одиночества и свободы, любясь ночным горным пейзажем:

В горах пустынных после ливня
Воздух полон осенней прохлады.
Мечтаю только о родных лесах.

Перевод А. Гитовича.

Все чаще в стихах Ван Вэй звучит мотив быстротечности жизни, бренности земного существования:

Одиноко сижу
И грущу о своей седице.

Но тут же поэт укоряет себя в том, что проявил малодушие, что ему, «буддисту», не пристало сетовать — ведь реальный мир иллюзорен, в сущности, он не существует:

Но в конце-то концов —
Что печалиться о седице?
Я растратил все золото,—
Нового нет у меня.
От болезни и старости

Можно ль избавиться мне,
Если книги твердят нам,
Что нет вообще бытия.

Перевод А. Гитовича.

Но все-таки мысль о надвигающейся старости не оставляет Ван Вэя, так как жизнь коротка, а планов, творческих надежд так много:

И грустно каждому из нас,
Что вот седеет голова,
Что вот опять проходит год.—
И слова не сбылись мечты.

Перевод А. Гитовича

Порой поэта тяготит и печалит одиночество:

И даже ты, мой старый друг,
Представить бы не смог,
Луна сквозь сосны светит
И слышно ручьев журчанье.

Перевод Г. Дэгданова.

Прибегая к буддийской символике, Ван Вэй выражал сожаление о быстротечности жизни, которую, по его мнению, не мог продлить даже пресловутый «эликсир бессмертия» даосов:

Конечно, приди седина
Мы изменить уже невольны.
И в золото другой металл
Никто из нас не превращал.

Перевод Ю. Щуцкого

Н. Т. Федоренко очень удачно подметил: «Тема природы в творчестве многочисленных китайских писателей, поэтов раскрывается в органической взаимосвязи с их философскими и эстетическими взглядами, с внутренним миром их идей и эмоций, с глубоким чувством родной земли, с большим поэтическим чувством гор и рек. Именно живая природа на протяжении тысячелетий оказывала глубочайшее моральное и эстетическое воздействие на формирование у китайского народа тонкого эстетического чувства. В окружающей природе китайские поэты часто стремятся открыть не только источник красоты, но и совершенного порядка и противопоставить их социальным условиям современного им общества, оскорбительным для человеческого достоинства» [8, 107]. Эти слова в полной мере относятся и к творче-

ству поэтов эпохи Тан. Танские поэты, затронутые влиянием буддийских идей, для выражения мысли о скоротечности жизни, непрочности бытия прибегают к традиционному приему — сравнению с природой:

Весною спал
И не почувствовал рассвета,
Повсюду слышны крики птиц.
Минула ночь с дождем и ветром.
Цветы опали, знаешь сколько их?

Перевод Г. Дагданова.

Как бы в ответ на это — четверостишие Мэн Хаожаня (689—740), друга и учителя Ван Вэя, последний подтверждает мысль о быстротечности жизни на земле, но подчеркивает, что лишь человеку суждены старость и смерть, а в природе весна и цветы могут возвращаться, т. е. практически бессмертны:

День уходит за днем,
Чтобы старости год приближать.
Год за годом идет,
Но весна возвратится опять.
Насладимся вдвоем —
Есть вино в наших поднятых чашах,
А цветов не жаль:
Им опять предстоит расцвести.

Перевод А. Гитовича

Поэта радует тихая уединенная жизнь, он с радостью созерцает окружающую природу. Так, в предисловии к сборнику «Ваньчуань цзи» Ван Вэй пишет: «Мое убежище в долине реки Ван. Идя вдоль нее, остановитесь и осмотрите ров Мэпчэн, холм Хуацзыган, перевал, где рубили бамбук, беседку Вэньсин, Оленью рощу, рощу Мулапъ... Там проводили мы с Пэй Ди свой досуг, соревнуясь в поэзии и вызывая друг друга на составление парных стихов к произнесенным строкам».

На склоне лет
Мне тишина дороже
Всех дел мирских —
Они лишь тлен и прах.
Тщеславие
Меня давно не гложет,
Как я теперь, на склоне лет,
Печально одинок.

Перевод А. Гитовича.

Ему хотелось бы встретиться с кем-нибудь и просто поговорить, но, увы:

Пустынны горы,
нигде не видно человека,
Лишь слышны
звуки голоса его.

Перевод Г. Дагданова

Ван Вэй, подобно буддийским монахам-отшельникам, часто проводит время в созерцании, сравнивая земные страсти с ядовитым драконом;

Перед закатом солнца
пруд опустел.
Я в медитации
борюсь с драконом ядовитым.

Перевод Г. Дагданова

Безусловно, нельзя назвать Ван Вэй чисто буддийским поэтом и прежде всего потому, что его мировоззрение было сформировано всей системой китайской культуры, которая наложила свою печать и на формы ассимиляции индийского буддизма в китайской среде. Ван Вэйю не были чужды идеи конфуцианства и даосизма, а в последнем поэт желал найти путь к долголетию, путь к относительному бессмертию. И все же доминанта в произведениях Ван Вэй прозвучала буддийская:

И понял я вдруг,
Что страдает лишь бренное тело,
Слабеет оно,
Но душа остается крылатой.
«Ворота Сладчайшей Росы»¹
Открываю несмело —
И дух наслаждается
Их чистотой и прохладой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ван Вэй. Стихотворения. М., 1959.
2. Завадская Е. В. Восток на Западе. М., 1970.
3. Федоренко Н. Т. Проблемы исследования китайской литературы. М., 1974.
4. Ван Вэй. Шисюань, Пекин, 1959.

¹ Подразумевается буддийское вероучение.

АРХАИЧНЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ В ЧАНЬ-БУДДИЗМЕ

Чань-буддизм по праву расценивается многими авторитетными исследователями как одно из самых парадоксальных явлений дальневосточной культуры. К этой весьма справедливой оценке следует добавить, что парадоксальны не только его тексты, значительную часть которых составляют так называемые загадки-ребусы (гун-ань), не имеющие логического решения, но и диалоги (вэнь-да), во время которых чаньские «учителя-наставники» совершали странные и абсурдные, на первый взгляд, поступки: хватали своих оппонентов за грудки, наносили им неожиданные и неспровоцированные удары, испускали бессмысленные окрики-восклицания и т. д.

Целый ряд довольно необычных ситуаций, которые могли бы, пожалуй, стать темой для чаньского диалога или медитации, создает и сама история возникновения и распространения чань — сначала на его родине, в средневековом Китае, а затем в ряде других стран дальневосточного региона (Япония, Корея, Вьетнаме) и в современном западном мире.

Один из парадоксов заключается в том, что это весьма своеобразное религиозно-философское учение, сформировавшееся, согласно общепризнанной точке зрения, в Китае на рубеже V—VI вв. н. э. или же, согласно традиционной чаньской (клерикальной) версии, возникшее в древней Индии в VII—VI вв. до н. э.¹, кажется

¹ Согласно традиционной чаньской версии, совершенно игнорирующей общезвестный факт радикальной трансформации индийского буддизма на китайской почве под влиянием традиционно китайских учений, чань-буддизм ведет свое происхождение от самого Будды Шакьямуни, который объявляется в клерикальных кругах первооснователем школы чань.

многим европейским авторам удивительно созвучным некоторым самым модернистским течениям в современной науке и культуре: психоанализу, идеоквинетике, психосемантике и т. д. Более того, американский социолог В. М. Эймс считает возможным утверждать, что чань — это символ культуры нашего времени, так как ведущей тенденцией ее развития является интерес к случайному и вероятностному [20, 64], а один из самых известных исследователей чань-буддизма на Западе А. Уоттс даже заявляет, что в чаньских текстах можно обнаружить истоки таких кардинальных идей современности, как теория относительности, теория вероятности, понятие моделирования, физико-математические категории функции и поля и т. д. [31, 13].

Еще более «модернистским» это учение казалось средневековым китайцам, воспитанным на конфуцианских принципах тотального конформизма, глубокого уважения к традициям, изысканно-уточенной церемониальности, сдержанности эмоциональных проявлений, благоговейно-почтительного отношения к авторитету «первоучителей древности», преклонения перед любым писанным и реченным Словом вообще и древним Каноном — в частности. Все эти традиционные ценности, на которых зиждилась средневековая китайская культура, подверглись в чань-буддизме решительному и последовательному отрицанию, вылившемуся в крайне юродские, гротескные, кощунственные и грубые для рафинированного конфуцианского интеллигента формы. Вспомним знаменитый лозунг выдающегося чаньского патриарха эпохи Тан Лянь-цзи И-сюая (умер в 867 г.): «Если на пути к своему просветлению ты встретишь какое-нибудь препятствие — убей его! Встретишь Будду — убей Будду, встретишь патриарха — убей патриарха, встретишь отца и мать — убей их, встретишь своих родственников — убей их!!» [19]. Принцип сыновней почтительности (сяо), как известно, лежал в основе всего морального кодекса «благородного мужа» (цзюнь-цзы) — идеального типа личности в конфуцианстве, поэтому для средневекового китайца, для которого, применяя современные термины, цзюнь-цзы был репрезентативной личностью, максималистичный лозунг Лянь-цзи звучал просто скандально, если не сказать больше.

Но здесь важно также отметить, что юродскому осмеянию подверглись не только традиционно-китайские культурные ценности. Столь же подчеркнуто негативное отношение чань-буддисты проявляли и к собственным, буддийским, святыням, называя будд и бодисатв «кусками дерьма», «палочкой-подтиркой», «дырой в отхожем месте», а бодхи и нирвану — «столбом для привязи ослов», «невольничьиими колодками», медитацию — «занятием для упрямых дураков» [19, 7, 10, 18, 19]. Пренебрежение к предметам культа и каноническим произведениям ортодоксального буддизма махаяны, господствовавшего в Китае, к его символам веры и некоторым догмам, к его религиозно-мистической практике (дхьяна) и монастырскому уставу (випая) было таким очевидным, что Ху Ши, знаменитый философ-прагматист, специально занимавшийся историей чань-буддизма, нашел возможным утверждать, что школа чань возникла как «подлинная революция против основополагающих принципов индийского буддизма».

Тем не менее, хоть это и звучит после всего вышеизложенного нелогично, ревизия ряда ключевых элементов теории и практики чань-буддизма в свете новейших этнографических исследований дает основание утверждать, что это учение является скорее глубоко традиционалистским, нежели «модернистским», и что многое в нем имеет чрезвычайно древние истоки, восходящие к самым ранним формам религиозной теории и практики. Причем эти элементы, обнаруживающиеся, как будет показано ниже, явно архаичное происхождение, отнюдь не являются чем-то случайным и периферийным, чем-то сугубо наносным, привнесённым извне, а вполне органично впадают в то, что можно условно назвать системой чань, и даже более того, относятся к аксиологическому ядру этой системы, в значительной степени предопределяя ее наиболее характерные особенности. Иначе говоря, именно наличие некоторых архаичных элементов сыграло решающую роль в формировании этой весьма оригинальной школы китайского буддизма махаяны и придало ей столь своеобразные черты, которые резко отличают ее от других школ.

В частности, одной из самых характерных черт системы чань единодушно признается способность к по-

стоянному самообновлению, стремление преодолеть естественную тенденцию в развитии любой вторичной моделирующей системы от состояния активного баланса с окружающей средой к гомеостазису, т. е. состоянию пассивного баланса. Это стремление нашло свое отражение в целом ряде чаньских постулатов: «не создавать опору», «не иметь привязанностей», «не доверять чужому авторитету», «не опираться на слова и писания» и т. д. Оно выразилось также в отсутствии доктринальной определенности и четких дефиниций, в амбивалентности чаньских образов, в постоянной игре противоречиями и в самоотрицании. Яркий пример такого самоотрицания, не позволяющего застыть на кульминационной точке развития и превратить крик души, родившийся в момент экстаза, в скучное доктринерство, мы находим в заключительном эпизоде «Линь-цзи лу», где речь идет о восклицании «хэ!!», которое в школе Линь-цзи рассматривалось как одно из важнейших средств передачи «чаньского опыта»: «Перед самой кончиной Линь-цзи принял позу лотоса и сказал (своим ученикам): „После моей смерти вы не должны разрушать мое Храбилище Истинного Ока Дхармы”. Сань-шэп выступил вперед и сказал: „Настоятель! Неужели мы осмелимся разрушить Ваше Храбилище Истинного Ока Дхармы!?” Тогда Линь-цзи спросил: „Если в будущем кто-нибудь задаст вам вопрос (о сущности чань-буддизма), что вы ему ответите?” Сань-шэн закричал: „Хэ!!!” „Кто знал, что мое Храбилище Истинного Ока Дхармы будет разрушено этим слепым ослом?!” — воскликнул Линь-цзи и умер, продолжая сидеть в медитационной позе» [9, § 68]. Чтобы смысл этого диалога стал более ясен, необходимо пояснить, что Сань-шэп был любимым учеником Линь-цзи, которому он передал свою «буддийскую дхарму» и который составил «записки» его бесед. Поэтому очевидно, что он не совершил ничего неправильного и предосудительного, но Линь-цзи решил оставить вечное напоминание о том, что его «хэ!!» нельзя превращать в нечто мертвое и застывшее.

На подобное самоотрицание, в конечном итоге увеличивающее адаптационные способности системы, не было способно ни одно популярное в тот период религиозно-философское учение — ни конфуцианство, ни даосизм,

во многих других отношениях чрезвычайно близкий чань-буддизму и оказавший на него заметное влияние, ни какая-нибудь другая буддийская школа. Его истоки следует искать в более ранних, доклассовых, формах религии, предшествующих появлению в Китае указанных выше развитых, высокоспекулятивных и институционализированных систем. Мотив самоотрицания и тесно связанный с ним мотив отрицания собственных святынь, которые на деле глубоко почитались (ср. лозунг Линь-цзи «убей Будду, убей патриарха!»), структурно-типологически и генетически близки к ритуальной профанации идей и институтов сакрального характера в самых архаичных традициях, в которых сферы сакрального и профанического еще четко не дифференцировались и не противопоставлялись друг другу, образуя динамическое равновесие «веселых» и «серьезных» обрядов. Л. А. Абрамян убедительно показал, что для реконструированного им первобытного праздничного комплекса характерно внутренне непротиворечивое сочетание похоронных обрядов с веселыми, массовыми, истинно праздничными действиями, причем последние имеют еще более архаичное происхождение [1, 19—30]. В связи с этим важно отметить, что в вышеприведенном отрывке из «Линь-цзи лу» описывается достаточно серьезная и торжественная сама по себе церемония передачи «буддийской дхармы» и соответствующих регалий новому патриарху, во время которой, казалось бы, не совсем уместно называть его «слепым ослом» (причем совершенно незаслуженно и в присутствии рядовых членов сангхи). Но находясь в пограничной между жизнью и смертью ситуации, Линь-цзи своим грубым и неуместным замечанием хочет снять трагический накал этой ситуации и придать ей глубоко оптимистическое, жизнеутверждающее содержание. Заключительную фразу Линь-цзи можно интерпретировать как частный вариант «живого слова» (хо-янь, хо-цзюй), которое, подобно карнавальному смеху, генетически восходящему к первобытному празднику, двойственно по самой своей природе, одновременно «и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает» [3, 15]. Амбивалентность «живого» чаньского слова проявляется также в том, что оно отрицает (и утверждает) не только свой денотат, но и самое себя: восклицание «хэ!!» тоже является вариантом «жи-

вого» слова, и заключительная фраза Линь-цзи направлена также и против него.²

Еще более отчетливо бинарная структура пернобытного праздничного комплекса проступает в следующем эпизоде, где тоже описывается пограничная ситуация: «Однажды Пу-хуа отправился на городской рынок за милостыней. Придя на рыночную площадь, он стал просить людей, чтобы они пожертвовали монашескую робу, однако отказывался от любой одежды, которую давали ему люди. Узнав об этом, Линь-цзи велел делопроизводителю монастыря купить гроб. Когда Пу-хуа вернулся с рынка, Линь-цзи сказал ему: „Я пожертвовал тебе вот эту одежду“. Пу-хуа взвалил на плечи гроб и ушел. После этого он стал ходить по рыночной площади, извещая всех: „Линь-цзи пожертвовал мне эту одежду, и теперь я отправлюсь к Восточным воротам умирать“. Люди, которые в то время паходились на рынке, благоговейно следовали за ним, чтобы посмотреть на его кончину. Но затем Пу-хуа заявил: „Сегодня еще рано; я преставлюсь завтра у Южных ворот“. И вот так три дня (он морочил людям голову). Тогда все перестали ему верить, и на четвертый день никто не пришел посмотреть на его кончину. Он в одиночестве вышел за городские ворота, сам залез в гроб и попросил случайного прохожего заколотить его гвоздями. В это время горожане узнали, что

² «Живое» слово применялось и против «лиже-пророков» чань, приобретая в таких случаях острую полемическую окраску: «Линь-цзи отправился в паломничество и решил сначала навестить Лун-гуана. Лун-гуан в это время паходился в лекционном зале. Линь-цзи спросил у него: „Как можно достичь победы, не обнажая клинка?“ Лун-гуан продолжал безмолвно сидеть в своем кресле. Линь-цзи снова обратился к нему с вопросом: „Ваша мудрость и доброта беспредельны, неужели откажетесь удовлетворить мое любопытство?“ Лун-гуан вытаращил на него глаза и заорал: „ша!“ Линь-цзи, указывая на него пальцем, сказал: „Этот болван уже потерпел сегодня поражение“» [19, § 58].

Одинаковую с «живым» словом семантическую структуру имел и удар, который в аналогичных ситуациях мог заменять его: «Линь-цзи спросил у одной монахини: „С чем ты пришла — с добром или злом?“ Монахиня закричала: „Хэ!“ Тогда Линь-цзи поднял свой посох и воскликнул. „Скажи еще что-нибудь, говори, говори!“ Монахиня снова закричала: „Хэ!“ Тогда Линь-цзи ударил ее (посохом)» [19, § 44].

он скончался. Они благоговейно подошли к гробу и открыли его, но ничего не обнаружили...» [19, § 47].

В этом эпизоде отчетливо прослеживаются две тенденции, взаимоисключающие друг друга с точки зрения традиционных и общепризнанных правил поведения, которыми должен руководствоваться человек в подобной ситуации: имитация серьезного обряда кончины буддийского монаха, достигшего «полного освобождения» (цюань шэнь то цюй), и профанация этого обряда, которая тоже приобретает ритуальный характер и создает свой особый, «перевернутый», чаньский анти-ритуал. Известно, что буддийские монахи, находящиеся в «преддверии нирваны», зачастую заранее извещали своих учеников и светских последователей (упасака) о дне кончины, чтобы те пришли проститься с ними, выслушать последние наставления и проводить в последний путь. Некоторые участники этой торжественной церемонии, несмотря на то, что кончина монаха мыслилась как достижение «вечного блаженства нирваны», оплакивали его. Пу-хуа тоже заранее объявил о своей кончине, но избрал для этого рыночную площадь — идеальную сцену для карнавальных и юродских представлений. По-видимому, он вполне серьезно намеревался «уйти в нирвану», но вел себя при этом столь «несерьезно», что превратил свой уход из «мира смертей—и—рождений» в пародию на соответствующий «серьезный» обряд.

Чаньский анти-ритуал профанирует не только соответствующие буддийские обряды, но и конфуцианские правила «ли» (ритуал, этикет, нормы «культурного» поведения), которые до мельчайших подробностей регламентировали образ жизни «благородного мужа» (цзюнь-цзы) и исполнение которых требовало исключительной серьезности, благоговения, скрупулезной точности. Тесные генетические связи с первобытным праздничным комплексом сохраняли народные праздники, уходящие, по словам М. Гране, своими корнями в «незапамятное прошлое», носившие «оргиастический характер» и сопровождавшиеся «скандальной (с точки зрения конфуцианской интеллигенции.— Н. А.) атмосферой шутовства» [25, 168]. Но Конфуций и его последователи, видевшие в правилах «ли» прежде всего средство «наведения порядка» в Поднебесной, средство

«упорядочения» отношений между ее обитателями и управления ими [19, 101—106], повели решительную борьбу с нежелательными тенденциями, в результате чего официальный (конфуцианский) ритуал приобрел сугубо антидемократический, элитарный характер и стал требовать однозначной психологической интерпретации. И поскольку правила «ли» накладывали жесткие рамки не только на образ жизни и поведение «благородного мужа», но и на его кругозор, на круг его теоретических знаний [8, 626—633], то конфуцианский ритуал в итоге превратился в средство воспитания сухих педантов и начетчиков, всемерно старавшихся сдерживать любые эмоциональные проявления, кроме официально санкционируемых — серьезности, благоговения, пиетета.

Но несмотря на то, что конфуцианство изгнало из «правил ли» рудименты первобытного праздничного комплекса, ему не удалось выхолостить собственно народный праздник, который существовал в старом Китае в течение всей его многовековой истории в почти неизменной форме и имел много общих черт с европейским карнавалом, блестяще описанным М. М. Бахтиным. Китайский народный праздник сохранял, «незвизрая на протесты образованных людей» [25, 167—168], яркую эмоциональную окрашенность, веселость, демократизм, антиинтеллектуализм и спонтанность первобытного праздничного комплекса, что создавало объективную возможность для возрождения некоторых его элементов в чапъ-буддизме. Важная роль смехового начала в чапъ и дзэн-буддизме хорошо показана в статье Е. С. Сафроновой «Дзэнский смех как отражение архаического праздника» (находится в печати), поэтому здесь мы не будем более касаться этой темы. Остановимся на других эмоционально-психологических особенностях чапъ, обнаруживающих родственные черты с народным праздником.

Характеризуя психологические параметры древнекитайского праздника, М. Гране пишет: «Праздники зимнего сезона носили крайне драматический характер. Высшее возбуждение было всеобщим. Даже во времена Конфуция все, кто принимал в них участие, — «походили, по словам очевидца, — на безумцев», подразумевая под этим то, что они ощущали себя осененными божест-

венным духом. Огромную роль играли в них экзорцисты, которые буквально так и пазывались — «безумными». Танцы под аккомпанемент глиняных барабанов приводили в состояние экстаза (и других участников — Н. А.), которые доводили его до предела посредством опьянения» [25, 168]. Нам уже приходилось отмечать, что так называемое «просветление» (у. да-у, дунь-у, да-цзюэ), которое составляло основное содержание «чаньского опыта» и достижение которого рассматривалось как главная задача чаньской религиозной психотехники, означало в сущности переход к измененному состоянию сознания (ИСС), имеющему качественные отличия от «нормального» (обыденного) состояния [2, 618—625]. Психофизиологически чаньское «просветление» представляет собой глубоко эмоциональное, экстатическое переживание единства бытия, не расколотого на оппозиции, и чрезвычайно близко чувству «материально-телесного единства», вызываемого карнавальными действиями, о которых пишет М. М. Бахтин [3, 276, 277]. Здесь особенно важно еще раз подчеркнуть, что во время «просветления» происходила качественная перестройка психических структур, пробуждающая подавленную в процессе социализации индивида спонтанность и безрассудочную стихийность «естественного» поведения и пробуждающая в чань-буддисте оргиастическую неистовость, экстатическую одержимость и «безумство» древнекитайского праздника. Чань-буддисты, на которых находило «Великое Освещение» (кит. да-цзюэ, яп. сатори), начинали совершать совершенно неприемлемые, с обычной точки зрения, поступки: разражались безумным хохотом, который, по образному выражению Линь-цзи, «сотрясает Небо и Землю» [19, § 66], испускали столь оглушительные восклицания, что собеседник, как утверждают чаньские тексты, мог «оглохнуть и ослепнуть на три дня» или же упасть в обморок, сквернословить и издавали неприличные звуки, жгли сутры и изображения буддийских божеств [29, 98]. Сам Линь-цзи, например, когда его постигло «просветление», трижды ударил под ребра «учителя-наставника» Да-юя, на «стажировку» к которому его отправил Хуан-бо, а затем вернулся к своему собственному «наставнику» Хуан-бо и ударил его ладонью по лицу [19, § 48]. Впоследствии он однажды

сбил Хуан-бо с ног; и, наконец, когда тот решил передать ему свою «буддийскую дхарму», хлопнул его по лицу во время этой церемонии, на что тот лишь расхохотался и велел службе принести и отдать Линь-цзи патриарши регалии, получив которые, последний тут же захотел их сжечь [19, § 51, 56]. Поэтому даже коллеги Линь-цзи говорили, что он «ведет себя крайне необузданно», и называли его «сумасшедшим», «безумным», «ненормальным», «помешанным» [19, § 67, 48, 51, 24]. Ничего подобного не позволяли себе, конечно, патриархи других буддийских школ.

Хотя чаньское «просветление» безусловно не является патологическим состоянием и, несмотря на все свои внешне «безумные» выходки, подавляющее большинство чаньских «наставников» были психически здоровыми людьми (то же самое относится и к участникам карнавальных представлений), методы перестройки «нормальных» психических структур, практиковавшиеся в чань-буддизме, носили столь радикальный характер, что в некоторых случаях они действительно вызывали у учеников патологические изменения психики, которые получили собирательное название «чаньская болезнь». «Чаньская болезнь» (чань-бин) в какой-то мере сопоставима с таким распространенным в архаических традициях явлением, как профессиональная болезнь шаманов («шаманская болезнь», «шаманская истерия»); но необходимо учитывать, что в чань-буддизме психическое расстройство было скорее исключением, чем правилом, и опытные «наставники» умели излечивать его, если оно все же имело место. Вместе с тем крайне радикальный характер чаньской психотехники, которая имела ряд принципиальных отличий от индуистской и буддийской йоги, практиковавшейся в других школах, сближает ее с так называемой «шаманской техникой экстаза», тесно связанной с древнекитайским праздничным комплексом и, судя по приведенному выше описанию М. Гране, входившей в него как важнейший составной элемент. Известно, что на упоминаемых им обрядах, связанных с экзорсизмом, в древнем Китае специализировались мужчины-шаманы (нань-у), которые вводили себя в состояние транса с помощью ритмических звуков и изнурительной пляски [5, 65]. Характерной чертой «техники экстаза» китай-

ских шаманов является ее динамичность (резкие телодвижения), радикальность (необходимость кардинальной ломки обыденных психических структур) и быстрое — в течение одного акта — достижение нужного состояния сознания. О крайне радикальном характере чаньской психотехники мы уже говорили. Необходимо также отметить, что отличительной чертой чаньской техники психотренинга является спонтанное и мгновенное («сиюминутное») «просветление» адепта, на чем особо настаивал Линь-цзи и что весьма существенно отличает чань от других школ, где культивировались методы постепенного и поэтапного достижения идеального состояния. Еще одна отличительная черта чаньской психотехники — сочетание пассивной (сидячей) медитации, заимствованной из индо-буддийской йоги, с активными, динамическими формами психофизического воздействия: монотонное хождение по кругу в ряд, «медитация» в процессе трудовой деятельности (пу-цин), толчки, щипки, удары и т. д. Особенно близки по своим психофизическим параметрам к ритуальным танцам шаманов так называемые «военно-прикладные искусства» (у-шу), которые практиковались в чаньских монастырях как весьма эффективное средство психотренинга, отвечающее чаньскому идеалу мгновенного постижения высшей и тотальной истины в процессе активной жизнедеятельности, — борьба, кулачный бой, фехтование и т. д.

Ряд аналогий возникает и при сопоставлении функций древнекитайского шамана с чаньским «учителем наставником». Как и во всех архаических традициях, китайский шаман считался посредником между миром людей и миром духов, Небом и Землей, силами ян (женское начало; активный, позитивный принцип) и инь (мужское начало; пассивный, негативный принцип); при этом промежуточное положение наделяло его особой магической силой [5, 62—65]. Даже само название китайских шаманов, сочетающее оба противоположных символа (вьянцза), отражало идею слияния двух начал (инь и ян); считалось, что шаманы могли одновременно выступать в роли мужчин и в роли женщин [24, 277, 363]. Такую возможность они получали благодаря священному браку (иерогамия), который и делал китайского шамана обладателем двух начал — мужского

и женского, посетителем двух антагонистических сил, при своем единении рождающих качественно новую — амбивалентную [25, 190]. С помощью того же обряда нерогамни освящалась и власть вождей, выступающих, по представлению древних китайцев, в роли медиатора между двумя противоборствующими силами. Впоследствии, в период становления империи, таким же образом стали обосновываться магическая сила и авторитет китайского императора, «Сына Неба» (тянь-цзы), «Верховного Медиатора», примиряющего силы инь и ян в государственном и космическом масштабе [25, 190].

Особый интерес представляет ритуальный травестиизм китайских шаманов, который тесно связан с измененностью их сознания и широко известен в архаических традициях как средство инверсии и нейтрализации бинарных оппозиций (в частности, огромную роль обряд переодевания мужчин в женскую одежду, и наоборот, играл в карнавале). Дериватом шаманского травестиизма следует, по-видимому, считать сочетание полярных символов в одежде китайского императора [13], который в процессе становления института императорской власти вобрал в себя функции жреца и вождя и стал совмещать в себе духовный авторитет и светскую власть. Заметим, что такое совмещение функций наблюдалось еще на самых ранних этапах становления института царской власти, когда Китаем правили вапы, стоявшие во главе удельных княжеств. Поскольку длительное господство конфуцианства сильно приглушило сексуальное содержание символики инь и ян, а также в силу того, что в развитых религиозно-философских системах «теория инь — ян» приобрела характер универсальной метатеории, дающей прежде всего абстрактные первосхемы для моделирования самых разных явлений окружающей действительности, то в чань-буддизме шаманский травестиизм не мог возродиться в его первоначальном эротическом значении и приобрел сугубо символический характер. Ритуальное переодевание играло в чань-буддизме чрезвычайно важную роль [26], но его назначение заключалось прежде всего в инверсии и нейтрализации всей системы двоячных противопоставлений на конкретном примере какой-нибудь одной оппозиции («верх — низ», «духов-

пый авторитет — светская власть», «жизнь — смерть»); и даже если при этом в качестве главного противопоставления выступала оппозиция «женское — мужское», ее физиологический аспект отодвигался на задний план. Чаньский травест мог, например, одновременно надеть на себя элементы ритуального облачения конфуцианца и даосиста, что символизировало промежуточное положение чань-буддизма по отношению к двум противостоящим и взаимодополняющим подкультурам — конфуцианской и даосистской. Поскольку конфуцианство четко ассоциировалось с принципом «ян», а даосизм — с принципом «инь», мы имеем основание предположить в данном случае снятие оппозиции между наиболее общими полярными признаками, характеризующими два учения: активный, конструктивный, позитивный принцип (конфуцианство) и пассивный, деструктивный, негативный принцип (даосизм).

Медпативность чаньского «наставника» по отношению к идеальным типам личности в конфуцианстве и даосизме, его промежуточное положение между двумя идеалами, которые образовали «два полюса притяжения» в бипарной суперструктуре средневекового китайского общества, — конфуцианским цзюнь-цзы и даосским шэп-жэнем («святой») — все это сближает идеальный тип чаньской личности (чань-жэнь) с еще более архаическим, чем шаман, персонажем — с трикстером, популярным «антигероем» мифологии многих народов. В космологических и этнологических мифах трикстер, как правило, выступает в качестве «отрицательного» двойника «культурного героя», своими безответственными действиями отрицает его общественно-полезные нововведения и в этом качестве сближается с его антагонистом — «вредителем». Но наряду с антиобщественными поступками трикстер может совершать и общественно-полезные действия, к тому же к разрушению его чаще всего толкает не прирожденная «зловредность», а желание подшутить над кем-нибудь, хотя его «шутки» порой носят весьма грубый и даже сатанистский характер. В целом же этот мифологический плут и трюкач последовательно совмещал в себе полярные признаки и играл роль посредника между «культурным героем» и «вредителем» [10, 177, 179]. В древнем и средневековом Китае функции «культурного ге-

роя» взял на себя конфуцианский цзюнь-цзы, тогда как идеал даосской личности носит ярко выраженный асоциальный оттенок. В идеале «чаньская личность» должна была непротиворечиво совмещать в себе все полярные признаки, характерные для двух антагонистических типов, что нашло свое идейно-теоретическое обоснование в концепции идентичности нирваны и сансары и вытекающей отсюда идее тождества «святого» и «профана», на которой чань-буддисты делали особый акцент. При практическом претворении этой установки слова и поступки чаньского «паставника» приобретали ярко выраженный амбивалентный, «разрушительно-созидательный» характер: он одновременно и отрицал и утверждал, разрушал старый порядок вещей и восстанавливал его на качественно ином уровне, ломал старые психические структуры и восстанавливал их на новой основе. Как гласит известная чаньская поговорка: «Когда ты еще не начал изучать чань, горы являются горами, а реки — реками. Когда ты начал изучать чань, горы перестают быть горами, а реки — реками. Когда ты уже постиг чань, горы снова становятся горами, а реки — реками». Но хотя после всех потрясений старый порядок вещей восстанавливался и все возвращалось на свои места, в процессе «изучения чань», его адепт, подвергшийся интенсивной психической обработке, носившей иногда довольно грубые, жестокие формы, весьма существенно менял свои мироотношение и мироощущение.

Если двойственная роль чаньского «учителя-паставника» («разрушитель-творец») сопоставима с ролью мифологического трикстера, то тот рекреационный процесс, который переживал адепт чань-буддизма, можно сравнить с обрядом инициации, через который проходили все члены архаического коллектива по достижении определепного возраста. Во время обряда инициации, который широко известен в истории ранних форм религии как символическая смерть и воскрешение, психика молодого члена первобытного коллектива подвергалась суровому испытанию и ввергалась в крайне хаотическое состояние посредством различных, зачастую довольно болезненных, методов психофизического воздействия (ср. с чаньской «техникой ошеломления»). Тем самым он как бы возвращался к состоянию

первородного хаоса, из которого должен был возродиться, но уже в новом качестве. При этом с помощью соответствующих ритуалов воспроизводились различные перипетии мифологической драмы Сотворения Мира, описывающей процесс зарождения Космоса из Хаоса [23]. Уже отмечалось, что в психофизиологическом аспекте чапская практика «в чем-то возвращается к культуре примитива, к обрядам инициации» [11, 83]. Важно также отметить, что в чап-буддизме в наиболее общих, схематических чертах воссоздавалась и символика древних мистерий. Каждый чапский адепт перед своим «прорывом к просветлению», которое означало его переход на качественно иной уровень, должен был пережить символическую смерть, знаком которой выступали хаотические душевные состояния («Великое сомнение»). За «Великой смертью» (да-сы) следовало «Великое пробуждение» (да-цзюэ) к новой жизни, когда разрушенный «Великим сомнением» порядок вещей восстанавливался и «горы снова становились горами». Но нужно оговориться, что в чап-буддизме «сотворенный миф» не привносится извне в готовом виде, а каждый раз творится заново на основе некоторых наиболее общих и формализованных операционных схем и мифологическая драма разыгрывается не по готовому сценарию, а импровизируется ее участниками «на ходу». Правда, определенный элемент импровизации допускается и в архаическом обряде инициации, но каноничность и традиционность форм в нем все же явно преобладают. В этом смысле чап ближе к хэппенингу, а архаическая инициация — к традиционному театру.

В тесной связи с рекреационным характером чапской практики психотренинга и двойственной ролью, которую играл в процессе рекреации «учитель — наставник», исключительно важное значение приобретают парадоксальные диалоги, возродившие в чап-буддизме архаичную форму словесного поединка. Главная цель диалогов (букв. «вэнь-да» — «вопрос — ответ») между чапскими «наставниками» и их учениками заключалась в том, чтобы вызвать у ученика «прорыв к просветлению», загнав его в отчаянно безвыходную ситуацию. Поэтому диалоги имели остро драматический характер, выливаясь в форменные поединки, по нака-

ду борьбы не уступающие, по словам чаньских авторов, «фехтованию на пастоящих мечях» [27, 55]. В этом сравнении, по-видимому, нет никакого преувеличения, и, более того, применительно к некоторым случаям его можно понимать не фигурально, а буквально. Так, например, «наставник» Ши-гуя испытывал своих учеников «на острие стрелы»: он целился в них из лука и требовал немедленного ответа [18, 124]. Если учесть, что в чаньских монастырях культивировались разного рода «военно-прикладные искусства», в частности, в монастыре «Шаолиньсы» родилась знаменитая «шаолиньская школа борьбы», включавшая в себя и фехтование различными видами холодного оружия [17], то вполне можно допустить и применение «настоящих мечей». В школе Линь-цзи, по крайней мере, «наставники» очень часто пускали в ход деревянные монашеские посохи, а их ученики старались блокировать удар и даже иногда давали сдачу, если, конечно, осмеливались. И все же действенная, так сказать, «рукоприкладная» форма чаньских «диалогов» была не главной, так как основное их содержание заключалось в обмене загадками-ребусами, на которые пужно было дать незамедлительный ответ под угрозой применения действенной формы.

Как показали исследования последних лет, ритуальный обмен загадками и разгадками играл в древних традициях чрезвычайно важную роль и зачастую приобретал форму словесного поединка-диалога, отражавшую первоначальную, самую архаическую ступень мифа о поединке Космоса и Хаоса, Света и Мрака, Жизни и Смерти [6, 96—97]. Драматическая острота такого рода словесных состязаний была обусловлена тем, что решение некоей основной задачи (сверхзадачи) состязания мыслилось как испытание-поединок двух противоборствующих сил, когда организованному, космическому началу угрожает энтропийное, хаотическое состояние, и как нахождение ответа на главный вопрос существования («быть или не быть?») в кризисной ситуации [14, 91—92]. Удовлетворительный ответ на этот вопрос (разгадка) означал победу конструктивного начала, и наоборот. «Загадчик, загадка которого разгадана, погибает. Сфинкс может приносить смерть, от которой спасается разгадчик. В загадывании и раз-

радивании лежит момент борьбы, поединка: он может быть дан в словесной форме, но параллельно и в действенной» [16, 138]. В чаньских поединках-диалогах тоже решался некий основной вопрос бытия, и хотя зачастую он выражался в целерной, внешне «безобидной» и пустячной форме, скажем: «была ли борода у бородатого варвара [т. е. у первого китайского патриарха школы чань Бодхидхармы?] или «имеет ли собака природу Будды?» — сама парадоксальность постановки вопроса создавала драматическое напряжение, которое усиливалось всем образом действий «наставника». Хватая своего оппонента за грудки и крича на него: «Говори! Говори! Отвечай немедленно!» — он моделировал экстремальную ситуацию, в которой любой, даже самый пустячный, вопрос превращался в проблему Жизни и Смерти. Неспособность дать правильный и своевременный ответ на поставленный вопрос расценивалась как поражение; ученик или «наставник», оказавшийся «лже-пророком» чань, которые не могли найти в этой кризисной ситуации подходящее («сокровенное») «чаньское слово», уходили в мрак, небытие, как чань-буддисты умирали. Вот характерный пример: «У наставника Цзинь-шаля было 500 учеников, но из них мало кто решался прийти к нему на собеседование. Хуанбо велел Линь-цзи испытать его... Линь-цзи пришел в монастырь Цзинь-шаня и прямо с дороги, с дорожной сумкой на плечах, вошел в лекционный зал, где сидел сам наставник. Не успел Цзинь-шань поднять голову, как Линь-цзи неожиданно закричал на него: «Хэ!!» Цзинь-шань в замешательстве открыл рот (не найдя что ответить). Линь-цзи тряхнул рукавами и вышел» [19, § 46]. Далее сообщается, что, узнав о поражении своего патриарха, ученики Цзинь-шаня ушли от него.

Как и во многих архаических традициях (особенно в шаманской инициации), чаньские парадоксальные загадки использовались в качестве тестов на определенный, «чаньский» код мышления¹. В зависимости от того, как тестируемый неофит отвечал на эти

¹ Ср. интересное замечание Цуга, который пишет, что загадки типа дзэнских коан встречаются в кельтском эпосе, где они выполняли аналогичную роль [32, 80].

загадки, опытный «наставник» определял, на каком уровне «просветленности» он находится и какие меры нужно принять для углубления его «чаньского опыта», а также выявлял симулянтов, скрывающих за внешней грубостью и странностью манер свою некомпетентность (подобно упомянутому выше Цзян-шаню). Но основное назначение чаньских загадок заключалось в том, что, пытаясь решить их, адепт «прозревал» к своей «изначальной природе» (юань-син, бэнь-син), которая мыслилась идентичной «природе Будды» (фо-син). Иначе говоря, загадки наделялись способностью изменять сознание, животворящей силой пробуждать задушенные в процессе социальной адаптации творческие потенции, проявление которых превращало адепта в существо, «ничем не отличающееся от будд и патриархов» и заставляющее «богов плакать, а демонов рыдать». Регенерирующие функции «живого» чаньского слова (хо-цзюй), одним из вариантов которого является загадка, сопоставимы с ритуальной ролью Слова-творца в архаических традициях, где оно сливается с мыслью и действием и наделяется магической силой, обладающей способностью создавать Космос из Хаоса [15, 31]. В некоторых традициях процесс творения сводится к называнию творимых вещей и даже сам Бог-творец создает себя, произнеся свое имя [30, 182—183]. Вместе с тем, как и в архаических традициях (например, в вербальной магии), «живое» чаньское слово обладает также разрушительной силой, что связано с двойственной ролью «учителя-наставника», распространяющего свою бифункциональность на творимое им и используемое в практике психотренинга слово. Выступая одновременно в роли и творца и разрушителя, и наивного простака и демона-искусителя, и «профапа» и «святого», он мог направить «живое» слово против его создателя («автора»), *вернуть его назад* (ср. с карнавальным «словом-перевертышем») и придать ему обратный смысл, чему способствовала принципиальная амбивалентность чаньского слова и сама диалогическая форма построения текста, открывающая большие возможности для игры слов, инверсий основных семиотических противопоставлений, карнавальных подмец «короля» «шутом» и в конечном итоге — игрового разрешения основного конфликта.

В свете всего вышеизложенного становится возможным объяснение эзотерического смысла одного из самых малопонятных чаньских диалогов: «Однажды Хуан-бо зашел на кухню и спросил у монаха-поваренка: «Что ты делаешь?» «Перебираю рис для сангхи», — ответил поваренок. «Сколько риса на сегодняшний день?» — снова спросил Хуан-бо. Поваренок ответил: «Два с половиной даня». «Не слишком ли много?» — спросил Хуан-бо. Поваренок ответил: «Боюсь, что не хватит». Тогда Хуан-бо ударил его. Немного погодя поваренок пересказал этот диалог Линь-цзи, который сказал: «Дайка я испытаю этого старикана!» Когда Линь-цзи вошел в покои настоятеля и встал возле него, ожидая, когда он обратится к нему с вопросом, Хуан-бо пересказал ему предыдущий диалог. Линь-цзи сказал: «Поваренок не понял Вас, и я прошу Вас, настоятель, повернуть его слова». И вот Линь-цзи спросил: «Не слишком ли много?» Хуан-бо ответил: «Если на завтра что-нибудь останется, мы съедим это». «Почему же завтра? Почему бы не съесть это сегодня?!» — воскликнул Линь-цзи и хлопнул Хуан-бо ладонью по лицу. «Этот сумасшедший снова пришел сюда подергать тигра за усы!» — закричал Хуан-бо. Тогда Линь-цзи воскликнул: «Хэ!!» и вышел» [19, § 24].

Поваренок не понял, что «наставник» вызывает его на поединок, за что и получил удар. После того, как Хуан-бо добровольно взял на себя его роль, поменявшись с ним местами, и дал вариант более правильного ответа, Линь-цзи все равно ударил его, так как Хуан-бо не был настоящим поваренком и, следовательно, ответ должен быть иным. Своим ударом, теряющим в этом контексте негативный смысл, Линь-цзи возвратил псевдошуту его «королевское» достоинство, восстановив тот порядок вещей, который был до этой подмены. В то же время возвращение к исходным позициям не является полным и абсолютным, поскольку, как и в архаических традициях, испытание обязательно вознаграждает героя за перенесенные им лишения какими-нибудь приобретениями. Берясь «испытывать» Хуан-бо, Линь-цзи должен был прежде разгадать инносказательный смысл его слов, обращенных к поваренку, т. е. спрашивая его, «Что ты делаешь?», Хуан-бо имел в виду духовную практику, так как пре-

красно видел, чем он занимался в данный момент. Соглашаясь принять условия игры, предложенные Линь-цзи, Хуан-бо, в свою очередь, хотел испытать его и проверить, понял ли тот его рекомендацию овладеть высшей и тотальной истиной «здесь же и в сей же миг», в порыве мгновенного интуитивного «прозрения», не откладывая на «завтра» и не рассуждая боязливо, хватит ли на это сил. Отвечая ему без малейшего колебания и сомнения (причем правильно), не допуская в своих ответах никакой рефлексии и дискурсивных умозаключений и действуя спонтанно и безрассудочно, Линь-цзи подтвердил, что не только понял его рекомендации, но и претворяет их на практике.

Таким образом, подобно Эдипу, который, разгадав загадку сфинкса, обретает сверхчеловеческую мудрость, магическую силу и власть, принадлежавшую ранее побежденному им чудовищу, Линь-цзи перенимает от своего учителя его опыт и авторитет, его «силу и стойкость» и получает возможность безнаказанно «подергать тигра за усы», т. е. бить по лицу и кричать на одного из самых свирепых чаньских «наставников», действия которого, по словам самого же Линь-цзи, были «столь горьки», что к нему было страшно подходить [19, № 18].

Итак, на целом ряде примеров мы можем убедиться, что в чань-буддизме произошла довольно значительная регрессия к архаическим формам мышления и религиозной практики, вытесненным в свое время развитыми религиозно-философскими системами (буддизм, конфуцианство, даосизм) хотя по многим характеристикам чань-буддизм безусловно можно отнести к развитым, высокоспекулятивным системам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамян Л. А. О некоторых особенностях первобытного праздника.— Советская этнография, 1977, № 1.
2. Абаев Н. В. О соотношении теории и практики в чань-буддизме.— Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады, вып. 3. М., 1976.
3. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
4. Бахтин М. Формы времени и хронотипа в романе.— В кн.: Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
5. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

6. Гиндин Л. А. Миф о поединке и мифология Аполлона.— В кн.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977.
7. Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1977.
8. Кобзев А. И. Гносеологические установки первых конфуцианцев.— Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае», вып. 3. М., 1976.
9. Лунь-юй, гл. 1, § 12, 13; Ли-цзи. Древнекитайская философия. М., 1973, т. 2, гл. 9 («Действенность ритуала»).
10. Мелетинский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства.— В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972.
11. Померанц Г. С. Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзэн).— В кн.: Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
12. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
13. Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. М., 1975.
14. Топоров В. Н. Поэтика Достоевского и архаичные схемы мифологического мышления.— В кн.: Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973.
15. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева».— Уч. зап. Тартуского ун-та, Тарту, 1971, вып. 294.
16. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
17. Досин Сё. Сёриндзи кэмпо: Дзэн-но гэнрю, Тюгоку дэнрай-но госин дзюцу (Шаолиньская школа борьбы: дериват дзэн, тайное искусство, пришедшее из Китая). Токио, 1963.
18. Рюмин А. Риндзай-року (Записи бесед Линь-цзи). Дзэн-но гороку, Токио, 1972.
19. Чжэнь-чжоу. Линь-цзи Хуэй-чжао чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Линь-цзи Хуэй-чжао из Чжэнь-чжоу). Тайбэй, 1967, кн. II.
20. Ames V. M. Zen and American Thought. N. Y., 1962.
21. Blyth R. H. Oriental Humour. Tokyo, 1963.
22. Blyth R. H. Zen and Zen Classics, v. 4. Tokyo, 1966.
23. Eliade M. Rites and Symbols of Imitatio. nN. Y., 1965.
24. Granet M. La Pensee Chinoise. Paris, 1934.
25. Granet M. The Chinese Civilization. N. Y., 1930.
26. Hyers C. M. Zen and Comic Spirit. L., 1974.
27. Kita R., Nagaya K. How Altruism is Cultivated in Zen. N. Y.— L., 1961.
28. Shibayama Z. Zen Comments on Mumonkan. N. Y., 1974.
29. Suzuki D. T. Zen Buddhism. N. Y., 1956.
30. Tambiah S. J. The Megical Power of Words.— Man, 1968, v. 3, N 2.
31. Watts A. The Way of Zen. N. Y., 1968.
32. Zug Ch. G. The Nonrational Riddle: the Zen Koan.— Journal of American Folklore, 1967.

СОДЕРЖАНИЕ

К. М. Герасимова. О проблемах исследования традиционной культуры бурят	3
Ш. Б. Чимитдоржиев. Халхаский Цогт-тайджи (1581—1637)	12
Т. Д. Скрынникова. Роль Чжебцзун-дамба-хутухты в церковной организации монгольского ламаизма XVII в.	18
Б. В. Семичов. К вопросу о значении термина «индрия»	33
Р. Е. Пубаев. История буддийской гиддханы в освещении Сумба-хамбо в сочинении «Нагсам-чжонсан»	40
К. М. Герасимова. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам	54
И. Д. Болсохоева. «Нитишастры» в истории тибетской литературы	83
Д. Б. Дашиев. Фольклорные сюжеты в буддийской литературе Тибета	103
Г. Н. Очирова. Сказки и притчи о животных в комментарии Ринчена Номтоева к сочинению «Капля радости, цитирующая людей» Цагардакуны	133
Г. Б. Дагданов. Отражение буддийских мотивов в творчестве Ван Вэя	151
И. В. Абаев. Архаичные формы религиозной теории и практики в чань-буддизме	156

БУДДИЗМ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Ответственный редактор *Ксения Максимовна Герасимова*

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

Редактор издательства *Ю. М. Ключников*
Художник *В. И. Шумаков*. Технический редактор *А. В. Семкова*
Корректоры *А. А. Надточий, М. В. Ржевцева*

ИБ № 10222

Сдано в набор 21.11.79. Подписано в печать 26.05.80. МН-05548. Формат 34×108¹/₂. Бумага типографская № 2. Обыкновенная гарнитура. Офсетная печать. Усл. печ. л. 9,2. Уч.-изд. л. 9,5. Тираж 7150 экз. Заказ № 752.
Цена 60 коп.

Издательство «Наука», Сибирское отделение, 630099, Новосибирск, 99, Советская, 18.

4-я типография издательства «Наука», 630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 25.

