

Н. Л. ЖУКОВСКАЯ

Ламаизм
и ранние
формы
религии



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Н. Л. ЖУКОВСКАЯ



Ламаизм
и ранние
формы
религии



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1977

Ответственный редактор
С. А. ТОКАРЕВ

Монография посвящена проблемам взаимоотношения традиционных народных верований монголов и бурят с ламаизмом. Вскрываются истоки формирования ламаистской обрядности, прослеживаются элементы культа природы, культа растений, животных, следы почитания богини-матери, эволюция культового осмысления вселенной и отражение всего этого в пантеоне и ритуалах ламаизма. Автор вскрывает типологически сходные явления в шаманском и буддийском комплексах.

Работа написана на основе литературных материалов, анализа «шаманских» рукописей и на собственном полевом материале, собранном автором в Бурятской АССР и Монгольской Народной Республике в 60—70-е годы.

Ж $\frac{10509-032}{013(02)-77}$ — 25-77

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1977.

ВВЕДЕНИЕ

Постановка проблемы

Предлагаемая работа отнюдь не представляет собой всестороннего очерка того, что называется ламаизмом — особой ветвью северного буддизма¹. Ее задача гораздо более узкая — показать на примере ритуальной практики ламаизма, к какому логическому завершению пришел буддизм, отвергавший на ранних этапах своего существования всякую обрядность, а в конечном итоге включивший в свою практику разветвленную сеть самых разнообразных стадияльно предшествовавших ему форм религии, в том числе различные формы олицетворения природы, свойственные религиозному сознанию человечества на одной из самых примитивных стадий его развития. Процесс усвоения буддизмом внебуддийской обрядности столь же древен по времени, как и сам буддизм, ибо со времени становления его в качестве нового религиозно-философского учения он начал приспосабливаться к ритуальным нуждам тех народов, которые воспринимали его как ведущую религиозную систему. Буддизм, несомненно обладающий комплексом оригиналь-

¹ Таким очерком является книга А. Н. Кочетова [118]. Термин «ламаизм» в узком смысле представляет собой европейское название религии, возникшей в Тибете в XV в. на основе реформированного Цзонхавой учения одной из сект буддизма *махаяны*. Сами тибетцы, исповедующие ламаизм, называют свою религию либо *гелукпа*, что значит «школа добродетели», отделяя ее тем самым от иных буддийских школ Тибета (*сакьяпа, карчжуна, ньигмапа*), либо просто буддизмом, подчеркивая, что она ничем не отличается от первоначального учения Будды. Монголы называют ее *шара шаджин* — желтая вера. Мы будем пользоваться устоявшимся в современной науке термином «ламаизм», понимая под ним не только учение секты гелукпа, но более широко — самостоятельное направление в буддизме, синтезировавшее в себе черты махаяны, *ваджраяны* и добуддийских верований тибетцев, монголов, бурят.

ных черт, уже изначально содержал в своем этико-философском учении элементы индийской религиозной традиции. Он даже не был ее первым, и тем более единственным, реформатором, ибо эту честь делят с ним упанишады, джайнизм, адживика — все те системы, которые брахманистско-индуистской традицией были выделены в группу неортодоксальных, т. е. не признающих авторитета Вед [20, с. 232].

Судьба этих реформаторских течений сложилась по-разному. Упанишады в конечном итоге вписались в брахманистскую традицию, ибо они не отвергали ведизм, а лишь пытались возродить его на более совершенной основе, толковать более умозрительно, больше увязывать между собой внутренний мир человека и внешний мир, окружающий его [214, с. 11; 20, с. 232]. Характер же реформ в этике, философии и культе, предложенный и проведенный на практике буддизмом, джайнизмом и другими неортодоксальными учениями, привел их к логическому уходу в ересь внутри брахманизма. Благоприятное стечение социально-экономических обстоятельств с критической ситуацией в индийской религиозной традиции позволило им выделиться в самостоятельные религиозные системы, судьба которых в ходе истории сложилась совершенно различно.

Джайнизм стал одной из национальных религий Индии и сохранился в качестве таковой до сих пор. Число его адептов по приблизительным подсчетам достигает до 2,5 млн. человек, 0,5% населения современной Индии [58, с. 3]. Адживика, идеология которой была близка раннему буддизму, сначала безуспешно соперничала с ним, затем вообще исчезла с исторической арены. Буддизм же превратился в одну из трех мировых религий. Миллионы его последователей имеются сейчас в странах Азии, Европы, Америки.

Что же сделало буддизм мировой религией и дало ему предпочтение перед другими религиями Индии? Вопрос этот десятилетиями дебатировался в мировой буддологической литературе и не безрезультатно. Вскрыты социальные и исторические причины этого явления, и желающие могут получить о них представление по работам Г. М. Бонгард-Левина и Г. Ф. Ильина [22], Г. М. Бонгард-Левина [20], Э. Конзе [273] и др. Однако не только они сыграли здесь решающую роль, но также

и характерный для индийской традиции в целом, как его определяет Г. М. Бонгард-Левин, «принцип ненарушения старой мифологии» [20, с. 284], проявивший и окупивший себя в полной мере в период экспансии буддизма за пределы Индии. Толкуя данный принцип расширительно, можно говорить не просто о «ненарушении» имеющейся мифологии, а об определенной стратегии сначала усвоения, а затем постепенной трансформации и подчинения себе и этой мифологии, и уже сложившихся культов, и всей вообще системы традиций буддизируемого общества. Такой принцип характерен не только для буддизма, но и для двух других мировых религий — христианства и ислама. Он позволил им всем оторваться от национальной колыбели, в недрах которой они возникли, отвергнуть ее за узость (национальную, кастовую, социальную) и подняться до уровня наднациональной религии со своей собственной программой спасения, со своим собственным пропагандистско-миссионерским аппаратом, со своей собственной единственной «истинной» верой, обрести которую каждый человек должен был в себе сам. Но все это было уже потом, а вначале самый древний из трех мировых религий буддизм, заявивший в первый период своего существования, что поклонение богам возможно, но несколько не приближает человека к спасению, стал популяризировать свои идеи в народе с помощью все той же культовой практики.

Истоками буддизма послужили ритуальные, мифологические, философские традиции Индии, которые воспринимались и осмысливались им по-своему. Так, из ранних упанишад попали в буддизм такие важнейшие его концепции, как *дхарма*, *авидья*, *брахман*, *нирвана*, *карма*, *майя* и др. Утратив ряд прежних свойств, они приобрели иной, этический, эмоциональный, практический аспект [213, с. 48—49; 214, с. 189—200]. Когда же стал складываться буддийский культ, то как в самой Индии, так и за ее пределами в его формирование оказались вовлеченными уже сложившиеся к тому времени местные религиозные традиции. Этот процесс был общим для стран *хинаяны* (Шри Ланки, Бирмы, Кампучии, Таиланда) и *махаяны* (Китая, Кореи, Вьетнама, Тибета, Японии, Монголии, бурят, калмыков и тувинцев России); он растянулся на века и даже в наши дни еще продолжает рождать удивительные модернизированные

синкретические детища типа секты Као Даи во Вьетнаме или Иттоэн в Японии [161, с. 118; 5, с. 143—145].

С III в. до н. э. начинается экспансия буддизма за пределы Индии, постепенно охватывающая все новые страны: III в. до н. э. — Шри Ланка и южные районы Афганистана, I в. до н. э. — Средняя Азия (юго-восточные территории Парфянского государства и северо-западные Греко-Бактрийского царства) [134, с. 191—193], I в. до н. э. — Китай, VII в. — Тибет и т. д. Уровень социально-экономического развития и соответствующий ему религиозный статус в странах, принимавших буддизм, был весьма различен. С одной стороны, абсолютная восточная монархия китайского типа с характерным для нее обожествлением императора и сложными этико-философско-религиозными системами — конфуцианством и даосизмом, а с другой стороны, молодые государственные образования Тибета и Монголии с только еще формирующимся феодальным укладом и примитивными культами, среди которых наиболее сложными и уже имевшими все задатки национальной религии были бон-по у тибетцев и шаманство у монголов. Разумеется, результаты контакта буддизма со столь различными по качеству и уровню стадияльного развития религиозными системами были неодинаковы. В Китае, например, выработалась комплексная конфуцианско-даосско-буддийская система, в которой конфуцианство преобладало в сфере этики, семейных и социальных отношений, даосизм — в сфере бытовых культов, а на долю буддизма выпала забота о спасении души, замаливании грехов, о погребальных и заупокойных службах [32, с. 372—376]. Нечто подобное представляет собой синтоистско-буддийский синтез в Японии, где синтоизм служит религиозно-бытовым потребностям людей на этом свете, а на долю буддизма выпадают погребальные и заупокойные обряды [5, с. 191].

Контакты буддизма с тибетскими и монгольскими культами, стадияльно более ранними и соответственно менее развитыми, развивались по типовой схеме, достаточно хорошо изученной на примере славян, народов Поволжья, народов Средней Азии, языческие культы которых образовали любопытный синкретический синтез с распространившимися среди них христианством и мусульманством. См. по этому поводу следующие работы:

Н. М. Маторин, «Женское божество в православном культе» (М., 1931); С. А. Токарев, «Религиозные верования восточно-славянских народов XIX — начала XX века» (М., 1957); П. В. Денисов, «Религиозные верования чуваш» (Чебоксары, 1959); Н. Ф. Мокшин, «Религиозные верования мордвы» (Саранск, 1968); Г. П. Снесарев, «Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма» (М., 1969); В. Н. Басилов, «Культ святых в исламе» (М., 1970); Т. Д. Баялиева, «Доисламские верования и пережитки у киргизов» (Фрунзе, 1972); Г. А. Носова, «Язычество в православии» (М., 1975) и др.

В результате контактов двух религиозных систем — ранней и поздней, доклассовой (или раннеклассовой) и классовой — неизбежно вырабатывается нечто среднее между ними, что и становится основной религиозной системой данного общества. Этот процесс небезболезненный. На первых порах он сопровождается активной борьбой и попытками истребления языческого противника более сильным конкурентом, затем, позднее, приходит осознание превосходства новой религии над своей предшественницей, вытекающее из ее правового и экономического утверждения. Наступает этап сознательной или неосознанной, чаще последней, выработки нейтральных норм культа. При этом следует различать две основные тенденции.

1. Включение в культовый арсенал новой религии форм, заведомо ей не присущих, чуждых, но настолько устоявшихся в народном сознании и практике, что их искоренение нанесло бы скорее вред делу религии вообще, в то время как подключение их к новой системе в слегка адаптированном виде приводит к созданию исторически и идеологически обусловленной синкретической религиозной системы.

2. Функциональное сходство между отдельными гранями, чертами, идеями, образами, представлениями (иначе элементами культа) обеих систем, существующее независимо от их контактов между собой, облегчает установление точек соприкосновения между ними. Наличие сходных функциональных элементов объясняется тем, что большинство религиозных представлений, хотя и несет на себе стадийный характер, восходит к древнейшим анимистическим идеям человеческого разума,

отличающимся на исходных этапах удивительным единообразием у народов разных регионов и, наоборот, весьма различным в поздние времена. Тем не менее их общие истоки во многих случаях послужили причиной их типологического сходства, облегчившего на поздних этапах выработку окончательных форм религиозной практики для данного состава верующих.

В предлагаемой работе делается попытка показать культовую практику ламаизма в том ее виде, какой она имела в конце XIX — начале XX в. в Монголии и Бурятии, и выявить те ее элементы, которые вошли в буддизм из стадиально предшествующих форм религии. Все же предшествующие ламаизму формы религии объединены в две группы, общее наименование которых в значительной степени условно, хотя и исторически обосновано.

Первая группа ранних форм религии, нашедших применение в буддийской практике, условно названа культом природы. Она распадается на ряд самостоятельных культов, которые существовали независимо друг от друга, но которые тем не менее в своей совокупности воспринимаются как проявления культа природы в различных ее аспектах. В них, по определению, данному К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Немецкой идеологии», нашла отражение та социальная эпоха в истории человечества, когда для человеческого разума характерно «осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это — чисто животное осознание природы (обожествление природы)» [1, с. 29].

В качестве самостоятельных явлений в составе обожествленной природы нами выделены и рассмотрены культ растений, культ животных, культ ландшафтных богов, культ вселенной как доступный чувственному восприятию зримый окружающий мир и культ богини-матери, антропоморфного воплощения всех происходящих в природе процессов, связанных со сменой времени года, с ее умиранием и воскрешением, появлением в ней всего живого, будь то растение, животное или человек.

Наиболее сложное во всей этой цепи — представление о вселенной как об объекте культа. Если в остальных случаях мы можем говорить лишь об эволюции форм культа, то в данном — об эволюции самого понятия, являющегося объектом культа. Совокупность земли с имеющимися на ней объектами (горами, реками, лесами, населенными пунктами) и неба (в куполообразном или плоскостном осмыслении — это интересно с мифологической, но безразлично с интересующей нас точки зрения) с его объектами (звездами, падающими метеоритами) осмыслялась как вселенная, как реальный в своем многообразии мир, а человек в нем — точка, вокруг которой в горизонтальном и вертикальном измерениях строится вся вселенная. Осмысление первобытным человеком своей связи с временем и пространством, осознание себя как точки во времени и пространстве, конечно, не является культом в полном смысле этого слова, но ввиду нерасчлененности первобытной идеологии, невозможности отделить в ней друг от друга то, что было обычным, понятным, а что непонятным и, следовательно, нуждалось в каком-то объяснении, часто сверхъестественном, позволяет нам выделить в особую форму и культ вселенной. Древнейшие пласты мировой мифологии содержат сюжеты о сотворении вселенной из хаоса, воды, яйца и т. д., и возможно, что какие-то культовые моменты были с ними связаны. Понятие вселенной в буддийской практике созерцания свидетельствует опять-таки о существовании какого-то философско-религиозного осмысления вселенной на ранних стадиях развития человеческой мысли.

С. А. Токарев в книге «Ранние формы религии» [221] дает их морфологическую классификацию, основанную на социальной роли каждой из выделяемых им форм в истории человеческого общества. При такой классификации культ природы оказался расчлененным и включенным в несколько разных форм: тотемизм, аграрные культы, эротические обряды и культы. Однако культ природы как самостоятельная единица занимает вполне законное место в систематике иного типа — классификации религий по объектам культа, вполне удобной тогда, когда речь идет об эволюции форм религии у одного или нескольких близкородственных народов. Но и в этом случае классификационное единство такого понятия, как

культ природы, носит весьма условный характер, ибо он встречается в реальной действительности не столько в чистом виде, сколько в сложном переплетении и взаимодействии с какими-то иными формами религии, как правило, стадияльно более поздними. И это естественно при той пестроте религиозных верований, которой отличается человечество, и их многовековой сублимации, продолжающейся и в наши дни.

Вторая группа стадияльно предшествующих буддизму верований, нашедших отражение в культовой практике ламаизма, не менее условно в работе названа шаманскими культурами. Условность такого наименования определена тем, что термины «шаман» и «шаманство», несмотря на глобальный характер распространения явлений, к которым они относятся, обозначают узкий круг специфических явлений религиозной практики, а именно те, где шаман — это жрец-посредник между людьми и духами, который, приводя себя в экстатическое состояние, становился воплощением этих духов и вещал людям их волю. Смерть, рождение, свадьба, болезнь и связанные с ними бытовые обряды — вот классический цикл, нуждавшийся в шамане-посреднике. Но разумеется, одним этим циклом не исчерпывалась вся религиозная жизнь человека в эпоху развитого шаманства. По отношению к монголам и бурятам можно, например, говорить о культе неба и земли, о локальных божествах, о промысловых культурах, о возникшем в эпоху сложения феодализма культе исторических личностей и эпических персонажей, существовавших наряду с шаманством на автономных началах, но иногда тесно с ним переплетавшихся. Поэтому рассмотрение этих культов под рубрикой «шаманские», во-первых, несколько не противоречит историческим сведениям о них, которые прослеживаются и по этнографическим данным и по письменным источникам, во-вторых, это упрощает схему изложения материала. Все эти культы на равных правах вступали в контакт с буддизмом и, с одной стороны, проникались буддийскими идеями сами, с другой стороны, во многих случаях после небольшой адаптации становились частью буддийского ритуала.

Все вышеизложенное говорит о том, что работу можно разделить на три части: первая посвящена трансформации культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма,

вторая — синкретизму шаманских и буддийских представлений и ритуалов, куда включены по причинам, указанным выше, и нешаманские в основе своей, но сосуществовавшие одновременно с шаманством верования и культы; наконец, третья — типологически сходным явлениям в шаманском и буддийском комплексах, игравшим в них функционально сходную роль и облегчившим тем самым процесс синкретизма шаманских и буддийских верований.

Историография вопроса

Проблема взаимовлияния ранних и поздних форм религии вообще и буддизма и добуддийских форм культуры в частности является отнюдь не новой в науке.

Впервые в русской науке в применении к ламаизму она была затронута в 80-е годы прошлого века А. М. Позднеевым [177] и Г. Н. Потаниным [184]. Однако и тот и другой констатировали лишь факт заимствований из шаманства в ламаистской мифологии (Г. Н. Потанин) и ламаистских ритуалах (А. М. Позднеев), не вдаваясь в причины и закономерности подобных явлений. Б. Я. Владимирцов в своей лекции «Буддизм в Тибете и Монголии», прочитанной при открытии первой буддийской выставки в Петрограде 31 сентября 1919 г. и изданной впоследствии в виде отдельной брошюры, отметил наличие в монгольском буддизме «местных проявлений культа», «местных обычаев» и «народных суеверий» [34, с. 5], что, с его точки зрения, отнюдь не мешало преемственности буддийских философских идей от древней Индии до современной ему Монголии. Более обстоятельно на этом вопросе остановился Б. А. Куфтин [125], наметив уже ряд направлений, по которым шел синтез шаманства и буддизма, впервые сформулировав тем самым одну из интереснейших проблем в изучении истории северного буддизма. В зарубежной литературе по материалам тибетского ламаизма эта проблема впервые была поставлена в 60-е годы XIX в. Э. Шлягинтвейтом [351].

Однако от постановки проблемы до хотя бы частичного исследования ее обычно проходит определенный период накопления фактического материала. Этот про-

цесс продолжается и по сей день и вряд ли может быть когда-нибудь окончательно завершен, что, однако, не исключает попыток подобного рода исследований на том фактологическом уровне, который предоставляет исследователю современное развитие буддологии.

Источники, легшие в основу данной работы, можно разделить на три группы. Первая — это фактический материал, накопленный мировой буддологической литературой по истории формирования буддийского пантеона и ритуалов в различных странах Азии, и особенно в странах ламаистского вероисповедания. Вторая — публикации монгольских шаманских текстов с переводами и комментариями, позволяющие восстановить направления буддизации шаманских ритуалов и характер последних в ламаистской практике. Третья — собственные полевые материалы автора, собранные в Бурятской АССР и в Монгольской Народной Республике во время неоднократных поездок туда с 1959 по 1974 г. Каждая группа источников заслуживает подробной характеристики.

Список литературы в конце книги представляет собой перечень далеко не однородных по своему характеру с точки зрения данного исследования сочинений. По степени важности их также можно сгруппировать в несколько разделов.

1. Работы, в которых более или менее обстоятельно исследованы вопросы формирования пантеона и мифологии северного буддизма, в том числе местных тибетских и монгольских божеств, вошедших в его состав, а также обрядовая сторона северного буддизма. Приоритет в области изучения пантеона и мифологии принадлежит европейской науке, которая, начиная с капитального сочинения А. Грюнведеля [290], представила ряд весьма серьезных работ по этой проблеме: Ю. Рерих [341], Дж. Туччи [359; 361; 362], В. Кирфель [317], Э. Лямот [320], В. Форман и Б. Ринчен [283], А. Гордон [287], А. Мостер [325], З. Хуммель [302; 306—308] и др. В этом ряду следует упомянуть и совместный труд Виры Рагху и Чандры Локеша [364] — многотомный альбом по иконографии божеств северного буддизма.

Обрядовая сторона ламаизма кроме уже упомянутой работы А. М. Позднеева отражена в исследованиях А. Д. Корнаковой [112—115], А. Доржиева [66], К. М. Герасимовой [42—47], З. Хуммеля [297; 299; 303;

304; 310]. Особого внимания заслуживают статьи К. М. Герасимовой. Написанные на материалах, собранных во время многолетних экспедиционных исследований в разных районах Бурятской АССР, сопоставленные с тибетскими, монгольскими, бурятскими письменными ламаистскими источниками, они, хотя в большинстве своем посвящены какой-либо частной проблеме, обрядовому циклу (например, культу *обо* или похоронному обряду), тем не менее представляют собой глубокие исследования по этим частным вопросам, помогающие уяснить сущность ламаистской практики, этапы ее сложения и пути трансформации.

Следует сказать несколько слов и о трудах З. Хуммеля. Многочисленные его работы, иногда частично повторяющие друг друга, посвящены как отдельным персонажам тибетской мифологии (Пехар, Лхамо, Кхумбу-юлха), так и весьма сложным явлениям тибетской культурной традиции (новогодним танцам мальчиков, применению в ритуальной практике принципа *мандала* и системы *кундалини-йога*) и т. д. Интересные исследования З. Хуммеля страдают общим для них всех недостатком — европоцентризмом, проявляющимся в стремлении автора в каждом частном случае выводить любую деталь материальной или духовной культуры из единого европейского центра, часто без достаточных к тому оснований. З. Хуммель полагает, например, что культура мегалитов пришла в Тибет из Средиземноморья [301, с. 78—79], а столь популярный на Востоке культ быка — с Запада, где он был связан с лунными культовыми традициями [299, с. 193]. И даже мотив почитания мировой горы в Тибете он считает заимствованным из Шумера [299, с. 183].

2. Работы, характеризующие состояние шаманских культов у народов Сибири и Центральной Азии в той их форме, которая была зафиксирована исследователями начиная с XVIII в., а в особенности во второй половине XIX и первой половине XX в. Разумеется, это поздние формы шаманства, отдельные стороны которого к тому времени испытали соседство высокоразвитых религий — буддизма и христианства. Однако, во-первых, влияние этих религий сказалось далеко не на всех сторонах шаманства, а во-вторых, сравнение сибирского шаманства с ранними формами религии других народов

позволяет выделить в нем наиболее архаические пласты и затем проследить их уже в ламаистском ритуале. Бурятское и монгольское шаманство представлено исследованиями М. Н. Хангалова и Н. Н. Агапитова [240], Д. Банзарова [9], В. Диосеги [63; 64], Т. М. Михайлова [155], В. Хайсига [293; 294], Б. Ринчена [195; 196; 335—337], тувинское — С. И. Вайнштейна [28—30], Л. П. Потапова [188], алтайцев — Н. П. Дыренковой [70; 71], североазиатских народов — В. Г. Богораза [17] и Л. Я. Штернберга [252], обских угров — В. Н. Чернецова [247], эвенков — А. Ф. Анисимова [4], Г. М. Василевич [31], сибо — Н. Кроткова [120], уйгуров — С. Е. Малова [138—140]. И хотя из них только монгольскому, бурятскому и тувинскому шаманству пришлось столкнуться с ламаизмом, привлечение параллелей по другим сибирским и центральноазиатским народам необходимо, чтобы заполнить белые пятна в исследовании более ранних стадий шаманства их соседей.

3. Работы ряда ученых, занимающихся структурно-типологическими исследованиями на общей религиоведческой и буддийской источниковедческой базе. Эти труды входят как составная часть в более широкий круг исследований по вторичным моделирующим системам и позволяют благодаря применяемому в них структурно-типологическому методу исследования реконструировать наиболее ранние слои в религиозной мысли человечества. В эту группу входят работы Вяч. Вс. Иванова [87—94], А. Я. Сыркина [213; 215—217], В. Н. Топорова [223—229] и др. Многие из предпринятых ими реконструкций отдельных элементов религии (смысловых, обрядовых и т. п.) использованы в предлагаемой работе для сопоставления шаманства и буддизма с целью выявления в них типологически сходных черт.

В список литературы включены и многие другие работы русских, советских, европейских, монгольских, японских, индийских авторов, касающиеся либо отдельных вопросов, поднятых в данном исследовании (А. Н. Бернштам, Н. Бхаттачарья, Л. Н. Гумилев, А. Давид-Ниль, В. П. Даркевич, Ц. Жамцарано, И. Я. Златкин, С. Камманн, И. Хиросато, Н. О. Шаракшинова и др.), либо представляющие собой проблемные этнографические, религиоведческие и искусствоведческие работы (А. Н. Афанасьев, В. Г. Богораз, Е. Г. Кагаров, Ю. А. Левада;

Е. М. Мелетинский, Б. А. Рыбаков, Г. П. Снесарев, А. Д. Сухов, С. А. Токарев, Д. Фрэзер, А. А. Формозов, Д. Чаттопадхья, Л. Я. Штернберг, Р. Эквол и др.).

Большое значение для исследования синкретической буддийско-шаманской ритуальной практики монголов имеют изданные, переведенные и прокомментированные Ч. Бауденом, А. Мостером, Н. Н. Поппе и другими учеными шаманские рукописи. В их число входят описания жертвоприношений огню, охотничьих ритуалов, тексты, связанные с почитанием обо, заклинания блуждающей души в случае болезни или смерти человека, молитвы, адресованные Цаган уругуну. Все упомянутые ритуалы являются добуддийскими по своему происхождению, но запись текстов с изложением этих ритуалов была произведена лишь в XVII и XVIII, а иногда и в XIX в., т. е. в период не только распространения ламаизма, но и его окончательного торжества над шаманством как самостоятельным религиозным институтом. Именно в это время стали появляться шаманские рукописи с записью существовавших ранее шаманских ритуалов, что было вызвано процессом выработки единого буддийско-шаманского канонизированного ритуала. Разумеется, этот процесс шел под эгидой и в рамках ламаизма, и малейший намек на шаманское происхождение того или иного ритуала по возможности предавался забвению. Тем не менее именно этому процессу мы обязаны появлением этих рукописей, сослуживших двойную службу историкам религии: во-первых, они продемонстрировали способ, которым шла буддизация шаманских ритуалов; во-вторых, они сохранили для истории описание самих ритуалов, которые, не будь этих рукописей, в ряде случаев были бы просто невозможны.

Собственные полевые материалы автора, собранные в Бурятской АССР с 1959 по 1967 г. (районы Баргузинский, Джидинский, Закаменский, Заиграевский, Кяхтинский, Селенгинский, Тункинский) и в Монгольской Народной Республике в 1969—1974 гг. (аймаки Восточный, Хэнтейский, Увур-Хангайский, Ара-Хангайский, Кобдоский, Дзапханский, Булганский), позволяют охарактеризовать современное состояние ламаизма, выявить степень сохранности синкретических форм ламаистко-шаманской практики.

ФОРМЫ ПРОЯВЛЕНИЯ КУЛЬТА ПРИРОДЫ
В ПАНТЕОНЕ И РИТУАЛАХ ЛАМАИЗМА

Процесс разложения племенных религий и сложения религий классового общества всегда сопровождается некоторой переоценкой образов божеств: меркнут одни, восходят на горизонте другие, новые частично сливаются со старыми, старые соответственно распадаются на несколько новых, каждый из которых может фигурировать уже как самостоятельное божество в новой религии. Эти внутрирелигиозные изменения отражают, разумеется опосредствованно, те социальные явления, которые происходят в обществе.

В связи с развитием основных тенденций социальной истории человечества, разложением первобытнообщинного строя с его родо-племенной структурой, с появлением имущественной и классовой дифференциации, образованием ранних государств, постепенной заменой матриархальных и матрилинейных форм общества патриархальными и патрилинейными древний культ богини-матери сменялся концепцией бога-отца. Это выражалось в постепенном падении роли богини-матери, расщеплении ее образа на несколько женских образов, занявших второстепенное место в пантеоне, и, наконец, концентрации признаков отдельных мужских божеств и слиянии их в единую фигуру бога-отца. Этот процесс постепенного абстрагирования религиозных представлений от конкретного олицетворения сил природы до отвлеченной фигуры верховного божества монотеистических религий как бы отражал в религиозном сознании социальную историю человечества и был отмечен еще Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» [2, с. 282—283]. Аналогичные явления наблюдались и в других сферах первобытной идеологии,

что, очевидно, вытекало из эволюции первобытного мышления в целом. Характер этих процессов исследован и определен как дифференциация и интеграция Е. Г. Кагаровым — на материале мифотворчества [101, с. 9] и Е. М. Мелетинским — по данным истории формирования эпических жанров [148, с. 81—101]. Такое определение вполне применимо и к боготворчеству, тем более что последнее тесно связано с двумя первыми: появление нескольких новых образов из старого сопровождается расщеплением связанных с ним мифологических сюжетов, выделением их в самостоятельные мифы, которые на более поздних этапах развития фольклора попадают в различные эпические жанры. Так, например, в Монголии сказка о семи старцах — семи звездах Большой Медведицы вошла в число сказок из космогонических мифов, а солярные мифы оказались включенными в отдельные варианты тибето-монгольского эпоса Гэсэриады. Многочисленные женские образы, подменившие собою богиню-мать, во многом дублируют черты и функции друг друга, а образ единого мужского божества очень условен, ибо в буддизме, о котором пойдет речь ниже, никакого единобожия, ни мужского, ни женского, не было и не могло быть с самого начала.

В добуддийской философской традиции Индии (упанишадах, раннем индуизме) существовало понятие о безликой божественной субстанции брахман, из которой все исходит и в которую все возвращается. В буддизме понятие брахман индивидуализируется и утрачивает свою вселенскую сущность, а тем началом начал, истечением которого является вселенная, становится *Адибудда* — изначальный будда, который, однако, воспринимается совсем не как верховное антропоморфное божество, а как все тот же безликий абсолют. Будда Гаутама Шакьямуни выступал лишь в качестве учителя, указавшего путь к спасению, равноправного в своей святости со многими другими буддами. Но постепенно фигура учителя, достигшего божественной святости еще при жизни, разрослась настолько, что позволительно стало говорить о нем как о центральной фигуре в данной религиозной системе. Будда стал человеком-богом, а затем и просто богом, но еще не творцом, а по-прежнему богом-учителем наряду с другими богами, пантеон которых все разрастался. И лишь намного позднее в

условиях Центральной Азии, народы которой издавна имели смутное представление о верховной божественной фигуре, Будда оброс и чертами бога-творца, впрочем далеко не единственного. Его образ у ламаизированных шаманистов Центральной Азии отнюдь не затмил собою всех бесчисленных божеств и духов, положительных и отрицательных, их влияния на жизнь этих людей. В народном ламаизме монголов и бурят Будда стал, хотя и особняком, но в одном ряду с ними. Черты творца нес на себе не только он, но и другие божества, в большинстве шаманские, перешедшие со всеми своими функциями в ламаизм. Возник богатый, необыкновенно пестрый пантеон с многоступенчатой лестницей рангов, отражавшей классовый характер этой религии. Одни из таких образов прямо, а другие косвенно, если проследить их истоки, восходят к древнейшим религиозным представлениям и идеям, свойственным человеческому мышлению на самых ранних этапах его развития. Среди этих представлений не последнее место занимал культ природы в самых разных его аспектах: олицетворение различных небесных и атмосферных явлений, почитание матери-природы в лице даруемого ею растительного и животного мира, вылившееся в культ богини-матери и имевшее многочисленные формы.

Богиня-мать и женские божества в ламаизме

В буддийском пантеоне народов Центральной Азии существует значительное число женских божеств. Подавляющее большинство их представляет собой всего лишь «женскую энергию» мужских божеств пантеона (санскр. — *шакти*, тибет. — *юм*), без которых последние всегда ограничены в проявлении своего «божественного» всемогущества. Иконографические атрибуты шакти предопределены их мужскими партнерами: именно от них зависит цвет, вид оружия, ездовое животное, а главное то место, которое шакти занимают в пантеоне, и те функции, которые они в нем несут. При всем побочном характере женских божеств в буддизме среди них есть такие, которые имеют определенное самостоятельное звучание как в иконографии, так и в мифологии и обла-

дают определенным комплексом самостоятельной семантической нагрузки. В этой связи предлагается рассмотреть следующие три персонажа ламаистского пантеона: Шридеви, Тару и Маричи. Разумеется, ими не исчерпываются женские божества пантеона. Но этих трех богинь сближает функциональная взаимосвязь с культом богини-матери, имеющая в то же время для каждой из них свой особый, специфический оттенок.

Мы попытаемся проследить эту взаимосвязь, привлекая материалы по мифологии монголов, бурят, тибетцев, китайцев, индийцев, исповедующих буддизм либо как единственную религию, либо наряду с другими религиозными системами. Не следует забывать, что пантеон народов Азии, разумеется, не един и даже у народов, исповедующих одну религию, он существенно различен. Одно и то же божество в пределах одной религии, но у разных народов может существенно менять свой облик и функции, и, наоборот, в пределах разных религий можно обнаружить аналоги между судьбами и функциями отдельных божеств. Именно этим объясняются те, на первый взгляд далекие аналогии, которые будут по ходу изложения приводиться далее.

Богиня Шридеви (тибет. Лхамо) — единственный женский персонаж отряда *дхарманал* в ламаистском пантеоне. З. Хуммель, посвятивший отдельную работу изучению этого образа, выделяет следующие его аспекты, нашедшие отображение в иконографическом облике: демоническое божество, опасное для детей, хранительница тайн жизни и смерти, прародительница всего живого — богиня-мать, исцеляющая от всех болезней, и хозяйка горы [308, с. 144—145]. Исследование отдельных черт этого божества подтверждает общий вывод З. Хуммеля.

Известны несколько форм этой богини. Одна из них Магчид Лхамо — покровительница Лхасы [326, с. 23], другая — Барджи Лхамо — покровительница беременных женщин, облегчающая роды. С поклонением Барджи Лхамо связаны тантрийские ритуалы, описанные в *Данджуре* [269, с. 27]. Лхамо — главная покровительница ламаистской секты *гелукпа*. Ее мифологические характеристики: «Великая хозяйка жизни», «Королева божеств *дгра-лха*» и т. д. Р. Небески-Войкович описывает около десятка ее форм, которые могут появ-

ляться как самостоятельно, так и в свите главной из них — Палдан Лхамо [326, с. 23—27].

А. Рона-Таш, исследовавший два из многочисленных атрибутов Лхамо, установил их взаимосвязь с некоторыми из ее вышеупомянутых функций. Так, жребии, висящие по бокам мула, ездового животного Лхамо, представляют собой разновидность игральных карт, с помощью которых гадали еще в ранней тибетской традиции. Они встречаются в археологических материалах, упоминаются в древних текстах и фольклоре и известны в аналогичном значении в культуре бон. Как полагает А. Рона-Таш, такие жребии указывают на магическую врачебную деятельность Лхамо [342, с. 167—169]. Тибетская деревянная бирка с зарубками, служившая согласно китайским источникам до появления тибетской письменности в VII в. для записи долгов и налогов, в руках Лхамо превратилась в памятку о человеческих грехах и последующей расплате за них в потустороннем мире, что указывает на нее как на божество, имеющее отношение к смерти и загробному суду [342, с. 163—166].

А. Гордон в книге «Тибетское религиозное искусство» приводит иконографическое изображение Лхамо, выполненное в 1777 г. по приказу императора Цянь Луна, выдержанное в каноническом стиле и содержащее на лицевой стороне иконы обращение к богине, в котором ее называют богиней славы, хозяйкой времени (четыре времени года появляются из короны на ее голове), одной из пяти сестер долголетия и, наконец, одной из *аватар* Кали [286, с. 35—39]. Как известно, Кали не только имя шакти бога Шивы, но предположительно одно из имен богини-матери в Индии (наряду с Дургой, Умой и т. д.). Н. Бхаттачарья считает Шиву спутником-супругом богини-матери [268, с. 274]. Дж. Туччи установил соответствие тибетской Лхамо и индийской Ремати (Ревати), каждую из которых он рассматривает как определенный аспект Кали. Однако он считает их не идентичными, а эквивалентными проявлениями одной и той же религиозной концепции богини-матери, распространенной не только в Азии, но и за ее пределами, всюду известной под различными именами [359, с. 100].

Идея Великой богини, создательницы вселенной со всем, что в ней происходит, присуща и бонской мифологии Тибета. В ней имеется некое персонифицированное

женское начало, именуемое Клумо, возникшее из ничего, которое привело в порядок все сущее: из ее головы эманировало небо, из света ее правого глаза — луна, из света левого глаза — солнце, из верхних зубов — планеты. Когда Клумо открывает глаза, наступает день, когда закрывает их, наступает ночь. Из других ее 12 верхних и нижних зубов возникли лунные месяцы. Из ее голоса появился гром, из дыхания — облака, из слез — дождь, из ноздрей — ветер, из крови — пять океанов, из вен — реки, из тела — земля, из костей — горы и т. д. Так описывают ее *Klu hbum* «100 тысяч змей», священные книги религии бон [362, с. 712]. Возможно, что отдельные черты образов Лхамо и Клумо восходят к какому-то общему, более древнему собственно тибетскому пласту.

В свиту Шридеви (Лхамо) входит довольно большое число низших женских божеств, влившихся в буддизм из добуддийских местных культов и сохраняющих зооморфные черты. Так, наиболее постоянные иконографические спутницы Шридеви *дакини* (злые демоницы) Симхавактра и Макаравактра, первая — с головой льва, вторая — мифического морского чудовища *макара* [287, с. 81]. Другие дакини четырех сезонов — весны, лета, осени, зимы, пять сестер-долгожительниц, двенадцать драгоценных богинь, также входящие в свиту Шридеви, уже антропоморфны, но в качестве *вахан* (ездовых животных) у них представлен чуть ли не весь животный мир Азии [287, с. 82]. Зооморфными были на ранних этапах изображения самих богинь-матерей, а позднее их спутниц. В таких изображениях богинь-матерей Бхаттачарья усматривает отголоски тотемизма [268, с. 274]¹.

Кровожадным чертам Лхамо, всему ее мрачному облику пожирательницы собственных детей, ее иконографическим атрибутам в виде зажатого в одной из рук сердца, висящего на шее ожерелья из черепов и т. д. вполне соответствуют параллели из практики культа богини Кали. Последняя изображается также с ожерельем из черепов, стоящей на поверженном, но готовом к возрождению Шиве. В числе прочих ее функций — покровительство войнам и воинам, требующее окропления знамени и оружия освященной кровью принесенных в

¹ Аналогичные черты можно проследить в культе богинь-матерей у других народов: славян [145], армян [149], согдийцев [73], народов Передней Азии и Средиземноморья [313].

жертву животных. Такую кровавую жертву Кали в виде ритуального убийства черных козлов и черного буйвола описывает Р. Небески-Войковитц, наблюдавший ее в 1951 г. у гуркхов Дарджилинга [328, с. 169—171]. Кровавая жертва в честь Кали совершается и в праздник ее аватары Дурги (тоже супруга Шивы). Праздничному яркому почитанию Дурги в Индии, когда ее статуи разукрашивают цветами и происходит торжественная церемония их оживления, предшествуют кровавые испу-дительные жертвы в храмах Кали, очищение кровью жертвенных животных [331, с. 352]. Зато в поклонении самой Дурге даже самый невинный намек на какое-либо убийство животного вызывает резкую враждебность со стороны участников обряда. Дж. Пипер, фотографировавший отдельные сцены праздника Дурги в Калькутте, пишет о своем изгнании из храма за то, что его фотоаппарат был заключен в кожаный футляр, а это свидетельствовало о когда-то совершенном умерщвлении животного [331, с. 354].

Женские божества в ламанизме, как правило, аватары, спутницы, шакти мужских божеств пантеона (*дхьяни-будд, идамов, дхармапал* и др.). Богини, таким образом, играют второстепенную роль, хотя и считается, что боги обретают свою подлинную силу лишь в соединении со своей женской половиной, в том самом изображаемом натуралистически, но толкуемом символически инкоитальном положении (*яб-юм*), когда мудрость (*праджня*) в лице женского божества соединяется с методом (*упайя*) в лице мужского, создавая тем самым для тех, кто экстатически созерцает их, возможность просветления. Распространенность такого рода изображений Л. Дживака объясняет низведением глубины мысли ваджраяны до уровня сознания тех, чье восприятие религии не шло дальше чисто внешних ее проявлений [315, с. 157]. Для посвященных существует символическая трактовка этого союза: метод изображается через ваджру, прикрепляемую золотым кольцом к правой руке, мудрость — в виде колокольчика, прикрепляемого кольцом к левой руке [276, с. 27]. Ту же символику несет на себе изображение стрелы и веретена, восходящее к традициям бонской иконографии: стрела — символ мужского начала, веретено — женского [326, с. 365, 368]. Той же цели служат определенные *мудры* — симво-

личные положения рук [276, с. 28]. Это лишь реликты былого могущества женщин в обществе и его отражения в первобытных воззрениях на природу, когда ведущим было женское начало, вездесущая, всемогущая, проявляющая себя во всем богиня-мать, а все мужское было второстепенным, подчиненным, проявлявшимся в лице ее спутника-супруга.

В религиозной практике многих земледельческих народов мира, например в Индии, Индокитае, сохранившейся в виде отголосков до наших дней, акт соединения мужского и женского начал воспроизводился сугубо натуралистически прямо на полях, предшествуя посевной кампании. Это действие, рассматривавшееся как магическое, имело целью оплодотворить землю и вызвать богатый урожай. В идеологии ранних тантристов женское начало преобладало до такой степени, что мужское практически предавалось забвению [245, с. 96]. Более того, мужчинам, занимавшимся религиозной практикой, рекомендовалось выявить, реализовать, развить в себе женское начало, ибо именно оно есть начало начал. Для этого даже была разработана целая система психофизических упражнений — *йогасадхана* [245, с. 308]. Буддийская секта *сахаджья*, отколовшаяся от махаяны в XVI в., рекомендует в своих священных книгах желающим достичь состояния *бодхи* (просветления), предаваться *каме* (наслаждению), имеющей пять форм (панча кама), а довести накал страстей до предела способна только женская природа [245, с. 314]. Возможно, что именно такого рода воззрения, уходящие корнями в глубь веков, легли в основу женоподобного иконографического облика будд.

Тантра как самостоятельное направление в буддизме предположительно оформилась где-то в V—VI вв. [273, с. 176], но истоки ее скрыты в глубине истории Индии, в ритуальных традициях индийской сельской общины, включавших в себя колдовство и магию, человеческие жертвоприношения, ритуалы плодородия, культ богини-матери и хтонических божеств. Но если тантрийская практика восходит к примитивным верованиям, то философия тантры, на которой базируется эта практика, представляет собой одно из ответвлений буддийской философии, своеобразную литературную традицию. Философия тантры делает упор на дуалистическое, мужское

и женское, начало, лежащее в основе вселенной. Два основных направления тантры, как индуистской, так и буддийской, различаются именно по тому, какое из этих начал они считают главным: тантра «левой руки» отдает предпочтение женскому началу, тантра «правой руки» — мужскому. Тантра «левой руки», известная также под названием *ваджраяны*, получила особенное распространение в Тибете. Несмотря на философскую трактовку союза мужского и женского начал, в практике различных тантрийских общин их натуралистическое воспроизведение встречалось довольно часто. Впрочем, иногда приводимые в литературе факты не имели к тантризму никакого отношения, как, например, широко распространенный у многих народов — тибетцев, японцев, уйгуров, жителей Кампучии, Филиппин и др. — обычай дефлорации девушек жрецами (отнюдь не только буддийскими, но также даосскими, мусульманскими, христианскими и др.) [296, с. 105—161]. Этот обычай должен был совершаться обязательно в определенном возрасте и предшествовать выходу девушки замуж, иначе она и ее родители навеки покрывались позором. В более поздние времена он принял разнообразные формы от *jus primae noctis* (права первой ночи) до оплачиваемой должности профессионалов-дефлораторов, в то время как его истоками служит уходящий в глубокую древность страх перед кровотечениями, ибо через кровь в человека попадает злой дух, и стремление обезопасить себя от него путем совершения этой церемонии жрецом.

По мере того как богиня-мать все более теряла свое значение верховной богини, ее функции постепенно переходили к другим богам, как старым, так и вновь возникшим. Наиболее ответственные функции, такие, как создание мира, управление временем, погодой, перешли в руки мужских божеств, в то время как женские божества покровительствовали продолжению человеческого рода, браку, семье, детям. Довольно отчетливо можно проследить этот процесс на примере китайской богини-прародительницы Нюйвы. Первоначально ее почитали не только как творца людей, которых она, согласно китайским мифам, вылепила из желтой глины, но и как божество-демиурга. В качестве последнего она навела на земле порядок, ликвидируя последствия столкновения духов огня и воды: починила небо, выправила русла рек,

погасила пожары [253, с. 58—63; 210, с. 69]. Однако объектом почитания с устройством специальных праздников в ее честь она стала благодаря приписываемой ей функции покровительницы браков, дарующей потомство и продолжающей род. В дни весеннего равноденствия возле кумирен, посвященных ей, устраивались праздничные гулянья, заключались браки, шли моления о потомстве [253, с. 60]. Нюйва вначале почиталась как всеобщая прародительница, а позднее, к началу II тысячелетия до н. э., она осталась таковой только у племени ся, жившего на землях по среднему течению Хуанхэ [254, с. 74]. К этому времени культ единой матери-прародительницы постепенно сменяется представлениями о матерях-родоначальницах племен. На наиболее ранней стадии культа Нюйва изображалась в виде полуженщины-полузмеи [254, с. 74; 147, с. 46]. В этом видна двойная символика: почитание змеи как тотема и отражение ее взаимосвязи с культом плодородия, а стало быть и богини-матери, что свойственно многим народам земного шара [347, с. 145; 252]. В результате дальнейшей трансформации Нюйва выступает уже как младшая сестра и одновременно жена первочеловека Фуси; от них и произошло человечество [253, с. 46]. Такой статус Нюйвы был официально узаконен конфуцианством [254, с. 77].

Некоторые функции богини-матери Индии в более позднее время перешли на богиню утренней зари индийской мифологии. В Ригведе — это Ушас, в буддийском пантеоне — Маричи. Л. А. Зарубин, проанализировавший гимны Ригvedы с точки зрения тех черт, которыми в них наделена богиня утренней зари, выявил следующие: она наделяет мужчин оплодотворяющей силой и геройским духом, творит новую жизнь; ускоряет возмужание детей; исцеляет людей от болезней, продлевает их жизнь, но как хозяйка времени старит людей, лишает их жизни, посещает потусторонний мир; кроме того, она покровительствует скоту, принося богатство и счастье. Наконец, она мать солнца-бога Сурьи. Впрочем, иногда она изображалась не как его мать, а как дочь, жена или возлюбленная [80, с. 34—35; 74, с. 66—84]. Ригведа же называет Ушас дочерью неба, сестрой богов, иногда же матерью богов и владычицей вселенной [80, с. 33]. Маричи буддийского пантеона не совсем идентична Ушас Ригvedы, хотя и обладает многими ее функциями.

В буддизме она и шесть ее форм — это проявления дхьяни-будды Вайрочаны. Подобно Ушас, скачущей по небу на колеснице, запряженной семью лошадьми, Маричи запрягает в свою колесницу семь кабанов. Сама она часто изображается со свиной головой, а рядом с ней трехголовый Вишну, одна голова которого львиная, а две — кабаны, символизирующие утро, полдень и вечер [317, с. 82]. Разновидности Маричи (Асокаканта, Арьямаричи и др.) изображаются с человеческими головами, сохранив свинью в качестве ездового животного. Очевидно, мы имеем дело с несколькими стадиями антропоморфизации этого образа. Отдельные атрибуты Маричи и ее ипостасей говорят опять-таки о том, что ее функции шире просто богини утренней зари. Так, ветвь дерева Ашоки в руках Арьямаричи — это символ мирового дерева, которое (см. раздел «Мировое дерево» в этой же главе) является символом богини-матери. Все перечисленные функции богини утренней зари свидетельствуют о ее связи с образом богини-матери.

Ю. Н. Рерих, описывая иконографический тип богини Тары — одного из главных божеств в пантеоне северного буддизма, в свою очередь приписывает ей черты богини-матери. Тара может появляться в пяти разноцветных обликах: красная, синяя, белая, желтая, зеленая. Воплощение Тары каждого из этих цветов представляет собой шакти одного из пяти дхьяни-будд. Акшобхье соответствует синяя, Ратнасамбхаве — желтая, Вайрочане — белая, Амитабхе — красная, Амогасиддхи — зеленая [341, с. 65—66; 255, с. 65—69]. Зеленая Тара пользуется особой популярностью среди ламаистов. Ее земным воплощением была объявлена жена последнего Богдо-гэгэна Монголии, пытавшегося таким образом придать «божественный» характер своему браку, нарушавшему все законы ламаистской церкви желтошапочного толка.

Тары пяти цветов — не единственные формы ее проявления. Всего их известно 21. Кроме них Ю. Н. Рерих называет еще Ситатаратрапараджиту, которая имеет 1000 голов, также пятицветных [341, с. 67]. Из сказанного видно, что в Таре нашел выражение аспект богини-матери как хозяйки частей света. Выражается это прежде всего в цветовой символике ее форм и их взаимосвязи с божествами направлений — дхьяни-буддами.

А иногда в молитвах к ней обращаются как к матери всех дхьяни-будд [341, с. 65].

По мнению Э. Конзе, Тара как самостоятельное женское божество сложилась в махаяне в середине II в. Дословный перевод ее имени с санскрита «Спасительница, которая нам помогает перейти на другой берег, которая успокаивает страх и приносит исполнение всех наших желаний». Адресованные ей молитвы просили о милосердии, заступничестве, помощи в делах, излечении от болезней. Она стала богиней страждущих и обездоленных, в то время как возникшая одновременно с ней Праджняпарамита так и осталась женской персонификацией трансцендентной мудрости, богиней лишь для узкого круга посвященных [273, с. 192].

Однако такая персонификация отдельных граней образа великой богини-матери была не единственной формой ее проникновения в буддизм. Был еще и иной путь, явившийся следствием контакта ранних и поздних форм религии, и на нем следует остановиться особо.

Д. Косамби в интересной работе «Перекресток» на основании археологических и литературных источников, а также с привлечением собственных полевых материалов вскрыл этапы существования культа богинь-матерей в Индии, в частности любопытную взаимосвязь посвященных им жертвенных мест с перекрестком дорог. Культовое значение перекрестка сохранилось в Индии до наших дней. Неоднократно в ритуальной практике многочисленных индийских народов фиксировались случаи принесения жертв, иногда даже кровавых (козу, петуха, а чаще просто шарики риса), адресованных богиням-матерям [117, с. 45—46]. В большинстве своем эти матери либо безымянны, либо имеют групповые имена [117, с. 48], в состав которых обязательно входит Аи «мать» или производное от нее «мамочка», «госпожа мать» и т. д. В ряде же случаев их имена можно установить. Такие богини-матери не имеют антропоморфных изображений, их символы — камни, окрашенные в красный цвет, или красные знаки на скалах, на деревьях у воды и т. д. [117, с. 49]. Обычно у каждой деревни свое божество, но его чтут не только жители этой деревни. Все прохожие и проезжие, опасаясь каких-либо несчастий в дороге, совершают жертвоприношения на перекрестке. Древность происхождения культа таких бо-

гинь-матерей Д. Косамби аргументирует следующим образом: во-первых, ни одна из них не имеет бога-супруга [117, с. 51], во-вторых, перекресток логически самое раннее культовое место, ибо оно возникло еще в дооседлый период жизни аборигенного населения Индии, когда в поисках средств существования и удобных для обработки земель оно вынуждено было передвигаться вдоль каких-то более или менее постоянных дорог, троп, направлений, на перекрестках которых они встречались с представителями других групп, совершали с ними обмен и отправляли совместно некоторые ритуалы [117, с. 45—57]. При некоторой спорности этих моментов древность культа богинь-матерей все же не вызывает сомнения. Последующие судьбы этих богинь и их взаимоотношения с пантеонами более поздних религиозных систем — буддизма и индуизма — аналогичны во многих странах. Так, например, в честь одной из них, носящей имя Болаи (или Болхаи), почитаемой в окрестностях г. Пуны, индустами в XVII в. был построен храм. Несмотря на сохранение ее культа в сравнительно неизменном виде, она воспринималась уже не как местная богиня, а как одна из героинь эпической индийской поэмы «Махабхараты», сестра пяти братьев Пандавов [117, с. 51]. А с богиней Руммини-деи, покровительницей деревни Луммини возле г. Капилаваста, произошла иная трансформация: ее образ слился с Майей, матерью Будды, согласно буддийским легендам произведшей его на свет именно в окрестностях этой деревни — в священной роще богини Руммини-деи. И почитая здесь уже мать Будды Майю, местные жители по старой традиции красили ее изображение в красный цвет и приносили ей иногда кровавые жертвы, чего не терпят истинные буддисты [117, с. 60].

На основании приводимых Д. Косамби данных трудно достаточно четко установить, были ли богини-матери древних перекрестков только хозяйками-покровительницами местностей или также и родоначальницами отдельных родовых и племенных групп. Скорее всего они соединяли в себе функции и тех и других. В любом случае они интересны для нас как представительницы добуддийского религиозного мира Индии, в ряде случаев повлиявшие на сложение буддийских мифологических представлений.

Разумеется, богини-матери перекрестков древней

Индии не имеют прямого отношения к ламаистскому пантеону. Тибет, Монголия и Бурятия не дают нам подобных материалов по локальным богиням-матерям, но судьбы, постигшие культы мелких локальных духов-хозяев местностей, вошедших в ламаизме в местные пантеоны, о чем пойдет речь в следующем разделе, являют собою пример того, что произошло бы с культами локальных материнских божеств, если бы таковые были у тибетцев, монголов и бурят.

Итак, вышеупомянутые здесь женские божества ламаистского пантеона можно рассматривать как антропоморфизированное выражение отдельных функций богини-матери. На первый взгляд нити, идущие от богинь-матерей Индии и Китая к божествам позднего ламаистского пантеона, могут показаться очень условными и маловероятными. Слишком велик разрыв во времени и пространстве между, скажем, Великой матерью Индии времен Мохенджодаро и Хараппа и тибето-монгольскими Лхамо, Маричи и Тарой. Но не следует забывать, что на стадии существования родо-племенного строя культ богинь-матерей был широко распространен. Материалы по проявлению этого культа у разных народов (археологические данные, этнографические описания пережиточных форм данного культа, сохранявшегося до недавнего времени у ряда народов, а порою бытующего и сейчас) свидетельствуют об удивительном единообразии черт, приписываемых верховному женскому божеству. Именно поэтому согдийская Анахита, фригийская Кибела, вавилонская Иштар, армянская Анаит, индийская Дурга и славянская богиня-мать своими функциями буквально повторяют друг друга. Все они прежде всего покровительствуют природе с ее сменой сезонов, умножению растительного и животного мира, продлению человеческого рода².

У нас слишком мало данных, чтобы составить себе представление о богине-матери древнего Тибета. Воз-

² Этнографические данные о богинях-матерях у народов Северной и Южной Сибири и Центральной Азии несколько не противоречат функциональной схеме этого образа. Хосядам у кетов, Итуген у тюрок и монголов, аналогичные божества у якутов, эвенков, игангсан точно так же являются покровительницами жизни и смерти, служат вместилищами человеческих душ, которые из них выходят в жизнь и в них же возвращаются после смерти [168, с. 329—331].

можно, в ней было что-то от бонской Клумо, из частей тела которой произошел весь мир, а что-то от горной демоницы Брагринмо, от брака которой с царем обезьян, как гласит миф, произошел тибетский народ. Поэтому, когда в позднем ламаистском пантеоне мы встречаемся уже с женскими божествами Лхамо, Тарою и Маричи, мы можем рискнуть провести параллель между ними и богиней-матерью Индии, о которой нам известно намного больше, чем о богине-матери Тибета. Во-первых, функции той и другой были схожи, а во-вторых, буддийский пантеон начал создаваться в Индии, и биографии членов этого пантеона и семантика их образов восходят к совокупности многовековых философско-религиозно-мифологических представлений, включавших в себя и начальные стадии культа Великой матери, и его поздние трансформации.

Цаган убугун

Анализ образов ряда мужских божеств ламаистского пантеона свидетельствует, что они восходят также к культуре природы. Среди них наиболее интересен Цаган убугун (что означает в переводе с монгольского Белый старец) — божество, почитавшееся шаманистами и ламаистами Монголии, Бурятии, Калмыкии. Под разными именами он известен китайцам, тибетцам и японцам, у которых он также являлся объектом культа. Шаманисты почитали его как покровителя богатства, счастья и семейного благополучия. Под его благожелательным взглядом размножался скот, расцветала земля, рождались сыновья и дочери. Если же он куда-либо не кинул свой благословляющий взор, там начинались падеж скота, эпидемии, неурожай, смерть детей и т. д. Народные предания бурят связывали его имя с горой Бурихан (Джидинский район Бурятской АССР, 15 км от с. Петропавловска), где он якобы обитал [218, с. 82—84]. А. Д. Руднев описал поездку на эту гору с хамболамой Иролтуевым в 1899 г. и моление, совершенное тем по восхождению на гору. Хотя А. Д. Руднев и не называет именно Цаган убугуна, но упоминает молитву с последующим подношением стрелы духу местности *сабдау*, т. е., очевидно, Цаган убугуну [200, с. 36].

Г. Н. Потанин, приводя высказывание информатора-дэ debate о Цаган уругуне, подчеркивает, что тот называл его хозяином (*эзэном*) всей земли и всего на ней находящегося — камней, лесов, воды, трав, зверей. Именно поэтому Цаган уругун обычно изображается в окружении различных животных [184, вып. 4, с. 261—262].

А. Мостер, изучавший культ Цаган уругуна у ордосских монголов, отмечает, что там его почитают как хозяина духов-хозяев земли, т. е. иерархически рангом выше обычных монгольских духов-хозяев, но среди прочих его качеств особенно ценят его как «хозяина скота». Это вполне естественно, учитывая скотоводческий характер монгольской экономики [325, с. 110].

Канонизация ламаизмом Цаган уругуна произошла в XVIII в. В изданный при императоре Цянь Луне свод буддийских сочинений была включена сутра «Воскурение и приношение Белому старцу» [325, с. 108]. Известны несколько рукописных вариантов этой сутры. А. М. Позднеев опубликовал полный перевод экземпляра сутры из библиотеки ургинских хутухт, под названием «Сутра о Цаган эругене» [177, с. 84—85]. Н. Н. Поппе упоминает ее в аннотированном каталоге рукописей Ленинградского фонда Института востоковедения под названием «Курение неисчислимому Белому старцу. Сутра посвящения скота» [181, с. 186—187]. Различные варианты сутры о воскурении Белому старцу, ксилографические и рукописные, имели хождение в народе. Они встречаются и до сих пор. Два таких списка были найдены в 1969 г. в г. Чойбалсане Восточного аймака МНР этнографическим отрядом советско-монгольской историко-культурной экспедиции. Интересным представляется то, что один из них был написан на тибетском языке, а другой — на монгольском, но современной монгольской графикой, введенной всего лишь в 1946 г.

У бурят Тункинского района Бурятской АССР в период их активной христианизации во второй половине XVIII — начале XIX в. образ Цаган уругуна слился с образом одного из самых популярных святых православной церкви — Николая Угодника [177, с. 84; 146, с. 352]. Высокий лоб и белая борода — неперенные иконографические атрибуты того и другого — очевидно, сыграли не последнюю роль в контаминации этих образов.

В качестве божества ламаистского пантеона Цаган

убугун входит в число действующих лиц *цама* — грозной мистерии торжества над еретиками богов-защитников веры. Цам и роль в нем Цаган убугуна неоднократно описаны в литературе, достаточно упомянуть А. М. Позднеева [177], А. П. Баранникова [11], Н. П. Шастину [249; 250], А. Д. Авдеева [3], В. Формана и Б. Ринчена [283]. Цаган убугун в *цаме* — персонаж комического плана. Он выходит на сцену после Джамсарана, но перед Чойджилом. Грозные танцы этих докшитов и их спутников — главное в *цаме*, их цель — лишний раз напомнить верующим о карающей руке богов. И одежда, и каждое движение в танце, и музыка, сопровождающая их появление, — все это призвано вселять страх, а веселый старец Цаган убугун во всем противостоит им: никому ничем не угрожает, спит на сцене возле находящегося в центре *балина* (жертвенной пирамиды из теста), затем выпивает вина, поднесенного ему одним из *хохимоев*, раздает сладости детям, выпрашивает табак у стариков, т. е. приятно контрастирует с другими божеествами, от которых исходят угрозы. Более того, если прикосновение посоха хозяев кладбищ *хохимоев* к кому-либо из зрителей сулит ему смерть в ближайшее время, то прикосновение посоха Цаган убугуна нейтрализует эту угрозу и предвещает долголетие [283, с. 92]. Под именем Цаган авга Белый старец был известен и калмыкам. Почитание его у калмыков было связано с культом обо. Во время обряда чествования обо на вершине холма устанавливалось изображение Цаган авги. По окончании традиционного ритуала у подножия холма устраивались борьба и скачки.

Известно несколько мест, связанных с почитанием Цаган убугуна. У бурят — это гора Бурин-хан, уже упоминавшаяся выше, у монголов в окрестностях Улан-Батора также есть гора, связанная с именем Цаган убугуна. В молитвах ордосских монголов, обращенных к нему, фигурирует гора Джимисту, где он обитает и откуда его просят спуститься и принять подносимые ему жертвы [325, с. 111]. Вероятно, были и более мелкие объекты, связанные с культом Цаган убугуна. Возможно, они имелись и у предков калмыков — ойратов Западной Монголии. Обосновавшись в пределах России, калмыки в память о былых святынях стали чествовать на обо и общемонгольское божество — Белого старца.

Белый старец весьма популярное божество в Восточной и Центральной Азии. Тибетцам он известен как Пехар, китайцам — как Шоу Син, японцам — как Фукурокудзю и Дзюродзин.

Помимо внешнего сходства (белобородые, лысые с широким лбом старцы, одетые в белую или голубую одежду, как правило, весьма упитанные, с посохом в руке) их объединяют функции: покровительство богатству, долголетию, счастью, где последнее являлось следствием первых двух. В свою очередь, богатство как главная предпосылка счастья ценилось более народами, находящимися на низкой ступени социального развития, тогда как даосская мораль основой счастья признавала долголетие.

В представлениях восточноазиатских народов идея долголетия связана с продолжением рода. Поэтому в числе атрибутов Цаган уругуна имеются персики, в символике многих народов Азии означающие женские гениталии, а его лысому деформированному черепу часто придается намеренное сходство с мужскими гениталиями.

Любопытна судьба Белого старца в Японии. Там этот образ раздвоился и персонифицировался уже в двух богах в числе «семи богов удачи» — Фукурокудзю и Дзюродзин [324, с. 467—468; 5, с. 163]. Имя первого состоит из следующих компонентов: Фуку — счастье, року — богатство, дзю — долголетие. В целом он олицетворяет популярность и считается самым могущественным из семи богов удачи. Он один может сделать то, что остальные шесть делают вместе. Изображается Фукурокудзю лысым с белой бородой, часто его сопровождает журавль. Лысина, борода и журавль — символы долголетия. В руках он держит посох, к которому привязаны священные книги.

Дзюродзин олицетворяет долголетие. Компоненты его имени следующие: дзю — долголетие, ро — старость, дзин — человек. Дзюродзин считался воплощением звезды южного полюса и в этом плане он очень близок божеству долголетия Шоу Сину [180, с. 70—71]. У него большая лысая голова, белая борода, сопровождает его черный олень. Это тоже символ долголетия, так как, согласно китайской легенде, магический олень становится черным после двух тысяч лет жизни. К посоху Дзю-

родзина привязана книга, в которой определено, кому сколько жить.

Однако, если даосский Шоу Син и генетически связанные с ним Фукурокудзю и Дзюродзин обладают довольно четко оформленными функциями, то аналогичные божества народов, стоявших на более низкой социальной лестнице, имеют куда более расплывчатые черты. В этом плане особо интересен Пехар тибетцев, изучению аспектов и напластований образа которого посвятил специальную работу З. Хуммель. Он выявил в его облике и божество атмосферных явлений, и мифического предка тибетских царей, «происходящего с краев каменных гор», и, наконец, демоническое божество, укрощенное Падмасамбхавой. По своим функциям Пехар мало схож с Цаган убугуном монгольских народов, но в своем спокойном облике он изображается, как и Белый старец, в белой или голубой одежде, лысый, с посохом и бородой [307, с. 313—316].

Как ламаистское божество Цаган убугун имеет свой иконописный облик. В иконографии его четко прослеживаются три традиции: китайская, подчеркивающая его сходство с Шоу Сином, тибетская, имеющая в качестве исходной позиции многоликость образа Пехара, и, наконец, собственно монгольская, исходящая из общемонгольских черт этого образа. Его иконографические атрибуты (олени, журавль, увешанное плодами персиковое дерево, под которым он обычно восседает) лишней раз подчеркивают его черты как божества долголетия, счастья, плодородия [157, с. 6—8]. Однако как полноценное ламаистское божество он все же не воспринимался и, как верно подметил А. М. Позднеев, именовался как *хара шажинай бурхан* «божество черной веры», а его изображение вешали где-либо у входа в храм, что никак нельзя было назвать почетным местом [177, с. 84—85].

Известны наскальные изображения Цаган убугуна. Одно в Забайкалье (падь Сонгино возле Гусиного озера). Оно опубликовано А. П. Окладниковым и датировано им XVII—XVIII вв. [171, ч. I, с. 60—61, 174]. Изображение выполнено в традиционном для Бурятии стиле: лысый старец с длинной бородой сидит в окружении птиц и животных, в левой руке держит четки, в правой посох, увенчанный головой рогатого животного

(возможно, козла или оленя). Справа от фигуры человека изображено дерево, слева триратна. Все изображение вписано в трехцветную радужную арку. На бурятских иконах и деревянных резных панно с изображением Цаган уругуна такая арка всегда имеется. Это не что иное, как пещера, в которой живет данный мифический персонаж [26, табл. 26]. Второе наскальное изображение находится в местности Дзун Мод на территории бывшего монастыря Маньчжуши хийд в Центральном аймаке Монгольской Народной Республики.

Обо и его хозяева

Большой интерес представляет преломление в ламаизме культа обо. Обычай почитания обо был широко распространен у многих народов в древности. О нем не раз писали русские и европейские ученые: Д. Банзаров [9, с. 67—70], А. М. Позднеев [177, с. 403—411], Е. Г. Кагаров [102, с. 115—124], Ч. Бауден [267, с. 23—41] и др. Он до сих пор бытует у монголов, бурят, тувинцев и привлекает внимание исследователей, открывающих все новые грани и аспекты в подходе к этому любопытному явлению в истории религии. Из последних работ, посвященных ему, см. работы К. М. Герасимовой [42, с. 105—144] и М. Татар [357, с. 301—330].

Благодаря исследованиям ритуальных текстов и практики жертвоприношений при обо у монголов и бурят стало возможным вычленить в истории этого вида культа несколько напластований, каждый из которых отражает определенную социальную, а соответственно и религиозную эпоху. Самый ранний пласт в культе обо — это культ хозяина местности, ландшафтного божества как правило, обитавшего в самой характерной точке окружающей местности. В горной местности это была самая высокая гора, а если в горе была пещера, то соответственно обиталищем духа становилась именно она. Крупная река, озеро непременно имели своего хозяина. У монголов, живущих в районе Халхин-гола, до сих пор сохраняются, хотя и весьма туманные, воспоминания о женщине-хозяйке оз. Буир-нур, одетой во все белое, сидящей на камне где-то в северной части озера и помогающей рыбакам. В честь таких хозяев воздвигались са-

мые древние и примитивные святилища — каменные насыпи, считавшиеся обиталищем этих духов. Воздвигались они и на вершине горы, и на перевале, и на берегу озера, и просто в степи — все зависело от характера хозяина и особенностей ландшафта. Именно в таких местах совершались ежегодные коллективные ритуальные жертвоприношения. Мелкие частные приношения мог делать любой человек, оказавшийся вблизи обо, даже если он не был жителем этой местности.

Примером отчетливо прослеживаемой связи обо с культом хозяев природы является зафиксированный у чахаров обряд почитания обо, который был посвящен тринадцати великим божествам-хранителям: побеждающему врагов; богатства; ветра; дождя; снега; лошадей; быков; овец; коз; верблюдов; земли; защитнику воинов, битвы. Т. Гото, сгруппировав их по разным категориям и разложив по степени значимости, пришел к выводу, что главная роль в культе обо принадлежала божеству земли, а остальные 12 — лишь его спутники [289, с. 59]. Ввиду того что имена всех 13 божеств у чахаров тибетские, Т. Гото связывает их появление с распространением у монголов ламаизма. В этом, несомненно, сказывается какой-то тибетский культурный пласт, но тем не менее ламаистский набор поминаемых при обо божеств иной: он включает в себя помимо ламаизированного хозяина обо верховные божества махаяны (пять дхьянибудд; будд Шакьямуни и Майтрею, бодхисаттв Авалоки-тешвару и Маньчжушри, докшитов и т. д.), следовательно, есть все основания предполагать, что боги чахаров — это доламаистские местные боги.

Д. Банзаров и Ч. Бауден, анализируя тексты ритуалов, совершаемых при обо, составленные Мэргэн-дьянчи-ламой, отмечая уже чисто ламаистский характер данного культа, выделили в числе призываемых божеств духов горы Муна-хан и Желтой реки, весьма почитаемых в Южной Монголии. К обоим этим духам, горному и речному, обращались во время службы при обо данного монастыря наряду с буддийскими божествами [9, с. 71; 267, с. 25], а гимны буддийским божествам иногда слово в слово повторяли известные гимны, посвященные духу горы Муна-хан [267, с. 39]. В некоторых ритуальных текстах предписывается делать возлияния кумысом таким святыням Северной Монголии, как горам Бурхан-

халдун, Хэнтэй-хан, Хангай-хан, рекам Селенге, Онону, Керулену [9, с. 70—71]. Все это святыни общемонгольского масштаба, находившиеся на территории Халхи — места сложения монгольского народа. Однако в списках имен призываемых божеств могут фигурировать и менее известные имена узко локальных божеств. Ч. Бауден, проанализировав один из таких списков, приведенный в рукописи цорджи ламы Агвандоржи «Почитание и курение небу, земле и местностям», и сопоставив его со списком монгольских топонимов, сумел выявить зону действия данного ритуального текста, связав с определенными местностями упомянутые в тексте божества [264, с. 59—61].

Бурятский материал по локальным культам позволил К. М. Герасимовой не только выявить топографию местных божеств, но и установить их связь с отдельными родо-племенными группировками бурят, что немаловажно с точки зрения изучения этнического состава бурят [42, с. 105—144]. Однако мы не будем останавливаться здесь на этих чрезвычайно интересных социальных аспектах культа обо, ограничив себя более узкой задачей — выяснения путей и методов ламаизации обо, приведших к тому, что обо стало самым популярным внедацанским ламаистским обрядом.

Култ обо сохранялся в течение всего периода развития и расцвета шаманства, сосуществуя рядом с ним, не мешая ему и не противореча основам шаманского мировосприятия. В шамане как посреднике между миром духов и людей он не нуждался. Общение людей с хозяином обо заключалось в приношении жертв и исполнении гимнов определенного содержания. Не было необходимости в трансе, в низведении духа хозяина обо в тело шамана и выслушивании таким образом мнения этого духа по тем или иным вопросам. Обо у монголов и бурят было строго персонифицировано и имело вполне определенного хозяина. При каждом обо молились только своему хозяину, угощали только его, с просьбами обращались только к нему. В наши дни, как показали материалы по обследованию религиозности у бурят, проведенные Бурятским институтом общественных наук, в связи с тем что многие обо практически перестали функционировать, их хозяев поминают и угощают во время молений на соседних обо.

Благодаря многолетним экспедиционным исследованиям Бурятского института общественных наук, «биографии» хозяев обо у бурят изучены намного лучше, чем у монголов. Среди хозяев обо у бурят можно выделить две группы: хозяева земного происхождения и божества небесного происхождения. К первой группе относятся души умерших шаманов (*заяны*) и души людей, погибших насильственной смертью (*бохолдои*). Те и другие отличаются достаточно злым нравом, нуждаются в систематическом задабривании. Вторая группа, так называемые *ханы* (или *хаты*), достаточно разнородна по своему происхождению. Сюда входят и явно тотемные божества, как Буха-нойон-баабай и небесный богатырь-защитник Шаргай-нойон, почитаемый в Тункинском р-не Бурятии, девять баргузинских и тринадцать иркутских спустившихся на землю *тэнгриев* и т. д. (см. весьма обстоятельный перечень хозяев обеих групп в упомянутой выше статье К. М. Герасимовой [42, с. 113—114, 125—131, 136—137]). Функции членов обеих групп часто взаимно переплетаются, хотя более важные из них, такие, как регулирование погоды и атмосферных явлений вообще, управление людскими судьбами и влияние на материальное благосостояние, находятся в руках божеств небесного происхождения. Как правило, корни их почитания более глубоки и ареал известности более широк, чем у божеств первой группы. С точки зрения рассматриваемого вопроса историческая трансформация некоторых из них весьма поучительна. Таков, например, Буха-нойон — хан-бумал тункинских бурят, тотемный предок булагатов, о котором уже не раз писалось (см.: Н. О. Шаракшинова [248]; К. М. Герасимова [42]; Н. Л. Жуковская [77]; А. Д. Уржанов [231]).

Это божество эволюционировало из тотемного предка в хозяина обо небесного происхождения, далее в местное ламаистское божество, именуемое Ринчин-ханом, и даже в св. Пафнутия у православных бурят. Еще в начале нашего века все четыре его ипостаси были популярны в равной мере, правда, первая всего лишь в фольклорно-мифологическом плане, но зато все остальные — также и в религиозном. В настоящее время в чисто пережиточных формах его почитают и шаманисты и ламаисты. И те и другие имеют свое собственное изображение Буха-нойона и чтут только его. Ламаист-

ский бумхан (кумирня), посвященный ему, регулярно обновляется и имеет весьма ухоженный вид, несмотря на то что находится высоко в горах и труднодоступен. Вплоть до сегодняшнего дня бытуют древние поверья и запреты, связанные с именем Буха-нойона, характерные для него и как для хозяина местности, и как для Ринчин-хана: регулирование погоды в местах его почитания, запрет женщинам подниматься на его священную гору (в этом случае погода портится, так как хозяин гневается), покровительство деторождению. В последнем качестве, тоже сугубо ламаистском, его часто изображают с подчеркнутыми признаками пола и призывают в свадебном обряде с целью обеспечить солидное потомство вновь созданной семье. Как ламаистское божество он изображается в виде всадника на белом коне, в его честь имеются специально составленные ламаистские *сольчиты* и *сэржэмы* — молитвенные тексты с руководством по совершению жертвоприношений и возлияний. Таков, забегая немного вперед, довольно типичный путь ламаизации хозяев обо.

С распространением ламаизма в истории культа обо началась новая стадия. На первых порах это были вражда и неприятие друг друга, сменившиеся потом дипломатическим буддийско-шаманским компромиссом. Более всего досталось местам шаманских культов, духам умерших шаманов, шаманскому инвентарю (см. об этом гл. II). Известно много случаев как в Монголии, так и в Бурятии, когда места почитания шаманских хозяев были сожжены и переименованы, чтобы исчезла о них память в народе. Так, например, на могиле шаманки Булуу-нархан, почитавшейся возле с. Тагархай Тункинского района Бурятии, после сожжения могилы было устроено обо Очирвани. На шаманской могиле в местности Хара-Болдок возле с. Хуурай-Хобок того же Тункинского района было построено обо Баян-Мандал. Однако имена старых хозяев по-прежнему оставались в народной памяти и во время традиционно совершаемого обряда при обо не забывали помянуть и их.

Что касается хозяев природы нешаманского происхождения, то они не вызывали такого неприятия и были постепенно ламаизированы. В процессе ламаизации хозяев местностей довольно часто, хотя и не всегда, божество получало новое имя, создавалась легенда, объяс-

няющая причины его почитания³, и писался ритуальный текст, который отныне становился обязательным руководством по проведению обряда почитания новоявленного ламаистского божества. В чисто архитектурном плане обо также претерпели изменения, так как отличающийся пышными церемониями ламаизм уже не мог довольствоваться простой кучей камней в качестве святилища. Старые обо перестраивались, наряду с ними закладывались новые, и те и другие закреплялись за определенными монастырями и становились источниками солидного дохода. Среди обо возникла целая иерархия, отражавшая степень важности их хозяев, ставших местными буддийскими божествами. Среди них в Монголии можно было выделить чисто местные, затем хошунные, далее аймачные⁴ обо и, наконец, общемонгольские святыни (например, Богдо-ула или Бурхан-халдун). Подобная иерархия была характерна и для Бурятии [42, с. 109].

В краеведческом музее г. Чойбалсана висит картина, написанная бывшим ламой Б. Гомбосурэном и изображающая Сан-бэйсын хурэ (прежнее название Чойбалсана) в начале XX в. Город в те времена представлял собой комплекс двух монастырей, жилой город лам и постоянно проживающего при монастыре населения, русский купеческий городок, китайскую торговую сторону, дворец, двор хана и т. д. А с четырех сторон (севера, юга, запада и востока) на окружавших город холмах были расположены четыре обо: по одному от каждого монастыря — главные монастырские обо, одно хошунное и одно аймачное. Каждое обо имело твердо установленный день его почитания, и, очевидно, немалыми были доходы, стекавшиеся в дни праздников в монастырскую казну.

Правила создания обо и проведения при нем обряда жертвоприношения его хозяину изложены в сочинениях уже упомянутого выше Мэргэн-дьянчи-ламы. Эти тексты

³ Бывшие духи изображались в этих легендах либо достигшими святости старцами, одно мановение руки которых способно совершать массу чудес, либо, если они были молоды, — богатырями, победившими тех или иных врагов веры. Упомянутая выше легенда о Цаган убугуне носит именно такой характер.

⁴ Аймак, хошун — административно-территориальные подразделения в Монголии. Число их в разные периоды истории бывало неодинаковым. Накануне революции в Монголии было четыре аймака, в каждом из которых насчитывалось от 20 до 30 хошунов.

могут служить образцом проведения ритуала обо-ламаистски, хотя их автор и выражает сожаление, что при составлении не имел под руками достаточного количества источников [267, с. 28]. В труде Мэргэн-дьянчи-ламы подробно описаны выбор места для закладывания обо, тщательный расчет его размеров, количество куч камней и их направление по сторонам света (всего куч камней полагается тринадцать; одна главная — символ горы Меру как центра буддийского мироздания, четыре больших и восемь малых — части обитаемого мира — таковы требования буддийской космологии)⁵. Подробно автором труда перечислены непременные составные компоненты, необходимые при закладке обо: драгоценные камни или их заменители — простые камни, но соответствующей расцветки, определенные породы деревьев, которые должны быть вставлены наверху в уже сложенное обо. Центральную вершину обо должно венчать изображение Гаруды с *чиндамани* (буддийская драгоценность) на голове. Вокруг должны находиться изображения солнца и луны и 21 маленькой птички, а также копыта, секиры, зеркала, подвески и многое, многое другое, что можно обнаружить в числе атрибутов различных буддийских божеств. После окончания постройки наступал ритуал освящения обо. В отличие от доламаистских времен, когда призывали только одного хозяина, ламаистское освящение и моление при обо включало в себя созыв собора, состоявшего из разных категорий божеств: тут были будды и бодхисаттвы, высочайшие ламы и докшиты — защитники веры, дакини и местные духи. Их призывали вселиться в построенное специально для них обо. В ламаистский ритуал освящения обо как обязательная составная часть входило созерцание Будды. После того как все приглашенные на собор божества занимали приготовленные для них места, начиналось общее

⁵ Тринадцать куч обо (одна главная и двенадцать вспомогательных) невольно напрашиваются на параллель тринадцати божествам, поминаемым при обо у чахаров, где одно божество земли является главным, а остальные двенадцать — его спутниками, божествами второго ранга (см. выше, стр. 37). Вряд ли подобное совпадение случайно. Набор божеств, поминаемых у чахаров при обо, несомненно доламаистский, но структурное соотношение в нем главных и второстепенных единиц ($13=1+12$) носит уже явно поздний, заимствованный из ламаизма характер и ни в каких описаниях обрядов при обо более не встречается.

моление, адресованное к ним ко всем с просьбами о ниспослании всяких благ просителям. Наряду с бытовыми просьбами о богатстве, удаче, счастье, потомстве, об избавлении от засухи, с которыми человек извечно обращался к потусторонним силам, здесь имели место и просьбы об очищении, о прощении грехов, об изгнании зла [267, с. 40], т. е. тот морально-этический аспект, придаваемый ламаизмом всем включенным в его практику ритуалам, основной характер которых оставался без изменения.

Однако, несмотря на тот стандарт, который стремился выработать ламаизм в своей ритуальной практике, единообразия в формах культа обо достигнуто не было. В 1969—1974 гг. автор этих строк принимал участие в работе этнографического отряда Советско-монгольской историко-культурной экспедиции, где ему довелось обследовать несколько десятков обо в Восточном, Хэнтейском, Булганском, Ара-Хангайском, Увур-Хангайском, Баян-Хонгорском, Қобдоском аймаках Монгольской Народной Республики. Большая часть этих обо находилась в заброшенном состоянии, и, по словам местных жителей, при них уже давно не совершалось никаких коллективных обрядов. Некоторые обо в 50-е годы были настолько разрушены, что судить по их нынешнему состоянию об их прежнем облике просто не представляется возможным. Несколько мелких и чисто местных по своей значимости обо представляют собой сейчас (и видимо представляли и ранее) большие кучи камней. Что касается крупных, пользовавшихся большой известностью обо, то ни одно из них практически не повторяло по форме остальные, хотя все они, несомненно, были сделаны по ламаистским стандартам.

Характерной чертой для самых крупных из обследованных обо Монголии (бывшее главное обо Цэцэн-хановского аймака Ундур-хан обо, хошунное Хан-Хэнтэй-ула обо и др.) является то, что количество куч камней намного превышает 13, полагающиеся согласно ламаистскому стандарту. На обо Ундур-хан, например, их свыше 40. Они старательно расположены в ряды, представляющие собой продолжение тех основных направлений, которые были заданы ламами при закладке сооружения. По сообщению местных информаторов, стариков-мирян и бывших лам, эти кучи камней были сооружены от-

дельными семьями, стремившимися воздвигнуть свое личное святилище главному божеству хошуна или аймака.

Сведения, собранные о хозяевах обо, в большинстве случаев не содержат и намека на какие-либо доламаистские персонажи. И хотя не удалось увидеть ни одного изображения таких хозяев, а по рассказам информаторов они когда-то существовали, полученные их словесные портреты свидетельствуют об обычном стиле изображений ламаистских божеств.

Запреты, связанные с посещением обо женщинами, характерны и для шаманского и для ламаистского периодов. Например, в Восточном аймаке в 8 случаях из 11 женщинам либо вообще было запрещено подниматься на вершину горы, где находилось обо, либо это разрешалось только девочкам до 18 лет — возраста совершеннолетия, с которого женщина становилась нечистой и на ее участие в ряде религиозных церемоний налагался строгий запрет. Она могла принимать участие лишь в народном гулянье *надоме*, устраивавшемся у подножия горы по окончании религиозной церемонии. Запрет на участие в культах — это часть общей политики буддизма по отношению к женщине. Как утверждает буддизм, она в силу своей нечистоты и вечной склонности к земным помыслам, неспособна улучшить свою карму и, только переродившись мужчиной, может начать восхождение по ступеням совершенства. Монашеский обет женщине в Монголии разрешалось принять только после 60 лет, когда она прекращала функционировать как женщина. Наличие женских монастырей в тантрийской секте *ньигмана* — лишний раз подчеркивает ее сектантскую обособленность в решении одного из основных вопросов буддизма.

Интересна судьба культа обо у калмыков. Покинув в XVII—XVIII вв. свои исконные кочевья в Западной Монголии и переселившись в пределы России, они практически утратили свои родовые культы, исполнение которых связано с теми местами, где эти роды издревле кочевали. Однако сама идея такого праздника была сохранена и использована уже в новых условиях. Были сооружены новые обо на холмах, а в степях Поволжья даже сделаны искусственные насыпи. Как уже отмечалось выше, культ обо у калмыков связывался с культом общемонгольского божества Цаган убугуна. Обряд по-

читания выливался в народное гулянье, сопровождавшееся пиршеством и традиционными общемонгольскими спортивными состязаниями *эрийн гурван наадам* «три игрища мужей» (скачки, борьба, стрельба из лука).

Реликты своих прежних обрядов исполняют в наши дни и даже искусственно культивируют калмыки США, ибо для них это практически единственная возможность сохранить свою национальную специфику. Донские калмыки, живущие в Филадельфии, совершают нечто напоминающее церемонию при обо, выезжая за город на автомобилях в какое-нибудь уютное местечко на природе. Где-нибудь под деревом ставится стол или сооружается подобие алтаря, над ним вешается изображение Майтреи, будды грядущего мирового периода, выставляются подношения в виде традиционной монгольской пищи: борцогов, чая, масла, печения. Ламы двух филадельфийских ламаистских храмов стараются по всем правилам провести это молитвенное собрание: читают молитвы на тибетском и классическом калмыцком языках, звонят в ритуальный колокольчик и цимбалы, кропят молоком. Пока лама речитативом читает молитву, сидящие вокруг него миряне повторяют про себя, перебирая четки, *ом мани падме хум*. По окончании официальной части вместо традиционных спортивных игр начинается обычный пикник [344, с. 114—115].

Вселенная и мандала

Среди ритуальных предметов ламаизма одним из наиболее интересных и сложных по своему происхождению является *мандала*. Из санскрита, где оно имело более двадцати значений, слово мандала в составе специализированной буддийской лексики попало во многие языки, в значительной степени утратив при этом свою многозначность⁶. Словарь буддийских терминов

⁶ В санскрите *maṇḍala* имеет следующие значения: круг, диск, шар, орбита, кольцо, окружность, колесо, мяч, круглая повязка, круговое построение войск, округ, территория, страна, множество, группа, собрание, общество, часть Ригведы, вид змен, род растений, определенное возлияние или жертва [346, с. 775]. Почти тот же набор значений имеет слово мандала в хинди. В тибетском мандала имеет три круга значений. Первый объединяет собою слова типа круг, ок-

Х. Хэмфри определяет мандала как ритуальный или магический круг, в применении к Тибету — как диаграмму, используемую в заклинаниях, практике созерцания и храмовой службе [311, с. 124]. Как мы увидим далее, такое определение отнюдь не охватывает всех аспектов мандала как культового предмета. Каково его назначение?

Практическое применение мандала довольно разнообразно: 1) жертвенное блюдо, с которым лама обходит находящихся в храме и на которое последние кладут деньги, печенье, конфеты и прочие дары; 2) ритуальные изображения, иногда одноразовые, сделанные на день или даже несколько часов, посвященные как высшим божествам пантеона, так и высокопоставленным ламам; 3) диаграммы, рисуемые на потолке, на полу или на алтарях в храмах, символически означающие метафизическую структуру вселенной.

В качестве блюда для сбора подаяний мандала чрезвычайно популярны в монгольском и бурятском ламаизме. Изготовленные из разных видов металла, разного размера, эти блюда ставились, а также ставятся и сейчас в алтарях буддийских храмов. Как правило, на них кладут зерно, коробки спичек, монеты, конфеты и т. д., т. е. все то, что позволительно приносить в жертву божествам. Семантика изображений на таких жертвенных блюдах разобрана автором данной работы в одной из своих статей на примере мандала из коллекции Музея антропологии и этнографии г. Ленинграда [78, с. 71—79].

Ритуальные одноразовые мандала были известны в основном в Тибете. Как утверждает Дж. Туччи, первоначально ритуальные мандала, изготовлявшиеся для инициаций в различных тантрийских циклах, были именно одноразовыми. Они рисовались на земле и по окончании обряда уничтожались. Позднее их стали рисовать на холсте, чтобы любой созерцающий мог использовать

ружность, диск, глобус и т. д.; второй — область, сфера, пригород, сфера земли, воды, огня (буддийская космология) и, наконец, третье значение — магическая диаграмма или фигура, сделанная из зерна или другого вещества, которая приносится в жертву божествам в тантрийских ритуалах буддизма [358, с. 56]. В монгольском языке круг значений мандала еще более сузился: 1) круглое блюдо с символическими изображениями, употребляемое при жертвоприношениях; 2) поверхность чего-либо большого, кажущегося круглым; 3) диск, круг.

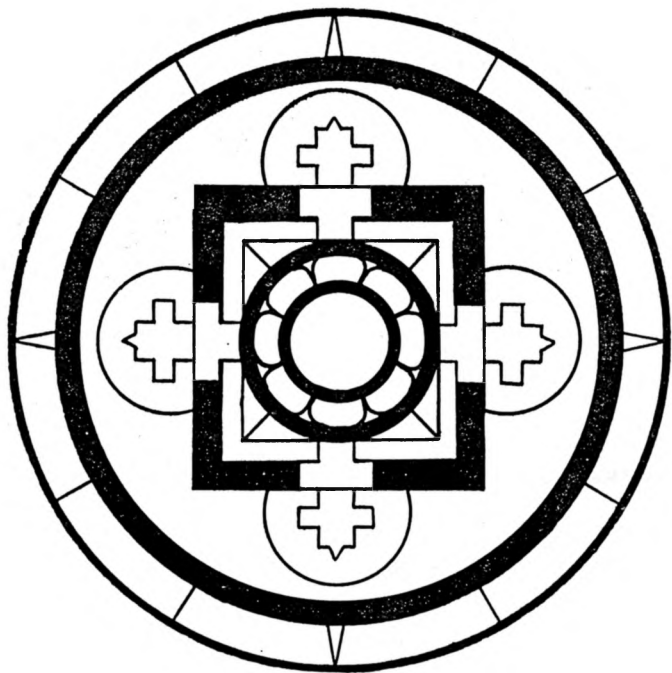


Рис. 1. Геометрическая схема, лежащая в основе изображения на мандала (горизонтальная модель вселенной)

эту схему вселенной в системе спасения, предлагаемой тантрой [361, с. 38]. Но самый интересный из аспектов мандала — это диаграмма вселенной, или «карта космоса» в его буддийском понимании.

Как общий вид мандала, так и детали изображения на нем несут на себе определенную космическую символику. Общий вид мандала таков: круг вписан в квадрат, который, в свою очередь, тоже вписан в круг. Внутренний круг схематически выглядит как восьмилепестковый лотос. Иногда это не восемь лепестков, а просто восемь сегментов, на которые круг поделен расходящимися из центра лучами-радиусами. Квадрат, в который

он вписан, строго ориентирован по сторонам света. Последние определяются по цветовым полям, примыкающим к внутренним сторонам квадрата. Наружные стороны квадрата имеют Т-образные выступы, осмысляющиеся как ворота во вселенную. Внешний круг, в который вписан квадрат, и есть символическое изображение самой вселенной. Это, так сказать, конструктивная схема мандала, которая может варьировать в деталях. Вариации зависят уже от того, в каком ритуале мандала используется и какому божеству он посвящен. Это божество изображается в центре внутреннего круга и определяет все прочие детали изображения на мандала: цвет основного поля, набор божеств, сидящих в воротах во вселенную, изображения внутри каждого из восьми лепестков-сегментов внутреннего круга и многое другое. Иногда вместо основного божества в центре мандала изображается его семантический заменитель (атрибут или символ), выполняющий в ритуале ту же роль, что и само божество. Очень часто в этой роли выступает *ваджра* (ординарная, двойная, тройная и т. д.) — очень важный семантический предмет в ритуалах тантризма. Большинство тантрийских божеств имеют в числе своих атрибутов какой-либо вид ваджры. Ваджра — алмазный топор, символ удара грома, несокрушимой истины. Так именуется она в разных буддийских сочинениях. Она символизирует собою в ваджраяне еще и метафизическую пустоту вселенной (*шуньята*). Поэтому изображение ваджры в центре мандала олицетворяет собою пустоту, что имеет немаловажное значение для тех, кто пользуется таким изображением мандала в процессе созерцания.

Изображение в центре мандала полисеманлично. Поскольку мандала — это карта космоса, плоскостная модель вселенной, ее горизонтальный срез, то всякое изображение в центре совершенно справедливо будет ассоциироваться с центральной осью вселенной и ее мифологическими эквивалентами. Последними являются гора Меру (как центр буддийского мироздания), мировое дерево, ступа, божество, правитель (реальный или мифический) и т. д. Каким бы ни было изображение в центре мандала, оно может сыграть при надобности роль любого предмета из вышеперечисленных. В свою очередь, каждый из этих предметов может быть изображен в

центре и обозначать не только самого себя, но и своих семантических партнеров. Таким образом, центр мандала — это центр вселенной. Таков первый символ мандала как диаграммы вселенной.

Далее в изображении на мандала имеет место пространственное членение вселенной. Как и в предыдущем случае, делается это символически. Каждая часть света представлена характерным для нее цветовым полем: север — зеленым, юг — желтым, восток — белым, запад — красным. Такова пространственная символика цветов в буддизме. Для стран Востока, где распространился буддизм, характерна и пятая часть света — центр. Ее цвет — голубой. Но в изображении на мандала центр как часть света не совпадает с центром всей композиции, поэтому цветовое поле центрального круга определяется в первую очередь вписанным в него предметом или божеством, а уж потом стороной света. Кроме того в четырех Т-образных воротах во вселенную, которые имеются с каждой стороны квадрата, могут быть изображены четыре божества-хранителя сторон света, называемые *локапала* в индийской традиции или *махараджи* в буддизме. Это Вайшравана (север), Вирудхака (юг), Дхритараштра (восток), Вирупакша (запад). Мандала, предназначенный для тантрийских ритуалов, будет иметь в центре дхьяни-будду Вайрочану или его семантический заменитель, а четыре стороны света будут представлены следующими четырьмя дхьяни-буддами: Амогасиддхи (север), Ратнасамбхава (юг), Акшобхья (восток), Амитабха (запад) [255, с. 66—69].

Следует отметить, что четырех- и тесно связанное с ним восьмичленное деление пространства (С, Ю, В, З и СЗ, СВ, ЮЗ, ЮВ) очень характерно для мифологических систем многих народов мира. Основные и промежуточные части света в этих системах древности ассоциируются не только с различной цветовой окраской, но и с разными животными, растениями, божествами, элементами, из которых состоит природа, человеческий организм. Они нашли свое отражение и в социальной структуре различных человеческих коллективов, в их материальной и духовной жизни: архитектуре, изобразительном искусстве, танцах, бытовых и религиозных ритуалах и т. д. Для нерасчлененной идеологии глубокой древности это был способ классифицировать окружаю-

ший мир, составляющие его предметы и явления. В развитых религиозных системах, существующих в наши дни, нашли себе применение и образцы древнейшего мировосприятия: диада, триада, тетрада, пентада, нонада. В самых утонченных и изощренных ритуалах нынешних религий можно довольно часто усмотреть почти, правда, стершиеся следы древней человеческой мысли.

Итак, если вернуться к мандала, то цветовые поля, фигуры дхьяни-будд или локапал, изображаемые с четырех сторон квадрата, выступают как символы пространственного членения вселенной.

Перейдем к следующему символу — зашифрованному изображению времени как качественного показателя вселенной. Во внешнее кольцо некоторых мандала вписывается изображение двенадцати *нидан* (звеньев) — двенадцати взаимосвязанных причин, порождающих мирские желания и не дающих человеку следовать по пути Будды. Их описание и символическое изображение неоднократно приводились в работах по буддологии: А. М. Позднеев [177], О. О. Розенберг [198], в последние годы — А. Н. Кочетов [118], А. Н. Зелинский [83]. Они образуют основу «колеса бытия» (санскр. *бхавачакра*, монг. — *сансарийн хурдэ*), которое играет роль наглядного пособия в буддийской этике. На том же колесе помимо нидан изображены шесть разрядов обитаемого мира, и человек может представить себе, какие именно награды и наказания ожидают его в новом перерождении в зависимости от поведения в текущем. В изображении на мандала ниданы играют совсем иную роль: отнюдь не этического, а временного фактора, показателя бесконечной цепи перерождений внутри замкнутого круга причинно-следственных связей. Прорыв в цепи возможен только с началом следования по пути Будды, которое кладет конец неведению (авидья). Правда, далеко не на всех типах мандала имеются изображения нидан. Но даже при отсутствии этого изобразительного символа бесконечности времени следует помнить о прочной связи мандала с Калачакрой — «Колесом времени», высшей из четырех систем буддийской тантры, а также ведущей календарной и хронологической системой всей Центральной и Восточной Азии. Повторяющиеся 60-летние животные циклы — это не просто формы отсчета времени, но это еще и временная спираль, по которой

индивидуальное сознание, еще не ставшее на путь Будды, раскручивается в кругообороте *сансары* [84, с. 116]. Это третий признак мандала как модели вселенной в ее буддийском понимании.

Используется мандала в тантрийских ритуалах созерцания, призывания божеств и посвящения в последователи эзотерического учения.

Процесс созерцания у последователей тантризма включает в себя как составной элемент воспроизведение в сознании созерцающего всего того, что изображается на мандала (в том числе и ваджры, если она как семантический заменитель божества находится в центре), или даже идентификацию себя с ним, ибо мандала отражает суть вселенной в представлении адептов данной религии и последовательное проникновение в нее в сознании созерцающего приближает его к слиянию с божественной сущностью вселенной, т. е. к конечной цели созерцания [343, с. 269—272; 303, с. 632]. В ходе этого процесса созерцающий последовательно пропускает себя через все двенадцать нидан, чтобы прочувствовать каждую из них и в конечном итоге отвергнуть, а затем, очистив все свои помыслы, представить себя как ваджру и через формулу «я есть алмаз алмазного бытия» «раствориться» в будде Ваджрасаттве⁷, последней персонифицируемой единице, предшествующей слиянию с космическим сознанием.

«Растворение» в Ваджрасаттве, обращение к нему — неременная деталь любого тантрийского ритуала. По образному выражению одного из тибетских лам, приводимому Э. Шлягинтвейтом, «церемония, которая не включает в себя обращение к Ваджрасаттве, похожа по своему воздействию на птицу, которая пытается взлететь со связанными крыльями» [351, с. 53]. Для облегчения ритуала созерцания в практике тантризма используется прием, с помощью которого все детали и аксессуары мандала и даже эмоциональные состояния персонифицируются в виде отдельных божественных образов типа, например, богини, символизирующей экстатическую улыбку, или танец в честь божества, или какой-либо аспект созерцания. Это фиктивный пантеон, не имеющий

⁷ Ваджрасаттва — одна из форм Адибудды (изначального Будды), из которого эманировала вся вселенная. Почитается в качестве верховного будды сектой кадампа.

отношения к реальному пантеону буддийских божеств, существующий в голове созерцающего в соответствии с тантрийским руководством по проведению этого обряда [360, с. 3—7].

Мандала в ритуалах призывания играет роль того самого места, на которое боги спускаются с небес для совершения какого-либо чудодейственного акта. Двадцать два тома Тантры, входящие в состав Ганджура, включают в себя инструкцию по изготовлению мандала, предназначенных для приема различных божеств, молитвы, гимны и заклинания, адресованные им [318, с. 487].

В числе преданий о деятельности Падмасамбхавы есть описание обряда очищения земли, проведенного им перед строительством монастыря. Обряд состоял в изготовлении мандала, поклонении ему в течение семи дней, после чего на нем появлялись пять дхьяни-будд, одним своим видом очистившие от скверны все земли окрест [365, с. 266]. И каждый раз, как это видно из преданий, когда Падмасамбхава нуждался во вмешательстве богов в земные дела, он строил мандала, молился возле него семь дней, после чего призываемое божество появлялось в этом магическом кругу и совершало ожидаемый от него акт [365, с. 267—268].

Мандала как обитель божества в монгольском языке обозначается уже более сложным термином *хото мандала*, где хото — город, стойбище, место обитания. Мандала, посвященное конкретному божеству, по его имени и получает свое название: Ямантакийн хото — место Ямантаки, Аюшийн хото — место Аюши и т. д. [177, с. 70—71].

Мандала — неотъемлемый атрибут ламаистских инициаций, церемонии посвящения в последователи эзотерического учения. Его основное поле разделено на пять частей-сегментов, символизирующих пять сторон света с соответствующей окраской каждая. Все прочие ритуальные предметы, имеющиеся на мандала, — чаши, стрелы, зеркала и т. д. также представлены в пятикратном размере, по одному на каждом цветовом поле. Мандала принадлежит центральное место в церемонии инициации, ибо духовную силу посвящаемому дает вызываемый ламой, проводящим этот обряд, образ одного из будд, который появляется в центре мандала [276, с. 58].

Далее посвящаемый получает новое имя, и определяется оно опять-таки с помощью мандала: когда посвящаемый, уже получивший духовную силу и знание, просит разрешения вступить в духовный орден, его взгляд прикован к мандала и он видит внутренним взором вырастающий из одной из его частей цветок. То место, откуда растет цветок, и определяет новое имя посвящаемого [276, с. 60].

Как уже говорилось выше, основу изображения на мандала образует довольно простая геометрическая схема: находящиеся в определенном соотношении круги и квадраты. Для передачи сути мандала такой геометрической схемы вполне достаточно. В индуистских тантрах используются *янтры*, имеющие то же значение, что и мандала в буддийских тантрах. Именно эта схема породила большое количество теорий относительно возможных исторических прототипов мандала.

С. Камманн возводит мандала к китайским бронзовым зеркалам ханьского периода с изображаемыми на них диаграммами вселенной [272, с. 107—117]. Параллели, проводимые им между ханьскими зеркалами и ранними тибетскими мандала из Дуньхуана, очень любопытны, но эта теория имеет ряд погрешностей. Во-первых, она совершенно отвергает возможность какого-либо утилитарного использования зеркал, а в основе своей они именно таковы [209, с. 68]. Во-вторых, автор видит доказательство того, что ханьские зеркала несли на себе космологическую символику, не в тех орнаментальных узорах, которые на деле свидетельствуют о таком значении зеркал. Принятое в науке изображение особенностей орнамента ханьских зеркал в виде букв латинского алфавита TLV рассматривается С. Камманном как отражение сторон света, в то время как большинство ученых (Р. Суоллоу, Л. Гайяр, С. Умехара, Г. Стратанович) полагают, что это часть меандрового узора — весьма популярный геометрический орнамент в древнем Китае [356, с. 18, 45—46; 209, с. 58]. Более того, орнамент TLV для ханьских зеркал является вовсе не обязательным, а там, где он все-таки имеется, может отсутствовать одна из букв, чаще всего L [356, с. 45], именно с которой С. Камманн и связывает культовое изображение вселенной в ее четырех пространственных проявлениях [272, с. 108]. Основным же признаком кос-

мологического значения зеркал является, во-первых, их круглая форма, отражающая представления той эпохи о вселенной, а во-вторых, изображение на них двенадцати животных зодиакального цикла, двадцати восьми созвездий и пяти сторон света, соответствующих по своей окраске принятой в народе цветовой гамме направлений [356, с. 13; 129, с. 2; 366, с. 275].

Следует отметить также, что не все ханьские зеркала, уж не говоря о более поздних, имели космологическую орнаментацию. Основным орнаментальным мотивом того времени были стилизованные облака и драконы и магические надписи, имевшие целью отгонять от владельцев зеркал всякую нечисть [135, с. 12, 38]. А в средневековье появляются зеркала с изображением буддийских символов, вписанных в восьмилепестковый лотос [135, с. 30]. На утилитарном уровне это просто новый вид орнамента на обычном бытовом предмете, на ритуальном уровне — это слияние двух систем символического воспроизведения мира, космологий древнекитайской и буддийской.

Среди буддийских ритуальных предметов в Тибете также существует зеркало (санскр. — *адарца*, тибет. — *мелонг*), значение которого совершенно не перекликается с мандала. Ритуальное значение зеркала в том, что, отражая мир явлений, оно лишает их материальной субстанции и тем самым прекрасно иллюстрирует одно из основных положений буддийской философии — иллюзорность материального мира. Любой факт не более реален, чем его отражение в зеркале [349, с. 165]. В Тибете зеркало обрело и еще одно свойство. Заглянув в него, каждый верующий может увидеть свою карму: свои прошлые и настоящие поступки и логически вытекающую из них будущую судьбу [330, с. 41, 88]. Это вполне соответствует религиозно-магическому пониманию зеркал у многих народов, рассматривавших зеркало как отражение души человека⁸.

3. Хуммель считает прототипом мандала как космической диаграммы мегалитические сооружения Тибета. Последние были исследованы экспедициями Ю. Н. Рериха, Дж. Туччи и А. Франке, и, хотя окончательно назна-

⁸ Интересные материалы по этому вопросу суммированы в статьях: А. М. Хазанова [237, с. 85—96]; Б. А. Литвинского [132, с. 99—104]; В. Диосеги [64, с. 359—380].

чение этих мегалитов не установлено, есть предположения, что они предназначались для каких-то религиозных мистерий, связанных с определенными астрономическими циклами [309, с. 170]⁹. Из Тибета, по мнению З. Хуммеля, мандала попал в Индию, где на его первоначальное значение наложилась тантрийская мистика, после чего мандала в обновленном виде опять вернулся в Тибет в VIII в. Здесь и происходила дальнейшая эволюция мандала как культового предмета ламаизма, в ходе которой совершенно исчезла его изначальная символика [310, с. 160—162; 309, с. 833]. Как полагает З. Хуммель, первоначально мандала отражал солнечно-лунный календарь и восходящие к нему традиции, прослеживаемые в евроазиатском культурно-историческом ареале [310, с. 160; 300, с. 90—91]. К сожалению, система его доказательств, основанная на толковании принципа кругов и квадратов (именно в этом он видит общие черты мандала, тибетских мегалитов и вавилонских зиккуратов), представляется малоубедительной.

Дж. Гуччи также говорит о сходстве вавилонских зиккуратов и мандала в том плане, что они оба представляют собой совершенные воплощения вселенной, такой, какой она представляется в мифологии и религиозных системах разных народов Азии. Столь же совершен-

⁹ Вероятность подобных предположений подтверждают исследования известного английского кромлеха Стоунхенджа, проведенные астрономом Дж. Хокинсом. Он установил, что Стоунхендж — это древнейшая астрономическая обсерватория, где благодаря специальному искусственному расположению камней можно было наблюдать не только восходы, не только фиксировать смещение точек заката и восхода солнца и луны в течение года и таким образом определять моменты солнцестояния и равноденствия, но даже предсказывать солнечные и лунные затмения [242, с. 146—160, 171—190]. Сопоставление же исторических археологических и мифологических данных позволяет утверждать, что это сооружение было не только обсерваторией, но одновременно и языческим храмом, где астрономические наблюдения, а особенно предсказания затмений использовались как повод для религиозных мистерий. Х. и М. Аргуэллес прямо называют Стоунхендж одной из разновидностей мандала, толкуя этот термин чрезвычайно широко, как это принято в Европе, а отнюдь не в том узком специальном значении, в каком он используется здесь [256, с. 35]. Установлен астрономический характер и других мегалитических сооружений типа менгиров и кромлехов. Таковы менгир Эр-Грау в Карнаке (Франция, Бретань), сопряженный с другими мегалитами окрестных мест; каменная платформа и менгир в Кинтроу (Шотландия) и др. Сводку материалов по этому вопросу см. в статье Э. Ч. Байти [257, с. 396—399].

ной архитектурной моделью вселенной Дж. Туччи считает мифический дворец *чакравартина* — «идеального правителя» индийской традиции [361, с. 23]. По мнению Дж. Туччи, образ чакравартина наслои́лся на образ Будды, и те пышные церемонии, которые имеют место при освящении мандала, весьма переключаются с обрядами коронации. Будда на мандала часто изображается в царской мантии и тиаре, и неопита при обряде посвящения обряжают точно так же, чтобы он почувствовал себя царем, поднявшимся над игрой космических и психических сил, которому открылись начала всех вещей [361, с. 44—45].

Однако, пожалуй, к мандала как символу вселенной типологически ближе всего стоят не ханьские зеркала, не тибетские мегалиты, не вавилонские зиккураты, а шаманские бубны народов Сибири и Севера. Они также представляют собой своеобразный символ вселенной и даже имеют специальный рисунок, который можно рассматривать как карту вселенной в ее шаманском понимании. Правда, это относится не ко всем бубнам, а лишь к тем, которые действительно имеют особый рисунок. Это алтайские бубны, изобразительное поле которых поделено на две части, символизирующие верхний и нижний миры; эвенкийские, тувинские, тофаларские бубны, где рисунок крестообразно членится уже на четыре части — четыре стороны света [97, с. 80, 165; 28, с. 167], кетские и самодийские бубны, которые дают плоскостной рисунок вселенной [190, с. 450].

Взаимосвязь принципа устройства мандала с осмыслением вселенной имеет под собой и более реальные, земные основы. Исследователи разных стран — М. Элиаде (США), А. Леруа-Гуран (Франция), В. М. Долгий, А. Г. Левинсон, А. Я. Гуревич (СССР) — с разных точек зрения (религиоведческой, социологической, урбанистической, культурологической) поднимали вопрос об изменении понятия «вселенная» на разных этапах истории человечества. С глубокой древности человек воспринимал себя как центр вселенной, а свое жилище (первобытную стоянку, пещеру, землянку, дом, дворец, усадьбу, античный или средневековый город) как уменьшенную ее модель, от которой и велся им отсчет времени и пространства. Так, по материалам А. Я. Гуревича усадьба скандинава в средние века не только осмысля-

лась им как центр вселенной, но именно так и называлась «Срединная усадьба», «Срединный дом», «Срединная гора». Все освоенное и возделанное руками человека и находившееся внутри ограды его усадьбы — мир людей. Все то, что вне ограды, вне усадьбы, — мир богов и демонов, страхов и опасностей [57, с. 42—43].

Исходя из своего центрального положения во вселенной, человек (человеческий коллектив) четко делил пространство вокруг себя по частям света крестообразно пересекающимися линиями. Центр (жилища, города) осмыслялся как центр вселенной (всего освоенного пространства). В нем должен был находиться важный объект: в доме — очаг, в городе — центральная площадь (место народных собраний, затем ратуша, правительственное здание) или культовое место (сначала жертвенник, позднее храм). Кроме того, древнее поселение было центром оси, соединяющей небесный, земной и подземный миры (верхний, средний, нижний, будущий, настоящий, прошлый и т. д.) [65, с. 100; 321, т. II, с. 11, 150—184].

По мере развития общества, численного роста человечества, накопления им материальных и духовных ценностей представление о поселении как модели мира менялось, разрасталось, совершенствовалось, но тем не менее, как утверждает А. Леруа-Гуран, оно сохранило свою изначальную символику [321, т. II, с. 138—187]¹⁰. Во всей его схеме построений, развернутой им достаточно подробно, для нас представляет несомненный интерес то, что поселение, жилище, храм (последний в качестве жилища бога) строились как модели вселенной. Этот же принцип, как видим из вышеизложенного материала, лежит в основе мандала. Мандала — жилище бога, мандала — модель вселенной. Отсюда и поражающее порою сходство ритуальных построек в очень отдаленных друг от друга частях земного шара, например, южных буддийских ступ и древнемексиканских культовых сооружений, становится объяснимым, если, взяв за основу концепцию А. Леруа-Гурана, проследить в каждом из этих регионов эволюцию данного принципа

¹⁰ Прodelанный А. Леруа-Гураном анализ идеи «одомашнивания» человеком пространства и времени был высоко оценен советскими учеными как вклад в исследования по социальной психологии [219, с. 229].

в человеческих постройках от самых ранних до самых поздних типов.

В качестве примера можно привести средневековый Таиланд, где не только планировка городов и царских дворцов, но даже социально-административный государственный аппарат строился по «космологическому принципу»: король — центр вселенной, «повелитель мира», королевской двор — райская обитель, за пределами которой расположен остальной «грешный» мир, разделенный на районы, значение и важность которых уменьшались по мере удаления от центра мира. Тот же принцип прослеживается при дележе земельных владений в стране в целом, собственно королевских владений и даже в структуре чиновничьего аппарата [116, с. 5—6, 88—89, 92—93].

Ступа как неперемнная деталь буддийского храмового комплекса тесно взаимосвязана с мандала. Ступа и мандала соотносятся друг с другом как вертикальная и горизонтальная модели вселенной. Ступа — это мандала в архитектуре, мандала — это ступа в плане. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть сверху на такие известные памятники буддийской архитектуры, как Бوروبудур на Яве [160, с. 130—131] или Швезандо в Пагане (Бирма) [166, с. 48]. Иногда не только ступа, но и весь храмовой комплекс создавался по принципу мандала. Таковы, судя по плану, снятому методом аэрофотосъемки, Швезигон и Мингалазеди в Пагане [166, с. 43], монастырь Самье в Тибете, созданный, в свою очередь, по образцу буддийского монастыря Одантапури в Бихаре (Индия) [354, с. 78].

Ступа может быть изображена в центре мандала. В этом случае она выступает как символ центра вселенной, мифологический эквивалент таких понятий, как гора Меру, мировое дерево и т. д. Символика ступы как вертикальной модели мира также чрезвычайно сложна, и об этом еще пойдет речь в разделе «Мировое дерево».

Из всего вышеизложенного ясно следующее: 1) вселенная на разных этапах развития человеческих представлений и в разных концах земного шара моделировалась весьма единообразно; 2) принцип моделирования вселенной использовался как в религиозном творчестве (создании ритуальных предметов, храмовом зодчестве и т. д.), так и при обычном строительстве отнюдь не с

ритуальными, а с чисто потребительскими «жилищно-бытовыми» целями; 3) понятие принцип мандала (он же принцип моделирования вселенной) имеет таким образом более широкое значение, чем можно было подумать вначале, исходя из весьма локальной сферы применения такого ритуального предмета, как мандала.

Мандала в ламаизме — один из многочисленных возможных видов подношения (или жертвы)¹¹. Ритуал такого подношения оброс массой метафизических подробностей и на их почве — сугубо религиозных ограничений. Пример: теоретически мандала могут быть поднесены только «трем сокровищам», т. е. Будде, дхарме, *сангхе*, из которых логический адресат — Будда. Согласно сутрам даже ламы, являющиеся воплощениями высших божеств буддийского пантеона (т. е. истинные ламы в первоначальном значении этого слова), не имеют права получать мандала, так как они — лишь составные компоненты сангхи. В тантрийском буддизме все ламы достойны поднесения им мандала, так как каждый из них заключает в себе полную триаду тела, мысли и речи [279, с. 176]. Смысл подношения мандала выражается в фразе «дом даруется Будде», что подтверждает вышеупомянутую трактовку мандала как обители божества.

Во время церемонии подношения мандала считалось очень важным, чтобы жертвующий, перечисляя все те земные блага, которые он дарит божествам, мысленно представлял бы себе эти дары, ибо только тогда они будут не пустословием, а настоящим подношением [365, с. 398].

Способов изображения мандала великое множество: живописные и скульптурные, из металлов простых и драгоценных, инкрустированные драгоценными камнями, из песка, масла, теста, цветов.

Любопытен один из ранних видов мандала, использовавшийся в астрологии для заклинания планет, способных оказывать влияние на жизнь человека. К числу таких планет относятся семь реальных (Солнце, Луна, Марс, Юпитер, Венера, Меркурий, Сатурн) и две мифи-

¹¹ Разнообразные категории жертв в соответствии со степенями их значимости с точки зрения конечной цели всех религиозных действий подробно разобраны в книге Р. Эквола [279, с. 176].

ческих (Раху и Кету) ¹². Образец такого вида мандала находится в Государственном Эрмитаже в Тангутской коллекции из Хара-хото. В основных чертах этот мандала выглядит следующим образом: в круг вписан квадрат, а внутри квадрата расположены фигуры: два круга, два квадрата, два треугольника, два эллипса и одна фигура, напоминающая сосуд для воды. Каждая из фигур служит местом приземления божества одной из девяти перечисленных выше планет во время мистерии, связанной с заклинанием божеств небесных светил. Подробное описание такой мистерии имеется в специальной тангутской сутре, называющейся «Священнодействия с заклинательным кругом в честь святой матери планет», перевод которой сделан Н. А. Невским [163, т. I, с. 60—72]. В данном магическом круге словом мандала обозначается каждая из геометрических фигур, а магический круг в целом называется *мандала бодхимандала* [163, т. I, с. 67]. Согласно вышеуказанной сутре, такие мандала были когда-то одноразовыми и рисовались прямо на утрамбованной земле. Весьма важное место отводилось в этой мистерии специфической расцветке, свойственной каждому из планетных мандала, а также цвету еды, жертвенных животных, подносимых каждому из планетных божеств. От соблюдения всех этих деталей зависел благополучный исход мистерии.

Мандала имеет большое значение в ритуалах японской секты Сингон. Как и в ламаизме, мандала здесь диаграмма вселенной, изображение которой бывает двух видов: одно символизирует духовное начало мира, другое — материальное [5, с. 41]. В. Бунс описывает японский вид мандала как двустороннее графическое изображение вселенной в ее идеальном и динамичном проявлении. В центре обоих изображений сидит Будда, окруженный на первой картине эманациями, пребывающими в состоянии созерцания, на второй — божествами мудрости и милосердия, в обязанности которых входит помогать человечеству на пути совершенствования [271, с. 70—71].

Рассмотренные здесь значения мандала отнюдь не

¹² С. М. Кочетова на основании сведений, приводимых о Раху и Кету в китайской мифологии, приходит к выводу, что эти планеты и их божества олицетворяют собою солнечное и лунное затмения [119, с. 495].

исчерпывают его многообразия как ритуального буддийского предмета. Семантика мандала столь сложна, что он выходит за рамки просто культового предмета и как бы концентрирует в себе важнейшие философские проблемы буддизма, связанные с взаимоотношениями индивида и вселенной.

Определенный интерес представляет взгляд на мандала известного психолога и психиатра К. Г. Юнга. Он считает, что соотношение между кругами и квадратами, лежащее в основе мандала, можно рассматривать как некий символ универсальной психокосмической системы, до которого совершенно самостоятельно дошли не только разные религиозные системы (он упоминает египетские, христианские, буддийские и другие изображения, выполненные по принципу мандала), но также индивидуумы, страдающие некоторыми формами психического расстройства. Последние, не имея ни малейшего понятия о том, что такое мандала в религии или науке, чаще всего рисуют именно его как некий символ упорядоченного, с их точки зрения, состояния вселенной, а некоторые так даже танцуют в ритме мандала. С точки зрения К. Г. Юнга, это также показатель универсальности данной схемы [316, с. 22—23].

Культовое осмысление пространства и времени нашло отражение не только в изображении на мандала, но и в иных ламаистских представлениях. Сюда относятся и уже упоминавшиеся выше стражи пространства локапалы, образующие несколько групп по четыре, восемь и десять божеств. В последнем случае к четырем основным и четырем промежуточным направлениям добавляются зенит и надир. На мысль о культе времени наводят такие обрядовые действия, как новогодние танцы мальчиков в Тибете, символически воспроизводящие смену месяцев года с очищением их от зла. И хотя они введены в Лхасе при дворе далай-ламы сравнительно поздно, всего лишь в XVIII в., и считаются заимствованными из Китая, тем не менее аналогичные мистерии известны народам Тибета с чрезвычайно давних пор [297, с. 25—26].

Как мы уже отмечали выше, пространство и время зашифровано представлено на мандала. Однако их сложному философскому осмыслению в буддизме предшествовали какие-то более ранние формы пространст-

венно-временного культа, о которых пока мало что известно. Во всяком случае, на мысль о них наводят такие сооружения, как зиккураты, Стоунхендж, шаманские бубны, тибетские мегалиты, «одомашнивание» (по А. Леруа-Гурану) пространства и времени и т. д. Что касается рассуждения З. Хуммеля о тибетских мегалитах, то они представляются довольно правдоподобными, и мы можем сделать отсюда вывод, что основные концепции, нашедшие позже отражение в виде мандала, были известны в Тибете задолго до появления буддизма. Следовательно, и в мандала у тибетского и монгольского населения, исповедующего буддизм, мы можем видеть отражение более ранних добуддийских представлений и их контаминацию с буддийскими концепциями.

Заканчивая раздел о мандала, хотелось бы сказать несколько слов о судьбе этого понятия в Европе. В европейские языки слово мандала попало как специализированный термин из исследований по ориенталистике, в основном по тибетологии. Однако спустя некоторое время, а особенно с начала XX в., оно оторвалось от того узкого круга предметов, который им обозначается в буддизме, и получило весьма широкое толкование и распространение. Под ним стали понимать всякую вписанную в круг композицию, имеющую центр, симметричное расположение деталей и какие-то основные фиксированные точки изображения. В таком понимании мандала нашел себе применение в европейской медицине, живописи, философии. В медицину он вошел с легкой руки К. Г. Юнга, назвавшего мандала универсальной схемой, создаваемой его пациентами в поисках выражения собственной индивидуальности. Построение картины по принципу мандала довольно интересно используется в европейской живописи. Х. и М. Аргуэллес приводят около десятка образцов картин такого типа. Но пожалуй, более всего этот термин прижился в различных современных философских течениях, где самоориентация человека в пространстве и времени, осознание им себя как точки во вселенной, которая принимает на себя различные космические импульсы, прошлые, настоящие и будущие, и, в свою очередь, испускает их во вселенную сама, является весьма популярной концепцией [256, с. 13—16]. Эти идеи образуют основу философии экзистенциализма и философского индивидуализма.

3. Хуммель и С. Камманн в поисках истоков манда-ла лишь мимоходом останавливаются на его сходстве с янтрами древнеиндийских тантр, хотя поиски именно в этом направлении, как полагает автор, были бы наиболее правильными.

Описанный Д. Чаттопадхья основной ритуал *Дурга пуджи*, т. е. поклонения богине-матери Дурге в Индии, состоял в следующем: на квадратную глиняную дощечку с изображением янтры ставился сосуд с водой, горлышко которого закрывалось листьями и плодами, окрашенными киноварью. На сосуде делалось примитивное изображение человечка [245, с. 325]. Если рассмотреть теперь этот изобразительный комплекс с точки зрения тех истин, которые здесь передаются символически, то мы увидим, что янтра (т. е. вписанное в квадрат изображение восьмилепесткового лотоса) — символ женских гениталий, сосуд с изображением человечка — символ зачавшего лона богини, а киноварь, окрасившая плоды и листья, — символ крови как необходимого условия плодоносящей силы [245, с. 326]. Это один из примеров пути от натурализма к символизму.

Если в палеолите и неолите идея женщины-родоначальницы, женщины-матери находила конкретное натуралистическое воплощение в виде миниатюрных скульптур с нарочито подчеркнутыми признаками материнства, которые археологически прослеживаются во многих древних культурах, то в более позднее время та же самая идея стала постепенно получать все более абстрактную форму выражения. Этапы постепенного абстрагирования подобного рода изображений прослежены В. М. Массоном и В. И. Сариниди на материале среднеазиатских терракот, имеющих весьма близкие аналоги среди древнеиндийских терракот Харappy и Мохенджодаро [144, с. 76—77]. Согласно построенной ими схеме, в энеолите преобладали фигурки с объемной передачей человеческого тела, с подчеркнутым изображением отдельных его элементов, в позднем энеолите появляется большая сдержанность и сухость в изображении отдельных деталей, а для периода развитой бронзы основным стилем становится условно-плоскостное изображение, где сходство с женской фигурой дости-

гается прорисовкой фронтально развернутого женского силуэта с нанесением на него схематических признаков пола и связанных с ним магических символов [144, с. 131—133].

Как справедливо полагают авторы, изменение стилей происходило не само по себе, а было следствием определенного идеологического перелома, сложения пантеона новой религиозной системы, что и повлекло за собой новшества в традиционном искусстве пластики [144, с. 138]. Начиная с эпохи древних земледельческих цивилизаций религиозное искусство пошло по пути выработки магических символов и со временем в них весьма преуспело. В индийской религиозной традиции это ощущается особенно сильно. Изображение лотоса, вписанного в квадрат, играет роль одного из этих символов, сменивших первоначальный натурализм первобытного искусства.

Из всех вышеупомянутых символов для нас наиболее интересно изображение лотоса на квадратной дощечке, ибо лотос в квадрате (или янтра), довольно простая по своим конструктивным принципам диаграмма (ее название *сарватобхадра мандалам*), абсолютно совпадает с основными деталями изображения на мандала¹³. Мандала в условиях Тибета прошел длительную эволюцию от простейших диаграмм, найденных в Дуньхуане, до современных сложных картин с изображениями целых сцен из жизни богов, а также многочисленных аксессуаров буддийского культа. Но основное ядро и тех и других изображений все-таки составляет лотос в квадрате. И не только само изображение, но даже сходство его трактовок для непосвященных: в Индии — боги спускаются с небес, чтобы расположиться на янтрах [245, с. 331], в Тибете мандала — это место обитания божеств [286, с. 92], говорит о сходном осмыслении этих двух изображений.

Попытку свести воедино космическую и оплодотворяющую символику мандала делает Э. Хуммель. Рассмотрев такие объекты, как ламаистская ступа, мандала и практика созерцания в кундалини-йога, он пришел к

¹³ В практике индуизма янтры используются в том же значении, что и мандала в тантрийском буддизме, хотя, в отличие от сплошь изрисованного мандала, янтры представляют собой всего лишь линейную схему [361, с. 45].

выводу об их типологическом сходстве, состоящем в том, что в основе ритуального использования всех трех лежит представление о единстве женского и мужского начал как в человеке (микрокосме), так и во вселенной (макрокосме). Именно слияние этих начал порождает в микро- и макрокосме творческий импульс, побуждающий их на дальнейшую активность, в частности человека на воспроизводство себе подобных [305, с. 399—400; 303, с. 628—636].

С точки зрения рассматриваемых здесь вопросов очень интересна полисемантическая такого культового предмета ламаизма, как ваджра, неотъемлемого атрибута многих божеств ламаистского пантеона. Любое божество, обладающее какими-либо устрашающими, карающими, угрожающими функциями, обязательно имеет ординарную, сдвоенную, тройную, крестообразную ваджру или таковую в комплексном сочетании с другими атрибутами. Например, ваджра — оружие и символ Ваджрапани, прошедшего длительную и сложную эволюцию от духа-оборотня ведийских времен, через гневную аватару Индры, одного из приближенных Шакьямуни в раннем буддизме, бодхисаттву в махаяне и ставшего наконец эманулирующей сущностью в ваджраяне [320, с. 113—159]. Колокольчик с ваджрой — оружие Акалы; меч, увенчанный ваджрой, — у Падмантаки и т. д. [364, табл. 75, 80].

Буддийский словарь толкует ваджру как символ удара грома, используемый в искусстве и магии Тибета, как выражение «силы несокрушимой истины», как символ абсолюта, соединяющего в себе противоположные тенденции [311, с. 209]. Однако в качестве атрибута божества она известна намного раньше распространения буддизма в Тибете. В космологических текстах Ригvedы, где прослеживается создание упорядоченной вселенной из хаоса, выделен ряд семантических атрибутов, выступающих в качестве заменителей самих божеств. Наличие таких атрибутов — признак ведийского мира, а их отсутствие — признак доведийского мира. Более того, эти атрибуты столь существенны, что на них переносятся качества самих творящих мир божеств. Так, Индру семантически заменяет его оружие — похожая на трезубец ваджра. Согласно преданиям, Будда взял это оружие у Индры, загнул его концы, придав тем самым тре-

зубцу форму той ваджры, которая нам известна сегодня, и сделал ее эмблемой буддизма [349, с. 184]. Остальные боги-творцы ведийского мира имеют другое оружие-атрибут, также их семантически заменяющее, но обычно идентифицируемое с ваджрой: *тапас* (жар, луч, тепло) у Сурьи, хлыст у Ашвинов. Ваджра, тапас и хлыст взаимосвязаны, взаимозаменяемы и сравниваются с громом и молнией. Оружие подобного типа известно во всех ранних религиозных системах, где оно всегда служило атрибутом верховного или одного из верховных божеств. Это камни и стрелы у славянского Перуна, топор, молот или меч у литовского Перкунаса, каменный молот у германского Тора, стрелы у римского Юпитера, греческого Зевса, финского Укко [92, с. 93]. Роль топора как символа грома и молнии и как семантического заменителя этих божеств исследована В. П. Даркевичем по материалам славянской и европейской археологии [62, с. 91—101].

Ваджра, трезубец, топор и стрелы в руках богов служили тем небесным оружием, которым боги света сражались с демонами тьмы [7, т. 1, с. 244]. Эти виды оружия олицетворяли собой такие явления природы, как гром, молнию, грозу. Формы их, исключая топор, более всего, конечно, походят на стрелы молнии. Следует помнить, что население Старого Света называло каменные наконечники стрел эпохи неолита «громовыми стрелами», считало их результатом удара молнии, посланной громовержцем, и пользовалось этими наконечниками как амулетами-оберегами [234, с. 21]. Как отмечает А. А. Формозов, нельзя относить возникновение подобных поверий непосредственно к эпохе неолита [235, с. 212], но тем не менее отождествление молнии и ее символических материальных выражений с определенными божествами появляется в достаточно раннюю эпоху. Например, и Юпитер и Перун в числе своих атрибутов имеют и топор и колчан со стрелами.

На топоре же, в свою очередь, изображался какой-либо солярный знак (круг, птица) или зигзаг молнии. Соединение знака солнца с топором вполне объяснимо с точки зрения ранних религиозных представлений: и то и другое было символами языческого божества-громовержца [150; с. 148; 62, с. 94—96]. В громе древнему человеку слышались удары, наносимые каменным (а

позднее и металлическим) молотом грозного божества [7, т. 1, с. 252].

Есть и еще один аспект в трактовке молнии и оружия богов, выступающего ее олицетворением: молния как фаллос бога-громовержца, который во время грозы оплодотворяет землю своим семенем-дождем [7, т. 1, с. 435]. Есть этот аспект и в семантике ваджры. Любопытные отголоски его прослеживаются, например, в народных верованиях Японии. *Токко* — в просторечии японское название ваджры. Это же слово как эвфемизм употребляется для обозначения фаллоса, и в народе оно сохраняется именно в таком значении и служит постоянным предметом народных шуток, тогда как в ритуалах японского буддизма ваджра воспринимается как символ состояния чистой веры и совершенства [319, с. 29—30]. Однако в тантрийском буддизме этот аспект ваджры имеет гораздо более сложное метафизическое осмысление. Роль ваджры как семантического заместителя божества сохранилась. Так, на мандала, предназначенных для созерцания, часто вместо божества изображалась ваджра, которую в подобной ситуации следовало рассматривать как абсолюта, семантический заместитель Адибудды, чьей эманацией является мир и все божества, и в котором, в конечном итоге, должен раствориться созерцающий. Однако ваджра — символ не только Адибудды, но ваджраяны как особого направления в буддизме вообще. Она выступает как некий семантический эквивалент философской концепции тантры о неразделимости причины и следствия на пути к «состоянию Будды» [291, с. 57].

Изображение ваджры на лотосе символизирует слияние мужского и женского начал вселенной [303, с. 628—630; 349, с. 160]. А в великой мистической мантре буддистов *ом мани падме хум* слово *мани* идентично ваджре, и уже забытый смысл этой мантры означал в индийском тантризме слияние ваджры с лотосом (*падмой*), символически воспроизводившим (см. выше) женские гениталии [245, с. 309]. Буддийские философы, говоря об этом заклинании, обычно напускают вокруг него мистический туман. Анагарика Говинда пишет о силе его психологического воздействия на людей, о том, что оно срывает таинственные покровы с действительности и играет роль «магического мессии», спасающего

мир от утилитарного конца [288, с. 19]. Ануруддха называет его «философским кредо» каждого буддиста [255, с. 112].

В ваджраяне *ом ма ни пад ме хум* мантра дхьяни-бодхисаттвы Авалокитешвары. Здесь она пишется в виде шестичленной формулы, которая может просто произноситься по многу раз как заклинание, а у рядовых ламаистов монголов, бурят, калмыков, тувинцев даже стала обычной молитвой. На уровне йоги в практике созерцания слоги со второго по шестой (ма, ни, пад, ме, хум) служат символом кого-либо из пяти дхьяни-будд, а самый первый слог *ом* — символ Авалокитешвары. Последовательное воспроизведение в сознании этих слогов, размышление над их значением и тем, что за каждым из них стоит, сопряжено с прохождением по ступеням созерцания. Есть точка зрения, связывающая тетраграмму *ом мани падме хум* с концепцией буддийской философии о трех телах Будды: слог *ОМ* выступает символом *дхармакайя* «космического тела Будды», слог *МАНИ* — символом *самбхогакайя* «блаженного тела Будды», а слог *ПАДМЕ* — символом *нирманакайя* «явленного тела Будды». Последний слог *ХУМ* олицетворяет *ваджракайя* «алмазное тело Будды», интегрирующее в себе все его отдельные тела [83, с. 330].

Довольно поздно возникли попытки перевода этой мантры, связанные с ее превращением в молитву: «Ом, ты сокровище, сидящее в лотосе», «Да будет благословенным сидящий на лотосе» и т. д. Однако это совершенно не снимает ее прежнего магического смысла, которому в земледельческих культах Индии ввиду оплодотворяющего характера ее символики придавалось особое значение¹⁴.

¹⁴ Любопытную параллель этому можно обнаружить в судьбе одной детали культа древнеславянской богини-матери, на которую обратил внимание Н. М. Маторин. Согласно его предположению, матерная брань на Руси — не что иное, как существовавшая когда-то магическая формула обращения к богине-матери с просьбой оплодотворить землю. Возможно, произнесение формулы сопровождалось определенными оргиастическими действиями, что с распространением христианства, естественно, стало жестоко преследоваться (и действие и формула). Со временем магический смысл формулы был утрачен, и она превратилась в обычную брань [145, с. 105—106]. Если это предположение Н. М. Маторина верно, то налицо идентичность судьб двух сакральных формул в однотипных оплодотворительных земледельческих обрядах.

Сочетание *мани* и *падмы* (ваджры и лотоса) весьма распространенный сюжет в различных культурах Индии. Шактисты, шиваиты, лингаиты, ортодоксальные индуисты — все почитают эти изображения, встречающиеся на улицах, возле дорог, во дворах храмов, в храмовых росписях и рельефах, как форму проявления мужского и женского начала мира в их единении. Здесь слились и культ шакти как энергетического проявления Шивы, культ местных родовых, семейных, племенных женских божеств, которые также назывались шакти, и стоящая за ними всеми Великая богиня-мать Индии, эротический характер культа которой во всех ее ранних и поздних проявлениях пронизывает собою всю религиозную практику Индии [16, с. 90—91]. И как реликт всего этого в тибетском, монгольском и бурятском ламаизме магическая мантра — ом мани падме хум.

Животные в буддизме

В мифологии, ритуалах и изобразительном искусстве буддизма чрезвычайно большую роль играют животные. По значению их можно разделить на три группы. К первой относятся животные — герои джатак и иных буддийских дидактических сочинений, представляющие собой столь же полноправных героев произведения, что и люди. В джатаках они земные воплощения Бодхисаттвы, будущего Будды Гаутамы, сознательно совершающие героические поступки (в основном с точки зрения буддизма) и произносящие нравоучения и притчи на темы буддийской морали. Таковы слон в джатаке о слоне, заяц в джатаке о зайце, обезьяна в джатаке о Великой обезьяне и т. д. [6, с. 277—285, 61—69, 246—255].

Вторую группу представляют животные-ваханы и аватары буддийских божеств. Она наиболее многочисленна и разнообразна по составу входящих в нее животных. Благодаря ей можно восстановить этапы постепенной антропоморфизации ранее зооморфных божеств: божество в зверином облике, затем звериный облик как одна из форм проявления антропоморфного божества, наконец, животное — спутник, или вахана, божества, полностью принявшего человеческий облик.

Подобную схему, правда не в виде последователь-

ных ступеней, а их одновременного переплетения, можно проследить и в сибирском шаманстве (например, у энцев), где зооморфные духи-помощники шамана (медведь, выдра, гагара, песец, горноста́й и др.) используются им и в качестве ездовых животных во время путешествия в нижний и верхний миры [189, с. 220].

Более четко вышеозначенная преемственность прослеживается у богов индуизма, перешедших в буддийский пантеон со своими спутниками-ваханами. Бык Нанди — аватара и символ Шивы, его статуя есть в каждом шиваистском храме [285, с. 117]. Четыре аватары имеет Вишну: рыбу, черепаху, кабана, человеко-льва (последняя — уже начало антропоморфизации). В каждой такой ипостаси Вишну совершает либо героический поступок, либо что-то создает из первичного хаоса [285, с. 118]. У Ямы и в индуизме и в буддизме ваханой служит буйвол, у Индры — слон, у Агни — баран [37, с. 59—60]. Божество богатства Кубера изображается с мангустом, изрыгающим из себя драгоценные камни, Хаягрива — с лошадиной головой, торчащей из копны растрепанных волос. Брахма, занимающий в буддийском пантеоне весьма подчиненное положение [306, с. 21], имеет в свите гуся, его супруга Сарасвати — лебедя или павлина. Она была когда-то важнейшей в группе речных богинь, из которых еще и сейчас большой популярностью пользуются богини великих рек Ганга и Джамны. Первая изображается стоящей на крокодиле, вторая — на черепахе. Эти животные действительно водятся в данных реках [285, с. 122].

Божества низших рангов ламаистского пантеона обладают в своем непосредственном облике звероподобными чертами. Войдя в буддизм из стадиально предшествовавших ему религий (бон — в Тибете, шаманства — в Монголии), они зачастую сохранили не только свой внешний облик, но и свои прежние функции, образовав собою отряд демонологических божеств — *дамжанов*, укрощенных Падмасамбхавой и поставленных им на службу ламаизму. Таковы многочисленные божества *Бардо*, промежуточного состояния между смертью и очередным перерождением. Они делятся на звероподобных, птицеголовых и др. Масса крылатых божеств ламаизма восходит непосредственно к бон, где все демонологические божества изображались с крыльями [314, 82].

В связи с этим примечателен персонаж индийской мифологии — Гаруда, занявший прочное место и в позднем буддизме. В индуизме Гаруда — вахана Вишну, а в более ранние времена он почитался как «солнечная птица», олицетворение светлых небесных сил [367, с. 75; 285, с. 118]. Известен древнеиндийский миф о Гаруде и змеях, постоянно враждующих между собой, что рассматривается исследователями как вечная борьба между силами неба и подземного царства, света и тьмы [367, с. 73—74; 38, с. 259]. Так как у большинства ученых не вызывает сомнений, что реальный прообраз Гаруды это орел, то различные исследования параллельных мифологий (древнего Шумера, древней Греции) выявили ряд сходных сюжетов об антагонизме орлов и змей. Х. Циммер вывел путем сопоставления подобных сюжетов определенную закономерность: в древних мифологиях Шумера, Индии, Греции борьба орлов со змеями отражает вечную мифологическую оппозицию неба и земли. Орел — символ, спутник небесного мужского божества, змеи — спутники богини земли [367, с. 73]. В. Н. Топоров проследил эту оппозицию еще глубже. По его мнению, семантическое противопоставление птицы и змеи встречается уже начиная с памятников верхнего палеолита и резко возрастает в неолите и в более позднюю эпоху, причем независимо от места их расположения в живописном пространстве они всегда выступают как устойчивые символы: птица — небо, верхний мир; змея — низ, подземное царство [227, с. 92—93].

Гаруда, сжимающий в клюве змею, — образ популярный в буддизме и в ламаизме. Здесь он уже не только вахана Вишну, но и получившая вполне самостоятельное значение мифическая птица с золотыми крыльями, беспощадно уничтожающая змей как символ зла и гордыни, мешающий человечеству совершенствоваться на избранном им пути. В иконографии северного буддизма есть изображение божества Кришны-Гаруды. Оно сочетает в своем облике птичьи, животные и человеческие черты. В клюве и двух руках оно держит извивающуюся змею, на груди у него другая змея в виде ожерелья. Птичьими лапками он стоит на лотосовом троне, на голове между рогами корона из цветка лотоса, в которую вписаны символы солнца и луны [364, табл. 39], в том.

самом сочетании, в котором они даются, например, в монгольском национальном символе *соенбо*, изображаемом на знамени МНР, уходящем своей символикой в глубокую древность. Б. Ринчен толкует этот знак как древнемонгольский тотем, о котором в старинных сказаниях пелось: «Народ монгольский, чей отец — молодой месяц, чья мать — золотое солнце» [197, с. 15]. А. М. Позднеев приводит следующее толкование *соенбо*, данное ему монгольскими ламами: «Это знак того, что вера шигэмунианская столь же благотворна и блестяща, как эти предметы, и так же чиста в своих правилах, как свет лучей их» [177, с. 37]. Однако в подобном сочетании этот знак известен не только в Монголии, но, например, в Непале и Тибете, где он называется *сваямбху* (отсюда и монгольское слово *соенбо*), венчает собою ступу и является символом Адибудды, изначальной космической субстанции [158, с. 93].

Популярность Гаруды в тибетском ламаизме объясняется не только его ролью в буддийской мифологии: птица была тотемом клана Бья, из которого вышла первая царская династия Тибета, птичьи черты были в облике первого царя Ньятри-цэнпо [128, с. 25]; аналогичное Гаруде по функциям и изобразительной символике божество имелось в отряде птицеголовых в пантеоне бон [327, с. 42]. Что касается Гаруды в монгольском и бурятском ламаизме, то здесь дает себя знать влияние культа орла, имевшего место в Южной Сибири и Центральной Азии. Как отмечает А. П. Окладников, у населения, живущего вокруг Байкала, начиная с писаниц бронзового века и вплоть до орнаментального искусства наших дней прослеживается один и тот же изобразительный мотив — парящая птица [169, с. 151—152]. Всего на писаницах и петроглифах Забайкалья, опубликованных А. П. Окладниковым и В. Д. Запорожской, насчитывается 475 фигур птиц [171, ч. II, с. 68]. Поскольку культовое значение писаниц (в числе прочих их аспектов) не вызывает сомнения, то, следовательно, изображение парящей птицы имело значение религиозного символа. П. П. Хороших установил, что подобное изображение в современном орнаменте у бурят называется *ихэ шубун* — «большая птица», т. е. так же, как буряты называют орла [цит. по: 169, с. 152]. Материалы по шаманскому фольклору тоже подтверждают культовый ха-

рактер образа орла. В известной разным бурятским группам легенде о появлении первого шамана у бурят говорится, что именно орел вдохнул спящей женщине в ухо свой шаманский дар, отчего она и родила первого шамана мужчину. Вероятно, шаманские роды, связывающие свое происхождение с орлом или какими-либо его модификациями, считались у бурят самыми сильными. Красивейшая, сильнейшая и могущественнейшая из птиц, обитающих в лесостепной полосе, — орел не мог не стать объектом поклонения.

Богатый этнографический материал по культу орла у монголов, бурят, якутов обобщен в специально посвященных ему работах Л. Я. Штернберга [252, с. 111—126], А. П. Окладникова и В. Д. Запорожской и др. [171, ч. II, с. 117—126].

Образ змеи, врага Гаруды, в буддизме необыкновенно сложен. Культ змеи (офиолатрия) весьма древен и известен многим народам земного шара. В разных формах он зафиксирован в древнем Египте и Риме, Китае, Индии, Бирме, Тибете, Африке, Латинской Америке, на островах Тихого океана и т. д. В основе офиолатрии могут лежать разные мотивы. Тут и тотемизм (Сенегал, Пенджаб, Ассам), и вера в то, что змеи могут вызывать дождь (Китай, Индия, Бирма), и почитание змеи за ее «таинственную» способность омолаживаться, сбросив шкуру, и тем самым якобы жить вечно, и, наконец, просто страх перед змеиным укусом. В религиозных представлениях многих народов прослежен и фаллический момент в культуре змеи, олицетворение ее в виде фаллоса [347, с. 307]. В некоторых районах Индии до сих пор существует жертвоприношение кобрам с целью иметь потомство [347, с. 393—394].

Изображение змей, хотя и в ограниченном количестве, встречается на протоиндийских печатях. Роль змей в коллективных изображениях на печатях исследователи толкуют следующим образом: змеи — владыки преисподней [108, с. 194], змея — адорантка, поклоняющаяся Великой богине [108, с. 215], змея — объект жертвоприношения [38, с. 297].

И в народных верованиях, и в мифологии Индии змеи занимают значительное место. В индийских верованиях представлены разные аспекты их почитания: нага Ассама чтут змею как тотем [347, с. 390]; в большин-

стве районов Индии змей почитают как символ плодородия, хранительниц дверей и домашнего очага, исцеляющих от лихорадки, вызывающих дождь, дарующих долголетие и бессмертие [38, с. 296]. В честь змей за все эти их качества совершают определенные обряды, строят им жертвенники, приносят жертвы, делают их изображения из дерева и камня [367, с. 72].

Мифические змеи Индии — это тысячеголовая змея (по некоторым версиям дракон) Шеша, на которой Вишну плавает по водам мирового океана [16, с. 168]. Змей Васуки послужил богам и демонам тем шнуром, с помощью которого они пахтали океан для получения напитка бессмертия [16, с. 172]. Змей Ананта считается воплощением бесконечности вселенной [38, с. 296]. Но главное из всех змеиных божеств это Манаса, богиня-змея, популярная как в ведийские времена, так и в наши дни. Праздники в ее честь — самые главные в культуре змей по всей Индии. Ее символом и воплощением считаются кобры [38, с. 295, 297—298].

Буддизм впитал в себя культ змей (нагов)¹⁵ наряду со многими другими ранними культами. Наги в буддизме — обычно полубоги, часто со строптивым и злобным характером, хотя в конечном итоге они подчиняются силе убеждения Будды. Много сюжетов в раннем буддизме связано со змеями: Будда, умиротворяющий нагов на алтаре братьев Кашьяпы и укрощающий короля нагов, наги, купающие новорожденного Гаутаму в теплой и холодной воде, и, наконец, Нагараджа Мучалинда, защищающий своим капюшоном Будду от жгучих лучей солнца и дождя, и т. д. [258, с. 307—309]. Часто встречающийся сюжет в буддийском изобразительном искусстве — змей Нагалока, возлежащий у ног Будды в его свите, — ему Будда доверил сутру Праджняпарамита [306, с. 21], или Будда, проповедующий нагам свое учение [174, с. 97—99]. На некоторых изображениях Будды змеи кольцами обвивают его тело — это символ почитания и соблюдения парамит [347, с. 393].

В ламаизме образ змеи популярен в ином аспекте. Изображаемая в центре бхавачакры (сансарийн хурдэ) наряду с петухом и свиньей змея символизирует собою

¹⁵ Следует различать нага — этноним народа в Ассаме и нагов — змей в индийской мифологии, хотя не исключено, что между этими наименованиями имеется какая-то связь.

грех зла и гордыни — один из трех главных грехов, которые мешают человеку совершенствоваться на избранном им пути. Остальные два греха олицетворяются в виде петуха (похоть) и свиньи (невежество). Это уже третья группа образов животных, используемых в буддизме: животное — символ, животное — олицетворение морально-этической категории. Именно эту змею, грех зла и гордыни, уничтожает Гаруда. Память о Нагалоке, принявшем от Будды его учение, о царе змей Нагарадже Мучалинде, обвинившемся вокруг Будды, чтобы защитить его от владыки чувственного мира Мары, тем не менее в позднем буддизме продолжает сохраняться. Почти все демонические божества ламаистского пантеона носят на своем теле змею в качестве ожерелья, что согласно «обратной» символике ламаизма означает подавление ими в себе греха злобы и зависти и оказание помощи в этом всем, кто к ним с подобной просьбой обратится.

В глубокую древность уходит почитание слона, могучего животного, которое могло стать и помощником человека, и грозной разрушающей силой. Многочисленные изображения слонов имеются уже на протоиндийских печатях. Слон на них фигурирует и один, просто как почитаемое животное, и в коллективных сценах поклонения главному божеству вселенной. Уже тогда изображение слона символически означало восток как часть света [108, с. 206]. Такую символику изображение слона сохранило и в буддизме. Символ дхьяни-будды Акшобхьи, хранителя востока, — голубой слон [255, с. 68]. В индуизме белый слон Айравата — вахана Индры и одна из его ипостасей. Айравата и слоноголовый божок Ганеша, сын бога Шивы и его супруги Парвати, возможно, являются отголоском почитания слона как тотема какими-то племенами древней Индии. Белый слон входит в число семи драгоценностей, или так называемых царских регалий, в индуизме, которые почитаются также и в буддизме: ведь именно от них отказался Сиддгартха Гаутама, став Буддой [365, с. 390]. Слон как одна из семи драгоценностей — символ суверенитета буддизма и его победы над врагами веры¹⁶, весьма почитался в Тибете и содержался при дворе Далай-лам.

¹⁶ Остальные шесть драгоценностей: колесо с тысячью спиц, означающее симметрию и завершенность закона; драгоценность, ис-

Согласно буддийским преданиям, именно в облике слона Бодхисаттва вошел в тело царицы Майи, жены царя Шудходаны, чтобы родиться в своем последнем земном воплощении, достичь просветления, стать Буддой Шакьямуни, указать человечеству путь к спасению. Этот сюжет неоднократно разрабатывался в изобразительном искусстве, поэзии, литературе.

Не менее часто, чем слона в иконографии и прочих видах буддийского изобразительного искусства, можно встретить коня и быка. Конь в индоарийской мифологии связан с солнечным культом. Как полагает Б. Я. Волчок, конь в этом качестве заменил собою протоиндийского тура или, во всяком случае, занял равнозначное с ним положение [37, с. 255]. От санскритского слова асва «конь» происходит имя индийских мифологических близнецов Ащвинов [151, с. 135]. Их образ довольно смутен и функции расплывчаты, но большинство исследователей (М. Мюллер, В. Миллер, М. Вебер, Г. Кун и др.) сходятся во мнении, что это небесные всадники, символы смены дня и ночи, утренней и вечерней зари, солнца и месяца и т. д. [151, с. 325—334]. Конь в ламаизме — вахана многих божеств. Некоторые из них, как, например, докшит Хаягрива, Рактакришна-Хаягрива и др., не только сидят верхом на конях, но и имеют голову коня в короне [364, табл. 64, 69]. Лошадь выступает еще в одном символическом качестве — мифического коня счастья, несущего на спине эмблему «трех сокровищ» (см. о нем в разделе «Белая и черная магия»). Популярность коня в ламаизме является прямым следствием контаминации буддийских представлений о нем с культом коня, известным у кочевников Центральной Азии (тюрков, монголов) с глубокой древности. Формы этого культа у монголов и других народов Центральной Азии и Сибири достаточно обстоятельно описаны К. В. Вяткиной [40, с. 117—122] и А. П. Окладниковым [171, ч. II, с. 108—116].

На примере быка можно достаточно отчетливо проследить разные фазы антропоморфизации божества в буддизме. Например, Чойджил и Джамсаран, божества

полняющая желания; драгоценная жена, заботящаяся о муже как рабыня; министр, регулирующий порядок в государстве; небесный конь, символ колесницы солнца; военачальник, победитель всех врагов.

из разряда дхармапал с бычьими головами, и бык-прародитель бурят булагатов и хонгодоров Буха-нойон, изображаемый ламаистской иконографией в виде всадника на белом коне, — это разные этапы антропоморфизации тотема-божества. Бык — самое могучее и сильное животное, основной производитель стада не мог не стать в представлениях скотоводческих племен объектом поклонения. Именно его они воспринимали в первую очередь как предка рода, и самый сильный род, а затем и племя обычно связывали с ним свое происхождение. Гунны, тюрки, монголы, буряты возводили себя к быкам-прародителям: буряты булагаты и хонгодоры — к Буха-нойону, тюрки — к Огуз-кагану [12, с. 130]¹⁷. Поэтому нет ничего удивительного в том, что наиболее могучие из докшитов, карающих богов ламаистского пантеона, несут в своем облике черты именно быка.

Изображения быкоголовых божеств, держащих в объятиях своих шакти, а также изображение подножий многих тантрийских божеств в виде быков, совокупляющихся с женщинами, имеют параллели на протоиндийских печатях, где также встречаются сцены «брака» богини с быком, тигром, гавиалом [108, с. 224—225]. Если изобразительные средства остались неизменными, то осмысление символики подобных изображений с протоиндийских до буддийских времен претерпело значительное изменение. На заре индийской цивилизации они служили символом плодородия и имели целью его магическое вызывание, а в буддизме обрели уже отвлеченно-философское толкование. Как пишет Л. Дживака, подобные сцены не имеют ничего общего ни с эротикой, ни с культом плодородия, но символизируют союз мудрости и сострадания, просветления и ума [315, с. 156—157].

Следует сказать несколько слов и о масках цама. Среди них несколько бычьих, несколько львиных, по одной — ворона, Гаруды, оленя, собаки, кабана [283, с. 66—93]. Не вдаваясь в историю происхождения танцевальных мистерий типа цама — одного из предшественников театральных зрелищ [3, с. 170—171] и не анализируя его виды (цам — разговорный и цам — панто-

¹⁷ Относительно Огуз-кагана ряд исследователей полагает, что это довольно поздняя персонификация древнетюркского этнонима огуз, этимологизируемого как «племена», «объединение племен» [см. 111, с. 83—84].

мима), мы лишь упомянем о существовании далеких прототипов его звероподобных масок.

В монументальной пещерной живописи эпохи палеолита изображение человека встречается очень редко, а если и встречается, то, как правило, в виде антропоморфной химеры с головой животного. Как полагает А. А. Формозов, это скорее всего палеолитический колдун в ритуальной маске, и именно магические свойства, которые он обретает, надев маску, позволили ему попасть в число палеолитических живописных образов, ибо вся живопись той эпохи носила ритуальный, магический характер [233, с. 106; 235, с. 249]. Среди изображений на протоиндийских печатях встречаются бык и винторогий козел с человеческими лицами, а наряду с ними антропоморфные божества с признаками животных [108, с. 202].

К эпохе бронзы относятся встречающиеся на петроглифах и писаницах Южной Сибири изображения антропоморфных личин в рогатом головном уборе, в звериных масках, с копытами, в шкуре. Это петроглифы Енисея и Западной Тувы, писаницы Южной Хакасии и юга Краснодарского края [235, с. 104], Кяхтинские петроглифы Забайкалья [171, ч. I, с. 130, табл. 26], томские писаницы Сибири [172, с. 208—220]. Человек на этих писаницах всегда изображается только в окружении животных — быков, козлов, лосей, лошадей, оленей и др. Взаимосвязь этих изображений ни у кого не вызывает сомнений, но осмысляют ее по-разному. Так, В. Диосеги на материалах шаманства народов Северной Европы пришел к выводу, что подобные росписи на скалах отражают древнюю традицию борьбы шаманов в облике животных, в которых воплощаются их души. Шаманские звероподобные маски — это души-звери шаманов [63, с. 310]. Полулюдей-полузверей томских писаниц А. П. Окладников и А. И. Мартынов объясняют как участников магического обряда «овладения зверем» в ритуалах плодородия [172, с. 209]. В отношении антропоморфных рогатых личин забайкальских писаниц А. П. Окладников вслед за М. Н. Хангаловым и А. Н. Агапитовым полагает, что это бурятские онгоны в том их облики, в каком они изображались в бронзовом веке [171, ч. II, с. 127]. Связь антропоморфных личин наскальных изображений с шаманством, однако не

в столь прямолинейной форме, видят также С. В. Иванов [97, с. 571—572], А. А. Формозов [235, с. 115], С. И. Вайнштейн [28, с. 168].

Не следует забывать, что изображения духов известны не только в шаманстве. Они имели место и в промысловом культе, и в культе предков, и в ритуалах тайных союзов. Культы промысловый, предков и личных духов-покровителей, получившие особое развитие в шаманстве, включали в себя изображения духов, и первоначально эти изображения были зооморфны. Это прослежено у многих народов мира, в том числе у народов Центральной Азии и Сибири [206, с. 43—62, 98—119, 142—143]. Генезис цама еще недостаточно изучен. Ясно только, что он намного древнее ламаизма, в связи с которым он обычно упоминается и исследуется, а также, что прототипы масок цама следует искать и среди шаманских духов, и среди духов предков, а может быть, и в промысловом культе. Однако, если шаманские маски — это образы духов, еще связанные с личностью самого шамана, а изображения предков — с каким-то коллективом родственников, то маски цама — это образы божеств, уже оторвавшиеся от какой-либо конкретной человеческой личности и даже группы родственных лиц. Исследовать в этой области предстоит еще многое.

Мировое дерево

Концепция мирового дерева одна из древнейших в мифологических системах разных народов мира. Вполне правомерна постановка вопроса о ее универсальности, ибо те ее следы, которые удалось выявить в весьма различных (во времени, пространстве, степени развитости) культурных зонах, уже позволяют, как отмечает давно занимающийся этими проблемами В. Н. Топоров, «свести воедино разные общие семантические противопоставления, установив между их членами отношения эквивалентности, и создать тем самым первый достоверно реконструируемый универсальный знаковый комплекс» [229, с. 9]. А. Я. Гуревич пишет о мировом дереве как основном средстве организации мифологического пространства. Такие понятия, как верх — низ, правое — левое, мужское — женское, чистое — нечистое и

другие мировоззренческие оппозиции архаического сознания, соотносились в эпоху древности с идеей мирового дерева [57, с. 54]. Концепция мирового дерева прослеживается в различных аспектах культуры: в ритуале, социальных структурах, изобразительном искусстве, архитектуре, древней поэтике и т. д. Каждая из этих плоскостей, может быть, частично уже и являлась объектом самостоятельного исследования. В этом разделе автор отнюдь не стремится дать законченного очерка на тему буддизм и мировое дерево, а всего лишь предлагает рассмотреть некоторые возможные аспекты преломления второго в первом.

Начнем с культа конкретных деревьев. Хотя он и существует на совершенно автономных началах в практике буддизма разных стран, тем не менее, как мы увидим ниже, определенное связующее звено между этими деревьями и мировым деревом имеется. Культ деревьев прослежен у многих народов земного шара. Об этом уже писалось¹⁸, и мы не будем останавливаться здесь на его истоках и формах проявления вообще, а сосредоточимся на некоторых святынях, приобретших мировую известность. Первое среди них это дерево Бодхи. В добуддийский период в Индии и на Шри Ланке культ деревьев был связан с посвящением их демонам и духам. Деревья считались их жилищами. Разноцветные флажки, ленты и светильники, которыми украшались эти деревья, были видом приношения и умилоствления их духов [152, с. 88]. Такой же характер приняло и почитание дерева Бодхи, сохранившееся, например, на Шри Ланке почти неизменным до наших дней. Дерево Бодхи — это и конкретное дерево в местности Бодхгаи в Магадхе, где на Будду, согласно преданиям, снизошло просветление, и в то же время это воспроизводящие и заменяющие его деревья, входившие в обязательный монастырский комплекс в Южной Азии (в Индии, на Шри Ланке). Они также назывались деревом Бодхи. В первые века существования буддизма в Индии и на Шри Ланке вокруг таких деревьев возводились целые сооружения, так называемые дома дерева Бодхи и дома Бодхи

¹⁸ О культе деревьев см. работы Д. Фрэзера [236, глава «Культе деревьев»], Л. Я. Штернберга [252, глава «Эволюция религиозных верований»], Д. К. Зеленина [82], Е. Г. Кагарова [100], И. П. Минаева [152].

(*бодхигхара*), представлявшие собой каменную платформу, стены с четырьмя воротами, но без крыши.

Для ламаистов секты гелукпа аналогичной святыней является дерево Цзонхавы, растущее в монастыре Гумбум, на листьях которого якобы просвечивают священные письма. Г. Ц. Цыбиков видел несколько таких деревьев, растущих на территории монастыря Гумбум. На коре и листьях этих деревьев действительно проступали тибетские надписи, но докопаться до способа их воспроизводства ламами Г. Ц. Цыбикову не удалось. Основное же дерево Цзонхавы, выросшее, согласно легендам, на том месте, где он родился, заключено в построенный над этим деревом полый *субурган* [243, с. 26, 29]. Дерево Бодхи, ставшее буддийской святыней, это трехтысячелетний баньян, который наряду с близкородственной ему *ашваттхой* пользовался особым почитанием в традиционных индийских культах. Дерево ашваттха (оно же смоковница, фиговое дерево, *figus religiosa*) — одно из наиболее часто встречающихся изображений на печатях, найденных при раскопках памятников протоиндийской культуры III тысячелетия до н. э. (долины рек Инда, Сарасвати, п-ов Катьявар, Месопотамия) [108, с. 178—183; 37, с. 57].

Стилизованные изображения ашваттхи на печатях характеризуются очень четким соблюдением соотношения углов (45°) между стволом и ветвями, ветвями основными и второстепенными, ветвями и листьями. Это позволило исследователям печатей предположить, что изображение ашваттхи можно считать символическим изображением основных и промежуточных сторон света [37, с. 57—58; 108, с. 180—182], а также символическим воспроизведением вселенной в пространстве и во времени. Иными словами, ашваттха протоиндийских печатей — это мировое дерево протоиндийской мифологии [108, с. 100].

В памятниках ведийского периода ашваттха-смоковница — мировое дерево, под которым боги сидят на самом высоком третьем небе. Она считается местопребыванием трех высших богов индуистского пантеона, а также душ умерших [37, с. 58]. Ашваттха — родственница баньяна, их не только путают, но иногда на него намеренно переносят ее черты. В обряде бракосочетания деревьев ашваттха выступает в качестве жены баньяна.

Именно под баньяном на Гаутаму снизошло просветление. Это вполне соответствует представлению о том, что мировое дерево дарует не только жизнь, но и мудрость, знание тайн, бессмертие [252, с. 450]. Л. Я. Штернберг считает, что скорее всего именно баньян, обладающий воздушными корнями и иногда имеющий вид здания с колоннами, мог породить образ мирового дерева в индийской мифологии.

Ашваттха в Индии до сих пор почитается как священное дерево, хотя и отнюдь не в буддийском смысле этого слова. К ней обращаются с просьбами о богатстве и мужском потомстве. Женщинам следует по несколько раз в день обходить вокруг нее. Обряд поклонения ашваттхе совершается каждый четверг месяца шравана (июль—август) [37, с. 59]. Аналогичные качества приписывали смоковнице древние греки и евреи. В древней Греции поклонение ей было связано с культом Деметры и Диониса и носило явно эротический характер; в Спарте Дионис имел эпитет «фиговый» и изображения итифаллического божества делались из фигового дерева. Во время таргелий (аграрных праздников) люди бичевали себя фиговыми ветвями, что, возможно, объясняется народными представлениями об оплодотворяющей силе этого растения [100, с. 143]. Существовал культ инжира и у древних евреев. Инжир — единственный вид смоковницы, растущий на Ближнем Востоке. Библейские Адам и Ева, проникшись греховностью своей наготы, прикрывают свои гениталии смоковыми (фиговыми) листьями [Бытие, III, 7], а Иисус Христос наказывает бесплодием смоковницу за то, что, будучи голодным, не нашел на ней плодов [Марк, XI, 13—14], и ввиду оплодотворяющего характера ее символики это самое страшное наказание.

Гораздо больший интерес представляет преломление в буддизме концепции мирового дерева. Изобразительное искусство и ритуалы дают по этому вопросу интересный материал, который имеет свои параллели и прототипы в добуддийских традициях как самой Индии, так и стран Центральной Азии.

Во-первых, интересна взаимосвязь мирового дерева и богини-матери. Сюжет этот в религиоведении не нов, он прослеживается и в других культурных комплексах, о чем уже не раз писалось. Так, Б. А. Латынин на ма-

териалах мордовского фольклора, В. А. Городцов — северорусских вышивок и скифо-сарматских древностей, Б. А. Рыбаков — славянского язычества, Вяч. Вс. Иванов на данных анализа древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов пришли к выводу, что мировое дерево в религиозных представлениях этих народов является символом богини-матери, одним из ее атрибутов, а часто вообще ее семантическим заменителем [130, с. 23—25; 50, с. 18; 201, с. 103; 90, с. 75—82]. В Индии подтверждением этому служат проиндийские печати из Мохенджодаро и Хараппы, на которых богиня изображается либо под дугой из листьев мирового дерева, либо в развилке ветвей ашваттхи. Перед нею может быть изображена фигура адоранта, совершающего жертвоприношение [38, с. 271—272, 275, 279; 108, с. 179]. Имеющаяся в ряде философских систем Индии концепция брахмана как высшего начала, находящегося вне времени и пространства и вне причинно-следственных связей¹⁹, по мнению В. Н. Топорова, является более поздней разработанной и завершенной формой той концепции, которая на самом архаическом уровне была идентична понятию мирового дерева [228, с. 20—21].

В шаманских представлениях народов Сибири с концепцией мирового дерева переплетается понятие о шаманском дереве. Оно имеет место в обряде посвящения шамана, играя роль лестницы, по которой тот восходит на небо — в мир богов и духов (как, например, у бурят) или в верхний мир шаманов, который находится выше, чем небо (как у эвенков) [31, с. 213]. В обряде посвящения шамана у кудинских бурят фигурируют несколько деревьев и каждому из них приписывается своя специфическая роль. Связующим звеном между землей и миром духов выступают две березы. Одна закрепляется прямо в юрте шамана, а верхушка ее торчит из верхнего отверстия юрты — это символ небесной двери, открывающейся перед посвященным. Вторая береза, толстая и с корнями, закапывается на месте совершения обряда, на нее шаман влезает в необходимый

¹⁹ В буддизме понятие брахмана как вселенского начала уступает место более индивидуализированной его форме и означает человека, достигшего святости, сумевшего подавить в себе все желания.

момент и призывает оттуда своих богов и духов [240, т. I, с. 377—378, 382]. Кости умерших шаманов у бурят замуровывались в специально выбранную для этой цели шаманскую сосну, которая становилась обиталищем его души [156, с. 94; 240, т. I, с. 389]. У эвенков же дерево считалось обиталищем души живого шамана: умирает шаман — гибло дерево с его душой [31, с. 215].

В мифологии кудинских бурят есть мировое дерево, растущее в той части неба, где обитает Эсэгэ Малантэнгри, глава добрых западных тэнгриев. На нем развешаны разнообразные шаманские принадлежности (колокольчики, плащ, бубен). У подножия этого дерева живут шаманские духи, которые ему подчиняются [96, с. 730]. Наконец, дерево рассматривалось как отражение структуры шаманских космологических представлений; корни обозначали подземный, или нижний мир, ствол — земной, или средний, крона — небесный, или верхний [226, с. 105—106]. Представление о трехчленном строении вселенной определяет ее изображение либо в виде трех концентрических кругов [18, с. 30], либо в виде рисунка-карты на шаманских бубнах, либо изображения одного или нескольких онгонов, где эта трехчленность передается средствами первобытного реализма: подземный мир — это все, что ниже линии, изображающей землю или воду; небесный — это звезды, солнце, луна. Аналогичная идея в религии бон передавалась с помощью изображения животных: дракон или змея символически означали подземный мир, лев — землю, Гаруда или птица вообще — небо [96, с. 104, 110, 127].

Трактовка мирового дерева в буддизме несет на себе следы многоступенчатой буддийской символики. Как уже говорилось выше, мировое дерево в ранних космологических представлениях многих народов являлось символическим изображением вселенной с ее трихотомическим устройством по вертикали²⁰: верхний, средний и нижний миры и соответствующие им части дерева — крона, ствол, корни. Такая трихотомичность сохранилась в буддийской иконографии, где икона делится по вертикали на три части (верхнюю, среднюю и нижнюю), каждая из которых несет особую семантическую нагрузку

²⁰. Устройство вселенной в горизонтальном плане отражает мандала (см. раздел «Вселенная и мандала» в гл. I).

ку в зависимости от характера изображения на иконе. Далеко не всегда нижняя часть иконы изображает какие-то явления подземного мира, но всегда существа, представленные в нижней части иконы, с точки зрения буддийской иерархии образов — низшие по сравнению с изображенными в средней и верхней ее частях.

Особый интерес в этом плане представляет икона типа *цокшин* («древо собрания» в пер. с тибетского) в ламаизме. Здесь трихотомичное построение иконы не просто основано на аналогичном изображении и осмыслении мирового дерева, но сама изобразительная часть иконы накладывается на изображение мирового дерева, и все вышеуказанные принципы можно видеть воочию. Образец структуры иконы подобного образца на примере цокшина Цзонхавы со всеми его планами выражения и содержания разобран в работе Е. Д. Огневой [165, с. 103—112]. В верхней части этой иконы изображены Адибудда, Майтрея, Маньчжушри, т. е. высшие божества буддийского пантеона, и сам Цзонхава, обожествленное историческое лицо, играющее главную роль в данном цокшине. В средней части иконы — около 300 божеств более низшего ранга, чем изображенные в верхней части, с соблюдением субординации между ними. В нижней части — несколько наборов буддийских жертвенных предметов и монахов с послушником, приносящие их. Нижнее изображение налагается на фон из корней дерева, среднее — на его ствол и, наконец, высшие божества восседают на фоне кроны. Так используется принцип мирового дерева в живописи.

В архитектуре принцип мирового дерева использован в конструкции ступы (в санскрите — *ступа*, в тибетском — *чортен*, в монгольском — *субурган*), которая восходит к погребальным сооружениям древности, имеющимся не только в Индии, но и широко распространенным по всему земному шару. Наиболее известны курганные погребения скифов, славян, тюрков, японцев. Согласно буддийской традиции, первые восемь ступ, положившие начало этому обычаю, были построены после смерти Будды и сожжения его тела, прах от которого был поделен на восемь частей и захоронен в восьми ступах, поставленных в памятных местах, связанных с деятельностью Будды в его земном воплощении. Число восемь не случайное — это символ восьмеричного пути

спасения, предложенного Буддой своим последователям.. Реальность двух ступ из восьми подтверждена археологическими раскопками [158, с. 91—92]. Вполне вероятно историческая достоверность и всех остальных. Вслед за ступами в честь Будды стали сооружать ступы в честь различных буддийских святых, подвижников, распространителей учения. Они были одновременно и хранилищами мощей (реликвариями), и памятными сооружениями в честь исторических лиц и событий. Позднее по своему назначению ступы были разделены на два вида — реликварии и мемориалы. В Тибете и Монголии ступы-мемориалы ставились обычно на местах захоронения (сожжения) тех лиц, которым они были посвящены [351, с. 194]. Они могли входить в храмовый комплекс, а могли находиться и за его пределами. Чортены Тибета и субурганы Монголии использовались как хранилища ритуальных предметов и священной литературы. Такими оказались субурганы Хара-хото, раскопанные П. К. Козловым. А. М. Позднеев приводит названия нескольких субурганов-мемориалов, весьма почитавшихся в Монголии во второй половине XIX в.: «Субурган, обладающий многочисленными вратами премудрости», воздвигнутый в память о той ступе, которая была поставлена в честь первой проповеди Будды в Бенаресе. Такой же характер памятников в честь памятников носили «Субурган украшения шимнусов», «Субурган примирения разошедшихся хувараков» (так звучали в монгольском осмыслении поссорившиеся ученики Будды) и т. д. [177, с. 60]. А субурган возле монастыря Гандан-текчинлинг в Улан-Баторе воздвигнут в 1958 г. в ознаменование молитвы «За мир на всей нашей планете» [284, с. 18]. Центральная часть этой ступы окружена семью маленькими ступами, символизирующими все те же восемь путей спасения, предложенных человечеству Буддой Гаутамой.

Как ритуальное сооружение ступа в буддизме полисемантическая. Во-первых, она не просто вместилище мощей Будды, но и символ *дхармакайя* — его космического тела [349, с. 166]. Во-вторых, после усвоения буддизмом из индийской традиции образа идеального монарха чакравартина ступа стала рассматриваться и как один из символов его суверенитета [349, с. 167]. В тантрийском буддизме ступа — один из объектов созерца-

ния, ставшая таковой благодаря своей взаимосвязи с космическим телом Будды. Ступа как объект созерцания делится на пять геометрических фигур (куб, шар, полушарие, треугольник, сваямбху), последовательно располагающихся друг над другом и символически воспроизводящих один из элементов вселенной (макрокосма) в том их наборе, который принят в буддизме: куб — земля, шар — вода, треугольник — огонь, полушарие — воздух, сваямбху — эфир. Те же геометрические фигуры, расположенные вертикально в той же последовательности, изображают и человека (микрокосм), вернее, те его центры (*чакры*), в которых с точки зрения практики йоги сконцентрировано управление его психикой и физиологией. Последовательное подавление в себе этих центров приближает человека к высшей стадии созерцания — растворению себя в космическом абсолюте, именуемом в одних тантрийских школах Адибуддой, в других — Ваджрасаттвой. Техника прохождения через эти состояния описана как в практических руководствах по йоге, так и в научной литературе. В этой связи интересно замечание А. Я. Гуревича о том, что изображение человека и вселенной с помощью одинаковых геометрических фигур было известно и в средневековой европейской культуре. Схожим было и их осмысление: в христианстве это объяснялось совершенством божьего творения [57, с. 56], в религиях Востока — мировой гармонией между макрокосмом и микрокосмом, тем более что второй считался уменьшенной копией первого.

Проблема соотношения между человеком и вселенной волновала и мусульманский мир. Достаточно характерны с этой точки зрения исмаилитские трактаты XIII в. на тему «Афак ва анфус» (макрокосм и микрокосм), отражающие наиболее общие философские и мифологические представления исмаилизма и, что очень важно, пытающиеся примирить научное рационалистическое мышление с религиозной догмой [194, с. 6, 13]. Решение проблемы человека и вселенной в разных мифологических и религиозных системах интересно еще и потому, что это одна из частей проблемы отношения мышления к бытию, как известно являющейся основным вопросом философии.

Еще один возможный аспект рассмотрения — это сту-

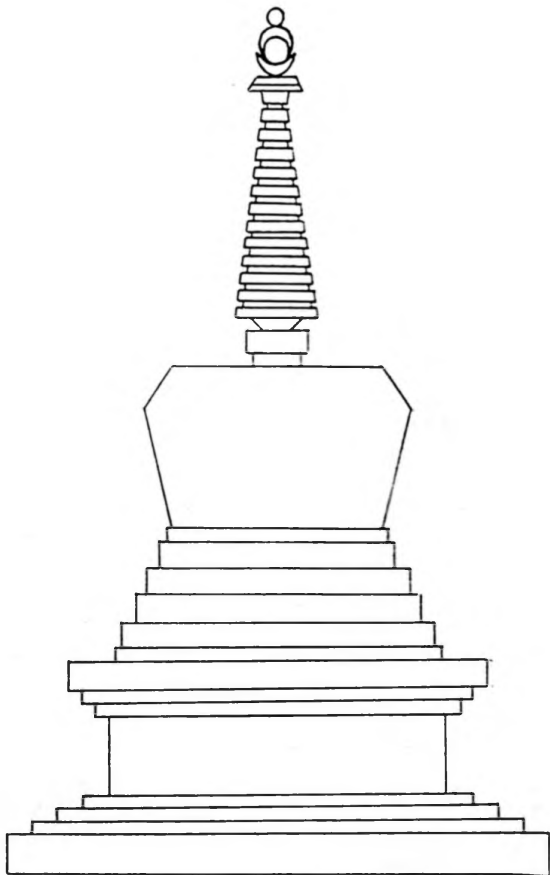


Рис. 2. Схема ступы или вертикальная модель вселенной в буддийской космогонии

па как модель мирового дерева и соответственно вертикальная модель вселенной. Некоторое различие в конструкции ступ ранних и поздних, на севере и на юге, что определяется влиянием местных архитектурных традиций, ничуть не мешает соблюдению основных элементов построек такого рода. Каждая ступа состоит из трех основных частей: фундамента, центрального куполообразного сооружения и навершия над ним. В свою очередь, каждая из этих частей делится на несколько составляющих: три части фундамента образуют в общей слож-

ности восьмиступенчатое сооружение, куполообразный центр ступы покоится на шести ступенях, наверху же представлено основанием, собственно шпилем и сваямбху [177, с. 58—60]. В пределах этой архитектурной схемы возможны варианты. Фундамент ступ на Шри Ланке и субурганов в Монголии, Бурятии, Тибете квадратный, а ранних бирманских ступ — круглый [166, с. 24—25]. Вместилищем священных предметов и местом приношения жертв в ступах-реликвариях Монголии и Тибета была бумба — центральная куполообразная часть [351, с. 194], а на Шри Ланке — основание наверху над куполом, имевшее вид прямоугольного алтаря.

Семантически структуру ступы можно осмыслить по-разному. Если ее рассматривать как модель мирового дерева и вертикальный план вселенной, то фундамент ассоциируется с нижним миром, база купола — со средним, сам купол — с небесным сводом. Шпиль, венчающий все сооружение, осмыслялся как ось мира, или мировое дерево на вершине горы Меру (Сумер). Купол ранних ступ нес на себе также космическую символику. Его яйцеобразная форма восходит к древнейшему, характерному для всей Евразии представлению о происхождении вселенной из мирового яйца, сохранившемуся в сказках и мифах многих европейских и азиатских народов и реконструированному по ним В. Н. Топоровым в качестве символа создания вселенной из хаоса [225, с. 81—100].

Иногда сваямбху выделяют в самостоятельный четвертый семантический объект. Тогда структуру ступы с точки зрения буддийской метафизики можно осмыслить так: фундамент — омраченное состояние человека, купол — начало его восхождения по пути Будды, шпиль — достижение состояния бодхисаттвы, сваямбху — слияние с Адибуддой [158, с. 94].

Символика ступы вплетается в сложные взаимоотношения макрокосма (вселенной) и микрокосма (человека) в магической ритуальной практике Тибета. В разделе «Вселенная и мандала» (гл. I) уже говорилось, что человек в процессе созерцания через посредство мандала сливается со вселенной, последовательно воспроизводя в своем подсознании основные элементы ступы, начиная снизу. Как видно из всего вышеизложенного, мандала и ступа — это горизонтальная и вертикальная

модели вселенной. В процессе созерцания на пути растворения микрокосма в макрокосме обе эти модели должны слиться в подсознании человека полностью. Только после этого созерцание вступает в свою высшую фазу: человек перестает существовать, он растворяется в Адибудде или космическом сознании вселенной. И во всю эту сложную философскую систему органически вплетается общемировой мифологический образ — мировое дерево.

Итак, буддизм, имеющий в качестве религии классового общества сложную метафизическую систему взглядов, представлений, ритуалов, уходит корнями в глубокую древность, в те самые первичные проблески человеческого сознания, когда еще не было четкого деления на мир реальный и вымышленный, когда почти все многообразие существовавших форм религии можно было свести к культу природы в различных ее проявлениях. К ним относится культ богини-матери с последующей постепенной персонификацией отдельных ее черт в самостоятельные божественные образы, культ вселенной, зоолатрия и тотемизм, культ растений, мировое дерево и т. д. Все эти культы и в обрядовом и в идейном плане прошли сложную и длительную эволюцию, влившись через посредство различных стадияльно более ранних форм религии (ведийские культы, бон, шаманство) в буддизм. Анализ отдельных образов богов пантеона и черт религиозной практики буддизма позволяет выявить в нем эти древние черты.

**КРУГ ШАМАНСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ ЛАМАИЗМА**

Как видно из предыдущей главы, буддизм уже в самом начале своего существования не в силах был противостоять многовековой ритуальной практике человечества. Буддийская теория и практика с самого начала оказались вовлеченными в сложный комплекс религиозно осмысленных взаимоотношений человека с природой. Этическая направленность первоначального буддизма не смогла предотвратить его превращение хотя и в весьма специфическую, но все же обычную религиозную систему. Сложнейшие категории философии, логики, этики без излишних трений прекрасно уживались в его рамках с теми самыми обрядами, которые ими некогда так безапелляционно отвергались. Необходимость вербовки адептов, склонных более к восприятию обряда без философии, нежели философии без обряда, и решила спор между буддизмом — религией и буддизмом — этико-философской системой в пользу первого. И когда к концу I тысячелетия до н. э. начинается экспансия буддизма за пределы Индии и он становится мировой религиозной системой, ему пригодился уже имеющийся у него опыт контактов со стадияльно предшествующими формами религии. Оставив в стороне южное и восточное направления его экспансии, мы сосредоточим свое внимание на его судьбе на севере в Тибете, Монголии, Бурятии.

Буддизм проник в Тибет в VII в. н. э. Религия тибетцев бон-по, выросшая из местных примитивных культов и верований и имевшая достаточно глубокие корни среди населения, на много веков стала серьезным кон-

курентом буддизма¹. Уже пропитанный добуддийскими культурами Индии, буддизм в Тибете заимствовал культы бон-по, что в конечном итоге и привело к его победе.

Отступило на задний план туманное учение о нирване и неясной первопричине бытия. Но зато получили особое развитие уже возникший в махаяне культ помощников на пути к спасению — бодхисаттв, сугубо ламаистский культ перерожденцев — «живых богов», рай Ами табхи Сукхавади с его блаженством как переходный этап от сансары к нирване, подменивший собою для народных масс понятие о нирване вообще. И наконец, сначала смутно, а потом все более явственно выступает фигура Будды не только как учителя, указавшего путь к спасению, но и как бога-творца.

В VIII в. после многих десятилетий смуты и борьбы со жрецами бон и поддерживавшими их правителями Тибета буддизм наконец взял верх, и его первый тибетский реформатор Падмасамбхава на основе индийского тантризма основал секту ньигмапа, положив официаль-

¹ Автор не согласен с точкой зрения Л. Н. Гумилева и Б. И. Кузнецова, считающих, что бон-по — это митраизм, воспринятый тибетцами из Ирана, в корне отличающийся от шаманства [124, с. 85; 52, с. 157]. Отдельные элементы бон, возможно, и заимствованы у соседей (вряд ли на земном шаре сыщется народ, религия которого была бы свободна от подобных заимствований), а пророк Шенраб, на текстах из биографии которого авторы строят свою концепцию, вполне мог быть персом и поклонником культа Митры. Но никакой митраизм в раннеклассовом обществе тибетских кочевников не смог бы занять никаких прочных позиций и тем более устоять в последующей многовековой конкуренции с буддизмом, если бы не был связан с местными тибетскими культурами, которые являлись аналогом шаманству, о чем говорят многие добуддийские вкрапления в тибетском ламаизме и о чем речь пойдет ниже. Бон эволюционировало из местных тибетских культов. Знатоки истории и культуры Тибета Д. Снельгров и Х. Ричардсон утверждают, что первоначально под термином «бон» понимался жрец-заклинатель демонов и лишь много позднее тибетские, а вслед за ними европейские авторы распространили этот термин на религиозный комплекс, возникший на базе интеграции некоторых древних верований и новых буддийских идей, противопоставивших себя собственно буддизму [354, с. 59]. Более развитый по сравнению с сибирским шаманством характер бон (наличие храмов, духовенства, священной литературы) это и показатель более высокой ступени его развития и в какой-то мере результат его контактов на более поздней стадии с буддизмом. Монгольское шаманство в аналогичной ситуации также приобрело священную литературу, хотя шаманы так и не поднялись до ранга духовенства, а их культовые места не стали храмами. Но в этом уже видна специфика данных религий и тех условий, в которых они развивались.

ное начало тибетской ваджраяне. Доктрина тантры, натуралистически воспроизводимая ее последователями, низвела буддизм до положения сексуализированного ритуала. Это помогло последователям тантры одержать победу над бон, но широкого распространения за пределами Тибета буддизм в такой форме не получил.

Самые ранние письменные сведения о существовании буддийской сангхи на территории Монголии относятся ко второй половине VI в. — времени Первого тюркского каганата. Эти сведения высечены на так называемой согдийской стеле из Бугута, хранящейся в краеведческом музее г. Цэцэрлэга в Ара-Хангайском аймаке МНР. Перевод этой надписи и исторический комментарий к ней опубликованы В. А. Лившицем и С. Г. Кляшторным [106, с. 121—247]. Однако, хотя этот памятник и свидетельствует о появлении буддизма в Монголии на семь веков ранее общепринятой в науке даты, тем не менее говорить о наличии буддизма непосредственно у самих монголов в ту эпоху не представляется возможным.

Традиционная монгольская историография в лице Ш. Дамдина считает, что буддизм в Монголии имеет двухтысячелетнюю историю [14, с. 30—31]. Основанием для такого утверждения служит включение территории Хотанского оазиса, где буддизм предположительно был известен с III в. до н. э., в географические границы древней Монголии времени начала нашей эры. Нет нужды доказывать, что на рубеже нашей эры Монголии как этнического образования монголоязычных племен еще не существовало и Хотанский оазис входить в него не мог. Современные монгольские ученые опровергают это мнение Ш. Дамдина и других дореволюционных историков как антинаучное [14, с. 31]. Буддисты же Монголии и сейчас продолжают придерживаться этой версии. Изданный ими в 1961 г. небольшой красочный путеводитель по монастырю Гандантекчинлинг, действующему в Улан-Баторе, и другим буддийским памятникам Монголии по-прежнему пишет о двухтысячелетии монгольского буддизма, ссылаясь на монгольские хроники [284, с. 4].

Знакомство монголов с буддизмом началось в XIII в. Еще во времена завоевательных походов Чингисхана и его преемников монголы имели возможность по крайней

мере четырежды вступить в контакт с буддийским миром: при покорении киданей, уйгуров, китайцев и тангутов. Разумеется, молниеносные разгромы соседей и упоение первыми успехами не оставляли времени для каких-либо интеллектуальных контактов с побежденными. Но как только жизнь во вновь созданной империи вступила в относительно спокойную полосу, такие возможности открылись.

Можно назвать три крупные фигуры, появившиеся при монгольском дворе в первой четверти XIII в., которые были буддистами, играли не последнюю роль в государстве и, вероятно, немало содействовали привлечению внимания монгольских правителей к исповедуемой ими религии. Это киданин Елюй Чу-цай, китаец Хай-юнь и уйгур Тататунга. Елюй Чу-цай был принят Чингисханом на службу в 1218 г. вначале, вероятно, в качестве придворного астролога, а затем первого советника по китайским делам, каковым он и оставался вплоть до своей смерти в 1243 г. [159, с. 14—23]. Буддийский монах Хай-юнь был захвачен в плен полководцем Мухали в 1219 г. во время очередного похода на чжурчжэньскую империю Цзинь. Пораженный его ученостью и смелостью, Мухали доложил о нем Чингисхану, и тот повелел доставить монаха ко двору. Всю остальную жизнь Хай-юнь проповедовал буддизм монгольской знати, он умер в 1256 г. [126, с. 261]. Данные о буддийском вероисповедании Тататунги лишь предположительны. Полагают, что он был канцлером Даян-хана, правителя найманов, вплоть до разгрома последних монголами. Чингисхан оценил его познания и сделал учителем своих детей. С. А. Козин считает Тататунгу основателем уйгуро-монгольской письменности [207, с. 47—48]. Но возможно, он принадлежал к категории *бакши*, буддийских монахов, наиболее грамотной части населения, которые часто использовались как учителя и писцы [282, с. 95].

Политика веротерпимости, проводимая монгольским двором, была частью общей политической системы монгольских завоевателей по отношению к покоренному населению. По окончании периода завоеваний, в ходе которого были разрушены и сожжены и церкви на Руси, и мечети в Средней Азии, монгольский двор постарался привести завоеванные страны в относительный порядок.

Если монголы покоренное население облагали огромными налогами, то освобождали от него духовенство, какую бы религию оно ни представляло. Ярлыки, освобождающие от налогов, получали как митрополиты Руси, так и мусульманское духовенство, буддийские и даосские монахи.

Правда, налоговая политика монгольских ханов по отношению к духовенству различных религий не отличалась последовательностью. Если до 1264 г. оно освобождалось от всех налогов, то в 1264 г. Хубилай приказал взимать с буддийских, даосских, христианских и мусульманских служителей культа поземельный или торговый налог [159, с. 53—54]. В 1302 и 1303 гг. указы о налогах с буддийских и даосских монахов были уточнены. В 1305 г. были освобождены от них даосы. В 1309 г. налоги были опять введены и подчеркнуто, что это делается на основании прежних правил. Указ 1318 г. гласил: «Освободить от поземельного налога земли буддийских монахов, приобретенные прежде при Сун и пожалованные двором. Остальные поля монахов облагаются налогами наравне с полями народа». Такие колебания в налоговой политике преследовали определенные цели: облагать земли, купленные монастырями дополнительно к тем, которыми они владели издавна, или пожалованные императорским двором [68, с. 329—331].

Таким образом, в первой половине XIII в. монгольские правители еще не выделяли буддизм среди прочих религий и не оказывали ему никакого предпочтения, хотя знакомы с ним были уже не только по рассказам собственных придворных, но через специально посланных к монгольскому двору тибетских лам-миссионеров. Хроника «Алтан тобчи» сообщает, что в правление Угэдэя (1229—1241) в его ставку прибыла первая буддийская миссия, в состав которой входили Сакья-пандита, Гарма-бакши и тогда еще совсем юный Пагбалама, впоследствии игравший большую роль при дворе Хубилая. «Весь монгольский народ, начиная с хагана, принял Учение», — пишет лама Лубсан Данзан о периоде правления Угэдэя [137, с. 247]. Согласно другим источникам, Сакья-пандита появился у монголов впервые в 1245 г. по вызову сына Угэдэя Годана, который пригласил его в столь ультимативной форме, что, откажись Сакья-пандита от этой чести, очередное нашествие

монголов на Тибет было бы неминуемо. Как гласят предания, Сакья-пандита излечил Годана от какой-то болезни и тот в благодарность даровал секте сакьяпа власть над всем Тибетом [128, с. 68—69].

В те времена буддистам при дворе монгольских ханов пришлось встретить серьезных соперников в лице мусульманских, несторианских и католических миссионеров, выражавших интересы пославших их азиатских и европейских владык. Понимая это, монгольские ханы не спешили сменить вероисповедание, да и шаманство в тот период было еще достаточно сильным, чтобы противостоять этому². Г. Рубрук оставил нам описание религиозного диспута, происшедшего в ставке Мункэ-хана в 1254 г. Его участники — буддисты, мусульмане, католики и несториане доказывали хану преимущества своей веры. Г. Рубрук, член ордена миноритов, представлял на этом диспуте интересы католической церкви и Людовика IX французского, пославшего его к монголам за союзом против мусульман [192, с. 168—173]. Как известно, диспут закончился ничем. Тем не менее в столице монгольской империи Каракоруме, по свидетельству того же Г. Рубрука, действовали и буддийский храм и мусульманская мечеть и имели возможность отмечать все свои праздники несториане и католики [192, с. 138, 161, 173].

В период правления Хубилая (1260—1294) при его дворе в Ханбалыке (Пекин) развернул свою миссионерскую деятельность Пагба-лама [137, с. 248]. Основание

² Автор не согласен с Г. И. Михайловым, отрицающим существование шаманства у монголов до XIII в. и считающим, что были лишь магия, фетишизм и анимизм. В доказательство этого он приводит данные «Сокровенного сказания» и сведения европейских путешественников, якобы ничего не говорящие о шаманстве [153, с. 283—284]. Не согласен автор и с Л. Н. Гумилевым, полагающим, что монголы начиная с IX в. исповедовали бон, заимствовав его у тибетцев [55, с. 310—311; 56, с. 82]. Обе эти точки зрения основаны на непонимании существа шаманской религии. Ведь фетишизм, анимизм и магия — это элементы, а не самостоятельные формы религии, а шаманство органически связано с ними, представляя собой на эволюционной лестнице религий более высокую ступень, где взаимоотношения человека с миром духов осуществляются уже с помощью жреца-посредника, а набор элементов религии остается прежним. По этой же причине шаманство как институт жрецов не может быть заимствовано, ибо шаман должен взрасти на ритуальной почве своего народа, без знаний которой вряд ли его посредничество между миром людей и миром духов окажется действенным.

династии Юань сопровождалось и официальным принятием буддизма в качестве государственной религии. И если при Угэдэе буддийские монахи сами дарили хану подарки (Сакья-пандита вручил ему отлитое из золота изображение Будды, стараясь склонить его к своей вере) [137, с. 247], то Хубилай, напротив, уже сам осыпал подарками и титулами Пагба-ламу. Сначала это была одежда священнослужителя, расшитая золотом и жемчугами, драгоценная шапка, золотой зонт и золотой трон, затем кони и верблюды, позднее — десять округов тибетцев и китайские земли и, наконец, титул гоши — государственного наставника в знак преклонения перед его великими познаниями [137, с. 248]. Ситуация изменилась: обе стороны нашли друг друга и более сильная в тот момент — первый Юаньский император — взяла на себя миссию военного и материального покровителя над только еще обретающей силу тибетской сектой сакьяпа. Последнюю это устраивало еще и потому, что покровительство Юаньских императоров избавляло Тибет от разорительных и опустошительных набегов монголов, страх перед которыми был не без основания силен в тот период. Хубилай особым указом подтвердил передачу власти над Тибетом Пагба-ламе и всем последующим иерархам секты сакьяпа [128, с. 70]. Это вызвало недовольство других сект, каждая из которых стремилась найти себе сильного покровителя и добиться с его помощью каких-то льгот и в духовной и в светской сферах. И сам Хубилай, и последующие за ним Юаньские императоры иногда покровительствовали и другим тибетским сектам.

Главными соперниками буддистов при дворе Хубилая были официальные придворные шаманы, борьба с которыми шла не по линии проповеди морально-этических истин буддизма, а по линии своего превосходства над шаманами в магии и медицине [107, с. 96—97]. А иногда Хубилай устраивал между своими двумя придворными ламами Пагба-ламой и Гарма-бакшой соревнования: кто кого превзойдет в умении совершать всякие чудеса. Это была одна из форм развлечения при дворе [137, с. 249]. Отдельные элементы ваджраяны в виде культа женской энергии *юм* получили большое признание при дворе последнего представителя династии Юань Тогон Тэмур (1320—1368) [293, с. 514; 292, с. 51—53]. С па-

дением династии Юань и изгнанием монголов из Китая закончился первый этап в истории монгольского буддизма.

В начале XV в. реформатор тибетского буддизма Цзонхава положил начало желтошапочной секте гелукпа — той его форме, которая позднее стала обозначаться термином «ламаизм» и получила распространение у монголов, бурят, калмыков, тувинцев.

Вторая волна распространения буддизма в форме желтошапочной секты гелукпа пришла в Монголию во второй половине XVI в. Впрочем, как показали исследования Х. Серрайса, буддизм среди монголов в период с конца XIV в. по вторую половину XVI в. окончательно не исчез и иногда давал о себе знать: преимущественно эти сведения о различных монгольских посольствах к китайскому двору, в состав которых входили ламы, или просьбы, адресованные Минскому двору от монголов, проживающих на территории Китая, о разрешении на постройку храма и т. д. [353, с. 181—216]. Но массовый характер принятия ламаизма начался лишь в XVI в. На этот раз «кочевой монгольский феодализм» (как его определял Б. Я. Владимирцов) оказался достаточно подготовленным к восприятию новой религии. Феодальная знать Монголии охотно пошла навстречу теократическим устремлениям Тибета, ибо поддержка Тибета немало значила в той борьбе за единую власть в Монголии, которая шла между чингисидами. Новая религия тотчас же получила законодательную поддержку в Монголии. Гражданский кодекс Дзасакту-хана, религиозные указы Алтын-хана 70-х годов XVI в. носили явно антишаманский характер: запрещалось хранить онгоны и приносить им кровавые жертвы, совершать шаманские камлания, исполнять шаманские гимны [293, с. 514—517]. Все эти запреты позднее были подтверждены монголо-ойратским сводом законов 1640 г. [48, с. 55—56].

В общемонгольском кодексе «Халха-Джирум», объединяющем все законодательные акты, изданные с 1709 по 1770 г., много статей посвящено правовому положению ламаистских монастырей и духовенства, но нет ни слова о наказании за обращение к шаманам [239, с. 65—69 и др.]. Очевидно, к этому времени позиции ламаизма в Монголии стали достаточно прочными и не-

обходимость в борьбе с шаманством отпала. Таким образом, первый этап борьбы с шаманством закончился. Ламаизм доказал свою силу и жизненность и обеспечил себе официальное признание и покровительство господствующего класса. Начался второй этап этой борьбы — период трансформации, адаптации, приспособления к утилитарным нуждам народных масс Монголии, усвоение шаманской практики, без чего ламаизм вряд ли смог бы стать народной религией³. Он синтезировал в себе все бытовавшие в шаманской практике культы, дополнив их буддийскими идеями о перерождении, воплощении, возмездии или воздаянии, нирване и т. д., создав тем самым видимость нравственного совершенствования людей под влиянием новой религии. Философия и логика буддизма, его таинства были доступны лишь узкому кругу высшего жречества, в то время как для основной массы верующих ламаизм выступал в виде прежних, веками отправлявшихся культов. В конечном итоге именно эти культы и стали основным содержанием ламаизма в глазах народа. Время, смена поколений, насаждение идеологии ламаизма сделали свое дело: истоки и корни ламаистской обрядности стали забываться и происхождение ее стало увязываться с теми или иными событиями буддийской истории, с деятельностью различных персонажей буддийского пантеона.

В предыдущей главе речь шла о формах культа природы, нашедших свое отражение в обрядовой практике буддизма. В этой главе речь пойдет о трансформации ламаизма уже непосредственно под влиянием шаманской практики и шаманской мифологии. Однако шаманство, являясь стадильно промежуточным звеном меж-

³ Термин «народная религия» употребляется нами вслед за О. О. Розенбергом, выделившим его как один из уровней в буддизме [198, с. 48] в том же значении, в каком в этнографии и религиоведении используются понятия народная бытовая религия (в применении к православию, например: православное язычество, бытовой вариант православия, бытовое православие; и по аналогии с ним — бытовой ламаизм), массовый уровень религиозного сознания, религия народных масс и т. д. Все эти понятия отражают одно и то же явление, присущее любой мировой религии, — возникновение внутри ее специфической формы, основанной на синкретическом сплаве официальной догматики и культа с народными языческими верованиями, которая и становится в конечном итоге религией народных масс. Более подробно мотивировку членения религии на уровни официальный и народный см. [164, с. 3—23].

ду ранними формами религии и ламаизмом, само в значительной степени пропитано предшествующими ему культурами. Поэтому, как в предыдущей главе, где прослеживались корни тех или иных явлений буддийско-ламаистской практики в ранних формах религии, иногда невозможно было миновать шаманство как промежуточную стадию, точно так же и в этой главе, когда речь пойдет уже только о шаманском влиянии, часто нужны будут более глубокие экскурсы в древние религиозные пласты.

Несмотря на то что шаманство и было в определенный период развития общества ведущей идеологической и культовой системой, наряду с ним продолжали существовать и другие формы культа, в общем-то не имевшие к шаманству прямого отношения: культ огня и хозяина домашнего очага, культ обо, охотничьи и другие промысловые культы. Все они не нуждались в шамане как посреднике между духами и людьми, хотя иногда шаманы привлекались к участию и в них. Поэтому рассмотрение всех вышеуказанных культов в рамках главы о шаманстве означает лишь их стадиальную одновременность.

Шаманская мифология и Будда

Мифология монголов и бурят, достигшая своего расцвета при шаманстве, очень пострадала от распространения ламаизма [323, с. 122]. Тем не менее, создавая собственную мифологию, ламаизм немалое число мифов и мифических образов почерпнул из шаманства. Иногда ламаистские мифы представляют собой лишь копию шаманских. Это и не удивительно, ибо часть шаманских тэнгриев, злых и добрых небесных божеств, и более мелких иерархически «божественных» единиц, как *ханы* (дети и внуки тэнгриев), *эжины* (духи-хозяева рек, озер, гор, лесов), *заяны* (души умерших шаманов и простых людей, которые могут вступать в общение с богами), вошли в ламаизм вместе со своими мифами. Даже представители самой низшей категории — духи-покровители отдельных местностей попадали в местные ламаистские пантеоны в рубрику, названную А. Грюнвеллем *сабдах*. Этот тибетский термин восприняли монголы и буряты.

На отдельных представителях шаманского пантеона, вошедших в ламаизм, стоит остановиться особо.

Хан-Тюрмас, он же Хормуста, заимствованный монголами у иранцев-маздеистов примерно в середине I тысячелетия [9, с. 56], почитался в монголо-бурятском шаманстве главой добрых западных тэнгриев. В ламаизме он владыка горы Меру, которому подчинены по одним версиям четыре махараджи, по другим — тридцать два богатыря.

Черты Окин-тэнгри, злого женского божества, наказывающего бесплодием и насылающего смерть при родах, нашли свое воплощение в образе богини Лхамо (о том, насколько сложен этот образ и какие черты в нем наслоились, говорилось в гл. I). К этому следует лишь добавить, что образ Лхамо слился с образом шаманского божества Окин-тэнгри. Многие ламаистские монастыри Монголии и Бурятии выбирали докшита Лхамо своим защитником и покровителем. И причина ее популярности заключается не только в ее известности как буддийского божества, но и в глубоких добуддийских корнях культа этой богини.

Черты Дайчин-тэнгри, покровителя воинов, мы находим в образе ламаистского бога войны Джамсарана. Один из тункинских гольцов в Бурятии носит его имя. Он всегда окутан облаками и даже в ясную солнечную погоду над ним гремит гром. Несомненно, что эта гора почиталась бурятами и до знакомства с буддизмом. Г. Н. Потанин приводит примеры почитания подобных гор у всех народов Южной Сибири и рассматривает их как культ некоего общего для всех народов Азии божества-громовержца, условно называемого им Громовником, т. е. божеством, вызывающим гром, молнию, дождь, являющимся покровителем скота, семьи, хозяйства, приносящим богатство и счастье. Все высокие горы, над которыми часто сгушались тучи и гремел гром, почитались как возможные обиталища Громовника [183, с. 288]. По этой же причине почитались гора Кумын-хан в Кяхтинском аймаке Бурятской АССР и самая высокая точка Саян Мунку-Сардык. Названия их Г. Н. Потанин возводит к первоначальным именам Громовника [183, с. 137].

Буха-нойон и Шаргай-нойон, почитаемые тункинскими бурятами, это западные ханы, т. е. дети тэнгриев,

согласно шаманской классификации божеств. В культуре Буха-нойона Г. Н. Потанин [184, вып. 4, с. 265], Г. В. Ксенофонов [121, с. 11], Н. О. Шаракшинова [248, с. 136] и К. М. Герасимова [42, с. 116—117] видят совершенно четкие следы покровителя и прародителя бурят булагатов, имеющего ярко выраженные черты тотемного божества. Б. Ринчен, однако, считает, что за ним скрывается реальное историческое лицо, один из полководцев Чингисхана, упомянутый в «Сокровенном сказании» [196, с. 194; 207, §§ 226, 227].

Как уже говорилось в гл. I, Буха-нойон был канонизирован ламаистской церковью Тунки под именем Ринчин-хана, и связанные с ним мифические сюжеты механически переключались в ламаистскую мифологию. Ламаизация связанных с Буха-нойоном мифологических сюжетов шла следующим образом. Во-первых, Буха-нойон становится ревнителем и защитником буддийской веры. Во-вторых, родиной ламаистского Буха-нойона была объявлена Индия, что характерно для всех местных персонажей. Возможно, он даже удостоился особой сутры, ибо, согласно данным информаторов из села Зун-Мурино, была какая-то книга на тибетском языке, по которой ламы излагали историю Буха-нойона [42, с. 120]. В-третьих, в ламаистской мифологии о Буха-нойоне бытует еще один характерный для местных персонажей буддийского культа сюжет: Буха-нойон — отрицательный персонаж, наносящий вред окрестному населению, укрощенный в конце концов кем-либо из высокопоставленных лам, в частности тибетским монахом лхарамбой Буддуном, который дал ему имя Ринчин-хан, нарисовал его икону и посвятил ему сольчит [42, с. 121—122].

Буха-нойон был канонизирован также и местной православной церковью под именем св. Пафнутия, и в честь него на горе, носящей его имя, была построена не только ламаистская кумирня, но и православная часовня. Соответственно было и три типа его изображений: шаманское, преувеличенно подчеркивающее его половые органы как символы его роли именно прародителя, ламаистское — в виде обычной иконы, изображающей всадника на белом коне, и, наконец, православное. Православная часовня вместе со всем содержимым уже давно исчезла, как, впрочем, и православные буряты из

Тункинского района, поэтому трудно представить, как выглядела подобная икона, но скорее всего она была сделана в каноне, принятом для изображения святых в православии: Вплоть до 30-х годов XX в. Буха-нойону молились и шаманисты, и ламаисты, и православные. Еще в 60-е годы в его честь совершались как шаманские тайлганы, так и ламаистские моления жителями сел Далахай и Торы Тункинского района, расположенных у подножия посвященной ему горы [155, с. 119].

Точно так же пришел в ламаистский пантеон и Шаргай-нойон. Довольно много мифов приводит о нем М. Н. Хангалов [240, т. I, с. 306—310, 409, 417, 420, 426 и др.; т. II, с. 120, 124]. Согласно этим мифам, он божество, спустившееся с неба, имеет двух спутников *жолоши* («державших повод»), вооружен луком и колчаном со стрелами, саблей, щитом, сидит верхом на лошади. Различных врагов и соперников он побеждает. Многие шаманы, зайны и духи-хозяева местностей принесли ему присягу на верность. В посвященной ему ламаистской кумирне, построенной на горе, носящей его имя, недалеко от села Туран Тункинского района Бурятской АССР, находится его изображение в виде всадника на желтом (соловом) коне. Желтого коня посвящали ему и шаманисты. Ламаизация его образа схожа с ламаизацией образа Буха-нойона: укрощенный ламами, он стал защитником буддийской веры. Родиной его ламаисты считают Индию, о чем написано в книгах, созданных местными ламаистами на тибетском языке [42, с. 120].

Особой популярностью в ламаизме пользуется Чойджил. В его образе прослеживаются черты свирепого предводителя восточных ханов — Эрлик-хана: он владыка подземного царства, главный судья над душами умерших. На ламаистских иконах он обычно изображается синеголовым быком. Возможно, в этом отразилось представление о том, что бык-прародитель судит своих потомков. С этим связана известная у бурят, монголов и тибетцев следующая легенда: когда-то Эрлик-хан был простым ламой, постоянно молился и мечтал в одном из перерождений стать богом. Однажды какие-то воры, укравшие быка и спасавшиеся от погони, подбросили ему шкуру и голову этого быка. Эрлик-хан был обвинен в воровстве и казнен. На том свете его невиновность была доказана, и он, оскорбленный неспра-

ведливостью на земле, принял облик быка и заявил, что отныне сам будет судить людей. Судья из него вышел строгий и безжалостный.

Духи-хозяева гор, представители низших разрядов шаманского пантеона, также нашли свое место в ламаизме. Так, в числе масок «Эрлик цама» были маски хозяев четырех гор из окрестностей Улан-Батора (бывшей Урги) — Богдо-ула, Сонгино, Чингильтэ-ула и Баян-дзурх. Дух Богдо-ула изображался в виде мифической птицы Гаруды и назывался Хан-Гаруди. Это явная поздняя ламаистская трансформация образа духа-хозяина одной из самых почитаемых гор Монголии. Дух горы Сонгино носил имя Хухэ убугун («Синий старец») и изображался в виде старика с лицом синего цвета и огромными клыками. Дух горы Чингильтэ-ула появлялся в маске вепря, а горы Баян-дзурх — в маске волка. Две последние маски, а особенно волчья, наводят на мысль о каких-то тотемных чертах, тем более что и род волка (монг. чоно), и мифический предок монголов Бортэ Чоно известны по «Сокровенному сказанию» и другим древнемонгольским преданиям⁴ [207, § 1; 336, с. 441—448; 283, с. 117; 250, с. 311—312].

Значительную трансформацию в ламаизме претерпел образ самого Будды. В начальном буддизме он только учитель, возвестивший миру четыре истины: о страданий, причинах страдания, необходимости избавления от страдания и путях к достижению этого. Культ Будды возник значительно позже его смерти. Слагались джатаки — рассказы о его перерождениях и чудесах. Появились его изображения в скульптуре и живописи, на стенах храмов изображались целые сцены из его жизни, были воздвигнуты первые восемь ступ в местах, связанных с его жизнью и деятельностью. Но в Индии дальше этого не пошло, там он так и остался учителем, указавшим путь к спасению, одним из тех многочисленных существ, которым уже удалось достичь состояния бодхи (просветления) и погрузиться в нирвану.

⁴ Еще сыньби, один из протомонгольских народов, в первые века нашей эры знали легенду о происхождении своего народа от волка, а согласно версии Ц. Б. Цыдендамбаева, этноним «буряты» происходит от древнетюркского слова боря (буре), что значит волк, которым тюркское население обозначало монголоязычную группу своих соседей, возводивших самих себя к первопредку — волку [244, с. 275—278].

В ламаизме вместо монашеских общин во главе с учителем мы видим сложную иерархию духовенства феодально-теократического Тибета во главе с «живыми богами» далай-ламой и панчен-ламой. А так как идеология отражает, как правило, уже сложившиеся социальные отношения людей, то соответственно и боги заняли места на весьма похожей иерархической лестнице: высшие божества — будды и бодхисаттвы, за ними — идамы-покровители со своими шакти, далее докшиты, а в самом низу всякие местные духи и божества. Но в соответствии с теорией воплощения буддийских богов в людей эти две лестницы, реальная и выдуманная, органически переплетались, и среди богов то и дело мелькали фигуры людей, считающиеся местом, вернее, телом временного пребывания определенных божеств. Каждое божество ламаистского пантеона должно было нести определенные обязанности перед людьми, в чем-то им помогать, что-то создавать. Народный ламаизм приписал Будде Шакьямуни черты творца. Один из мифов, записанный Г. Н. Потаниным у монголов, гласит: «Сначала огонь, вода и ветер были в смешении, и земли не было. Бурхан-багша (т. е. Будда) взял праху и, разделив стихии, стал сыпать его над водой: образовалась земля, на которой произросли трава и деревья. Затем он создал и человека» [184, вып. 4, с. 268]. Он же приводит легенды о том, как Будда раздавал людям и животным пищу. Черты бога-творца хорошо прослеживаются в рассказах о чудесах Будды. Шестнадцатидневный праздник *цагалган*, который на самом деле является не чем иным, как старинным монгольским праздником нового года, посвятили ламы этим чудесам, приписав Будде сотворение гор, рек, озер, деревьев. В первый день он из своей зубочистки создал дерево, во второй — горы с садами и пастбищами, в третий — озеро из своего плевка, в пятый — свет из своей улыбки, в остальные дни он творил разные чудеса, то испуская из себя свет, то становясь невидимым, то вырастая до огромных размеров [177, с. 277—279].

Не только рядовые верующие, но даже ламы часто забывали о первоначальной роли Будды в буддизме. Католики миссионеры Э. Гюк и Ж. Габэ в своей работе приводят разговор с одним ламой, который назвал Будду владыкой жизни и смерти; он же, по его мнению, из-

готовляет целебные пилюли и изгоняет чуткура (черта) из больного [60, с. 55].

Изменилось в народных преданиях и представление о нравственном облике Будды. У бурят есть легенда о том, что Будда и Майдари (бурятское имя Майтреи, будды грядущего мирового периода) поспорили, кому из них править этим миром. Решили — тому, у кого быстрее вырастет в горшке цветок. Цветок вырос у Майдари, но Будда, проснувшийся раньше, забрал цветок себе. Майдари сказал: «Правь этим миром, но пусть люди у тебя будут так же лживы, как ты, и пусть живут они до 60 лет, а скот до 40». Точно такое же предание, известное аларским бурятам-шаманистам, приводит И. А. Подгорбунский, только действующие лица в нем — сыновья Хормусты Шингибыл и Тольти-хан [176, с. 13]. Таким образом, этот миф в ламаизме представляет собою копию шаманского мифа и интересен явным искажением традиционного облика Будды, ставшего обманщиком и вором, что, однако, несколько не роняет его авторитет в глазах верующих, а просто снимает дистанцию между новыми и старыми богами, наделяя первых, как и вторых, обычными человеческими слабостями. В такой нравственной оценке личности Будды можно усмотреть и определенный критический аспект отношения к новым богам, в котором берет истоки народный атеизм.

Исторические и эпические персонажи в ламаизме

Вся жизнь людей в те времена была связана с религией. Об этом свидетельствуют народный героический эпос, фольклор, память о реальных исторических лицах.

В средневековой Монголии был распространен культ Чингисхана.

Какие же причины породили этот культ? Во-первых, феодальная раздробленность, последовавшая за крушением империи Чингисхана, потеря Монголией в XVII—XVIII вв. политической самостоятельности, экономический гнет и духовное порабощение трудящихся масс, вызывавшие постоянный протест и надежду на какие-то изменения в будущем, были использованы феодальной

верхушкой монголов для распространения веры в то, что Чингисхан когда-нибудь вновь явится на землю, объединит Монголию, сбросит иго маньчжурской династии и восстановит былой престиж монголов. Во-вторых, в культе Чингисхана и связанных с ним ритуалах, как это уже отмечено Б. Ринченом, Ч. Бауденом и В. Хайсигом, слились многие фольклорные, магические и религиозные сюжеты, мотивы, действия, явления, существовавшие у монголов задолго до появления на свет исторического Чингисхана. Фольклорно-религиозный Чингисхан до такой степени затмил собою реальное историческое лицо, что не раз высказывались сомнения, не два ли это разных человека и соответственно два разных культа — исторический Чингисхан и некое могущественное божество, идентичное ему по имени, но почитавшееся совершенно независимо от него. Тем не менее анализ исторически сложившихся форм этого культа, текстов и документов, материальных предметов, являющихся объектом почитания, локализация культовых точек позволяют утверждать, что это один и тот же культ.

Первые сведения о нем восходят ко времени правления Хубилая, который учредил официальный культ своего деда, и, начиная с самого Хубилая, каждый последующий император Монголии должен был спрашивать разрешения вступить на престол у великого предка-божества. Как считает В. Хайсиг, создание этого культа wpisалось в существовавшую издавна у монголов традицию почитания предков, духи которых считались наилучшей защитой от злых стихий природы [294, с. 364]. Появление нового божества — покровителя рода монгольских императоров — сопровождалось разработкой специальных форм культа и созданием новых святилищ. Вначале это был культ для избранных, членов императорского рода и близких к ним людей, и всякая попытка посторонних проникнуть в святилище или тем более высказать пренебрежение к нему каралась смертью. Как гласят легенды, последних карало само божество: у человека, осмелившегося приблизиться к святилищу, начинала идти кровь из ушей, носа и глаз, а уж если он добирался до него и его осквернял, то умирал, пронзенный невидимой стрелой, при этом одна из стрел в колчане, находящемся в святилище, окрашивалась кровью [265, с. 6].

В литературе обычно упоминаются восемь традиционных святилищ Чингисхана в Ордосе, известных под названием «Восемь белых шатров». Так, миссионер Ван Ост, побывавший там в начале XX в., приводит название всех восьми с указанием тех предметов, реликвиями которых они служат: 1) урна с прахом Чингисхана и его котел; 2) седло и уздечка; 3) еще одно седло с уздечкой; 4) лук и стрелы; 5) две деревянные боевые трубы; 6) еще две боевые трубы; 7) данный богами меч; 8) чулок и наконечник тангутской царицы Гюрбельджин, которой фольклорные мотивы приписывают немалую роль в смерти Чингисхана [363, с. 85]. Ч. Бауден упоминает еще одно — девятое святилище, посвященное *Хара сульдэ*, черному знамени Чингисхана, которому тот сам поклонялся как символу власти и победы [265, с. 6]. Еще два святилища называет Б. Ринчен. Первое было посвящено *Цаган сульдэ*, белому знамени Чингисхана, и находилось в хошуне Ло гун, в Западной Монголии, второе — в местности Баян Эркету, в Восточной Монголии, и называлось святилищем реликвий Чингисхана [337, с. 9]. Существование первого из них подтверждает русский востоковед Д. А. Клеменц. Находясь в экспедиции в Центральной Азии, он в 1895 г. попал в хошун Ло гун как раз в тот момент, когда там происходило поклонение *Цаган сульдэ* — церемония, совершавшаяся один раз в четыре года. Д. А. Клеменц отмечает такую деталь ритуального праздника, как вручение князю Ло гун девяти белых верблюдов и девяти белых коней, а также народные спортивные состязания надом, которыми завершилось торжество [105, с. 8—9].

Святилище в Баян Эркету было построено в 1864 г. халхасским князем Тогтагатором, как полагает В. Хайсиг, по образцу ордосского [294, с. 364]. В нем хранились скульптурные изображения Чингисхана, его старшей жены и девяти его полководцев. Рукописи, как установил Б. Ринчен, представляли собой копии тех гимнов, которые исполнялись в Ордосе [337, с. 9].

В 1949 г. К. В. Вяткина, руководившая этнографическим отрядом Советско-монгольской археолого-этнографической экспедиции, обнаружила у узумчинов Восточного аймака МНР небольшую походную кумирню, в которой, по утверждению ее хранителя, находились предметы, принадлежавшие Чингисхану. К. В. Вяткиной

удалось лишь бегло на них взглянуть. Среди них были обрывки знамен, куски тканей и ритуальный буддийский инвентарь. Однако, как утверждали старики-узумчины, ламы к их святыне никогда никакого отношения не имели и в течение тридцати поколений ее хранил род бурят, вошедший в состав этой группы узумчинов [41, с. 183]. Вероятно, были и другие святилища, кумирни и просто отдельные вещи, связанные с именем Чингисхана.

Больше всего сведений имеется об ордосских святилищах, которые считались главными, которыми интересовались и описания которых периодически появлялись на страницах сочинений различных западных и восточных авторов, путешественников, миссионеров, ученых, побывавших в этих краях. В XV—XVI вв. восемь белых шатров, в которые были помещены реликвии Чингисхана, четырех его жен, сына Тулуя и его семьи, находились в одном месте на территории Ордоса. В эпоху смут и последующей затем потери Монголией независимости священные шатры развезли по восьми разным местам. Однако их собирали в одном месте четыре раза в год по случаю выполнения культовых церемоний. Таким местом стало Эджен-хоро, само название которого переводится как «святилище хозяина». Согласно традиции все святилища охраняют и в надлежащее время исполняют в них культовые церемонии потомки 500 семей дархатов, выделенных для этой цели еще Хубилаем. Внутри данной группы соблюдается строгая иерархия, зависящая от роли, исполняемой их членами во время обрядов жертвоприношений в честь Чингисхана. Тот же Ван Ост выделяет девять рангов служителей этого культа: руководители; подносящие водку Чингисхану; две группы распорядителей; выкликающие паломников; исполнители ритуальных гимнов; распорядители водки; забивающие жертвенных животных; ремонтирующие священные юрты. Должности эти наследственные, жреческие ранги семей остаются неизменными, поэтому рождение в той или иной семье уже предопределяло будущий ранг жреца [363, с. 85—86].

В 1910 г. Эджен-хоро посетил Ц. Жамцарано. И он и Ван Ост отмечают чрезвычайную запущенность и неухоженность этого священного для монголов места. Ц. Жамцарано провел своего рода инвентаризацию реликвий Чингисхана и членов его семьи, почитавшихся в

Ордосе. Он не выделяет восемь-девять или более мест их хранения, а просто перечисляет вещи, сосредоточенные либо в Эджен-хоро, либо в его ближайших окрестностях. В их число входят боевые трубы, сбруя коней, лук, стрелы, ножи, столовая серебряная посуда, огниво, детали одежды, волосы, соловые жеребцы и белые верблюды — потомки жеребцов и верблюдов Чингисхана, и даже *Алаг сульдэ* — пестрое знамя Лигдан-хана чахарского, последнего великого хана Монголии перед признанием ею сюзеренитета маньчжурской династии Цин. Однако, как отмечает Ц. Жамцарано, подлинность всех этих вещей за небольшим исключением вызывает сомнение, так как в 70-е годы XIX в. Эджен-хоро было разграблено восставшими дунганями и многие вещи и рукописи были ими сожжены [75, с. 197].

В 1956 г. по решению правительства КНР вместо юрт в Эджен-хоро был сооружен храм, который посетили и описали С. Д. Дылыков [69, с. 233] и Б. Ринчен [337, с. 9—21]. Именно в нем хранятся теперь различные предметы, принадлежавшие, согласно преданию, Чингисхану, Тулую и их женам. Среди культовых предметов, связанных с личностью Чингисхана, Ц. Жамцарано выделяет Хара сульдэ, как имеющее самостоятельное ритуальное значение. По описанию Ц. Жамцарано, Хара сульдэ состоит из одного главного и четырех малых знамен. Через каждые 12 лет, в год дракона, им приносят жертву — трепещущее сердце специально забиваемого животного. Четыре малых знамени обносят по всему Ордосу, и всюду им приносят жертвы, хотя и не обязательно кровавые [75, с. 230—231].

Вопрос о том, что такое *сульдэ*, спорен. По мнению Б. Я. Владимирцова, *сульдэ* — это древнемонгольское обозначение души, одной из душ. Сульдэ великого человека становилось гением-хранителем его рода, племени, целого народа. Сульдэ Чингисхана стало знаменем всех объединенных им монголов. А. П. Окладников считает генетическими предками сульдэ (а также родственных им шаманских жезлов) тотемные штандарты кочевых племен [167, с. 224—230]. В. Хайсиг полагает, что понятие «сульдэ» возникло во времена Чингисхана и в связи с ним и обозначало вначале гения-хранителя самого великого хана, а со временем стало божеством-защитником всего монгольского народа, получило имя

Сульдэ-тэнгри и заняло свое место в пантеоне, для обозначения сущности сульдэ В. Хайсиг использует близкий по смыслу термин христианского богословия — «чаризма», божественная благодать [294, с. 392]. Б. Ринчен полагает, что Хара сульдэ и Цаган сульдэ — реальные исторические персонажи, которых помнили в их человеческом облике борджигины XIII в., чьи имена можно восстановить на основе кропотливого изучения адресованных им гимнов [196, с. 193]. Основная функция сульдэ в военных походах — помогать захватывать города и крепости неприятеля и приносить удачу в военных походах. Был разработан специальный ритуал призывания Сульдэ-тэнгри, который, если его точно исполняли, делал человека обладателем силы сульдэ, после чего тот мог уже не бояться ни войн, ни врагов, ни разбойников и т. д. Особенно важно это было для великих ханов, наследников Чингиса, каждый из которых считался обладателем своего особого сульдэ. Как и прочие персонажи шаманского пантеона, Сульдэ-тэнгри подвергся ламаизации, и в XVIII в. он известен уже как божество группы *дгра лха*, побежденное и обращенное в буддизм Ваджрапани [294, с. 392—396].

Таким образом, культ сульдэ представляет собой один из элементов культа Чингисхана. Он идентифицируется со знаменем, гений которого стал божеством-защитником войска и народа в целом⁵. Сульдэ — знамя и сульдэ — гений войска синонимы. Пока сульдэ-знамя цело, народ процветает. Если же с ним что-нибудь случается, войску и народу грозят несчастья. Именно поэтому обряды освящения знамени и его бунчуков (спутников-помощников гения-хранителя самого знамени) и жертвоприношения им в связи с военными походами носили устрашающий, кровавый характер, включавший даже человеческие жертвы [25, с. 187—188]. Обряд освящения знамени перед военным походом сохранили и потомки монгольских завоевателей Индии. В записках молодого Бабура сохранилось описание обряда «заворажи-

⁵ В связи с этим интересно отметить, что в религиозных верованиях финно-угорских народов также существует понятие сульдэ, которым обозначаются металлические бляхи с изображением получеловека-полулося. Сыном лосихи считается Пери-богатырь, герой фольклора коми-пермяков. Связь сульдэ с тотемизмом здесь выражена довольно четко [51, с. 72—73].

вания бунчуков», совершенного его дядей согласно традиционному предписанию Чингисхана [203, с. 431—432].

Г. Н. Потанин объясняет популярность Чингисхана именно у ордосских монголов тем, что его образ слился с древнейшим божеством данной местности, носившим имя Чингис (Тенгес), а оно, в свою очередь, является одним из имен божества-громовержца [183, с. 161]. Действительно, в культе его есть следы кровавых и даже человеческих жертвоприношений, которые не связаны с Чингисханом и существовали задолго до него в Центральной Азии [185, с. 12; 265, с. 7]. Для отдельной местности такое слияние культов и перенесение на Чингисхана черт древнего местного божества вполне возможно, но, для того чтобы он стал общемонгольским божеством, явно недостаточно.

Разумеется, ламаизм не мог пройти мимо культа Чингисхана и не попытаться извлечь из него максимум пользы для себя. Чингисхан становится божеством-защитником монгольского буддизма, согласно легенде, укрощенным панчен-ламой, запретившим приносить в его честь человеческие жертвы. Он якобы запер гроб с костями Чингисхана и увез ключи с собой в тибетский монастырь Ташилумпо, где они хранятся по сей день [265, с. 7]. Монгольские исторические хроники XVII в., например «Алтан тобчи» Лубсан Данзана, приводят уже буддизированную биографию Чингисхана, возводя его родословную к мифическому индийскому царю Маха Самади [137, с. 49—53]. В «Хох дэбтэр» он назван перерождением дхьяни-бодхисаттвы Ваджрапани [175, с. 24].

Существует несколько иконографических типов Чингисхана, рисующих его в спокойных и устрашающих формах. Одну из спокойных форм приводит Г. Н. Потанин в книге «Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе». На иконе изображены сам Чингисхан, девять его сульдэ и девять божеств — покровителей каждого сульдэ [182, с. 113]. С. Д. Дылыков и В. Хайсиг приводят другое изображение Чингисхана и членов его семьи, которым пользовались во время ритуалов в Эджен хоро [69, с. 229; 294, с. 367]. Это свиток шелка, на котором цветными нитками выткан портрет Чингисхана, его жены, братьев, сыновей. В центре композиции изображен алтарь с символическими жертвами, воскурения от которых поднимаются к небесам. Очевидно, это

позднее изображение, в нем чувствуются элементы стилизации, свойственные ламаистской иконографии, хотя дархаты, показывавшие С. Д. Дылыкову этот свиток, утверждали, что портрет создан во времена Чингисхана.

Известны несколько молитв, адресованных Чингисхану. Они составлены в XVII в., но имели хождение у восточных монголов еще в 30-е годы XX в. В них к нему обращались как к «белому носителю обета», как к обладателю магической силой *сиддхи*, просили уничтожить врагов, наделить мудростью. Судя по таким обращениям, Чингисхан XVII в. — это уже божество-защитник монгольского буддизма, завоевавший себе прочное место в пантеоне [294, с. 370]. Записанные Г. Н. Потаниным народные легенды о Чингисхане называют его то грозным докшитом, от одного взгляда которого умирают люди, то ханом Хормустой — главой добрых западных божеств, то отцом далай-ламы [185, с. 10; 184, вып. 4, с. 232].

Ц. Жамцарано описал обряд весеннего поклонения Чингисхану, который включает в себя принесение в жертву кобылиц и баранов, кропление молоком очага Чингисхана, гадание по чашке молока, поставленной на правое бедро лежащего жеребца [75, с. 212—213]. Прочие (летнее, осеннее и зимнее) чествования Чингисхана представляют собой поклонения домашнему онгону и тэнгриям, превращения ламами вещей Чингисхана в магические амулеты, почитания огня и т. д., сопровождавшиеся исполнением определенных гимнов [75, с. 228—230]. В 1957 г. Б. Ринчену удалось записать эти гимны. Их язык ему был неизвестен. Исполнители гимнов утверждали, что это «язык богов», которым они сами не владели, но знали вариант таких гимнов на монгольском языке. Тем не менее ритуальным считался именно «язык богов». Б. Ринчен справедливо полагает, что расшифровка языка этих гимнов прольет новый свет на историю культа Чингисхана [337, с. 17—20].

По своему содержанию ритуал поклонения Чингисхану так и остался чисто шаманским. Тем не менее именно эти шаманские церемонии, хотя и с некоторыми буддийскими добавлениями, предписывалось проводить в тех случаях, когда, по мнению предсказателей, ожидалось большое несчастье для всего монгольского народа. Характерен в этом отношении опубликованный К. Са-

гастером документ — циркуляр из канцелярии Цэцэнхановского аймака, датируемый 1864 г., предписывающий всем знаменам (административным подразделениям) исполнить священные церемонии, проводимые обычно «дворцом святого Чингиса», т. е. ордосским святилищем. Несчастьем, которое требовалось предотвратить, было дунганское восстание, к 1864 г. уже успевшее повергнуть в ужас всю Халху, хотя на самом деле оно коснулось и ее и Ордоса намного позднее — в 1870 г., когда, как уже говорилось выше, невзирая на все принятые ритуальные действия, ордосские святыни были частично разграблены и сожжены [345, с. 193—196].

Наконец, стоит сказать несколько слов и о фольклорной стороне образа Чингисхана, в которой он выступает как своего рода мифический культурный герой. Ему приписывается введение различных хозяйственных обычаев и обрядов: например, четырех сезонных праздников хозяйственного года кочевников (возлияние молоком при переходе с зимних кочевий на летние и т. д.), выделение молодых бычков из стада, установление свадебного ритуала монголов, освящение и очищение седла и т. д. [294, с. 371—374]. Имеются фольклорные сюжеты, приписывающие Чингисхану даже изобретение водки и табака. Разумеется, все это было известно монголам намного раньше появления исторического Чингисхана. Ни к реальному, ни к культовому образу эти мотивы отношения не имеют.

Ойраты Западной Монголии чтили память Амурсаны, возглавлявшего в 1756—1757 гг. борьбу против маньчжурского ига. Судя по данным обработанных И. Я. Златкиным русских архивных документов, касающихся событий тех лет в Джунгарии [85, с. 289—314], и записанных Б. Я. Владимирцовым фольклорных сказаний об Амурсане [35, с. 281—283], тот был личностью весьма противоречивой. Довольно часто в своих поступках он руководствовался чисто личными интересами, будь то война с казаками, переход в русское подданство и даже участие в антиманьчжурском восстании, в котором впервые широкое участие приняли народные массы Монголии. Это восстание вошло в историю как объективно-прогрессивное явление, и имя Амурсаны связано с ним как имя одного из его руководителей. Народная память сохранила предания о его мужественной

борьбе с маньчжурской династией. В свое время он был объявлен воплощением Махагалы [35, с. 275]. После смерти Амурсаны стали ожидать его собственное воплощение. В дни народных волнений слухи о его приходе с особой силой будоражили народ. Во время борьбы за автономию Монголии 1911—1912 гг. некоего авантюриста Джа-ламу даже приняли за воплощение Амурсаны [35, с. 278]. А. В. Бурдуков, знавший Джа-ламу лично, утверждает, что тот сам объявил себя воплощением Амурсаны, ибо прекрасно сознавал, что именно это поднимет его политические акции среди западных монголов [24, с. 66—69].

Героического тибето-монголо-бурятского эпоса Гэсэриады ламаизм едва коснулся. Эпос в корне остался народным и только отдельные поздние версии, созданные феодально-ламской верхушкой, изображают Гэсэра борцом за распространение буддизма. Но рассказы о том, как непочтителен Гэсэр к богам, как бьет он бога, обратившегося от страха в мышь, говорят об антибуддийском характере эпоса в целом. Об этом же свидетельствуют приводимые Ц. Дамдинсурэном факты запрещения ламами печатать и исполнять Гэсэриаду под предлогом того, что это «еретическое предание» [61, с. 168—169]. Тем не менее при пятом Богдо-гэгэне (1815—1842) Гэсэр-хан был трансформирован в буддийского монаха, была сделана его статуя и построен в Урге храм, действовавший до 1932 г. В ряде монастырей Монголии также имелись храмы Гэсэр-хана. Почитали его не только монголы, но и китайское население Монголии. В представлениях китайцев, живших вдали от своих храмов и богов, Гэсэр-хан слился с их мифическим героем Гуанди. Китайцы имели отдельные от монголов храмы Гэсэра, но проводить службу в них приглашали монгольских лам. Гимны, адресованные Гэсэру, построены по типовому образцу: сначала ему возносятся хвалы, а затем следуют просьбы об очищении от всякой скверны, о благополучии семьи и т. д. Гимны в честь Гэсэр-хана известны на монгольском, ойратском и бурятском языках. Иногда к ним прилагались описания обрядовых танцев, которыми, очевидно, сопровождалось исполнение гимнов [154, с. 109].

Следы шаманства и дошаманских верований в ламаистских обрядах

Наиболее яркий материал для выявления шаманских верований, вошедших в буддизм, дает изучение ламаистской обрядности. Торжественных дат, отмечаемых сложными обрядами, в ламаизме великое множество. В XIX в. в каждом месяце в монастырях совершался какой-либо великий хурал (храмовый праздник), а иногда и по нескольку в один месяц. Праздновали хуралы один день, а чаще несколько дней. Поводами для них служили следующие знаменательные события буддийской истории: день рождения Будды, начало его наставнической деятельности, смерть его и погружение в нирвану, моления докшитам об искоренении врагов веры, чествование будды врачевания Оточи, день поминовения Цзонхавы, день будды Аюши и т. д.

Кроме великих отмечали и малые хуралы. Они совершались ежедневно, например: обряд утреннего кормления докшита — покровителя монастыря, покаяния лам в совершенных грехах, исполнение религиозных треб для населения. Ламы принимали участие во всех событиях в жизни мирян: в свадьбах и похоронах, в «охране» новорожденных от злых сил; лечили, предсказывали, заклинали, освящали скот и «отвращали злых духов» от человека в определенные периоды его жизни.

Наиболее крупные ламаистские праздники ламы приурочили к старым традиционным народным календарным праздникам. Таков, например, цагалган — старый монгольский праздник начала нового хозяйственного года, отмечавшийся в первые шестнадцать дней первого весеннего месяца и объявленный ламами праздником шестнадцати чудес Будды. Но характер жертвоприношений на этом празднике остался прежним и даже чествование духов-хозяев местности предшествовало молениям в честь высших божеств пантеона. Завершался праздник хуралом докшитами.

В начале лета с переходом на летние кочевья, когда скотоводы совершали обряд поклонения хозяевам обо и просили сочную траву на пастбищах и обильные своевременные дожди, ламы отмечали день рождения Будды, первую стрижку его волос, и календарно вслед за ними — день его смерти и погружение в нирвану.

В Лхасе в эти дни вслед за основными богослужениями в честь Будды все ламы отправлялись в храм драконов и молились там о дожде. Культ драконов попал в Тибет, по-видимому, из Китая задолго до утверждения там буддизма.

Осенние хуралы в честь начала проповеди Будды совершались в дни перехода на зимовье, а дзул-хурал — день памяти Цзонхавы (25-й день первой зимней луны) совпадал с традиционным днем поминовения усопших.

Интересен в этом отношении описанный миссионером Д. Шредером обряд осеннего благодарственного жертвоприношения небу у монголов области Синин провинции Ганьсу в Китае, который состоялся в ноябре 1946 г. и является точной копией ежегодно совершаемого обряда. Хотя происходит все во дворе ламаистского храма перед главным залом, в котором стоят изображения и буддийских и даже даосских божеств, обряд представляет собой синтез народного праздника из хозяйственно-годового цикла и шаманского моления божеству неба. Обряд длится чуть больше суток, захватывая ночь до и ночь после дня жертвоприношения. Участвует в нем все население данной местности без различия пола и возраста, ведет его специально выбранное для этой цели лицо, отнюдь не шаман, а просто пожилой человек, хорошо знакомый с традициями данной местности. В жертву приносится упитанная овца, которую очищают в дыму можжевельника, кропят молоком и забивают, стараясь не пролить крови, прямо во дворе ламаистского храма. Разделав по всем правилам овцу, ведущий раскладывает мясо на жертвенном столе перед специально воздвигнутой для этого обряда мачтой, которую шаманы украшают бумажными гирляндами. Она считается шаманским деревом, лестницей на небо, по которой поднимается жертва к богам. Шаманы (их обычно два), после того как мясо овцы разложат на жертвенном столе и все коллективно поблагодарят небо за прошедший год, начинают читать молитвы по книгам. Ночью по окончании праздника, после молитв, когда съедят жертвенное мясо, выпьют вино и исполнят песню, шаманы снимают мачту-дерево, а бумажные гирлянды сжигают на костре. Весь обряд осмысливается как жертвоприношение небу, и, несмотря на его проведение

во дворе ламаистского храма, ясно, что к буддизму он никакого отношения не имеет [352, с. 868—873].

Несколько раз в год проводились хуралы в честь докшитов. Умилостивление грозных защитников религии и символические жертвоприношения, которыми оно сопровождалось, несут на себе следы человеческих жертвоприношений древности. В жертву докшिताм приносили *балины* (конусообразные фигурки из теста, замешанного на вине), к которым прилагались сделанные также из теста изображения человеческих рук, ног, сердца. Все это сжигалось на костре и называлось «балином плоти и крови» [177, с. 326—327]. Кроме того, в честь докшита совершалось возлияние вином или кровью из священного сосуда *габалы*, сделанного из человеческого черепа, а чаще просто имитирующего его [177, с. 332]. Это символизировало принесение в жертву врага веры, но в то же время и искупительную жертву для всех участников обряда.

М. Н. Хангалов описал у западных бурят обряд *хундолё* («замена человека»), согласно которому шаман, чтобы спасти больного, «подменяет» его другим, здоровым (из числа родственников, соседей или просто случайных людей) и предлагает в качестве жертвы черному зайцу (духу-людоеду) взамен намеченной тем жертвы. М. Н. Хангалов еще застал рассказы о том, как человек-замена действительно приносился в жертву: его убивали, вынимали у него сердце, а затем по определенному ритуалу сжигали на костре. Ублагодаренный таким образом черный заяц должен был оставить в покое душу больного. Потом обычай замены состоял в том, что благодаря шаманскому камланию болезнь вселялась в тело другого человека. Если шаман обладал достаточной силой, то человек-замена заболел и умер — это означало, что черный заяц принимал новую жертву. Позднее в качестве замены стали использовать животное. Болезнь вселяли в него и его забивали. Если у бурята пропадал хороший конь, считалось, что жалеть о нем не надо: это заяц вместо хозяина взял себе коня [240, т. II, с. 206—210].

Обычай жертвы-замены был известен и монголам. В «Сокровенном сказании» имеется следующий эпизод: заболевает хан Угэдэй, лечащие его шаманы гадают по заговоренной воде и внутренностям животных и опре-

деляют, что болезнь вызвали духи разоренных Угэдзем земель. Духам был предложен выкуп — *дзолик* в виде золота, серебра, скота и съестных припасов, но те на таких условиях не пожелали успокоиться и согласились только тогда, когда им предложили замену в виде родственника заболевшего хана, согласившегося вместо него умереть. В этой роли выступил младший брат Угэдэя Тулуй, он выпил приготовленный со всякими заклятьями напиток и умер [207, с. 192—193].

С аналогичным обрядом под названием *дзолик гаргах* («выставлять замену») мы встречаемся и в ламаизме. К долго и мучительно болевшему человеку приглашали ламу, который лепил из теста антропоморфную фигурку размером от 20 до 50 см, называвшуюся *дзолик*. Его ставили перед больным и проводили обряд перенесения на него болезни, после чего выбрасывали, сжигали или бросали в реку. Наиболее желательный *дзолик* — живой человек. Именно такую замену выставляли в случае болезни ханы и нойоны. По совершении обряда перенесения болезни на живого *дзолика* его изгоняли из того хошуна, которым владел хан или нойон, и он становился *шабинаром* того *хутухты*, чей монастырь присылал ламу для проведения этой церемонии. *Дзолики-изгнанники* обычно объединялись в небольшие коллективы, называвшиеся *дзолигт гаргахсан улус* («люди выставленной замены»), вели совместное хозяйство, сообща платили налоги со времен третьего Богдогэгэна и таким образом сложились в определенную этносоциальную группу [177, с. 454—456].

Пример жертвы-замены можно видеть и в тибетском обычае изгнания так называемого козла отпущения. Жертву избирали из числа рядовых мирян, неделю он читал *тарни* (мистические заклинания) и проникался сознанием важности своей роли. Он олицетворял собой дая демонов. Во время весеннего праздника он появлялся вымазанный сажей, в козьей дохе с опахалом в виде хвоста яка в руке и затевал спор с ламой, но проигрывал и удалялся под свист и крики толпы. Считалось, что он уносил с собой все те несчастья, которые должны были обрушиться на город. После изгнания он около года должен был жить в одиночестве и только после этого получал право вернуться домой. Об этом обряде пишут А. Доржиев [66, с. 289—292], Р. Небески-

Войковитц [328, с. 253] и др. Его можно рассматривать и как демонстрацию торжества ламаизма над шаманством. Костюм изгнанника можно считать намеком на костюм шамана, многие составные элементы которого указывали на его связь с животным миром.

Выкуп человеческой жизни у злых сил, принесение в жертву фигурки из теста, заменяющей живого человека, — подобные обряды наблюдались не только во время больших ламаистских торжеств. Еще чаще они встречались в повседневной практике лам, во время частных богослужений в отдельных семьях. В описанном А. Д. Корнаковой молении о благополучии семьи главной составной частью обряда было выбрасывание за дверь сделанных из теста фигурок людей и животных, окрашенных в черный цвет. На них злые духи должны обрушить те болезни и напасти, которые предназначались членам семьи [113, с. 35]. Сжигание *сора* и *балинов* во время хуралов в честь докшитов, уничтожение *лингамы*, кропление кровью в честь Джамсарана и Чойджила во время цама, символическое принесение чуткуру дзоликов вместо живых людей — все это следы древнейшего обычая искупительной человеческой жертвы, нашедшей свое классическое завершение в христианстве в образе Иисуса Христа, согласно библейской легенде добровольно пошедшего на смерть во имя спасения всего человечества.

Некоторые ритуалы ламаизма, отличающиеся определенным сходством с шаманскими, по мнению М. Элиаде, являются не столько заимствованием последних, сколько открытием их вторичной ценности и изменением их сущности под воздействием буддизма [281, с. 103]. В качестве примера можно упомянуть приводимый им тантрийский ритуал *чод* в Тибете. Его суть в предложении человеком, проходящем посвящение, своей плоти на съедение демонам. Ритуал представляет собой танец под звук барабана, сделанного из человеческой кожи, и трубы из берцовой кости человека, в ходе которого божество с мечом набрасывается на человека, символически отрубает ему голову, после чего демоны и звери раздирают его тело, пьют его кровь. При этом произносятся отрывки из тех джатак, где говорится, как Будда накормил своим телом и кровью животных и демонов [281, с. 100]. Ритуал бесспорно древний и имеет

параллели в церемониях инициаций не только в шаманстве, но и в тайных союзах — особой форме культа, распространенной в Африке, у индейцев Америки, на островах Океании. И несмотря на текст джатак, мы видим в этом ритуале древнюю инициационную схему смерти — воскрешения, связываемую на сей раз с именем Будды.

Чисто шаманский характер носил *сэтэртэй мал* (досл. «животное с лентой») — обычай освящения животных в отдельных семьях, имевший целью защитить их от эпидемий и хищников. Лама устанавливал масть посвящаемого животного, читал над ним молитвы. Затем на шею, рога или гриву посвящаемого животного надевались ленты сэтэр. До распространения ламаизма такие животные считались принадлежащими какому-либо шаманскому божеству или духу-хозяину, а с установлением ламаизма — какому-либо из бурханов. Посвящаемое животное окуривалось дымом можжевельника или богородской травы. Монголы полагали, что такое животное должно умереть естественной смертью; убивать его было нельзя, а если его задирали волк, это считалось предвестием величайшего несчастья для его хозяина [41, с. 240]. У иркутских бурят, напротив, состарившееся животное хозяин мог убить сам, но необходимо было заранее подобрать ему замену [241, с. 252—254].

По утрам в ламаистских *дацанах* проводился обряд *сангийн бурэ*. Цель его — изгнание из храма злых духов, которые могли проникнуть в него ночью, а также очищение самих лам, которые могли за ночь нарушить некоторые обеты. Короткая молитва, окропление «святой водой» — аршаном (чаще всего аршаны были действительно целебными минеральными источниками), и в монастыре начинался новый день. Обряд изгнания злых духов при освящении новых юрт раньше проводили шаманы; помещение освящалось также в том случае, когда семью, жившую в ней, постигло какое-либо несчастье (болезнь, смерть детей и т. д.).

Об обрядах умилоствления докшитов уже упоминалось выше. Они носили «профилактический» характер, на всякий случай, как бы чего не вышло, если о злом божестве забыть хоть на время. Такими были в шаманстве *тахил* — жертвы духам и онгонам, совершаемые постоянно и по всяким поводам с целью задабривания:

сел где-нибудь в дороге есть-пить — брызнул духам, начал курить — бросил щепотку табаку и т. д.

До сих пор у бурят существует обычай, начиная семейную трапезу, плеснуть немного чая или водки и бросить кусочек жира в сторону домашнего очага. Когда-то эта была жертва хозяину огня *галын эжэн*, считавшемуся хранителем семейного очага. Изредка встречается такой обычай и у монголов. По мнению Т. А. Бертагаева, монголы в отличие от бурят чтили не хозяина очага, а древнюю богиню, мать огня по имени Ут⁶, которой (учитывая разные, но восходящие к одному корню *ut*, написания ее имени) и посвящены все сохранившиеся до нашего времени гимны огню [13, с. 120—121]. Ныне обычай по форме тот же, но мотивировка его иная. Бурят-ламаист на вопрос, кому он плеснул чай, ответит: «бурхану», т. е. божеству вообще, или «бурхану-багше», т. е. Будде. Образ Будды, постепенно ставший в представлениях народных масс универсальным божеством, подменил собой и хозяина очага. Но это было чисто механической подменой. Вообще культа огня или покровителя огня в буддизме нет. Сжигание сора, линги, балинов во время хуралов, зажигание лампад *зул* и свечей *хучжи* перед ликом богов — это чисто практическое использование свойств огня, его способности светить, греть, очищать и уничтожать.

Сильное влияние оказал ламаизм и на народные обычаи, не носившие в целом религиозного характера: свадебные и похоронные обряды, обряды, связанные с убережением детей от болезней и смерти, народные праздники. Было бы неверным утверждение, что они до ламаизма были полностью лишены элементов религии. Напротив, в них можно найти следы поклонения хозяину домашнего очага, культа онгонов и магии, но в основе их лежат обычные мирские потребности: желание жить богато и иметь потомство — в свадебном обряде, стремление отделить нечистого покойника от живых — в похоронных обрядах. Проводы души умершего, обеспе-

⁶ Большой интерес представляет выявленный Т. А. Бертагаевым ряд священных слов, восходящих к корню *ud-* (*id-*, *od-*). Это *ud* (ива, тальник — волшебное дерево, предок огня), *id* (волшебство, магия), *ut* (священный огонь, мать-огонь), *uduᠣᠭᠠᠨ* (шаманка, этимологически служительница огня), *itügen* (мать-земля, богиня-земля) и даже *ütüg* (медведь) [см. 13, с. 121—123].

чение ей безбедного существования в загробном мире, для чего вместе с трупом клали одежду и пищу, прежде всего служили интересам живых. При несоблюдении этих обрядов душа покойного превратилась бы в злого духа и обратила бы свои козни прежде всего против своих родственников.

Разнообразные функции выполнял лама в свадебных обрядах. Оповещенный о предстоящей свадьбе, он по астрологическим книгам устанавливал, «подходят ли» друг к другу жених и невеста, так как годы их рождения должны находиться в определенном соотношении с животным циклом и стихиями монгольского календаря. Впрочем, даже если нужного соответствия не наблюдалось, брак обычно не расстраивался: считалось достаточным отслужить определенный молебен в целях предотвращения всяких неприятностей. Лама назначал день и час отбытия свадебного поезда, указывал человека, который должен был сажать невесту на коня, и человека, который должен произносить ей благопожелание, выбирал масть лошади для невесты и прочие мелочи, которым приписывалось особое магическое значение [8, с. 163]. Раньше все это входило в функции шамана.

Главным моментом свадьбы у бурят и монголов шаманистов был обряд поклонения молодых онгонам семьи жениха, совершаемый перед его юртой. С установлением ламаизма поклоняться стали бурханам. Затем следовало благопожелание молодым, которое раньше произносила пожилая многодетная женщина из состоятельной семьи, а теперь читал лама [8, с. 173]. Содержание благопожелания оставалось прежним. Далее в традиционной последовательности невесту вводили в юрту жениха, она поклонялась хозяину очага, бросала кусок жира в грудь свекра (точное попадание считалось предзнаменованием будущего богатства), готовила чай в доказательство умения вести хозяйство. Затем начинался свадебный пир с песнями, плясками, вольными шутками и т. д.

Умиравшему лама давал последнее напутствие, рассказывал, что встретит душа на пути к Эрлик-хану и как она должна реагировать на эти встречи. Затем, сопоставив даты рождения и смерти, лама детально разрабатывал ход похорон: кто должен выносить покойника, во что его одеть, сжечь его или захоронить и т. д.

Покойников могли хоронить и в лежачем и в сидячем положении. А у дэрбэтов им даже придавали позу нирваны [41, с. 257]. В одних случаях покойников клали в могиле головой к западу, так как «на западе в лучах заходящего солнца истинно верующий может увидеть ворота в рай Сукхавади». В других случаях трупы оставляли на растерзание животным и птицам. Быстрое поедание ими трупа означало, что покойник вел праведную жизнь и переродится в человека более высокого ранга. Такой вид захоронения преобладал в старой Урге, на окраину которой стаскивали все трупы, тут же раздираемые собаками. В Тибете труп умершего расчленили на куски, бросали их сидящим тут же грифам, и те их поедали.

В ламаистском погребальном обряде можно увидеть и более древние религиозные моменты. Например, у дэрбэтов лама, выбрав место для могилы, спрашивал у духа-хозяина земли разрешение на погребение [41, с. 256]. Здесь видны следы культа матери-земли, очень распространенного у монголов в древности и упомянутого еще Плано Карпини [192, с. 29]. Вырыть могилу — значит нанести земле рану, поэтому требовалось предварительное разрешение, сопровождаемое возлиянием молока. Точно такой же обряд «испрашивания земли» совершали и при закладывании монастырей.

В обряде погребения ламы *гелюнга*, описанном А. Д. Корнаковой, через день после похорон сжигали на костре вырезанные из бумаги фигурки людей и животных черного и белого цветов, олицетворявшие собой духов разных болезней [115, с. 21]. В Туве при погребении умершего по ламаистскому обряду выносу тела предшествовал следующий момент: лама лепил из теста небольшую башенку треугольной формы *хурум* и изображение человечка — все это на деревянной подставке выносилось из юрты и бросалось в том направлении, куда в дальнейшем должна была двинуться похоронная процессия. Считалось, что злые духи, вызвавшие смерть данного человека, покидали юрту и устремлялись вслед за этими фигурками, избавляя тем самым оставшихся в живых от своих возможных козней [72, с. 102]. Это откровенно шаманский элемент в ламаистской практике.

А в сугубо современном гражданском обряде погре-

бения, свидетелем которого пришлось быть автору этих строк в г. Чойбалсане (МНР) в октябре 1969 г., можно отметить весьма древний момент обхождения уже зарытого в могилу покойника кругом по солнцу, завершавший всю траурную церемонию и проходивший под громкие звуки похоронной музыки, исполняемой оркестром.

В ламаистском похоронном обряде представлены разные пласты магических элементов. Наиболее древние из них связаны с доламаистским отношением к покойнику, стремлением избавить живых и от разлагающегося трупа и от возможных козней души умершего, которая, лишившись тела, не умирает, а продолжает бродить по земле. С этой целью предпринимается целый комплекс магических действий как над самим покойником (будь то труп или его заместитель-*минчжан*), так и над его вещами и одеждой. В таких обрядах используют заговоренные песок, кунжутные или горчичные зерна, воду и т. д., которыми посыпают и окропляют и труп, и гроб. Это сугубо «языческое» очищение останков покойника. Однако в погребальной ламаистской магии есть кое-что и от буддизма, как ни парадоксально само подобное сочетание. К этому, более позднему пласту погребальной магии относится очищение структурных компонентов души умершего от мирской нечистоты и темноты, являющихся следствием невежества, сладострастия и злобы, мешающих ему достичь нирваны. Под звуки заклинаний труп (или минчжан) обходят, держа в руках ритуальные чашечки с символами четырех элементов (земли, воды, огня, воздуха), пустоту которых душа должна осознать. Затем труп (или минчжан) символически омывают освященной водой, осыпают цветами и угощают пищей. Одежда и пища, которые кладут с трупом, в ламаистском погребальном ритуале осмысляются по-новому: они предназначены не самому покойнику, вернее, его душе, как это было принято в доламаистскую эпоху у бурят и монголов, да и не только у них, а у громадного большинства народов земного шара, а богам, ламам и монастырю (Будде, дхарме, сангхе), которые, в свою очередь, должны позаботиться о его новом благополучном перерождении. В тувинском ламаизме даже плата ламам за совершенные погребальной церемонии в виде отдаваемой им

одежды покойного и скота осмыслялась верующими в свете прежних шаманистских представлений о необходимости отдавать вещи умерших, чтобы облегчить тем возможность переселения в загробный мир [72, с. 110]. Вся эта синкретическая сущность ламаистской похоронной церемонии, изложенной здесь весьма кратко и с большими пробелами, хорошо показана К. М. Герасимовой на основе анализа тибетского обрядника, называющегося «Молитва будде Манла и связанный с проходами покойника обряд, именуемый „Аркан луча света, очищающий грехи и направляющий пострадавших“» [44, с. 31—39].

Рождение ребенка в семье монголов — большая радость для родителей. Но тяжелые условия жизни, перекочевки, грязь, болезни приводили к высокой смертности детей. Поэтому, как только рождался ребенок, монголы просили шамана взять новорожденного под свое покровительство. Шаман читал молитвы, оставлял в юрте что-либо на память о себе: онгон или амулет. Отныне шаман считался *найжи* (покровителем) ребенка. Если ребенок оставался в живых, то через год найжи забирал свой амулет и слава его как опытного шамана возрастала. В одной семье могло быть несколько найжи [240, т. II, с. 225]. Тот же обряд в несколько измененном виде сохранился и в ламаизме. Лама совершал омовение ребенка смесью из воды, молока, благовонных трав, мазал ему рот, лоб и темя, давал ему имя, определял его духа-покровителя. Затем на ребенка надевали талисман в виде пяти клочков бумаги — *бу*, на каждом из которых писались тарни. Их вешали на шею, руки, ноги. Считалось, что они защищают от 404 болезней и 84 000 грехов, отравляющих жизнь живых существ.

Белая и черная магия

Многие магические обряды, корни которых уходят в глубокую древность, органически слились с ламаизмом. Магические заклинания составляют существенную часть Ганджура. Тибетская медицина широко использует магические приемы, элементы магии встречаются в свадебных и похоронных обрядах, ими пронизана вся хозяйственная жизнь.

Ламы специализировались по разным видам магии: заклинатели — *гурумчи*, астрологи — *зурхачи*, лекари — *эмчи*, чудотворцы — *чойженчи*. Обучение магическим приемам велось в специальных дацанах Тибета и Монголии, но знание их не давало права на получение ученых степеней. Знатоки магии были низшей категорией лам, очень почитаемой народом, но не слишком уважаемой высшими ламами. Тем не менее именно магические службы были одной из самых доходных статей в монастырях. Особо популярны были гурумчи. Заклинания *гурумы* читались во время болезней, на свадьбах, похоронах, при рождении детей. Большие гурумы сопровождались богатыми дарами ламам и потому были особенно обременительны для бедняков.

Читая гурум над больным, надеялись избавить его от болезни, вселив ее обманом в антропоморфную фигурку или животное. Самым действенным средством изгнания болезни считалось чтение вслух притч о деяниях будд в разных стадиях их перерождений. Чтение толстых книг требовало много времени. Поэтому приглашались сразу несколько лам. Они читали вслух, одновременно, каждый свое. Так дело шло быстрее, но проведение таких гурумов было по средствам только богатым семьям.

Гурумы читались во время свадеб с целью обеспечения богатства и счастья семье. Благопожелание, произносимое ламой, было, по сути дела, тем же самым гурумом. Кроме гурумов на свадьбе считалось обязательным соблюдение определенных магических примет, например масти лошади. Даже если невесту везли не на лошади, а в повозке, запряженной быком, то повозку прикрывали одеждой того цвета, какой должна была быть масть лошади. Невеста в течение всего пути закрывала лицо платком, чтобы злые духи не могли в нее вселиться. С целью обмана духов на невесту иногда надевали мужскую одежду [8, с. 169].

К разряду профилактической магии по системе, предложенной С. А. Токаревым [222, с. 28], можно отнести такие обряды, проводившиеся монголами-ламаистами, как *мэнгийн засал* («очищение родимого пятна») и *жилийн оролгон* («поворот года»). Первый исполнялся по прошествии каждых девяти лет с момента рождения человека, т. е. в 9, 18, 27 и т. д. лет. Для соверше-

ния его требовались земля, взятая с девяти гор, девять дощечек с изображением эрликов, девять черных и девять белых камней, белая и черная овчины, песок со дна большой реки, земля с могилы и т. д. В обряде участвовали и сам человек, и его заместитель-дзолик. Лама читал молитвы об избавлении лица, заказавшего обряд, от девяти причин смерти, после чего бросал черными камешками в дзолика, прося его взять на себя все предполагаемые несчастья и, в частности, черный луч смерти, а белыми — в человека, произнося тарни, которые своей чудотворной силой должны были вызвать в том белый луч жизни и т. д. Все повторялось девять раз. Если в течение одного из девятилетий в жизни человека происходили какие-либо несчастья, то обряд усложнялся [177, с. 430—431].

Обряд жилийн оролгон должен был обеспечить человеку долголетие и отогнать подальше возможную смерть. В этом обряде нет ничего ламаистского. Он основан на системе восточноазнатского календаря, состоящей из двенадцатилетних циклов, и проводился в годовщину циклического знака, под которым человек родился. Обряд состоит из многих магических деталей, соблюдение которых строго обязательно, иначе он не достигнет цели. Заменителем человека в этом обряде служила палка, перевязанная красной шелковой ниткой, увенчанная шапкой из заячьей шкуры, которой не касались зубы собаки. К палке привязывали белый мешочек с вложенной бумажкой, на которой писалось имя данного человека. Вокруг палки располагали сделанные из теста фигурки всех циклических животных, принося им по девять видов разных жертв, читали заклинания над войлочным чулком и поясом заклинаемого человека, зажигали светильники по числу его лет и т. д. [177, с. 432—433]. Тут уж мы, согласно С. А. Токареву, имеем дело уже с целым комплексом магических действий: катартических, апотропеических, парциальных [222, с. 22—23].

Особое место в ламаизме занимают колдуны и оракулы-чойженчи. Следует заметить, что обращение за советом и помощью к колдунам и оракулам было довольно частым явлением даже среди представителей высшего духовенства ламаистской церкви, которым, казалось бы в силу занимаемого ими на иерархической лестнице

положения, были открыты все истины буддийской философии и чье отношение к черной магии должно было бы быть куда более отрицательным. В этом плане интересен и показателен эпизод из жизни последнего Богдо-гэгэна Монголии, восьмого перерожденца Джебцундамба-хутухты.

В январе 1920 г. группа китайских солдат и их сторонников монголов арестовала Богдо-гэгэна во дворце, разогнала его личную охрану и подвергла его домашнему аресту. С помощью Джамбала, казначея храма мумий, которому была поручена забота о чае для арестованного «бога», Богдо-гэгэн связался с известным в то время в Урге колдуном Ловон-ламой, которого и попросил, разумеется за определенную мзду, выяснить у богов причину своего ареста и его возможную продолжительность. Ответ Ловон-ламы вкратце звучал так: «Ночью я связался с Буддой, и он мне ответил следующее: китайские солдаты обратятся в прах, узник освободится между сороковым и пятидесятым днем. На вопрос, почему это случилось, Будда ответил следующее: в начале первого месяца осени *шанзав* (управляющий монастырским имуществом) Бадамдорж подарил Богдо-гэгэну подушку под спину, украшенную парчой. Это и есть причина. Чтобы устранить эту причину, надо помолиться в сумерках, прочесть сутру Шаравнямбу, а подарок выкинуть в восточном направлении». Следующая часть ночного разговора Будды и Ловон-ламы была посвящена тому, как избавиться от солдат. Для этого требовалось изготовить изображение их начальника, завернуть его в шелк и парчу, растоптать это изображение ногами, а затем предать его огню. То же самое следовало сделать и с изображением Бадамдоржа, который своим необдуманном подарком вверх Богдо-гэгэна в такую пучину бедствий. Для первого вотивного изображения потребовались волосы одного из солдат, и Джамбал с изобретательностью европейского детектива нового времени раздобыл их, оказавшись случайно свидетелем стрижки волос китайскими солдатами друг у друга. Во второе изображение был вложен кусок парчи от головного убора Бадамдоржа. Все указания Ловон-ламы были выполнены, тайная жертва огню принесена. Объединенный сеанс имитативной, парциальной и контактной магии закончился благополучно, и на сорок

восьмой день своего заключения Богдо-гэгэн был освобожден войсками барона Унгерна⁷.

В таком виде предстают перед нами пропущенные через призму черной магии сложные перипетии политической борьбы в Монголии, где разные борющиеся стороны пытались использовать в своих интересах популярность в народных массах такой фигуры, как Богдо-гэгэн, который был авторитетом не столько сам по себе, сколько в силу его статуса «живого бога».

Вернемся теперь к оракулам. Г. Ц. Цыбиков во время своего пребывания в Тибете был свидетелем нескольких сеансов предсказаний, которые он описал в своей книге «Буддист паломник у святынь Тибета». Вот одна из типичных сцен такого сеанса. Облаченный в специальные одежды из парчи, с металлическим зеркалом на груди, колокольчиками, бубенцами, и головной убор, украшенный флажками, оракул усаживался в кресло и постепенно под молитвы, читаемые ламой, и воскурения доводил себя до экстаза: со лба градом катился пот, на губах выступала пена, лицо искажалось. Тогда оракулу начинали задавать вопросы, поднося при этом *хадаки* (дарственные платки разных цветов). Издаваемые им в ответ бессмысленные восклицания записывались ламой, а потом объяснялись пришедшим в себя прорицателем. По окончании сеанса он благословлял плевком чашу с ячменным зерном и бросал ее в толпу [243, с. 222].

Английский ученый Дж. Рок, знаток истории, культуры и религии Тибета, наблюдал аналогичный сеанс предсказаний и изгнания демонов оракулом-чойженчи в 1924 г. в монастыре Юнь-инь. Оракул впадал в транс, прорицал, творил чудеса (завязал монгольский меч в несколько узлов), благословлял толпу рисом и даже выпил при этом порядочное количество вина, ибо этого требовал вселившийся в него дух [339, с. 475—486]. Обе эти сцены, если не считать ламы, читающего молитвы, сродни шаманскому камланию. Сходство это не случайное, ибо здесь мы имеем дело с одним и тем же явлением, нашедшим себе применение в стадийно разновременных, но близких по ритуальным функциям религиозных системах. В пользу такого утверждения сви-

⁷ Этот эпизод опубликован в мемуарах участника этих событий Джамбала (Ovgon Jambalyn Yaria, Ulan-Bator, 1959) и изложен здесь по публикации Ч. Баудена [261, с. 9—19].

детельствуют следующие факты: во-первых, прорицатели — единственная категория лам, которая имела формальное право жениться. Кроме того, свой дар они могли передавать только по наследству [243, с. 222]. Следует помнить, что истинные шаманы у большинства народов Сибири приобретали свой дар только по наследству и что шаманы, как правило, были женаты. Во-вторых, прорицателем могла быть и женщина. Г. Ц. Цыбиков описывает одну из таких церемоний, центральной фигурой которой была женщина. Она точно так же приходила в экстаз и отвечала на вопросы [243, с. 229—230]. Это след того, что в начальной стадии шаманства шаманками часто были женщины. Согласно бурятской легенде, первой шаманкой была именно женщина, а по мнению чукчей, они являются шаманками уже по самой своей природе [17, с. 9]. В-третьих, чойженчи наделялись не только умением предсказывать, но и способностью творить чудеса. Э. Гюк и Ж. Габэ пишут, что были свидетелями представления, когда один из таких предсказателей Боктэлама распорол себе живот, вынул внутренности, а потом залечил все это в один момент. Они же сообщают, что отдельные ламы могут глотать горячие угли и наполнять сосуды водой с помощью одних только молитв [60, с. 130—131]. Все это рассказы о тех самых фокусах, которые издавна приписывались и приписываются шаманам. Глоссолалия шаманских камланий и сеансов предсказаний тибетских оракулов также восходит к одному и тому же состоянию экстатической эйфории [281, с. 102].

У монголов и бурят этот институт получил гораздо меньшее распространение и в значительно измененном виде. А. Д. Корнакова в заметке «Похороны Ханцина ламы-гелюна» задерживает внимание на любопытной фигуре *чжочи*, который совершал какие-то обряды вокруг гроба умершего ламы: приплясывал, звонил в колокольчик, чертил какие-то знаки в воздухе, поливал чай из габалы [115, с. 15—17]. Костюм его был почти шаманским, отсутствовали лишь характерные изображения фигурок животных. Как пишет Корнакова, цель жизни чжочи — успокаивать блуждающие на этом свете души и с помощью заклинаний загонять их в тело покойника [115, с. 27—28].

В ламаизме можно найти и следы культа *онгонов*, довольно обстоятельно исследованного у шаманских народов Сибири и, очевидно, в какой-то форме существовавшего в Тибете. Онгонов, олицетворявших собой злых и добрых духов, «кормили» с целью их задабривания. Кормление заключалось в намазывании самих идолов жиром и молоком. Если просьба не удовлетворялась, идолов наказывали: ломали, сжигали, били [см. 81].

Участник Монголо-Сычуанской экспедиции А. М. Казнаков привез из Кама коллекцию таблиц с антропоморфными изображениями онгонов. Каждая таблица представляла собой доску с расположенными на ней в ряд человеческими фигурками, вырезанными в плоском рельефе. Но если в самом культе онгонов подобное изображение, будь оно единичным или коллективным, само являлось объектом задабривания, у которого просили здоровье, то в ламаизме дело обстояло иначе. Ламы-чернокнижники, в зависимости от пола и возраста больного, устанавливали, с какого изображения надо сделать слепок из глины или теста. Полученный слепок и считался духом болезни — онгоном, вызвавшим ее. В шаманстве онгона заклинали, кормили, прося изгнать болезнь. Если он не помогал, его ругали, а иногда даже уничтожали. В ламаизме после прочтения заклинаний его сразу же сжигали, считая, что дух, вызвавший болезнь, при этом погибает, и человек должен исцелиться [104, с. 122].

В ламаистской иконографии при всей ее специфике как жанра изобразительного искусства, основанного на определенном и весьма строгом индо-тибетском каноне, все же можно усмотреть кое-какие элементы, сближающие ее с изображениями на шаманских онгонах. Об этом в 1954 г. писал С. В. Иванов, отметивший определенное взаимовлияние между шаманской и ламаистской иконографией и перечисливший ряд общих для них элементов (небесные девы, элементы неба в верхней части икон, мировая гора, подземное царство, царь птиц Гаруда и др.), не вдаваясь, однако, в подробности, что именно в них от шаманства, а что от ламаизма [97, с. 735]. Действительно, подобное сходство может быть и типологическим (о чем пойдет речь в гл. III) и обычным заимствованием. Здесь, я полагаю, мы имеем дело

и с тем и с другим. Как уже говорилось в разделе «Мировое дерево», в структуре ламаистской иконы нашел отражение трихотомический принцип устройства вселенной. Такова же структура мира в шаманских представлениях, что отразилось на рисунках онгонов. Поэтому в верхних частях обоих изображений мы имеем символы неба, а в нижних — символы подземного царства, подземного мира. Сюда же относится изображение мировой горы как центра вселенной.

В уже упомянутой коллекции А. М. Казнакова есть собрание тибетских и монгольских *gau* — ладанок для амулетов. В них находились кусочки одежды хубилганов, лекарства, чудесные пилюли (*пылдын-уриул*), разного рода священные символы, магический смысл которых был в защите от болезней и прочих несчастий.

Роль амулетов, приносящих счастье, играют и различные *хи-морин* (досл. «конь-ветер»), весьма распространенные в Тибете, Монголии и Бурятии. Хи-морин — это прикрепляемый к шесту кусок белого полотна, в центре которого изображен крылатый мифический конь, несущий на спине буддийскую драгоценность чиндамани. Тут же начертана молитва о благополучии и изображены различные буддийские символы (восемь эмблем счастья, семь драгоценностей и т. д.). Л. Уоддел считает хи-морин модификацией столпа Ашоки, воздвигнутого последним с целью демонстрации благочестивых желаний [365, с. 409]. Буддисты многих стран, в том числе Тибета, Монголии, Бурятии, восприняли эту форму проявления благочестия, но не отвлеченно, а сугубо прагматически: воздвигая такой столп и прикрепляя к нему полотнище с магическими заклинаниями, они рассчитывали на приобретение материальных благ. Появление этого символа в его тибето-монгольской форме Л. Уоддел объясняет следующим образом: идея шеста как замены столпа Ашоки пришла с юга из Индии. Воздвигнуть столп рядовому верующему было не под силу, в то время как сделать мачту он мог. Изображение же коня, несущего на спине драгоценность, Л. Уоддел считает вариантом китайского коня с головой дракона, несущего на спине книгу закона [365, с. 411]. Вместо книги закона тибетский и монгольский «конь-ветер» несет на своей спине изображение *триратны* — трех сокровищ (Будды, дхармы, сангхи), а закон (уче-

ние) один из этих трех компонентов. Э. Шлягинтвейт полагает, что крылатый конь пришел в буддизм из индийской традиции, где он известен как мифический конь чакравартина, на котором тот за сутки успеваеt объехать весь мир [351, с. 253].

Сооружение хи-морин — не только благодеяние с точки зрения буддизма, но и магический обряд. Последнее, конечно, очень важно для мирян, воздвигающих эти сооружения. Л. Уоддел для Тибета выделяет четыре типа хи-морин: 1) обычный типовой вариант, вешается на жилые или по соседству с ним, имеет стандартный набор изображений и божеств, содержащий заклинание с просьбой о богатстве; 2) побольше размером с тем же набором заклинаний, но без изображения коня; вешается на мостах и вершинах холмов, а его сооружение сопровождается небольшими подношениями хозяину места; 3) содержит много изображений и заклинаний и предназначен выпрашивать у богов не только богатство, но жизнь, здоровье и силу; 4) самый большой по размеру, вывешивается на стенах домов или обматывается вокруг шеи, имеет те же изображения, но в несколько иной композиции и усиленный набор заклинаний. Последний тип хи-морин устанавливается тогда, когда в какой-либо семье происходят несчастья, и называется это воздвижением большого «коня-ветра». Всю процедуру сопровождает цикл магических обрядов [365, с. 413—418].

Как показывают данные по Монголии и Бурятии, в пределах этих четырех типов возможны некоторые варианты. Иногда на полотнище встречается изображение десятичленной мистической монограммы. В ней переплетены десять формул, каждая с особым значением, десять разноцветных нитей счастья и по десяти явлений макро- и микрокосма. Все это, по справедливому замечанию Р. Блейхштейнера, подробно разбирающего составные части этой монограммы, напоминает иудейскую кабалу [270, с. 185—186]. Буддийские молитвенники на одну треть состоят из магических формул и мистических заклинаний. Сама великая мантра ом мани падме хум, столь распространенная среди ламаистов (ее заполнены молитвенные барабаны, она написана на воротах и зданиях монастырей, ее по несколько сот раз в день произносят верующие, перебирая четки), не столь-

ко молитва, имеющая определенное содержание, хотя, как уже говорилось в гл. I этой работы, смысл и содержание в ней имеются, но для основной массы верующих это уже просто мистическое заклинание.

Стоит сказать несколько слов и о таком буддийском ритуальном предмете, как четки. Они насчитывают 108 зерен. 108 томов имеет Ганджур, тибето-монгольский буддийский канон. 108 ударов колокола звучит в буддийских храмах Японии в новогоднюю ночь, оповещающая о наступлении нового года. 108 злых духов и чертей встречает душа умершего на пути в царство Эрликхана в тувинском ламаизме [72, с. 89]. 108 форм проявления имеет бодхисаттва Авалокитешвара [287, с. 67]. Почему именно 108? Верующие обычно отвечают, что таково число мирских грехов. Один том Ганджура, один удар колокола, одна молитва освобождают от одного из грехов.

В добуддийской индийской традиции число 108 играло также сакральную роль. В ритуал «божьего суда» в древней Индии, церемонии установления виновности или невиновности в случае отсутствия доказательств, входило возжигание жертвенного огня, в который 108 раз бросали топленое масло, вареный рис, жертвенные палочки и т. д. [136, с. 194]. Из различных собраний упанишад наибольшей известностью пользуется то, которое включает в себя 108 произведений [214, с. 16].

И. Шефтеловиц составил обстоятельный свод упоминаний числа 108 в Ведах, упанишадах, Веданте, Махабхарате, пуранах и других памятниках индийской культуры. Кроме того, он говорит о 108 именах у Сурьи, Шивы и Будды, о 108 нотных знаках, о ритуальном ожерелье индийских женщин из 108 нитей, о 108 наименованиях высших ступеней познания и т. д. [350, с. 85—86]. Это число нашло отражение и в индуистской культовой утвари. Так, К. Звелебил описывает огромный, в рост человека, светильник, в котором горело 108 фитилей [16, с. 290].

Сакральная роль числа 108 несомненна. Есть и гипотезы, объясняющие его сакрализацию. Тот же И. Шефтеловиц рассматривает 108 как комбинацию из 101 и 7, магическая роль которых в индийской традиции известна давно и сумма которых породила 108 как цифровое выражение состояния совершенства [350, с. 87—

88]. О. Пертольд полагает, что 108 — результат умноже-
ния цифр, составляющих магический треугольник 22, не
333

вдаваясь, однако, в разъяснения того, как и почему этот треугольник стал магическим [16, с. 88]. Так или иначе, магическая роль данного числа сохраняется до наших дней и в тибето-монгольском ламаизме.

Верующий ламаист (тибетец, монгол, бурят) с четками практически не расстаётся. Он постоянно перебирает их в руках, даже если в этот момент он не молится. Когда руки заняты делом, четки либо вешаются как ожерелье на шею, либо наматываются в виде многослойного браслета на левую руку.

Число зерен в четках может быть не 108, а 54, 27, 9, т. е. в 2, 4, 12 раз меньше, но число всегда должно быть кратным 108. В этом случае возрастает количество полных оборотов четок, делаемых во время молитвы. Храмовые же четки, наоборот, могут насчитывать большее число зерен, исходя из 108 как основы отсчета. Так, в храме Тиси-ин в Киото есть гигантские четки в 1080 шаров, используемые для службы в 1 млн. молитв [324, с. 259—260].

Для буддийских храмовых служб Японии характерны также четки длиной в 50—60 ступней с шарами в 4—5 дюймов в диаметре [324, с. 560]. Участники службы, стоя вокруг статуи Будды, держат такие четки в руках — каждый по одному шару. После прочтения определенного цикла молитв они одновременно передают свой шар соседу по часовой стрелке — таким путем гигантские четки приводятся в ритуальное действие.

Материал, из которых изготовлялись четки, разнообразен: железо, ядра орехов, сплавы золота, горный хрусталь, кораллы, янтарь, стекло, различные сорта тяжелых и ароматических деревьев и др. Материал предопределяется ритуальным назначением четок. Л. А. Уоддел выделяет следующие девять типов четок: 1) желтые деревянные четки секты гелукпа, шаро- или дисковидные по форме; 2) деревянные четки красношапочной секты; здесь важен сорт дерева, но не цвет; они могут использоваться и в секте гелукпа при поклонении докшита; 3) белые, из раковин или бесцветного стекла, посвящены Авалокитешваре; 4) красные, из сандалово-

го дерева или кораллов, используются при поклонении Хаягриве — особому покровителю ламаизма; нероформированные секты ламаизма используют их при поклонении Падмасамбхаве; 5) сделанные в виде миниатюрной имитации человеческих черепов используются при поклонении Ваджрабхайраве и другим божествам-покровителям; 6) из пористого «слонового» камня или из волокнистого корня бамбука используются при поклонении Яме; 7) из больших коричневых семян использовались красношапочными ламаистами при поклонении докшитами и демонам; 8) из блестящих черных ядер орехов, размером и формой напоминающих конский каштан, используются при поклонении божеству богатства Вайшраване (монг. Намсараю); 9) из змеиных позвонков использовались в некромантии и предсказаниях [365, с. 206—209].

Разумеется, все эти правила соблюдались только ламами, миряне, как правило, имели такие четки, которые им позволяло их материальное благосостояние. Четки и в настоящее время непреходящий атрибут верующего ламаиста.

Модернизация шаманства

Следствием шаманско-буддийских контактов был и еще один вполне закономерный процесс — модернизации самого шаманства. Шаманство стремилось не только сохранить свое влияние на народные массы, но обеспечить себе какое-то легальное существование. Поэтому оно частично допускало буддийские религиозные нормы в своей обрядовой практике и даже восприняло некоторые теоретические концепции буддизма. Сведения о подобных процессах, происходивших в шаманстве, довольно часто встречаются в литературе о монголах (В. Хайсиг, Ч. Бауден, Г. Н. Потанин, Н. Н. Поппе, Б. Я. Владимирцов), бурятах (М. Н. Хангалов, Ц. Жамцарано), тувинцах (С. И. Вайнштейн, Ф. Кон, Л. П. Потапов). Сходные явления наблюдались и в маньчжурском шаманстве, например у сибо (Н. Кротков).

Один из наиболее интересных фактов такой трансформации у монголов — это появление шаманских рукописей. Многие из них опубликованы на монгольском

языке — Б. Ринченom [335], Ц. Дамдинсурэнom [274], в переводе на европейские языки — В. Хайсигом [293]; Ч. Бауденom [259; 262; 263; 266; 267], А. Мостерom [325], Н. Н. Поппе [333] и др. Имеются аннотированные каталоги шаманских рукописей, хранящихся в фондах Института востоковедения [181].

Сам факт создания этих рукописей чрезвычайно важен. Шаманство никогда не имело никаких письменных документов, и их появление свидетельствует о его приспособлении к условиям классового общества, когда весомость и значимость той или иной религиозной системы в какой-то мере определялась наличием у нее канонических текстов. Последние, в свою очередь, говорят о процессе взаимной адаптации буддизма и шаманства, так как, с одной стороны, они специально заказывались представителями ламаистских верхов, которые пошли на узаконение существа шаманской практики и нуждались в ее письменном изложении, с другой стороны, эти рукописи сослужили службу самому шаманству, зафиксировав в письменной форме его многовековые ритуалы. К описанию ритуалов часто прилагался перечень местных духов-хозяев гор, озер, рек, местностей, которым следовало возносить ту или иную молитву. Созданные для ламаистских нужд подобные рукописи вырезались на клише, отпечатывались в виде ксилографов и по мере надобности, одни чаще, другие редко, использовались. Некоторые привлекались к делу при чрезвычайных обстоятельствах. В этом отношении любопытен опубликованный Ч. Бауденom документ, датируемый 1893 г. и представляющий собой послание администратора одного из монгольских знамен двум другим более мелким административным чинам. Документ заключает в себе предписание восьмого Богдо-гэгэна Монголии всем его подданным читать «Сутру о воскурении и поклонении богам и хозяевам земли и воды» в дополнение к обычным молитвам, читаемым при обо. Ксилограф этот со времени его составления еще при пятом Богдо-гэгэне до 1893 г. не использовался. Причиной обращения к нему послужили голод, засуха и падеж скота, имевшие место в течение нескольких предшествующих лет [264, с. 64—66].

Что характерно для таких рукописей? Во-первых, известное упрощение шаманских ритуалов в соответст-

вии с запросами влиятельных светских лиц; во-вторых, замещение имен шаманских божеств и духов именами буддийских богов и введение в текст новых дополнительных элементов, которые придают ему чисто буддийский колорит. К последним у монголов относится обычно имитация начала буддийских сутр. В качестве примера можно привести шаманскую рукопись, содержащую гимн в честь богини огня, изданную Ч. Бауденом [262, с. 281—303]. Как уже говорилось выше, культ огня у монголов довольно древний, он существовал задолго до шаманства и даже в период расцвета последнего был с ним связан довольно слабо. Он был вначале родовым, а позднее семейным культом. В начальной стадии распространения буддизма у монголов культ огня еще существовал и молитвы, обращенные к хозяевам огня, оказались в числе тех, которые были записаны ламами, слегка ламаизированы и в дальнейшем уже использовались как описания ламаистских ритуалов. То же самое можно сказать и о довольно многочисленных охотничьих ритуалах, которые были записаны и опубликованы Б. Ринченом, Ц. Дамдинсурэном и С. Бадамхатаном. Многие из них переведены на английский и немецкий языки.

Таким образом, понятие «шаманские рукописи и тексты» является довольно условным, так как, с одной стороны, далеко не все изданные тексты имеют прямое отношение к шаманству, описывая дошаманские или просто не связанные с шаманством культы, с другой стороны, их частичная ламаизация иногда значительно, а иногда лишь слегка изменяла их первоначальную сущность. Приводимый как пример гимн хозяйке огня — в данном случае это Одган Галахан — как раз может служить образцом незначительной ламаизации, выразившейся во вкраплении в старый текст нескольких буддийских элементов. Это чисто шаманский гимн, очень поэтический, несомненно принадлежащий к лучшим произведениям народного поэтического творчества. Дань буддизму здесь отдана всего лишь в нескольких словах, в частности в первой фразе гимна: «Я приношу чистую жертву матери Одган Галахан, зажженную благословенным Буддой и воспламененную Хормуста-тэнгри» [262, с. 293], и в последней: «Я капаю масло на мать Одган Галахан, которая была старой уже в то время,

когда гора Сумер была еще холмиком, а птица Гаруда — яйцом» [262, с. 299].

Ч. Бауден издал и другое монгольское заклинание, цель которого вернуть блуждающую душу в тело больного и исцелить его [260, с. 81—104]. Место создания этого текста — район Хух-хото во Внутренней Монголии, и в списке призываемых божеств, которым предлагается принять жертву, фигурируют наряду с высшими божествами ламаистского пантеона местные духи рек, гор, озер, дорог. В числе высших богов пантеона перечисляются будды прошлого, настоящего, будущего мировых периодов, воплощения этих будд, бодхисаттвы и их воплощения, в том числе первый панчен-лама, пятый далай-лама, тантрийские божества Ямантака, Чакрасамбхара и др. Кульминационные слова этого заклинания заключаются в том, что омытую чистой водой душу просят вернуться в тело больного, призывая ее именем Падмасамбхавы, прославившегося в истории ламаизма своей способностью подчинять демонические божества и умением ставить их на службу веры. Они звучат так: «Зачем ты ушел в область Эрлик-хана? Его отец жестокий, его мать страшная. Не ходи туда, возвращайся назад. Твое тело здесь, твоя родина здесь, твой отец, мать, братья, сестры, жена здесь. Не уходи! Возвращайся! Почему ты ушел? Или ты испугался 33 богов с Хормустой из области Агиниста — тогда возвращайся без промедления. Или боишься преследования злых духов — тогда возвращайся без промедления... Твоя одежда тут, твои лошади, верблюды, овцы тут — возвращайся без промедления. Очищающая сила Падмасамбхавы призывает тебя вернуться» [260, с. 103].

Точно так же боролось за существование шаманство узбеков, но уже в процессе контактов последнего с исламом. Узбекские шаманы имели написанные от руки книжечки, своего рода шаманский катехизис, в котором излагалась история шаманства (естественно, на мусульманский лад), давалось толкование снов, предсказание счастливых лет, месяцев, дней, любовные заговоры и т. д. Все это изобиловало изречениями из Корана и именами мусульманских святых. Совершенно справедливо С. Е. Малов видит в этом причину живучести среднеазиатского шаманства [140, с. 2—3]. Вот отрывок из заклинания, изгоняющего злых духов: «О, прокля-

тые! Ради Гавриила, ради Исрафаила, ради Азраила, ради Михаила, ради Шамнахаила, ради приближенных ангелов, ради престолов... ради трости и ради скрижали, ради рая и ада, ради великой Кабы, ради места источника Земзем, ради Иерусалима, ради пророков, ради святых, ради Хызра и Ильяса (Ил.и), ради всех заклинаний, ради заповедей и заветов, находящихся в четырех книгах: ради Евангелия Иисуса, ради Торы Моисея, Псалтыря Давида и Корана пророка божия Мухаммеда — переселяйтесь и уходите, о, проклятые!..» [140, с. 3].

Любопытно отметить, что процесс буддизации коснулся и сугубо светских по своему назначению памятников монгольской историографии — летописей XVII—XIX вв. Цель их — обосновать древность и знатность ханских родов. Поэтому начиная со времени утверждения ламаизма в Монголии в число предков монгольских ханов стали включать мифических индийских и легендарных тибетских царей, взяв за образец сочинения по истории буддизма в Монголии, в которых его проповедники среди монголов возводились в итоге длинного ряда «перерождений» либо к реальным деятелям раннего буддизма, либо прямо к буддийским божествам. Преломлению этой схемы в монгольских летописях XVII—XIX вв. посвятил свой доклад на XXV конгрессе востоковедов Л. С. Пучковский [193, с. 336—343].

Интересны шаманские полукартинки-полуиконки, несущие явные черты буддийской иконографии. Царский чиновник Н. Кротков, описывая шаманство у сибирских Илийской области и Тарбагатай, дает фотоснимок одного из таких изображений. Им пользовались сибирские шаманы при лечении больных. Шаманка Сян, покровительница всех сибирских шаманов, и две ее помощницы восседают на лotosовых тронах, головы их окружены нимбами и языками пламени [120, табл. 8].

Следует отметить, что, хотя существуют общие структурно-типологические моменты в буддийской иконографии и шаманских картах, обычно рисуемых на бубнах, это относится к общей композиции таких изображений, как, например, структура прошлого, настоящего и будущего миров, изображаемых и там и тут, к соотношению основных и второстепенных компонентов по горизонтали и вертикали изображения [226, с. 101—

110]. В данном же случае мы имеем дело не со структурной типологией изображения, а с заимствованиями конкретных изобразительных предметов, например лото-сового трона, символа чистоты помыслов в буддизме, несомненно имеющего аналогичное звучание и в данном изображении.

Далее интересно отметить появление шаманских онгонов, связанных с лицами ламаистского вероисповедания. Такова, например, девица Дабай у агинских бурят, описанная Ц. Жамцарано в его работе «Онгоны агинских бурят». Эта девица, принявшая монашеский обет и погибшая при каких-то чрезвычайных обстоятельствах, удостоилась чести иметь собственный онгон. Изображение ее в виде тряпичной куклы имело монашескую ленту через плечо [76, с. 303]. Г. Н. Потанин описал у баоань во время своего путешествия к ним в 1885 г. обряд освящения иконы с изображением Цзуши, погибшего ламы, ставшего после смерти весьма почитаемым лицом у шаманистов. Икона, по словам Г. Н. Потанина, не имела ничего общего с традициями ламаистской иконографии, но зато представляла собой типичное изображение онгона [187, с. 398].

В шаманстве Прихубсугуля, напротив, встречаются онгоны, заведомо выполненные в стиле буддийских изображений. Это портреты умерших шаманов, которые вывешиваются в специально построенных для них «домах духов» после того, как по выполнении ряда обязательных церемоний душа умершего шамана становилась духом-хранителем данной местности [195, с. 252].

Модернизацией шаманства объясняются и такие обрядовые инновации, как надевание шаманом тиары с пятью черепами (типа тех, что изображаются на докшитах) вместо традиционного головного убора, чтение мистической буддийской матры ом мани падме хум наряду с шаманскими заклинаниями, а также частая замена камланий молениями, отмеченные Б. Я. Владимирцовым в Ургинском и Хэнтейском аймаках Монголии в 20-е годы XX в. [36, с. 26—27]. В похоронном обряде тувинцев Эрзинского района Тувинской АССР зафиксированы случаи камлания шамана в юрте умершего не с бубном, а с хадаком [188, с. 380].

В. Диосеги во время своей поездки по Монголии в 1960 г. видел в Южной Гоби шаманский бубен, на ко-

тором были изображены склонившиеся перед «колесом закона» лани в окружении льва, тигра, дракона и Гаруды, а также жертвенный столик *ширэ*, который обычно ставится перед изображением ламаистских божеств [277, с. 205]. Нет надобности повторять, что подобное сочетание животных представляет собой чисто буддийский символ.

Описанный К. В. Вяткиной костюм дархатской шаманки среди прочих металлических украшений, характерных для шаманских костюмов вообще (кольца с подвесками, колокольчики, бубенчики и прочее), имел и металлическое изображение двойной крестообразной ваджры — *висваваджру*, т. е. сугубо буддийский символ. Рукоять бубна, принадлежавшего той же шаманке, была украшена головой докшита [39, с. 141, 145].

Любопытны также те этические новшества, которые появились в шаманстве под влиянием более развитых религий. Прижизненная и посмертная зависимость от произвола духов, являющаяся сутью шаманства, никогда не выростала до идеи загробного воздаяния, которая, однако, прослеживается в материалах по шаманству западных бурят, собранных М. Н. Хангаловым, и по монгольскому шаманству, собранных В. Хайсигом. Речь идет о вере в загробный суд Эрлик-хана [240, т. II, с. 224; 293, с. 510], и если в шаманстве монголов в этом чувствуется несомненное влияние буддизма, то у западных бурят подобная идея могла возникнуть также и под влиянием весьма сильного у них в прошлом христианства. К числу поздних в шаманстве и явно заимствованных из буддизма идей относится вера в возможность воплощения тэнгриев в человека, о чем свидетельствует предание, записанное М. Н. Хангаловым у западных бурят [240, т. II, с. 224]. В целом же эта идея не чужда шаманству, ибо души предков рода, в особенности духи предков шаманов, согласно поверьям народов Сибири, постоянно реинкарнируются, воплощаясь в членов данного рода.

Разумеется, изменения, наблюдаемые в шаманстве, были результатами не только влияния мировых религий. Это был закономерный процесс эволюции религии разлагающегося родового общества в религиозную систему сложившегося классового общества, ускоренный соседством и влиянием буддизма. Наиболее ярко этот

процесс могло бы иллюстрировать маньчжурское шаманство, нетипичное в целом хотя бы в силу официального признания его маньчжурской династией наравне с другими государственными религиями. В Пекине был даже шаманский храм, посещавшийся в день Нового года китайским императором наряду с даосскими, буддийскими и прочими храмами, где он совершал акт поклонения онгонам. В пекинском храме каждое утро и вечер поклонялись онгонам, после чего убивали, варили и съедали жертвенную свинью. Среди онгонов были Шахьямуни и Гуанди [15, с. 320—328].

Точно так же под влиянием буддизма претерпела трансформацию и религия тибетцев бон. Именно в борьбе с буддизмом она постепенно сложилась в религиозную систему. По образцу буддийской священной литературы был создан бонский канон. Многое в нем — структура произведений, отдельные сюжеты и даже концепция о необходимости достижения состояния просветленности — очень напоминало буддизм [128, с. 210]. Биография Шенраба во многих деталях повторяет биографию Будды [327, с. 37]. Иерархическое устройство пантеона бон, ряд черт его космологии, мифологии, этико-моральных учений (например, воздаяние за грехи) содержат много общего с буддизмом. Особенно близки доктрина и практика бон и тантрийской секты ньигмапа, начиная с мелочей и кончая такими крупными вещами, как система построения теории: «девять колесниц» спасения в ньигмапа и «девять путей» в бон, пять дхьяни-будд в тантризме и пять высших будд во главе с Вайрочаной в бон и т. д. [128, с. 210, 212]. В ритуалах бон использовалась свастика, повернутая в сторону, противоположную буддийской. Р. Эквол рассматривает это как своеобразную форму протеста со стороны более слабой религии, вынужденной заимствовать у более сильного соперника отдельные элементы культа [279, с. 22—23]. Набор ритуального инвентаря бон и ламаизма при сопоставлении их поражает наличием в нем одних и тех же предметов: дамару — барабан из обтянутых кожей человеческих черепов, трезубец, копье, трехгранный кинжал, секира (это и оружие божеств и ритуальные предметы, используемые жрецами обеих религий); музыкальный инструмент из бедренной кости человека, цимбалы, белая раковина, жертвенная ваза,

зонт, знамя, украшенная гирляндами цветных лент стрела и т. д. И если при виде бонского изображения «колеса закона» и двух склонившихся перед ним ланей [329, с. 278] можно с уверенностью сказать, что это буддийский символ истинности учения Будды, заимствованный бонцами, а наличие в буддийской иконографии и ритуалах таких вещей, как человеческая кожа или сосуд из черепа, свидетельствует, что они попали в буддизм из бон, то в других случаях столь отчетливую грань между буддизмом и бон провести весьма трудно.

Любопытна судьба традиционной религии дунба у тибето-язычного народа наси, официально исповедующего ламаизм. Наряду со священной ламаистской литературой на тибетском языке у наси сохраняется ритуальная литература дунба, написанная древним пиктографическим письмом. Дж. Рок опубликовал факсимиле и аннотированный каталог пиктографических текстов дунба и комментариев к ним. Из комментариев и каталога ясно, что тексты и ритуалы дунба подверглись определенной буддизации. Любопытно в этом плане погребальное полотнище, которое расстилается возле могилы в ходе ритуала погребения. На нем изображены сцены загробной жизни согласно представлениям дунба. Тут ад и попавшие в него грешники, демонстрирующие различные способы наказаний за грехи. Многие из этих сценок — типичные картины ламаистского ада. На том же полотнище изображена область отца всех людей — *Muan-lü-ddu-ndzi*, имеющая вид вписанных друг в друга квадратов, в каждом из которых имеется по рисунку на какой-либо из мифологических сюжетов дунба: появление людей из яйца, рождение их от женщины, возникновение богов из цветов и деревьев. Боги сидят на лотосовых тронах в характерных позах буддийских божеств [338, табл. 12]. Отдельные буддийские символы (ваджра, нить счастья, зонт, белый слон) периодически встречаются на этом полотнище, играя иногда роль разделителей между разносюжетными изображениями. Наконец, там же имеется изображение птицы Гаруды со змеей в клюве, столь характерное для буддизма, только Гаруда несет в своем облике явные добуддийские традиционные черты [338, с. 19].

Из материала, изложенного в гл. II, видно, как был использован в буддизме шаманский комплекс верований

и даже сам институт шаманов. Столь тесное слияние шаманской и буддийской практик было неизменным условием превращения ламаизма в религию народных масс. Важно отметить, что синкретизм этот был взаимным. Ламаизм воспринял множество шаманских элементов и кооптировал ряд местных культов в их комплексе. В свою очередь, многие персонажи буддийского пантеона, культовые символы и фразеология были восприняты шаманизмом. Это свидетельствует о существовании определенных закономерностей во взаимодействии двух религий, первоначально относящихся к разным стадияльным уровням, но в дальнейшем оказавшихся в рамках одного общества и в силу необходимости поделивших сферы влияния. Шаманство как религия, сложившаяся в основном в доклассовом обществе, обслуживало бытовые и производственные потребности населения (лечение больных, «усмирение» душ умерших, чтобы они не вредили живым, задабривание духов-хозяев животных с целью обеспечения удачи на охоте и т. д.). Буддизм с его системой ценностей (отношением к нынешней жизни как награде или наказанию за поступки в предыдущей и вытекающей отсюда пропагандой отказа от всех форм социальной активности и бессмысленности попыток какого-либо переустройства общества), напротив, превратился в официальную идеологию господствующего класса, получив его полное признание и законодательную поддержку.

И если буддийские включения в шаманизм носили поверхностный характер и не изменили сущности шаманской практики, то обратный процесс — влияние шаманства на буддизм, — по сути дела, привел к созданию особой синкретической религии, в которой мирно уживались друг с другом концепции буддийской философии с их неприятием любого проявления реальной жизни и ежедневно опровергавшая их культовая практика, где каждый обряд в обмен на активное в нем участие обещал какие-то блага именно в этой жизни и ни в какой другой.

ТИПОЛОГИЧЕСКИ СХОДНЫЕ ЯВЛЕНИЯ
В ШАМАНСКОМ И БУДДИЙСКОМ КОМПЛЕКСАХ

В первых двух главах работы шла речь о конкретных заимствованиях ранних форм религии буддизмом и о влиянии последнего на них, явившихся следствием исторических контактов между мировой религией и комплексом ранних верований.

Однако есть и еще одна сторона в характере взаимоотношений шаманства и буддизма, которая заслуживает особого внимания. Легкость взаимной адаптации буддизма и шаманства отчасти объясняется еще и тем, что некоторые самые общие представления, восходящие к древнейшим религиозным слоям, были изначально присущи как южносибирскому и центральноазиатскому шаманству, так и той, родственной ему древнеиндийской системе, в рамках которой формировались все индийские религии. Рассматривая эти общие моменты в их поздних формах, т. е. тех формах, которые стали объектом изучения начиная с середины прошлого века, часто сталкиваешься с трудностями при выделении первичного, изначального, и позднего, заимствованного, в элементах исследуемых религий. Тем не менее в данной главе предпринимается попытка проследить именно изначальное сходство, присущее шаманству и буддизму, и выделить их общие черты, свойственные им не только в постконтактный, но и в доконтактный периоды.

Постоянно помня о том, что история религий обусловлена социальной историей человечества, не следует забывать и об относительной самостоятельности развития религиозных представлений, проходящих ступени эволюции от примитивных форм до поздних, часто весьма сложных умопостроений, в которых тем не менее это первичное ядро может быть выделено. Практически не-

возможно проследить все этапы такой эволюции на примере верований одного или даже группы генетически родственных народов. Тогда на помощь приходит типологический метод в изучении религиозных явлений, позволяющий исходя из определенных социальных и соответствующих им религиозно-идеологических аналогий сопоставить друг с другом сходные модели религиозного осмысления мира и воссоздать недостающие ступени на эволюционной лестнице тех или иных элементов религии. Подобные попытки, основанные на данных лингвистики и искусства, уже имели место [92; 93; 94; 223; 226; 227]. Крайне интересным представляется использование в подобных целях и этнографического материала.

Типологическими в данной ситуации автор называет такие явления, которые не только схожи в их внешнем выражении (осмыслении, изображении), но и в той функциональной роли, которую они играют в рассматриваемых религиозных комплексах. Недостающие звенья в синхронной картине сопоставляемых религий восполняются привлечением диахронного материала, позволяя поставить проблему типологического сходства в развитии религиозных представлений на достаточной фактической базе. При сопоставлении шаманства и буддизма мы выделяем несколько элементов (иначе признаков, представлений, явлений), которые могут быть прослежены как в сфере идеологии, так и в изобразительном искусстве обеих систем: это вера в перерождение и воплощение души, в божественное избранничество, в возможность зачатия земного человека сверхъестественным путем. Выбор именно этих элементов не случаен: каждый из них в некотором роде заключает в себе одну из важнейших религиозных «истин», вера в которые дает адепту данной религии сознание своего преимущественного положения перед адептами других религий. От решения этих вопросов зависит степень удовлетворения запросов верующих в плане постижения ими «смысла» бытия. Вера в перерождение и воплощение создает у людей иллюзию вечной жизни в качестве одного из ее возможных проявлений, а вечная жизнь — это вопрос, волновавший человечество на протяжении всех эпох его существования. Вера в божественное избранничество, в возможность для какого-то индивида стать отмеченным божеством, является способом хотя бы частичного «при-

общения» его и общества, в котором он живет, к миру богов. Концепция сверхъестественного, так называемого непорочного зачатия, напротив, объясняет путь божеств в мир людей через лоно земной женщины, заодно освобождая богочеловека или пророка от налета греховности, довольно рано начинающей ассоциироваться с актом совокупления. Отсюда и такое понятие, как непорочное зачатие, возникающее в период сложения мировых религий.

И в буддизме и в центральноазиатском шаманстве имеются подобные представления. Они имеются в каждой развитой религиозной системе и не заимствованы ими друг у друга в процессе исторического контакта. Их носители не находятся также в генетическом родстве. Они возникли и существовали независимо друг от друга на севере и на юге Азии, играя функционально равновеликую роль каждый в своей системе. Истоки таких представлений схожи и могут быть прослежены по тем сведениям, которые предоставляет нам история религий. И в материалах по сибирскому шаманству, позволяющих реконструировать наиболее архаические его черты, и в раннем буддизме можно найти следы этих представлений. Самостоятельные истоки в каждом из рассматриваемых регионов уже доказывают их независимое друг от друга происхождение и развитие. Мы не будем здесь заниматься выявлением этих древних черт, как таковых, но постараемся доказать, что одни и те же указанные элементы религий выполняли каждый в своей системе функционально равнозначную роль.

Разумеется, говоря о взаимной адаптации буддизма и шаманства, следовало бы выявить типологические черты буддизма и тех региональных форм сибирского и центральноазиатского шаманства, с которыми буддизму пришлось столкнуться. Однако на деле этими формами шаманства трудно ограничиться, так как и бурятское и монгольское шаманство со времени его знакомства с буддизмом претерпело столь значительную эволюцию, что многие, присущие ему изначально черты оказались уже весьма сильно сглаженными, а иногда и просто утраченными. При всем различии форм шаманства у отдельных народов Сибири можно говорить о многих общих для него чертах (например, передача шаманского дара, реинкарнация родовых душ, взаимоот-

ношения шамана-избранника шаманского духа с самим духом и т. д.), позволяющих проводить типологические параллели между буддизмом и сибирским шаманством в целом.

Перерождение и воплощение

Вера в перевоплощение душ умерших, в возможность переселения души из одной оболочки в другую является одной из древнейших анимистических идей. В условиях родового общества она довольно часто связывается с тотемизмом. Материалы, собранные по этому вопросу у народов, находившихся на низших ступенях социального развития, например у австралийцев¹, свидетельствуют, что при нерасчлененности представлений о живой и неживой природе и о месте человека в природе, возникают верования, согласно которым души людей могут перевоплощаться, переходя из тела человека после его смерти либо в неодушевленные предметы, например *чуринги*, хранящиеся в священном родовом убежище, как у арунта [355, с. 145; 238, с. 40], либо в разряд блуждающих душ, называемых *май-аурли* и являющихся своего рода посредниками между тотемными предками племени и его нынешними членами, как у арабана [238, с. 39]. И в том и в другом случае души не исчезают, не гибнут, а лишь меняют свою оболочку, вселившись в кого-либо из членов данного рода. Таким образом постоянно перевоплощающаяся душа все время остается в пределах одного и того же рода.

Аналогичный момент есть и в представлениях о душе у хантов и манси. Согласно исследованиям В. Н. Чернецова, у последних довольно отчетливо прослеживается существование четырех душ у женщин и пяти — у мужчин. Не касаясь здесь первой (души-тени), второй (уходящей вниз по реке), третьей (души

¹ Несмотря на явное выпадение Австралии за пределы географических границ рассматриваемых зон, автор считает возможным при реконструкции путей развития отдельных религиозных идей привлекать стадиальные близкие аналогии. Допустимость подобного призма вполне доказательно сформулирована как по отношению к религиозной, так и к другим системам в работах А. А. Зализняка, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова [79, с. 139] и А. А. Формозова [235, с. 19].

сна) и особой мужской души, остановимся на представлении о четвертой из них — той, которая обладает способностью реинкарнироваться. Место ее обитания голова. Поэтому ханты и манси, борясь с врагом, стремились его скальпировать и лишить этой души. Она имеет зооморфные изображения, связанные с племенным тотемом, которые кладут с умершим в могилу, и спустя три года (после истлевания тела) они могут воплотиться в кого-либо из новорожденных данного рода: женские души — в девочек, мужские — в мальчиков. Есть обряды, направленные на выяснение, душа какого умершего члена рода воплотилась в данного ребенка. Ребенок получает и его имя, ибо имя и душа нераздельны. Количество таких душ, а следовательно, и имен в роде, ведущих свое начало от первопредка, ограничено [247, с. 137—142]. По данным А. Ф. Анисимова, одна из трех душ у эвенков после смерти человека возвращается в родовое хранилище душ — в верховья мифической родовой реки, а оттуда, спустя какое-то время, приходит, попадает через очаг в чрево женщины и вселяется в нового рожденного ею члена рода [4, с. 34]. «Уловление» душ умерших с целью возрождения их в новых членах рода было известно и узбекам Хорезма. Г. П. Снесарев описывает встречающийся донныне обычай перебегания бездетными женщинами дороги во время шествия похоронной процессии с целью поймать душу усопшего, которая, согласно местным поверьям, находится в этот момент где-то недалеко от тела [205, с. 125—126]. Вера в воплощение душ умерших в новых членов рода прослежена у народов Африки, у индейцев Америки, существуя у них совершенно независимо друг от друга.

Следующий этап развития этой идеи довольно отчетливо виден в передаче шаманского дара. По представлениям вилюйских якутов, например, шаман при жизни трижды рожал одного за другим птицу, рыбу и зверя (тотемов шаманского рода), в которых воплощались его души и от которых впоследствии, после смерти шаманов, происходили новые шаманы, родившиеся от женщин того же рода, в которых вселялись эти животные [179, с. 292]. У тех же вилюйских якутов Г. В. Ксенофонтов записал легенду о шамане, помнившем свою предыдущую жизнь в качестве обыкновенного человека,

свою смерть и погребение, последовавшее затем выкапывание из могилы и трехгодичное пребывание в гнезде шаманского дерева с целью приобретения определенной закалки и полагающихся шаманских качеств. Затем его душа вселилась в земную женщину и родилась в виде мальчика, осознавшего в пятилетнем возрасте свое шаманское призвание и в двенадцать лет уже ставшего великим шаманом [122, с. 29—32]. Это пример шаманского метемпсихоза. Считалось, что шаманы могли также предсказывать и свои будущие перерождения [122, с. 21].

Аналогичные представления имеют место и в буддизме. Богатый материал по этому вопросу дает сборник «Гирлянда джатак». Джатаки несут на себе влияние древних фольклорных и мифологических традиций Индии. Согласно буддийской традиции, Будда переродился 547 раз, прежде чем достиг состояния бодхи. В число этих перерождений входит его пребывание в облике слона, рыбы, птенца перепела, буйвола, обезьяны и т. п.

Представление о карме в брахманизме, буддизме, индуизме, по сути дела, основано на той же самой идее перерождения душ², лишь получившей этико-философское осмысление как закон нравственного воздаяния за земные поступки. Будучи сложным само по себе и претерпев определенные изменения с ведийских времен до наших дней³, понятие кармы в буддизме предопределяет направленность переселения душ. То, что в одних

² Понятие души в буддийской философии носит весьма условный характер. Души как некой постоянной нематериальной субстанции, присущей данному индивиду (как, например, в христианстве), нет, но есть уплотнение потока дхарм, которое образует живое существо, отличающееся определенной физической и психической стабильностью на протяжении всего периода существования этого уплотнения и вплоть до его распада. На уровне народного буддизма, особенно в странах ламаистского вероисповедания, принципиальной разницы между понятием души в шаманстве и ламаизме не было. Это значительно облегчило буддийско-шаманскую контаминацию обрядов, в основном похоронных, связанных с заботой о душе.

³ Об эволюции понятия кармы от пассивного принятия судьбы и отказа от всякой деятельности (Бхагавадгита) до активного действия, изменяющего карму (в современной индуистской философии), см. в работе Г. Сасаки [348, с. 271—281]. Активное отношение к карме, целенаправленные попытки ее улучшить путем поступков и заслуг, приносящих пользу сангхе, известны и в тайском буддизме [116, с. 62].

случаях люди перерождались в животных, а в других — в людей же, но иного, более высокого ранга и даже в богов, объяснялось воздаянием за поступки в предыдущих перерождениях ⁴.

Правда, карма кармой, но политика тоже играла не последнюю роль в выборе объекта инкарнации. Вот один из примеров. В период утверждения буддизма в Тибете и длительной борьбы его сторонников с приверженцами бон буддистам не раз случалось вразрез с моральными принципами своей религии отправлять на тот свет своих чересчур яростных противников. Сторонник буддизма царь Ти-срон де-цан (755—797) в пылу религиозной полемики, по одним версиям, закопал живым в землю своего министра Ма-Жана [54, с. 108—109], по другим версиям, пожизненно сослал его в долину могил царских предков [128, с. 44]. Это, естественно, произвело неприятное впечатление на все тибетское общество. Чтобы как-то реабилитировать себя, буддисты пополнили свой мифологический арсенал очередной легендой, согласно которой Ма-Жан воплотился в царя ада Яму и занимается в аду полезной деятельностью, мучая там грешников, искупающих свои грехи, которые смогут впоследствии после новых перерождений достичь нирваны. До того как он стал царем ада, он сожрал немало жителей Тибета, кровью которых хотел насытиться, но был укрощен Ямантакой, гневной аватарой Маньчжушри. Такова легенда, родившаяся в Тибете в VIII—IX вв. Ее политическая подоплека и отражение в ней реальных событий истории буддизма в Тибете кажутся вполне вероятными [54, с. 103—112]. Таким образом, инкарнация Ма-Жана в Яму есть акт политической реабилитации буддистов.

В каждом случае, когда тот или иной светский правитель объявлялся инкарнацией какого-либо буддийского божества, причину этого следовало искать в политической ситуации тех лет. Сронцангамбо — инкарнация Авалокитешвары. Царь, при котором буддизм был впер-

⁴ То, что в современном ламаистском похоронном обряде стараются душе умершего обеспечить безбедное существование на том свете, отнюдь не означает непризнание закона кармы в качестве основного регулятора перерождений, а свидетельствует лишь о сохранении в нем доламаистских черт [45, с. 114].

вые объявлен государственной религией Тибета, не мог не стать воплощением кого-либо из буддийских божеств, а выбор среди них именно Авалокитешвары тоже логически обусловлен. В той махаяне, которая пришла в Тибет в VII в., доктрине бодхисаттв принадлежало главное место среди прочих путей освобождения человека от страдания, а бодхисаттва Авалокитешвара (тибет. Чен-рези) как олицетворение сострадания и милосердия был первым среди бодхисаттв. Точно так же объявление Екатерины II инкарнацией Белой Тары, а жены последнего Богдо-гэгэна Монголии — воплощением Зеленой Тары преследовали определенные политические мотивы. В первом случае этим обосновывалось стремление ряда монгольских ханов уйти под власть России из-под маньчжурского ига, а во втором случае — это была попытка Богдо-гэгэна оправдать в глазах верующих свой брак, нарушавший законы целибата желтошапочного ламаизма.

Доказательством конъюнктуры такого явления, как инкарнация, служит и тот факт, что даже барон Унгерн, ставленник японских милитаристов, заливший кровью всю Монголию в 1920—1921 гг., был объявлен высшими кругами ламства, на которое он опирался, воплощением Гомбо-Махакалы, самого яростного представителя отряда дхармапал, защитников буддийской веры [162, с. 61].

В чем же функциональное сходство представлений о перевоплощении душ в шаманстве и буддизме? И в том и в другом случае оно ведет к возникновению идеи, которую условно можно назвать бессмертием души. Условно потому, что в буддизме отсутствует само понятие индивидуальной души, а шаманство, хотя четко увязывает смерть одного обладателя души с рождением другого обладателя той же души, не поднялось до абстрактной идеи ее бессмертия вообще. Тем не менее в обоих случаях вера в перерождение души снимала противопоставление жизни и смерти, поскольку вслед за смертью всегда наступала новая жизнь той же души, хотя и в новом облике. И если в шаманстве это было формой стирания грани между естественным и сверхъестественным, столь характерное для первобытной идеологии в целом, то в буддизме, религии классового общества, где всякая религиозная мысль тут же приобретала социаль-

ную окраску, перевоплощение душ и определяющая его карма стали оправданием и призывом к социальному непротивлению.

Божественное избранничество и непорочное зачатие

Идея божественного избранничества прослеживается на разных этапах развития религии. Ее ранние проявления — индивидуальный тотемизм австралийцев и нагуализм индейцев Центральной и Северной Америки, в равной мере имевших целью выбор индивидом себе какого-либо духа-покровителя предпочтительно животного происхождения, обрести которого можно было либо во время инициаций, либо в экстатических видениях, либо он являлся своему избраннику во сне. Жизнь духа-покровителя и индивида считались взаимосвязанными. Первый предупреждал второго об опасностях, предрекал ему различные жизненные ситуации. Смерть его влекла за собой гибель индивида [221, с. 306—321]. Характерной чертой этих форм религии эпохи развитого первобытно-общинного строя была обязательность для всех членов племени обретения личного духа. Человек, не имевший духа-покровителя, не мог считать себя полноценным членом племени и не успокаивался до тех пор, пока его не получал, хотя бы ценой покупки у другого человека. Такая форма приобретения духа-покровителя тоже была допустима [221, с. 310].

В религиозных представлениях периода распада первобытнообщинного строя и тем более в классовом обществе дух-покровитель каждого человека сменился божественным избранничеством весьма немногих лиц. Шаманы, колдуны, пророки считались отмеченными божеством уже в силу своей принадлежности к рангу жрецов. Шаманы рассматривались как избранники родовых духов, жрецы мировых религий — как избранники канонизированных божеств. Юродивые, пророки, бесноватые, столь характерные для мировых религий, также считались одержимыми духом, а стало быть отмеченными божественной благодатью. Такая двойственность в трактовке божественного избранничества типична для всех развитых религий классового общества. Представи-

тели высшей ламаистской иерархии: далай-лама, панчен-лама, а также ургинские хутухты, возглавлявшие ламаистскую церковь в Монголии, являлись воплощениями либо высших божеств пантеона (далай-лама — бодхисаттвы Авалокитешвары, панчен-лама — будды Амитабхи), либо различных буддийских деятелей, прославившихся при жизни святостью и деяниями на ниве распространения буддизма (ургинские хутухты считались воплощениями тибетского проповедника буддизма Джебцун Даранаты Гунга Нинбо, жившего в последней четверти XVI — первой половине XVII в.). И в том и в другом случае это не просто люди, отмеченные божеством, но избранники в полном смысле этого слова, ибо их тела «избраны» для пребывания в них самих божеств.

Шаман тоже избранник шаманского духа своего рода. Все имеющиеся описания того, как становятся шаманами, свидетельствуют о том, сколь мучительно для них избранничество. В каждом поколении шаманского рода были избранники этого духа и успех их деятельности во многом зависел от того, в каких отношениях находился тот со своим духом, четко ли выполнял его указания и т. д. Шаманский дух конкретен лишь для самого шамана, который всегда может описать его облик и те формы, которые дух может принять, в отличие от буддийских божеств, лицезреть изображение которых может каждый на иконах. Однако, в случае выбора идама, божества-покровителя, ламаистская традиция предписывала посвящаемому длительную аскезу, кульминацией которой являлось видение искомого божества. Такое изнурение плоти, предваряющее акт созерцания, это аналог шаманскому экстазу, а видение «своего собственного» божества, пусть даже имеющего иконографический облик, столь же индивидуально, как общение шамана с его личным духом-покровителем.

Идея божественного избранничества в шаманстве и буддизме тесно переплетается с представлением о сексуальной связи «избранника» с божеством. Подробно эта теория разработана Л. Я. Штернбергом [252]. Она утверждает, что у каждого шамана есть дух-покровитель женского пола, который принуждает его к занятию шаманством и к сожительству с собой. Эти женские духи — небесные жены шаманов. У шаманок духи-покро-

вители мужского пола, их небесные мужья. Теория Л. Я. Штернберга подтверждается материалами по шаманству многих народов Сибири, Алтая, Средней Азии, Дальнего Востока. Представления о небесных женах и мужьях отмечены у гольдов, юкагиров, якутов, чукчей, бурят, шорцев, телеутов, равнинных таджиков, узбеков Хорезма и других народов [252, с. 143—160; 205, с. 44—47; 211, с. 45—52]⁵. Религиозный трагизм, т. е. изменение внешнего облика с целью придания себе черт противоположного пола, встречавшийся иногда на почве занятий шаманством (например, у чукчей, эскимосов), как правило, объяснялся тем, что этого требовали небесные жены или мужья шаманов и шаманок, если их пол совпадал с полом их избранника.

В религиях классового общества идея божественного избранничества и сексуальной связи с божеством в различных формах известна также. В основе шактизма, нашедшего применение в практике буддийской и индуистской тантры, лежит вера в то, что всякую сверхъестественную силу можно приобрести путем сексуального общения с женской энергией, разлитой в космосе. Эта энергия и есть шакти, а женские божества — лишь конкретные формы ее проявления. Боги обретают свою силу только в единении со своими шакти. Они есть и у верховных божеств индуизма: у Брахмы — это Сарасвати, у Вишну — Лакшми, у Шивы — Парвати, известная также под именами Дурга, Кали, Ума и др. Своих шакти, супруг, брачных партнерш имеют также тантрийские формы всех высших божеств буддийского пантеона: дхьяни-будды, херука-будды, отряд дхармапал, бодхисаттвы, идамы и т. д. [287, с. 62—63, 83—87]. Для верующих обязательным было приобщение к шакти через

⁵ Сбор полевого материала по шаманству народов Сибири и Дальнего Востока продолжается и в наши дни. Бывают случаи, что материал не подтверждает концепции Л. Я. Штернберга, как это получилось у исследователя нанайского шаманства А. В. Смоляк [204, с. 111—113]. Это могло произойти по разным причинам (такая идея могла быть утрачена со временем — ведь сбор материала проводился в 70-е годы XX в., информаторы могли не пожелать вести разговоры на эту тему и т. д.), но отвергать полностью эту теорию, основанную на анализе большого количества материала, нельзя, тем более что сведения из других регионов подтверждают ее и в наши дни; см. исследование Г. П. Снесарева по узбекам Хорезма [205, с. 44—47] и О. А. Сухаревой по равнинным таджикам [211, с. 45—52].

земную женщину, в которую в тот момент воплощалась женская энергия вселенной. В брахманистско-индуистской Индии на этой идее базировался институт храмовой проституции.

В буддизме эта идея нашла проявление в двух разных формах. В практике ортодоксальных сект приобщение к женскому началу происходило чисто символически, через экстатическое видение идама и его партнерши, находящихся в состоянии физической близости. Такое соединение с женщиной не «вне нас», а «внутри нас», в процессе созерцания, есть один из путей достижения высшей духовной силы *сиддхи* [255, с. 118]. В практике других сект приобщение к женскому началу вселенной происходило сугубо натуралистически, хотя, как пишет Э. Конзе, женщина в таких случаях рассматривалась совсем не как женщина, а как «женский принцип» вселенной [273, с. 193]. Однако многие буддисты и буддологи считают такую практику следствием деградации начальных форм и идей буддийского тантризма [255, с. 119—120; 315, с. 157].

Крайнюю условность трактовки всех сюжетов (ритуальных и изобразительных), где имеет место соединение полов, можно видеть, например, в обычае избрания духовного преемника в династии учителей эзотерических культов в Тибете. Разыгрывается интермедия его «духовного» рождения, для чего избранные «духовные» родители, вступив в «духовный» брак, удаляются в уединенное место, где предаются созерцанию с целью установления между собой «духовной» общности и рождения «духовного» сына, после чего этот символический брак распадается. В ритуалах буддийской секты *карчжуна* к этому добавляется более древняя магическая деталь — напиток, который учитель изготавливает из своего семени, добавляя к нему всякие приправы, и подносит его своему духовному сыну-преемнику в габале (сосуд в виде человеческого черепа). Выпив этот напиток, ученик общается к силе и могуществу мысли и знаниям своего учителя [276, с. 28].

Выше уже отмечалась роль изображений яб-юм в ритуальной практике индуистской и буддийской тантры «левой руки». Они воспроизводят одну и ту же основную философскую концепцию тантры — союз метода, олицетворяемого мужским принципом яб, с мудростью,

олицетворенной в женском принципе юм, в результате которого достигается просветление. Встречаясь повсеместно в тантрийской скульптуре и живописи, такие изображения призваны напоминать об этой идее, а отнюдь не проповедовать крайнюю чувственность и невоздержанность, как часто пишут в европейских работах по тантризму. Однако практическое воспроизведение подобной идеи имело место в ряде сект, особенно там, где был возрожден обряд древнеиндийских тантристов, включавший в себя как необходимую составную часть причащение вином (мадья), мясом (манса), женщиной (майхуна), зерном (мудра) и рыбой (матсья) [245, с. 74].

Аналогичные примитивно-натуралистические изображения с антиподальным расположением фигур с нарочито подчеркнутыми половыми признаками известны многим народам земного шара, они найдены в бассейне Конго, Океании, у индейцев Северной Америки, у алтайских народов, встречаются на палеолитических рисунках во Франции и т. д. Согласно Е. Г. Кагарову, у первобытных народов эти изображения служили магическими символами воспроизводства всего живого в природе: скота, растений, детей, что считается показателем изобилия и счастья [103, с. 214].

Таким образом, божественное избранничество и в шаманстве и в буддизме играет роль определяющего признака при отборе человека в касту жрецов. Но если шаман в подобном партнерстве с духом выступает как лицо социально пассивное, ибо не шаман избирает духа, а дух «избирает» его, то в буддизме, где жречество уже осознало все кастовые льготы своего положения, в подобном избранничестве активно заинтересован уже сам жрец. Иногда это активность не какой-то конкретной личности, а его окружения, что не меняет сути дела. Так, поиски нового далай-ламы в случае смерти старого теоретически определяются только интересами установления «истинности» нового претендента, как правило еще маленького ребенка. На практике же социальный круг семей, внутри которых может быть найдено новое воплощение Авалокитешвары, очень ограничен. Та же картина наблюдалась при отыскании монгольских хутухт. И даже каждый рядовой лама избирает сам своего идама. Функциональное сходство отдельных деталей практики эротических культов в шаманстве и буд-

дизме лишний раз подчеркивает изначальную общность многих идей обеих религий.

Идею божественного избранничества можно проследить и в других религиях. Например, в исламе легенда о призвании Мухаммеда называет в числе прочих образов, которые принимал архангел Гавриил, девятилетнюю девочку Аиши. Дух этой девочки являлся Мухаммеду во сне и требовал, чтобы тот на ней женился. Сопротивление Мухаммеда неизменно влекло за собой болезненное состояние, которое прекратилось лишь тогда, когда он все-таки уступил настояниям духа, вступил во сне с ним в сексуальную связь, за что последний и наградил его даром пророчества. Автор посвященной этому сюжету статьи И. Н. Винников подчеркивает, что вера в подобную связь духов с людьми была весьма распространена у арабов [33, с. 142—145]. На идее сексуальной связи с духами базировалось представление об инкубах и суккубах в средневековых демонологических культах в Европе. Обвинения в колдовстве обычно сопровождалась обвинениями в сожительстве с дьяволом. Пророчества в современных христианских сектах (например, в пятидесятничестве) основаны на вере в божественное избранничество пророка или пророчицы, на которых во время глоссолалии снисходит божественная благодать. Однако элемент сексуальной связи с божеством здесь уже отсутствует. В православном сектантстве, хотя и в исключительных случаях (группа чемреков в составе «Старого Израиля», «Община единого храма» Дмитрия Шульца), встречались факты сожительства главы секты с женщинами той же секты, осмыслявшиеся с точки зрения учения этих сект как приобщение к божественной благодати через личность главного пророка, т. е. как то же самое божественное избранничество [246, с. CLVIII—CLXVI; 23, с. 23—27].

Идея зачатия сверхъестественным путем также прослеживается и в шаманстве и в буддизме. На ранних этапах осмысления человеком взаимосвязи явлений в природе зачатие могло приписываться небу, ветру, любому животному, а также неодушевленным предметам, считавшимся обиталищами духов. Представление о вселении духа в женщину и рождении ею ребенка именно от духа, принимающего различные облики, уходит корнями в древнейшие тотемические воззрения первобыт-

ных народов. Мифология многих народов дает по этому вопросу богатый фактический материал. Согласно монгольским сказаниям, душа основателя государства сяньби вошла в его мать через губы в виде градины, а мифический прародитель монголов родился от луча света, оплодотворившего его мать. Предания о Чингисхане считают его настоящим отцом небо. Легенда о первой женщине-шаманке у бурят рассказывает, как орел встретил спящую женщину и передал ей через ухо шаманский дар. Она начала шаманить, а рожденный ею в результате этой встречи сын стал первым шаманом-мужчиной. Г. В. Ксенофонов приводит рассказ, как один якутский шаман перед тем, как «девять злых духов унесли его на небо» (т. е. перед смертью), понюхал свою жену, и от этого у нее родился сын — великий шаман [122, с. 21].

В христианстве и буддизме вера в возможность рождения от духа (или святого духа) была использована для обоснования божественного происхождения основателей этих религий. С непорочного зачатия начинаются биографии Христа и Будды. Но даже в этих религиях, достигших вершин богословской схоластики, святой дух выступает в виде привычных, конкретных образов тех же самых животных и птиц. В христианстве это голубь, сделавший деву Марию матерью Христа; в буддизме — белый слон, который согласно легенде вошел в бок царицы Майи с тем, чтобы родиться от нее уже в качестве Будды.

Дуализм и триада

К числу типологически сходных следует отнести и ряд явлений, наблюдаемых в буддийском и шаманском изобразительном искусстве. В этом плане интересна проведенная В. Н. Топоровым параллель между композицией произведений буддийской иконографии и рисунками на шаманских бубнах, где средствами одной и той же символики передаются соответственно разные буддийская и шаманская концепции мира. В. Н. Топоров рассматривает это не как где-то локализованное конкретное заимствование буддизмом из шаманства, а как типологические явления, восходящие к общим космоло-

гическо-религиозным представлениям древнейшего комплекса [226, с. 101—110; 225, с. 226]. В частности, соблюдение принципа троичности в построении буддийской иконы и шаманского рисунка (т. е. членение на три части, соответствующие представлениям о верхнем, среднем и нижнем мирах) отражает триаду как основной принцип моделирования вселенной во многих религиозных системах: христианстве, ведийских религиях, шаманстве, буддизме, индуизме, греко-римском религиозном комплексе [217, с. 111—112].

Как уже говорилось выше (в гл. I), троичное деление пространства на нижний, средний и верхний миры в буддизме соответствует такому же троичному делению времени на прошлое, настоящее и будущее. В буддийской философии подобная троичность выражается соотношением понятий сансара, нирвана и шуньята (пустота) ⁶.

В шаманстве кетов, например, семиотичность структур которого обстоятельно проанализирована Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым, прослежена такая же трехчастность в представлении о пространстве и времени. Пространственная космология — это небо, подземный мир и связующее их звено — земля. Время — это прошлое и будущее, разделенное настоящим. Связь между ними осуществляется с помощью шаманского или мирового дерева. Однако не только троичность времени и пространства, но целую философско-этическую программу шаманской культуры можно усмотреть в их трихотомических представлениях: хорошее — плохое, процветание — ущерб, опасность — безопасность. Все это можно обнаружить в мифологии, рисунках, поэтике, и всегда между ними подразумевается некое связующее их центральное звено [93, с. 140—141]. Эти представления носят универсальный для шаманских культур характер, что вполне подтверждается материалами по мифологии и изобразительному искусству других шаманских народов. Но в данной ситуации вряд ли есть

⁶ Триада в буддизме не есть нечто специфически буддийское. Наряду с другими числовыми комплексами (2, 4, 5, 7, 9 и т. д.) она образует один из характерных признаков индийской культуры в широком смысле этого слова и может быть прослежена в самых разнообразных сферах — религиозной, мифологической, поэтической, бытовой и т. д. [217, с. 76—85].

необходимость это делать, ибо для нас важна сама констатация факта сходства древнейших космологических шаманских и буддийских структур.

Троичность, прослеживаемая в представлениях о мире в добуддийских формах религии, таких, как сибирское и монгольское шаманство, тибетское бон, японское синто, прекрасно уживается в них с концепцией дуалистического начала мира. Судя по тому, в каких представлениях она прослеживается, дуалистическая основа мировосприятия, несомненно, является более ранней и изначальной по отношению к троичной⁷. В бурятском и монгольском шаманстве духи делятся на 2 категории — добрых и злых, 55 добрых старших западных и 44 злых младших восточных тэнгри [240, т. I, с. 291]. В бон противостоят друг другу божества *лха* и демоны *дре*, в синто носители доброго начала *ками* и злые духи мира тьмы *магацухи*. Точно так же и в бон и в синто имеется представление о двух формах отношения к миру — принятия и неприятия, позитивного и негативного. В синто это образно выражается в виде стоящих по обеим сторонам входа в синтоистский храм фантастических животных *комаину* («корейская собака»), одного с открытой пастью, олицетворяющего позитивное отношение, принятие мира, и другого — с закрытой пастью, олицетворяющего негативное отношение, неприятие. Правда, эти представления и в бон и в синто являются достаточно поздними и вероятнее всего развились под влиянием буддизма. Однако в обоих случаях в местных религиях не наблюдается все-таки характерный для буддизма принцип триад, а преобладает принцип дуализма.

⁷ Как отмечают Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, представление о дихотомическом строении мира — лишь одна из форм проявления признаков двоичной системы символической классификации, свойственной архаическим культурным традициям многих народов Азии, Африки, Океании и т. д. В эту систему входят противопоставления не только таких понятий, как добро — зло, но и левый — правый, мужской — женский, слабый — сильный, младший — старший, западный — восточный, черный — красный (белый), смерть — жизнь, чистый — нечистый и т. д. [87, с. 106, 112; 92, с. 259—305]. Как отмечают те же авторы, система двоичной классификации создает основу, на которой возникает переход от мифопоэтических (здесь можно добавить и религиозных) к ранненаучным описаниям [92, с. 305]. В троичных системах между этими противопоставлениями возникает третий, нейтральный член, позволяющий иногда эти противопоставления снимать (см. дальше о символике скелета).

Можно привести несколько дополнительных примеров из символики бон и синто, которые показывают, как к первичному дуализму позднее добавляется третий член, и концепция становится троичной. Так, шестиугольник, подобный звезде Давида, украшает трон на иконах с изображением Шенраба, основателя тибетской религии бон. Каждый из треугольников, составляющих эту фигуру, воспринимается как символ триады, часто употребляемой старыми сектами ламаизма. Однако первичное значение такой фигуры — это единство мужской и женской противоположностей (фаллический треугольник острием вверх, ктеический треугольник острием вниз). Далее, одна космогоническая версия бон утверждает, что мир возник из трех элементов — пустоты, света (царства богов) и тьмы (царства демонов) [299, с. 178], где пустота выступает явно как позднейшее философское добавление, а более ранние представления очевидно отражены в другой версии о возникновении мира из двух яиц: черного и белого (из черного возникло все злое, из белого — все доброе) [299, с. 180].

В широко распространенном в синто тройственном символе *томоэ*, состоящем из трех образующих круг запятых, третья из них — несомненно, более позднее добавление к первичному дуалистическому символу *иньян* (единство мужского и женского, светлого и темного начал), причем сопоставляемые с этим последним символом парные кривые подвески *магатама* известны в японских культах по археологическим материалам еще с эпохи неолита. Магатама играют важную роль в синтоистской символике и по сей день, входя в число императорских регалий наряду с зеркалом и мечом.

Следует отметить, что развитие дуалистических представлений на первоначально недифференцированной базе и лишь более поздняя смена их троичными — закономерность, свойственная процессам развития религиозных представлений в более широком масштабе. Здесь можно отметить и явный параллелизм между христианской троицей (бог-отец, бог-сын, бог-дух святой), сменившей четкий дуализм, столь характерный и для древнеримской, и для древнеиудейской религий, и буддийской троицей — *триратной* (Будда, дхарма, сангха), где в общей форме Будда соответствует богу-отцу, сангха — богу-сыну, а дхарма — святому духу. Некоторые зачатки

триады, причем необязательно связанные с буддийским влиянием, имеются уже и в бон и в синто, хотя здесь они выступают на фоне преобладающего дуализма⁸. В религии бон это общее для всех шаманских культов представление о верхнем, среднем и нижнем мирах, о прошлой, настоящей и будущей жизни; в синто — троичность изначальных верховных божеств Амэноминакануси-но-ками, Камимусуби-но-микото и Такамимусуби-но-микото, а также троичность основных божеств вторичного цикла Аматаэрасу-омиками (солнце), Сусансо-но-микото (земля) и Цукиёми-но-микото (луна).

Скелет, кисти рук, ступни ног в шаманстве и буддизме

Одна из характерных деталей шаманского костюма, встречающаяся у многих народов Сибири (тувинцев-тоджинцев, тофаларов, кетов, якутов, селькупов, хамниган, нганасан и др.), — изображение человеческого скелета. Трактуется оно и как изображение духа предков шамана [95, с. 251—252], и как скелет самого шамана [278, с. 15]. Тоджинские шаманы приписывают таким изображениям защитное свойство, полагая, что во время камланий злые духи набрасываются на этот нарисованный скелет, а не на самого шамана [30, с. 184]. Вероятно, все подобные объяснения представляют собой более позднюю интерпретацию того, что в шаманстве гренландских эскимосов, сохранившем архаические черты, является обязательным моментом, предшествующим посвящению в шаманы. Посвящаемый, сосредоточив всю свою волю, последовательно удаляет в своем воображении кожу, мышцы, внутренние органы до тех пор, пока не увидит себя со стороны в качестве скелета. Только при этом условии ему обеспечено получение шаманского дара [334, с. 111—114].

Получение шаманского дара у ряда народов Сиби-

⁸ Универсальность процесса перехода двоичности в троичность в эволюции религиозных систем анализируется, в частности, в работах Вяч. Вс. Иванова [91] и А. Я. Сыркина, В. Н. Топорова [217]. Как пишет А. Я. Сыркин и В. Н. Топоров: «Третий элемент способен играть роль синтезирующего начала, разрешая противоречие, существующее между первыми двумя элементами» [217, с. 113].

ри (шорцев, якутов, тунгусов, телеутов и др.) включает в себя следующий момент: духи, наметившие очередного человека, который должен стать шаманом, перебирают кости своего избранника на предмет выяснения, есть ли среди них особая шаманская кость. Если такой кости не окажется, кто-либо из близких родственников, а иногда и несколько человек должны умереть и пожертвовать тому каждый свою кость, иначе посвящение в шаманы невозможно [71, с. 274; 122, с. 15, 57]. В буддийских верованиях бурят есть представление о костях как вместилище души и о том, что душа шамана тысячу лет бродит возле могилы, охраняя свои кости [44, с. 34].

Аналогичен момент инициаций в тибетской религии бон: посвящаемый мысленно «раздевал» себя вплоть до скелета, а затем окутывал новой плотью и кровью. Это означало смерть человека в его прежнем качестве и возрождение в новом — уже в облике жреца религии бон [301, с. 630]. Среди участников ламаистского цама есть два божества, имеющие облик скелетов. Это хохимой, олицетворение Бардо — промежуточного состояния между смертью и новым перерождением в ламаистских представлениях. Такова же мистерия посвящения в ламаистской секте карчжупа. Замурованный в пещеру отшельник умерщвляет в себе «демонов» плоти, одерживает победу над своим «я» и отрекается от него. Возрождение его в новом качестве, так называемом «над я», знаменует собою окончание мистерии посвящения. Собственно это та же шаманская мистерия, но осмысляемая в более высоком духовном плане [300, с. 631]. В средневековой тамильской поэме «Манимехалей» описан обряд посвящения в буддизм царя Бхумираджи. Кульминационный момент этого обряда — видение царем своего скелета, после чего ему открывается истина.

Магически осмыслявшееся изображение человеческого скелета в Южной Сибири восходит к эпохе бронзы. На писаницах бухты Ая на Байкале и в местности Большая Када на Ангаре имеются антропоморфные фигуры, выполненные в «скелетной» или «анатомической» манере. Исследовавший их А. П. Окладников на основе анализа этнографических данных по шаманству народов Сибири полагает, что эти фигуры изображают посвящаемых в шаманы [170, с. 79, 81].

А. Я. Сыркин рассматривает символику скелета в буддийской и шаманской догматике как снятие противопоставления живое — неживое, свойственного как религиозному мировоззрению, так и другим сферам культуры, в частности изобразительному и поэтическому искусству [215, с. 8—10]. В ряде культурных традиций, например в упанишадах, снятие подобных противопоставлений или, как их называет А. Я. Сыркин, «дуалистических фрагментов» (живое — неживое, индивидуальное — объективное, низшее — высшее) и т. д. является существенным моментом в культовой догматике, утверждающим единство одушевленного и неодушевленного миров, субъективного и объективного начал, микрокосма и макрокосма [214, с. 153, 158].

Не менее интересным предметом в мире религиозных символов можно считать изображения кистей рук и ступней ног. По отдельности и вместе (чаще руки, нежели ноги) такие изображения встречаются с нижнего палеолита до наших дней в разных частях земного шара. В отдельных случаях имеется довольно отчетливое вполне светское, а не религиозное объяснение данного изображения, как, например, на рисунках в пещерах Танданьял и Бесуик Грик в Австралии, где изображение левой руки сами австралийцы объясняют как изображение руки мастера, своего рода автограф сделавшего эти рисунки. В средневековой Грузии отпечаток руки рядом с крестом означал межевой знак, владение того, кто наложил здесь свою руку. Подобное значение имели отпечатки ног у индейцев племени омаха [86, с. 142]. Во многих других случаях объяснения не столь ясны, часто они несут на себе элементы магии или сопряжены с определенными мифологическими сюжетами. Так, на Северном Кавказе изображение кисти руки — это символ добра, благополучия, счастья. С этой целью отпечатки ладони оставляют на свежей штукатурке вновь построенного дома, касаются ладонью могил знакомых и родственников [109, с. 157]. В Японии старики, достигшие особо почтенного 88-летнего возраста, раздают родным и знакомым в качестве благопожелания и оберега отпечатки своей ладони, сделанные тушью на бумаге. Эти отпечатки вывешиваются под карнизом дома. В горном Таджикистане при отделке домашнего очага делавшая его женщина оставляла на свежей глине от-

печаток своей руки [199, с. 61]. Растопыренная пятерня известна как исмаилитский символ. В качестве такового она укрепляется на шестах на кладбище, например у горных таджиков [199, с. 61]. Муляжи окровавленных рук пророков носят участники процессий во время шахсей-вахсея.

Однако все это поздние толкования, отражающие и воззрения классового общества, и высокую степень развития религиозного осмысления различных изобразительных сюжетов. Что касается назначения самых ранних изображений рук и ног, то Вяч. Вс. Иванов предлагает рассматривать их как определенный изобразительный знак, который несет на себе следы еще не расчлененной, недифференцированной системы представлений человека о мире [89, с. 108—109]. На нижних ступенях построенной Вяч. Вс. Ивановым эволюционной лестницы изображения руки еще почти не выпадают за рамки других пиктографических знаков, однако по мере развития человечества растет и семантический диапазон подобных изображений [89, с. 105—133]. Несколько в ином аспекте рассматривает эволюцию обожествления изображений рук и ног А. А. Формозов. По его мнению, почитание таких изображений — это след перехода от поклонения звероподобным божествам к поклонению божествам антропоморфным [232, с. 136—138]. Так или иначе, но в данной работе мы не будем касаться всех этих проблем, а лишь остановимся на типологической роли подобных изображений в шаманстве и буддизме.

Непосредственно шаманских изображений рук и ног известно не так уж много. Металлические подвески в виде кистей рук встречались на шаманских костюмах эвенков, нганасан и других народов Сибири [98, с. 102—105, 231—233]. Они осмыслялись как духи частей шаманского тела — «караульщики плеч». В шаманстве монов в числе духов-помощников шамана известны «дух ног» и «дух рук» [89, с. 122].

Единственное известное изображение руки на наскальных росписях Сибири (скалы Сарбадуя, левый берег Джиды, Бурятская АССР) приводит А. П. Окладников [171, ч. I, с. 157, 159]. Он датирует это изображение, как, впрочем, и весь комплекс Сарбадуйских скал, серединой I тысячелетия н. э. [171, ч. II, с. 160—161], но в поисках смысла этого изображения он исходит по-

чему-то из кавказского и германского этнографического материала [171, ч. II, с. 164].

Самый популярный из буддийских символов подобного рода — это отпечаток стопы Будды, почитаемый и в махаяне и в хинаяне. Китайско-японский вариант этого символа обычно вырезается из камня и имеет на стопе стандартные наборы изображений: либо это семь драгоценностей, либо восемь жертв, а каждый из пальцев стопы может быть дополнительно украшен или свастикой или трирашной [366, с. 192—195]. Гораздо менее известны изображения рук Будды и их культовая роль на ранних ступах в Индии [89, с. 127], в ряде ламаистских церемоний в Тибете [326, с. 523, 526]. В одном ряду с ними очевидно надо поставить изображения ладони левой руки с растопыренными пальцами, выполненные техникой граффити, в пещерном буддийском храме Кара-тепе [208, с. 23—24]. С. Хуммель и вслед за ним Вяч. Вс. Иванов приводят фотокопию буддийской иконы, по четырем углам которой находятся изображения двух кистей рук (верхние углы) и двух ступней ног (нижние углы) [304, с. 149—152; 89, с. 121]. Во всех прочих деталях свиток выдержан в обычных для подобных *танка* канонах: в центре изображение святого, над ним буддийские божества более высокого, чем он, ранга, по бокам от центральной фигуры — его ученики, внизу — божества низшего ранга, одно из которых, в частности, из отряда дхармапал. С. Хуммель отмечает определенное сходство отпечатков ног на приводимом им свитке с традиционным символом — печатью стопы Будды, а отпечатков рук — с изображением рук на наскальных рисунках Центральной Азии, Южной Сибири, металлическими имитациями этих рук в шаманском инвентаре и т. д. и магический характер подобных изображений как в эпоху наскальной живописи, так и в буддизме, считая, что они являются центром излучения творческой силы, реализующей потенцию божества [304, с. 153]. По его мнению, ритуальное значение мудр (положение рук у богов и святых в буддизме) также может быть объяснено из древнего магического смысла этих изображений.

Интересные шаманско-буддийские параллели можно провести, анализируя одну из ранних буддийских легенд о владыке чувственного мира Маре и *стхавире* (старом, уважаемом) Упагупте, согласно которой Упагупта обращает Мару в буддизм⁹. Действует он следующим образом: вешает на шею Мары труп (не вымокающий, не высыхающий, не распадающийся). Попытка Мары избавиться от трупа кончается неудачей, он признает себя побежденным и выполняет желание Упагупты вызвать перед ним образ Будды, после чего принимает буддизм. В данном случае не только контакт с трупом (его можно рассматривать как аналогию к видению скелета, как символ перехода от одного мировоззрения к другому) позволяет провести параллели с шаманством. Состояние *риддхи*¹⁰, в котором Мара то взлетает на воздух, то вызывает дождь из жемчуга и золота, то театральное представление с небесными танцовщицами, сродни экстатическому состоянию шамана во время камлания и тем видениям, которые он силой гипноза внушает присутствующим¹¹.

⁹ См. интересный мифологический комментарий, приложенный к изданию этой легенды [21, с. 185—195].

¹⁰ Словарь Х. Хэмфри определяет риддхи как качество, присущее состоянию совершенства и проявляющее себя в ясновидении, телепатии, способности вызывать события из собственной или чужих предшествующих жизней и т. д. [311, с. 95]. Риддхи — это одна из пяти сверхъестественных способностей, появляющихся вследствие совершенного овладения теорией, практикой и техникой йоги. Остальные четыре способности следующие: 1) слышать все во вселенной с помощью «всеслышащего уха»; 2) видеть все во вселенной с помощью «всевидающего глаза»; 3) знание о своих прежних рождениях; 4) знание о прежних рождениях других живых существ. Риддхи, в свою очередь, включает в себя такие три момента: 1) способность из одного становиться многими и из многих одним, умение быть невидимым и делать таковым все видимое, беспрепятственно проходить через твердые тела, ходить по воде, не погружаясь, передвигаться по воздуху, не падая; 2) способность принимать любые облики; 3) умение создавать физически воспринимаемые объекты из игры своего воображения.

¹¹ Авторы мифологического комментария к «Легенде о Маре и Упагупте» к числу шаманско-буддийских параллелей относят также удивившее Упагупту сильное изменение облика Будды, сопоставляя его с проявлением ритуального травестизма лица, посвящаемого в шаманы, где трактуют травестизм как изменение внешнего облика. Но так как травестизм — это изменение облика с целью придания себе черт противоположного пола, а в данном случае речь о поле Будды не идет, то эту параллель приводить не следует [21, с. 195].

Риддхи Мары и приписываемая шаманам способность вызывать к себе подвластных духов в различных обликах — это явления одного порядка. И то и другое свидетельствует об относительности понятий времени и пространства в религиозных представлениях¹².

Риддхи — это сила, способная переносить вещи и события из реального времени в условное. Точно так же шаман в ходе транса успеваеет посетить несколько вселенных, сразиться с духами и вернуться обратно; на земле при этом проходит всего несколько секунд, а там, в потустороннем мире, где действовала душа шамана, могли пройти часы, сутки и даже годы. И в том и в другом случае это сосуществование реального и вымышленного миров, их вневременное и внепространственное переплетение, неизбежное при любом религиозном восприятии мира.

Примеры типологических явлений можно привести и из религиозной психологии. В шаманстве экстатическое состояние, вызываемое действиями шамана, испытывают в равной мере и сам шаман, и зрители, присутствующие на сеансе камлания. То же самое наблюдается в буддийской и индуистской практике. Пример последней можно усмотреть в известном по нескольким описаниям индийском фокусе с канатом. Суть его в следующем: иллюзионист забрасывает в воздух повисающий вертикально канат и сам (или его помощник) взбирается по нему вверх, пока не исчезнет из глаз зрителей. Затем сверху падают окровавленные части тела иллюзиониста (или его помощника), после чего тот тут же предстает целым и невредимым. Асвагхоша в поэме «Жизнь Будды» упоминает это как одно из чудес, совершенное Буддой в Капилавасте после просветления. Этот фокус, занимающий определенное место в истории иллюзионного искусства [27, с. 140—143], рассматривается некоторыми исследователями всего лишь как аллегорическое толкование некоторых философских положений веданты, т. е. как факт, не имевший места в действительности, а другими — как явление гипнотического порядка [273, с. 174—175].

М. Элиаде несколько в ином аспекте оценивает трюк

¹² В. Г. Богораз рассматривает такую относительность ранних религиозных представлений как типологически сходную категориям современной ему эйнштейновской физики [18].

с канатом. Найдя ему параллели в Китае, Индонезии, Мексике, средневековой Европе, он рассматривает его как театрализованный вариант восхождения на небо шамана, где канат или его эквиваленты (лестница, дерево, шест) символизируют связь неба с землей, ту лестницу, по которой боги спускаются на землю или дух шамана поднимается на небо. Куски мяса в трюке факиров соответствуют воображаемому расчленению себя на части в инициациях, предшествующих посвящению шамана [281, с. 97—98]. Типологическое осмысление каната как лестницы между небом и землей есть и в тибетской традиции: первый правитель Тибета спустился по нему с неба на землю, по нему цари после смерти поднимаются на небо, его кладут в царскую гробницу и т. д. [281, с. 99].

Подводя итог всему сказанному в данной главе, мы еще раз подчеркиваем, что типологическое сходство отдельных представлений шаманства и буддизма содействовало выработке синкретических шаманско-буддийских форм культа, сближая обе эти религиозные системы в тех моментах, которые, как мы писали выше, были достаточно показательными и характерными для них обеих. Слияние буддийской и шаманской практики проходило легче в тех случаях, где имелось изначальное типологическое сходство. Именно поэтому, например, столь легко привился на монгольской почве институт хубилганов, основанный на идее перерождения и воплощения душ умерших в живых людей. Но это лишь одна из сторон общего процесса синкретизма добуддийской и буддийской ритуальной практики, закономерности и направления которого были выявлены в первых двух главах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные в трех главах настоящей работы проблемы становления и развития ритуала и пантеона в ламаизме отнюдь не исчерпывают всех вопросов, связанных со спецификой ламаизма как особой формы северного буддизма. Более того, практически любой из поднятых в данной работе вопросов может быть изучен намного шире и глубже, ибо фактическая база, которую дает исследователю история религии, практически неисчерпаема. Данная работа написана в основном на материале этнографического религиоведения, но каждое новое открытие в мифологии, фольклористике, народном искусстве, лингвистике, археологии углубляет и расширяет наши познания о мире религиозных представлений. Именно поэтому на каждом новом этапе развития науки любой из поставленных в монографии вопросов может быть пересмотрен и переосмыслен заново.

Добуддийская религиозная традиция и буддизм, народные верования и культы и ламаизм, славянское язычество и христианство, среднеазиатское шаманство и ислам — любой языческий комплекс в сочетании с мировой религией образует сплав, где язычество существует в виде спрессованной, трансформированной, усеченной, видоизмененной, но все же основы, на которой строится ритуальное здание мировых религий. Эта языческая основа может быть прослежена практически в любом обряде, символе, мифологическом или божественном образе, хотя подчас выявление ее сквозь призму времени представляет значительную трудность, ибо, как точно подметил Б. А. Рыбаков, заклинание может превратиться в поговорку, торжественный религиозный обряд — в детскую хороводную игру, ритуальное пиршество — в новогодний бокал вина, а первобытный амулет-оберег сохранит свое значение талисмана на счастье [202, с. 4]. И до какого бы утонченного рафинирования

и абстрагирования ни поднимались порою теологические концепции мировых религий, все равно в любом случае на массовом уровне религиозного сознания происходило одно и то же: многоэтажные сооружения мифологии, догматики, ритуалов, религиозной философии наслаивались на фундамент из примитивных форм культа. Без этого немыслима ни одна подлинно религиозная система. В этом логика развития конкретных форм религии: появление каждой из них подготовлено другими, ранее возникшими, смена их друг другом обусловлена сменой социальных основ общества, их породившего [212, с. 132].

И тот поэтапный процесс сложения синкретических норм культа, который прослеживается в любой религии классового общества, а в данной работе — на материалах буддизма и ламаизма — это и закономерность, и в то же время, по выражению Ю. А. Левады, необходимость, заставляющая историю религий возрождать на каждом шагу «примитивные», нерасчлененные, традиционные формы культовых связей [131, с. 117].

Но, даже выявив механизм действия этой необходимости в буддизме и порожденную им систему синкретических культов, мы не получим представления о нем как о религии в целом, ибо нет единого буддизма, а есть разные уровни, на которых он выступает. Эти уровни выделил еще О. О. Розенберг, впервые в буддологии четко и ясно сказав: «Буддизм как эпизод индийской философии и буддизм как народная религия являются двумя течениями в буддизме, которые хотя по времени и параллельны, но имеют каждый свою историю» [198, с. 48]. Именно буддизм как народная религия, этапы сложения его обрядов, ритуала и пантеона явились объектом исследования данной работы. Однако, даже ограничив себя рамками данного уровня, невозможно избежать, да и вряд ли следует это делать, проникновения в другие уровни, ибо если при описании единичного обряда можно ограничиться народным буддизмом, то ритуал как совокупность культовых действий, имеющих целью вызвать определенные социальные последствия, — это уже стык буддизма как народной религии и буддизма как философии. Именно поэтому в работе стоят рядом друг с другом такие казалось бы разноплановые вещи, как дзолигт гаргах — древний магический обряд замены больного животным, живым человеком или

просто человеческой фигуркой из теста, в которые путем заклинаний вселяют духа болезни и тем самым исцеляют больного, и с другой стороны — такой предмет, как мандала, который на уровне философии осмысливается как зашифрованная диаграмма вселенной, на уровне йоги служит объектом созерцания, на уровне народного буддизма — это всего лишь блюдо для сбора жертвоприношений, на котором только орнамент напоминает о его значимости в других плоскостях буддизма.

Существенные различия между национальными формами буддизма в каждой из стран буддийского мира более всего сказываются на уровне народной религии. Исследование конкретных форм буддизма в каждой такой стране необходимо для того, чтобы, во-первых, воссоздать религиозную систему данной страны во всем ее буддийско-языческом комплексе, во-вторых, вскрыть закономерности становления мировых религий вообще и буддизма как одной из них в частности. И только такое рассмотрение буддизма — на бытовом уровне, пропущенное сквозь призму традиционных народных верований и культов, поставленное на социальную основу, позволяет понять, почему в той или иной стране закрепилась та, а не иная форма буддизма и почему в данном случае именно ламаистский вариант буддизма стал религией тибетцев, монголов, бурят. Попытка подобного исследования и была предпринята в данной книге.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 3.
2. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 21.
3. Авдеев А. Д. Происхождение театра, М.—Л., 1959.
4. Анисимов А. Ф. Семейные «охранители» у эвенков и проблема генезиса культа предков,— «Советская этнография», 1950, № 3.
5. Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии, М., 1968.
6. Арья Шура, Гирлянда Джатак или Сказания о подвигах Бодхисаттвы, М., 1962.
7. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, т. 1—3, М., 1865—1869.
8. Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды, Улан-Удэ, 1959.
9. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов,— «Собрание сочинений», М., 1955.
10. Барадийн Б. Статуя Майтреи в Золотом храме в Лавране, Л., 1924.
11. Баранников А. П. Цам, Л., 1926.
12. Бернштам А. Н. Изображение быка в находках из Ноин-улинских курганов,— «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 5—6.
13. Бертагаев Т. А. Культ богини-матери и огня у монгольских племен,— «Советская этнография», 1973, № 6.
14. Бира Ш. О «Золотой книге» Ш. Дамдина, Улан-Батор, 1964.
15. Бичурин Н. Я. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение, СПб., 1840.
16. Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма, М., 1969.
17. Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии,— «Этнографическое обозрение», № 1—2, М., 1910.
18. Богораз В. Г. Эйнштейн и религия, М.—Пг., 1923.
19. Богословский В. А. Проникновение буддизма в Тибет,— «Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института», серия востоковедения, вып. 8, Улан-Удэ, 1962.
20. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев, М., 1973.
21. Бонгард-Левин Г. М., Волкова О. Ф. и др. Легенда

- о Маре и Угапуге,— «Идеологические течения современной Индии», М., 1965.
22. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия, М., 1969.
 23. Бонч-Бруевич В. Д. Община единого храма (К процессу Дмитрия Шульца),— «Антирелигиозник», 1930, № 4.
 24. Бурдуков А. В. В старой и новой Монголии, М., 1969.
 25. Бурдуков А. В. Человеческие жертвоприношения у современных монголов,— «Сибирские огни», 1927, № 3.
 26. Бурятская деревянная скульптура. Составители Г. М. Герасимова, И. И. Соколова, Улан-Удэ, 1971.
 27. Вадимов А. А., Тривас М. А. От магов древности до иллюзионистов наших дней, М., 1966.
 28. Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы, М., 1974.
 29. Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство, М., 1964 (доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук).
 30. Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы, М., 1961.
 31. Василевич Г. М. Эвенки, Л., 1969.
 32. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае, М., 1970.
 33. Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии,— «С. Ф. Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности», Л., 1934.
 34. Владимирцов Б. Я. Буддизм в Тибете и Монголии, СПб., 1919.
 35. Владимирцов Б. Я. Монгольские сказания об Амурсане,— «Восточные записки», т. I, Л., 1927.
 36. Владимирцов Б. Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах,— «Северная Монголия», ч. II, Л., 1927.
 37. Волчок Б. Я. Изображения на объектах с протоиндийскими надписями,— «Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов», М., 1965.
 38. Волчок Б. Я. Протоиндийские божества,— «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов, II, Proto Indica, 1972», М., 1972.
 39. Вяткина К. В. Костюм дархатской шаманки,— «Сборник музея антропологии и этнографии», т. XXV, Л., 1969.
 40. Вяткина К. В. Культ коня у монгольских народов,— «Советская этнография», 1968, № 6.
 41. Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики,— «Восточно-азиатский этнографический сборник, I», Труды Института этнографии, новая серия, т. 60, М.—Л., 1960.
 42. Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии,— «Этнографический сборник», вып. V, Улан-Удэ, 1969.
 43. Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX — нач. XX вв., Улан-Удэ, 1957.
 44. Герасимова К. М. Ламаистская трансформация анимистических представлений,— «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 4, Улан-Удэ, 1970.

45. Герасимова К. М. Ламаистский похоронный обряд в Бурятии,— «Вопросы преодоления пережитков прошлого и становления новых обычаев и традиций», вып. II, Улан-Удэ, 1969.
46. Герасимова К. М. Социальная функция ламаистской обрядности,— «Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества», Улан-Удэ, 1971.
47. Герасимова К. М. Сущность изменения буддизма,— «Критика идеологии ламаизма и шаманизма», Улан-Удэ, 1965.
48. Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 г., СПб., 1880.
49. Гольмстен В. В. Из области культа древней Сибири,— «Известия Государственной Академии истории материальной культуры», вып. 100, М.—Л., 1933.
50. Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве,— «Труды Государственного исторического музея», вып. 1, М., 1926.
51. Грибова Л. С. Пермский звериный стиль (проблемы семантики), М., 1975.
52. Гумилев Л. Н. Величие и падение древнего Тибета,— «Страны и народы Востока», вып. 8, М., 1969.
53. Гумилев Л. Н. Древне-монгольская религия,— «Географическое общество СССР. Доклады отделений и комиссии», вып. 5, Этнография, Л., 1968.
54. Гумилев Л. Н. Легенда и действительность в древней истории Тибета,— «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 3.
55. Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства, М., 1970.
56. Гумилев Л. Н., Эрдей И. Единство и разнообразие степной культуры Евразии в средние века (опыт анализа),— «Народы Азии и Африки», 1969, № 3.
57. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры, М., 1972.
58. Гусева Н. Р. Джайнизм, М., 1968.
59. Грюнведель А. Обзор собрания предметов ламайского культа кн. Э. Э. Ухтомского, ч. 1, 2. СПб., 1905 (Bibliotheca Buddhica, VI).
60. Гюк Э., Габэ Ж. Путешествие через Монголию в Тибет к столице Тале-ламы, М., 1866.
61. Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады, М., 1959.
62. Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском языке,— «Советская археология», 1961, № 4.
63. Диосеги В. К вопросу о борьбе шаманов в образе животных,— «Acta orientalia», Budapest, 1952, t. 2, fasc. 2—3.
64. Диосеги В. Тунгусо-маньчжурское зеркало шамана (материалы к представлениям о душе тунгусо-маньчжурских народностей),— «Acta orientalia», Budapest, 1951, t. 1, fasc. 2—3.
65. Долгий В. М., Левинсон А. Г. Арханская культура и город,— «Вопросы философии», 1971, № 7.
66. Доржиев А. Ло-гун-гэ-бо (Один из религиозных обычаев в Лхасе),— «Сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина», СПб., 1909.
67. Дуброва Я. П. Экспедиция к берегам реки Селенги,— «Известия Восточно-Сибирского отдела Русского Географического общества», т. 15, вып. 1—2, Иркутск, 1884.
68. Думан Л. И. Некоторые проблемы социально-экономической

- политики монгольских ханов в Китае в XIII—XIV вв.,— «Татаро-монголы в Азии и Европе», М., 1970.
69. Дылыков С. Д. Эджен-хоро,— «Филология и история монгольских народов», М., 1958.
 70. Дыренкова Н. П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков,— «Сборник статей памяти В. Г. Богораза», М.—Л., 1937.
 71. Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен,— «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. IX, Л., 1930.
 72. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник, Л., 1975.
 73. Дьяконова Н. В., Смирнова О. И. К вопросу о культуре Наны (Анахиты) в Согде,— «Советская археология», 1967, № 1.
 74. Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. О древнеиндийской Ушас (Uṣas) и ее балтийском соответствии (Ušinš),— «Индия в древности», М., 1964.
 75. Жамцарано Ц. Культ Чингиса в Ордоце,— «Central Asiatic Journal», The Hague — Wiesbaden, 1961, vol. 6, № 3.
 76. Жамцарано Ц. Онгоны агинских бурят,— «Сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина», СПб., 1909.
 77. Жуковская Н. Л. Из истории религиозного синкретизма в Забайкалье,— «Советская этнография», 1965, № 6.
 78. Жуковская Н. Л. Мандала как предмет ламаистского культа,— «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XXIX. «Культура народов зарубежной Азии», Л., 1973.
 79. Зализняк А. А., Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем,— «Структурно-типологические исследования», М., 1962.
 80. Зарубин Л. А. Образ утренней зари в «Ригведе» и в восточнославянском фольклоре,— «Краткие сообщения Института народов Азии», № 80, М., 1965.
 81. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири, М.—Л., 1936.
 82. Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов, М.—Л., 1937.
 83. Зелинский А. Н. Идея космоса в буддийской мысли,— «Страны и народы Востока», вып. XV, М., 1973.
 84. Зелинский А. Н. «Колесо Времени» в циклической хронологии Азии,— «Народы Азии и Африки», 1975, № 2.
 85. Златкин И. Я. Русские архивные материалы об Амурсане,— «Филология и история монгольских народов», М., 1958.
 86. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964.
 87. Иванов Вяч. Вс. Двойная символическая классификация в африканских и азиатских традициях,— «Народы Азии и Африки», 1969, № 5.
 88. Иванов Вяч. Вс. Об аналогиях между буддийской логикой в новейшей европейской наукой,— «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 3, Улан-Удэ, 1968.
 89. Иванов Вяч. Вс. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии,— «Ранние формы искусства», М., 1972.
 90. Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ри-

- туальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* «конь», — «Проблемы истории языков и культуры народов Индии», М., 1974.
91. Иванов Вяч. Вс. Числовые характеристики римской мифологии и ритуалов, — «Семiotика. Тезисы и доклады на третьей летней школе по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1968.
 92. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. В. Исследования в области славянских древностей, М., 1974.
 93. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К описанию некоторых кетских семиотических систем, — «Ученые записки Тартуского университета, вып. 181, Труды по знаковым системам, II», Тарту, 1965.
 94. Иванов Вяч. Вс., Топоров Н. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период), М., 1965.
 95. Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья, — «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XVI, М.—Л., 1955.
 96. Иванов С. В. К семантике изображений на старинных бурятских онгонах, — «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XVII, М.—Л., 1957.
 97. Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX вв., М.—Л., 1954.
 98. Иванов С. В. Скульптура народов Сибири XIX — первой половины XX в., Л., 1970.
 99. История Монгольской Народной Республики, М., 1967.
 100. Кагаров Е. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, СПб., 1913.
 101. Кагаров Е. Г. Мифологические заметки, Сергиев Посад, 1913.
 102. Кагаров Е. Г. Монгольские «обо» и их этнографические параллели, — «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. VI, Л., 1927.
 103. Кагаров Е. Г. О двойных антиподально расположенных изображениях духов в примитивном искусстве, — «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. IX, Л., 1930.
 104. Казнаков А. М. Мои пути по Монголии и Каму, СПб., 1907.
 105. Клеменц Д. А. Письма с дороги, — «Восточное обозрение», 1895, № 147.
 106. Кляшторный С. Г., Лившиц В. А. Согдийская надпись из Бугута, — «Страны и народы Востока», вып. X, М.—Л., 1971.
 107. «Книга» Марко Поло, М., 1955.
 108. Кнорозов Ю. В. Формальное описание протоиндийских изображений, — «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов, II, Proto Indica, 1972», М., 1972.
 109. Кобычев В. П. Язык есть нем, — «Советская этнография», 1973, № 4.
 110. Кондорский И. К. Остатки культа богини-матери в настоящее время, — «Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии», т. 2 (вып. 59), Симферополь, 1928.

111. Кононов А. Н. Родословная туркмен, М.—Л., 1958.
112. Корнакова А. Д. Поездка в монастырь монгольского князя для постановки Ганджира на буддийском храме,— «Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Русского географического общества», т. IX, вып. 1, СПб., 1960.
113. Корнакова А. Д. Поездка на буддийское молебствие «Джаса»,— «Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Русского географического общества», т. X, вып. 1—2, СПб., 1909.
114. Корнакова А. Д. Поездка к хубилгану Бакши Долцун Гыгэну,— «Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Русского географического общества», т. VII, вып. 3, СПб., 1905.
115. Корнакова А. Д. Похороны Ханцзина ламы-гелюна,— «Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Русского географического общества», т. VII, вып. 1, СПб., 1905.
116. Корнев В. И. Тайский буддизм, М., 1973.
117. Косамби Д. Д. Перекресток,— «Индийский этнографический сборник», Труды Института этнографии АН СССР, новая серия, т. 65, М., 1961.
118. Кочетов А. Н. Ламаизм, М., 1973.
119. Кочетова С. М. Божества светил в живописи Хара-хото,— «Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа», вып. IV, Л., 1947.
120. Кротков Н. Краткие заметки о современном состоянии шаманства у сибиряков, живущих в Илийской области и Тарбагатае,— «Записки Восточного отдела Русского археологического общества», вып. II—III, СПб., 1912—1913.
121. Ксенофонтов Г. В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме, Иркутск, 1929.
122. Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов, Иркутск, 1928.
123. Ксенофонтов Г. В. Сошествие шамана в преисподнюю,— «Воинствующий атеизм», 1931, № 12.
124. Кузнецов Б. И., Гумилев Л. Н. Бон (древняя тибетская религия),— «Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР», вып. 15, Этнография, Л., 1970.
125. Куфтин Б. А. Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма в связи с историей учения, М., 1927.
126. Кучера С. Монголы и Тибет при Чингисхане и его преемниках,— «Татаро-монголы в Азии и Европе», М., 1970.
127. Кычанов Е. И. Об одном обряде религии бон, сохранившемся в буддийских ритуалах тангутов,— «Краткие сообщения Института этнографии», вып. 35, М., 1960.
128. Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги странь снегов, М., 1975.
129. Лаврова М. Китайские зеркала ханьского времени,— «Материалы по этнографии России», т. IV, вып. 1, Л., 1927.
130. Латынин Б. А. Мировое дерево, древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы,— «Известия Государственной Академии истории материальной культуры», вып. 69, Л., 1933.
131. Левада Ю. А. Социальная природа религии, М., 1965.
132. Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев,— «Советская этнография», 1964, № 3.

133. Литвинский Б. А. Начало распространения буддизма в Средней Азии,— «История археологии и этнографии Средней Азии», Сборник к 60-летию С. П. Толстова, М., 1967.
134. Литвинский Б. А. Распространение буддизма в Средней Азии,— «Центральная Азия в Кушанскую эпоху», т. II, М., 1975.
135. Лубо-Лесниченко Е. И. Привозные зеркала Минусинской котловины, М., 1975.
136. Лубоцкая Н. Ю. Скр. «divya» и его параллели в индоевропейской терминологии «божьего суда»,— «Ученые записки Тартуского университета, вып. 309. Труды по востоковедению, II», т. I, Тарту, 1973.
137. Лубсан Данзан. Актан тобчи («Золотое сказание»), М., 1973, пер. с монг., введение, комментарий и приложения Н. П. Шастиной.
138. Малов С. Е. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губернии,— «Живая старина», вып. II—III, год XVIII, СПб., 1909.
139. Малов С. Е. Остатки шаманства у желтых уйгуров,— «Живая старина», вып. I, год XXI; СПб., 1912.
140. Малов С. Е. Шаманство у сартов китайского Туркестана,— «Сборник Музея антропологии и этнографии», ч. V, вып. 1—2, Пг., 1918.
141. Марр Н. Я. Из семантических дериватов «неба»,— «Доклады Российской Академии наук», Л., 1924, серия В, январь — март.
142. Марр Н. Я. Иштарь (от богини матриархальной Афреврозии до героини любви феодальной Европы),— «Яфетический сборник», т. V, М., 1927.
143. Марр Н. Я. О «небе» как гнезде назначений,— «Доклады Российской Академии наук», Л., 1924, серия В, январь — март.
144. Массон В. М., Сараниди В. И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. Опыт классификации и интерпретации, М., 1973.
145. Маторин Н. М. Женское божество в православном культе, М., 1931.
146. Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма,— «С. Ф. Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности», Л., 1934.
147. Мацокин Н. Мифические «императоры» Китая и тотемизм,— «Сборник статей профессоров и студентов, приуроченный к XVIII годовщине основания Восточного института», Владивосток, 1917.
148. Мелетинский Е. М. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров,— «Русский фольклор. Материалы и исследования», т. V, М.—Л., 1960.
149. Мелик-Пашаян К. В. Некоторые вопросы культа Анаит в новейшем толковании, Ереван, 1952, автореф. канд. дисс.
150. Миллер А. А. Элементы «неба» на вещественных памятниках,— «Известия Государственной Академии истории материальной культуры», вып. 100, Л., 1933.
151. Миллер В. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, М., 1876.
152. Минаев И. П. Очерки Цейлона и Индии, СПб., 1878.

153. Михайлов Г. И. К вопросу о шаманизме и шаманской поэзии,— «Теоретические проблемы восточных литератур», М., 1969.
154. Михайлов Г. И. Литературное наследство монголов, М., 1969.
155. Михайлов Т. М. О методике изучения современного состояния шаманизма,— «Из опыта конкретно-социологических исследований», Улан-Удэ, 1968.
156. Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки),— «Труды этнографического отдела. Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», т. XXV (XIII кн.), вып. I, М., 1892.
157. Монтлевич В. М. О китайском и тибетском влиянии на иконографию бурятского божества Цаган уругуна,— «Тезисы докладов к XIV конференции Восточного кружка Студенческого научного общества Института живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина», Л., 1968.
158. Монтлевич В. М. О символике ламаистских субурганов,— «Центральная Азия и Тибет. История и культура Востока Азии», т. I, Новосибирск, 1972.
159. Мункуев Н. Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах (Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая), М., 1965.
160. Муриан И. Ф. Канон в художественной системе Боробудура,— «Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки», М., 1973.
161. Народы Юго-Восточной Азии, М., 1966.
162. Нацов Г. Д., Нацов С. Влияние религии на государственной строй Монголии,— «Атеист», 1927, № 17.
163. Невский Н. А. Тангутская филология, т. I—II, М., 1960.
164. Носова Г. А. Язычество в православии, М., 1975.
165. Огнева Е. Д. Структура тибетской иконы.— «Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки», М., 1973.
166. Ожегов С. С. Архитектура Бирмы, М., 1970.
167. Окладников А. П. Древние шаманские изображения из Восточной Сибири,— «Советская археология», М., 1948, т. X.
168. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья, III. Глазковское время,— «Материалы и исследования по археологии», вып. 43, М.—Л., 1955.
169. Окладников А. П. Образ птицы в искусстве бронзового века Забайкалья и его аналогии в народном искусстве бурят,— «Советская этнография», 1954, № 1.
170. Окладников А. П. Петроглифы Байкала — памятники древней культуры народов Сибири, Новосибирск, 1974.
171. Окладников А. П., Запорожская В. Д. Петроглифы Забайкалья, ч. I, Л., 1969; ч. II, Л., 1970.
172. Окладников А. П., Мартынов А. И. Сокровища томских писанин, М., 1972.
173. Ольденбург С. Ф. Материалы по буддийской иконографии Хара-хото,— «Материалы по этнографии России», т. II, СПб., 1914.
174. Ольденбург С. Ф. Три гандхарских барельефа с изображением Будды и pāga Aparāla,— «Записки Восточного отдела Русского археологического общества», т. 13, СПб., 1900.
175. Описание архива Г.-Д. Нацова, Улан-Удэ, 1972.

176. Подгорбунский И. А. Из мифологии бурят и монголов шаманистов,— «Сибирский сборник», вып. 1—4, Иркутск, 1894.
177. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу,— «Записки Русского Географического общества по отделению этнографии», т. XVI, СПб., 1887.
178. Позднеев А. М. Ургинские хутухты, СПб., 1880.
179. Попов А. А. Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов,— «Труды Института этнографии АН СССР», новая серия, т. II, М.—Л., 1947.
180. Попов П. С. Китайский пантеон,— «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. I, вып. 6, СПб., 1907.
181. Поппе Н. Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения,— «Записки Института востоковедения», т. 1, Л., 1932.
182. Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе, М., 1899.
183. Потанин Г. Н. Громовник по поверьям и сказаниям племен южной Сибири и Северной Монголии,— «Журнал министерства народного просвещения», СПб., 1882, январь — февраль.
184. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. 2, 4. Материалы этнографические, СПб., 1881—1883.
185. Потанин Г. Н. Поминки по Чингисхане, СПб., 1895.
186. Потанин Г. Н. Происхождение Христа,— «Сибирские огни», 1926, № 4.
187. Потанин Г. Н. Тангуты-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия, М., 1950.
188. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев, М., 1969.
189. Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев,— «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XIV, М.—Л., 1953.
190. Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны,— «Историко-этнографический атлас Сибири», М.—Л., 1961.
191. Пугаченкова Г. А. Маргианская богиня,— «Советская археология», 1959, вып. XXIX—XXX.
192. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука, М., 1957.
193. Пучковский Л. С. Идея преемственности происхождения ханов в монгольских летописях XVII—XIX вв.,— «Труды XXV международного конгресса востоковедов», т. V, М., 1963.
194. Пять философских трактатов на тему «Афāk ва анфус» (О отношениях между человеком и вселенной), М., 1970.
195. Ринчен Б. Дома духов у шаманов Прикосоколья,— «Acta orientalia», Budapest, 1962, t. XV, fasc. 1—3.
196. Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве,— «Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века», Новосибирск, 1975.
197. Ринчен Б. Соемба — эмблема свободы и независимости монгольского народа,— «Из нашего культурного наследия», Улан-Батор, 1958.
198. Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма (по японским и китайским источникам), ч. II. Проблемы буддийской философии, Пг., 1918.

199. Розенфельд А. З. О некоторых пережитках древних верований припамирских народов,— «Советская этнография», 1959, № 4.
200. Руднев А. Бурин-хан ула,— «Известия Восточно-Сибирского отдела Русского Географического общества», т. XXXI, вып. I. Иркутск, 1900.
201. Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве (женское божество и всадники),— «Советская этнография», 1948, № 1.
202. Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья,— «Вопросы истории», 1974, № 1.
203. Самойлович А. Монголо-шаманский обряд завораживания бунчуков в начале XVI в.,— «Живая старина», 1911, вып. III—IV, СПб., 1912.
204. Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев,— «Советская этнография», 1974, № 2.
205. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969.
206. Соколова З. П. Культ животных в религиях, М., 1972.
207. Сокровенное сказание, М.—Л., 1941.
208. Стависский Б. Я. Основные итоги раскопок Кара-тепе в 1963—1964 гг.,— «Буддийские пещеры Кара-тепе в старом Термезе», М., 1969.
209. Стратанович Г. Г. Китайские бронзовые зеркала: их типы, орнаментация и использование,— «Восточно-азиатский этнографический сборник, II», Труды Института этнографии АН СССР, новая серия, т. 73, М., 1961.
210. Стратанович Г. Г. О ранних верованиях древних китайцев (тотемизм),— «Краткие сообщения Института народов Азии», вып. 61, М., 1963.
211. Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков,— «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии», М., 1975.
212. Сухов А. Д. Религия как общественный феномен, М., 1973.
213. Сыркин А. Я. К оценке некоторых индуистско-буддийских параллелей,— «Terminologia Indica», I, Tartu, 1967.
214. Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад, М., 1971.
215. Сыркин А. Я. О снятии противопоставления «живое — неживое»,— «Семиотика. Тезисы и доклады на третьей летней школе по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1968.
216. Сыркин А. Я. Числовые комплексы в ранних упанишадах,— «Ученые записки Тартуского университета, вып. 236. Труды по знаковым системам, IV», Тарту, 1969.
217. Сыркин А. Я., Топоров В. Н. О триаде и тетраде,— «Семиотика. Тезисы и доклады на третьей летней школе по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1968.
218. Титовский Н. Г. Отчет об экскурсии на г. Бурин-хан летом 1900 г.,— «Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Русского Географического общества», т. IV, вып. I, Иркутск, 1902.
219. Токарев С. А. Андре Леруа-Гуран и его труды по этнографии и археологии,— «Этнологические исследования за рубежом», М., 1973.

220. Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев,— «Труды Института этнографии», новая серия, т. I, М.—Л., 1947.
221. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие, М., 1964.
222. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии,— «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований», М., 1959.
223. Топоров В. Н. Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений,— «Ученые записки Тартуского университета, вып. 181. Труды по знаковым системам, II», Тарту, 1965.
224. Топоров В. Н. К предыстории двух архаических концепций,— «Семиотика. Тезисы и доклады на третьей летней школе по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1968.
225. Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (по материалам русских сказок),— «Ученые записки Тартуского университета, вып. 198. Труды по знаковым системам, III». Тарту, 1967.
226. Топоров В. Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства),— «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.
227. Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха),— «Ранние формы искусства», М., 1972.
228. Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепций,— «Проблемы истории языков и культуры народов Индии», М., 1974.
229. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева»,— «Ученые записки Тартуского университета, вып. 284. Труды по знаковым системам, V», Тарту, 1971.
230. Упанишады, М., 1967, пер. с санскр. А. Я. Сыркина.
231. Уржанов А. Д. Об одном санагинском списке «сэржэма» Буханойону на тибетском языке,— «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 4, Улан-Удэ, 1970.
232. Формозов А. А. Камень «Щеглец» близ Новгорода и камни — «следовики»,— «Советская этнография», 1965, № 5.
233. Формозов А. А. Образ человека в памятниках первобытного искусства с территории СССР,— «Вестник истории мировой культуры», 1961, № 6.
234. Формозов А. А. Очерки по истории русской археологии, М., 1961.
235. Формозов А. А. Очерки по первобытному искусству, М., 1969.
236. Фрэзер Д. Золотая ветвь, вып. 1—4, М., 1928.
237. Хазанов А. М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов,— «Советская этнография», 1964, № 3.
238. Хайтун Д. Е. Тотемизм, его сущность и происхождение, Сталинабад, 1958.
239. Халха-Джирум. Памятник монгольского феодального права XVIII в., М., 1965.
240. Хангалов М. Н. Собрание сочинений, т. I—III, Улан-Удэ, 1958—1960.
241. Хороших П. П. Из шаманских воззрений иркутских бурят,— «Этнографический сборник», Улан-Удэ, 1969, вып. V.

242. Хокинс Дж., Уайт Дж. Разгадка тайны Стоунхенджа, М., 1973.
243. Цыбиков Г. Ц. Буддист паломник у святынь Тибета, Пг., 1919.
244. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные, Улан-Удэ, 1972.
245. Чаттопадхья Д. Локаята даршана. История индийского материализма, М., 1961.
246. Чемреки. Ответвление Старого Израиля,— «Материалы к истории и изучению религиозно-общественных движений в России», вып. 7, Пг., 1916.
247. Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров,— «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований», Труды Института этнографии АН СССР, новая серия, т. 51, М., 1959.
248. Шаракшинова Н. О. Миф о Буха-нойоне,— «Этнографический сборник», вып. 3, Улан-Удэ, 1962.
249. Шастина Н. П. Религиозная мистерия Цам в монастыре Дзун-хуре,— «Современная Монголия», 1935, № 1.
250. Шастина Н. П. Следы примитивных религий в ламаистской мистерии «цам»,— «Исследования по восточной филологии», М., 1974.
251. Штернберг Л. Я. Айнская проблема,— «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. VIII, Л., 1929.
252. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.
253. Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965.
254. Яншина Э. М. О некоторых изображениях на рельефах ханьских погребений (II в. до н. э.— II в. н. э.),— «Вестник древней истории», 1961, № 3.
255. Anuruddha R. P. An Introduction into Lamaism. The Mystical Buddhism of Tibet, Hoshiarpur, 1959.
256. Argüelles J. and M. Mandala, Berkeley and London, 1972.
257. Baity E. Ch. Archaeoastronomy and Ethnoastronomy so Far,— «Current Anthropology», 1973, vol. 14, № 4, October.
258. Banerjee P. Naga Cult in Ancient India,— «Indo-Asian Culture», New Delhi, 1966, vol. 15, № 4, October.
259. Bawden C. R. Astrologie und Divination bei den Mongolen — die Schriftlichen Quellen,— «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Wiesbaden, 1958, Bd 108, Hf. 2.
260. Bawden C. R. Calling the Soul: a Mongolian Litany,— «Bulletin of the School of Oriental and African Studies of University of London», 1962, vol. 25, pt 1.
261. Bawden C. R. An Event in the Life of the Eight Jebtzundamba Ktutuktu,— «Collectanea Mongolica», Asiatische Forschungen, Wiesbaden, 1966, Bd 17.
262. Bawden C. R. Mongol Notes, I. The Louvain Fire Ritual,— «Central Asiatic Journal», Hague — Wiesbaden, 1963, vol. 8, № 4.
263. Bawden C. R. Mongol Notes, II. Some «Shamanist» Hunting Rituals from Mongolia,— «Central Asiatic Journal», 1968, vol. 12, № 2.
264. Bawden C. R. Notes on the Worship of Local Deities in Mongolia,— «Mongolian Studies», Budapest, 1970.

265. Bawden C. R. The Posthumous Reputation of Genghis Khan,— «New Orient», 1960, № 2.
266. Bawden C. R. The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition, I.— «Asia Major», London, 1961, vol. 8, pt 2.
267. Bawden C. R. Two Mongol Texts Concerning Obo-Worship,— «Oriens Extremus», 5 Jahrgang, 1958, № 1.
268. Bhattacharya N. The Indian Mother Goddess,— «Modern Review», Calcutta, 1962, vol. 111, № 4.
269. Bischoff F. A. Der Zauberritus der Uchusmā. Tibetisch und Mongolisch (Tanjur-Text),— «Central Asiatic Journal», 1962, vol. 7, № 3.
270. Bleichsteiner R. Die Gelbe Kirche, Wien, 1934.
271. Bunce W. K. Religions in Japan. Buddhism, Shinto, Christianity, Tokyo, 1966.
272. Cammann S. Suggested Origin of the Tibetan Mandala Paintings,— «The Art Quarterly», New York, 1950, vol. 13, № 2.
273. Conze E. Buddhism. Its Essence and Development, New York, 1951.
274. Damdinsürüng C. Mongyol Uran Jokiyalun Degeji Jayun Bilig Orusibai (Corpus Scriptorum Mongolorum, XIV), Ulan Bator, 1959.
275. David-Neel Al. Mystiques et Magiciens du Tibet, Paris, 1968.
276. David-Neel Al. Der Weg zur Erleuchtung. Geheimlehren, Zeremonien und Riten in Tibet, Stuttgart, 1960.
277. Dioszegi V. Problems of Mongolian Shamanism,— «Acta Ethnographica», Budapest, 1961, t. X, fasc. 1—2.
278. Donner K. Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken,— «Journal de la Société Finno-Ougrienne», 1928, t. 38, № 1.
279. Ekvall R. B. Religious Observances in Tibet: Patterns and Function, Chicago and London, 1964.
280. Ekvall R. V. Some Aspects of Divination in Tibetan Society,— «Ethnology», Pittsburgh, 1963, vol. 2, № 1.
281. Eliade M. Elements chamaniques dans le Lamaïsme,— «France-Asie», 1951, № 61/62.
282. Esin E. The Turkish Baksi and the Painter Muhammad Siyah Kalam,— «Acta Orientalia», Copenhagen, 1970, vol. XXXII.
283. Forman W., Rintschen B. Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik-Tsam in der Mongolei. Leipzig, 1967.
284. Gandantehchinling Monastery, Ulan-Bator, 1961.
285. Goetz H. Das Tier in der Indischen Kunst,— «Studium generale», Berlin, 1967, Jg. 20, Hf. 2.
286. Gordon A. K. Tibetan Religious Art, New York, 1963.
287. Gordon A. K. The Iconography of Tibetan Lamaism, Tokyo, 1959.
288. Govinda, anagarica. Foundation of Tibetan Mysticism, New York, 1960.
289. Goto T. The Oboga Worship in the Mongols,— «Миндзокугаку кэнкю», Tokyo, 1956, vol. 20, № 1—2.
290. Grünwedel A. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig, 1900.

291. Guenther H. V. Tibetan Buddhism without Mistification, Leiden, 1966.
292. Heissig W. A Lost Civilization. The Mongols Rediscovered, London, 1966.
293. Heissig W. A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century,—«Anthropos», Wien, 1953, vol. 48, fasc. 1—2, 3—4.
294. Heissig W. Die Religionen der Mongolei.—G. Tucci, W. Heissig, «Die Religionen Tibets und der Mongolei», Stuttgart, 1970.
295. Hirakawa A. The Rise of Mahayana Buddhism and its Relationship to the Worship of Stupas,—«Toyo Bunko», Tokyo, 1963, № 22.
296. Hirosato J. The Buddhist Priest and the Ceremony of Attaining Womanhood During the Yüan Dynasty,—«Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library)», Tokyo, 1935, № 7.
297. Hummel S. Boy Dances at the New Years Festival in Lhasa,—«East and West», Rome, 1962; vol. 13, № 1, 1965, vol. 15, № 1—2.
298. Hummel S. Erläuterungen zum Kundalini-yoga.—«Psyche», 1951, Hf. 3.
299. Hummel S. Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion,—«Opuscula Ethnologica. Memorial Ludovici Biro Sacra», Budapest, 1959.
300. Hummel S. Grundzüge einer Urgeschichte der Tibetischen Kultur,—«Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», Leipzig, 1954, Bd XIII.
301. Hummel S. Die Heilige Höhle in Tibet,—«Anthropos», Wien, 1957, vol. 52, fasc. 3—4.
302. Hummel S. Khum-bu-yul-lha der Weisse Gott der Sherpa,—«Acta Orientalia», Budapest, 1967, t. 20, fasc. 3.
303. Hummel S. Die Lamapagode als Psychologisches Diagramm,—«Psyche» 1952, Hf. 10.
304. Hummel S. Magische Hände und Füße,—«Artibus Asiae», 1954, vol. XVII, № 2.
305. Hummel S. Das Paradoxe in der Theorie des Kundalini-yoga,—«Psyche», 1951, Hf. 6.
306. Hummel S. Ein Parivara des Gautama Buddha,—«Asiatische Studien», Bern, 1964, № 1—2.
307. Hummel S. Pe-har.—«East and West», Roma, 1962, vol. 13, fasc. IV.
308. Hummel S. Probleme der Lha-mo.—«Central Asiatic Journal», 1963, vol. VIII, № 2.
309. Hummel S. Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar Sage,—«Anthropos», Wien, 1965, vol. 60, № 1—6.
310. Hummel S. Der Ursprung des Tibetischen Mandalas,—«Ethnos», Stockholm, 1958, vol. 23, № 2—4.
311. Humphrey Ch. A Popular Dictionary of Buddhism, New York, 1963.
312. Huth G. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Jigs-med nam-mk'a, t. 1—2, Strassburg, 1892—1896.
313. James E. O. Prehistoric Religion, London, 1957.
314. Jisl L. Ein Beitrag zur Ikonographischen Deutung der Tibeti-

- schen Ritual dolche,— «Annals of the Naprstek Museum», I, Prague, 1962.
315. Jivaka L. The Philosophy of Tibetan Buddhism,— «France-Asia», Tokyo, 1962, vol. 18, № 172.
316. Jung C. G. Das Geheimnis der Goldenen Blüte, Stuttgart, 1957.
317. Kirfel W. Symbolik des Buddhismus, Stuttgart, 1959.
318. Kőrös C. Analysis of the Kahgyur,— «Asiatic Research», Calcutta, 1820, vol. 20.
319. Krauss F. S., Satow T. Japanisches Geschlechtsleben, Hannover, 1965.
320. Lamotte E. Vajrapāni en Inde,— «Mélanges de sinologie», Paris, 1966, vol. 20, fasc. 1.
321. Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole, t. I—II, Paris, 1965.
322. Lokesh Chandra. Buddhism in Mongolia,— «Indo-Asian Culture», New Delhi, 1960, vol. 8, № 3.
323. Lőrincz L. Die Mongolische Mythologie,— «Acta Orientalia», Budapest, 1973, t. XXVII, fasc. 1.
324. Mock Joya. Things Japanese, Tokyo, 1961.
325. Mostaert A. Note sur le culte du Vieillard blanc chez les Ordos,— «Studia altaica», V. Wiesbaden, 1957.
326. Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet, The Hague, 1956.
327. Nebesky-Wojkowitz R. Die tibetische Bön-Religion,— «Archiv für Völkerkunde», Wien, 1947, Bd 2.
328. Nebesky-Wojkowitz R. Where the Gods are Mountains, London, 1956.
329. The Nine Ways of Bon, ed. and transl. by D. L. Snellgrove. London, 1967.
330. Olschak B. Ch. Religion und Kunst im alten Tibet, Zürich, 1962.
331. Pieper J. Beschreibung eines Indischen Festes,— «Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen», München, 1964.
332. Pollard-Urquhart A. L. An Obo-festival of Western Sunit,— «Journal of the Royal Central Asian Society», 1937, vol. 24.
333. Poppe N. N. Zum Feuerkultus bei den Mongolen,— «Asia Major», Leipzig, 1925, vol. 2, fasc. 1.
334. Rasmussen K. Intellectual Culture of the Iglulic Eskimos,— «Report on the 5th Thule Expedition», Copenhagen, 1929, vol. VII, № 1.
335. Rintchen B. Les matériaux pour l'étude du chamanisme Mongol. II. Textes chamanistes bouriates,— «Asiatische Forschungen», Wiesbaden, 1961, Bd 8.
336. Rintchen B. Schamanische Geister der Gebirge Dörben ayulayin ejed in Uргаer Pantomimem.— «Acta Ethnographica», Budapest, 1958, vol. VI, № 3—4.
337. Rintchen B. Zum Kult Tschinggis-Khans bei den Mongolen,— «Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro Sacra», Budapest, 1959.
338. Rock J. F. Na-khi manuscripts, t. 1—2, Wiesbaden, 1965.
339. Rock J. F. The Sungmas. The Living Oracles of the Tibetan Church,— «National Geographic Magazine», 68, 1935.

340. Roerich G. Studies in the Kālacakra,— Ю. Н. Перих, Избранные труды, М., 1967.
341. Roerich G. Tibetan paintings, Paris, 1925.
342. Rona-Tas A. Tally-Stick and Divination-Dice in the Iconography Lha-mo,— «Acta Orientalia», 1956, t. 6, fasc. 1—3.
343. Rousselle E. Ein lamaistisches Vajra-Mandala,— «Sinica», Frankfurt-am-Main, 1929, № 6, Jg. 4.
344. Rubel P. G. The Kalmyk Mongols, Bloomington, 1967.
345. Sagaster K. Ein dokument des Tschinggis-Khan-Kults in der Khalkha-Mongolei,— «Collectanea Mongolica», Asiatische Forschungen, Wiesbaden, 1966, Bd 17.
346. A Sanskrit-English Dictionary by M. Monier-Williams, Oxford, 1960.
347. Sarkar A. Snake-Cult in World Religions,— «Modern Review», Calcutta, 1962, vol. III, № 4—5.
348. Sasaki G. Karma and Fata,— «Indo-Asian Culture», 1966, vol. 15, № 4, October.
349. Saunder D. E. Mudra. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture, New York, 1960.
350. Scheftelowitz J. Die Bedeutungsvolle Zahl 108 im Hinduismus und Buddhismus,— «Studia Indo-Iranica», Leipzig, 1931.
351. Schlagintweit E. Buddhism in Tibet, London, 1863.
352. Schröder D. Das Herbst-Dankopfer der T'ujen im Sinin-Gebiet, Nordwest China,— «Anthropos», Wien, 1942—1945, vol. 37—40.
353. Serruys H. Early Lamaism in Mongolia,— «Oriens Extremus», Jh. 10, Hf 2, October 1963, Wiesbaden.
354. Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet, London, 1968.
355. Spencer B., Gillen F. The Native Tribes of Central Australia, London, 1899.
356. Swallow R. W. Ancient Chinese Bronze Mirrors, Peiping, 1937.
357. Tatar M. Zur Fragen des Obo-Kultes bei den Mongolen,— «Acta Orientalia», Budapest, 1971, t. XXIV, fasc. 3.
358. Tibetan-English Dictionary by Sarat Chandra Das, Calcutta, 1902.
359. Tucci G. Indo-Tibetica, t. III, t. 2, Roma, 1936.
360. Tucci G. Nomina Numina,— «Myths and Symbols», Chicago—London, 1962.
361. Tucci G. The Theory and Practice of the Mandala. London, 1961.
362. Tucci G. Tibetan Painted Scrolls, vol. II, pt IV, Roma, 1949.
363. Van Oost P. J. Au Pays des Ortos (Mongolie), Paris, 1932.
364. Vira Raghū, Lokesh Chandra. A New Tibeto-Mongol Pantheon, New Delhi, 1961—1962.
365. Waddell L. A. The Buddhism of Tibet or Lamaism with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology and its Relation to Indian Buddhism, Cambridge, 1958.
366. Williams C. A. S. Encyclopedia of Chinese Symbolism and Art Motives, New York, 1960.
367. Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, Washington, 1947.

- аватара (санскр.) — букв. «сошествие», «спуск»; явление божества с неба; в индуизме — воплощение божества, в частности Вишну, в десяти основных формах, к числу которых индуисты причисляют и Будду; в буддизме — воплощение божества вообще
- авидья (санскр.) — неведение, незнание, в частности духовное незнание; в буддизме — неведение сущности сансары, проявляющееся в страдании, ведущее к бесконечной цепи новых перерождений
- адарша (санскр.) — зеркало, копия, идеальное совершенство; в буддизме — зеркало как отражение материальной иллюзорности мира явлений
- Адибудда (санскр.) — букв. «постигнутый вначале»; в буддизме махаяны — верховное неантропоморфное божество, безликая субстанция, из которой происходит весь мир
- балин (монг.) — жертва умиловления, приносимая в ламаизме докшитам и духам-хозяевам местностей; представляет собой фигуры, изготовленные из теста, формы (конусообразные, овальные) и атрибуты (цветы, языки пламени, имитация органов человеческого тела) которых зависят от того, каким божествам эти балины посвящены; одни из них сжигаются по окончании храмовых служб, другие остаются в храме, третьи отдаются мирянам
- Бардо (тибет.) — учение о промежуточном состоянии между смертью человека и новым перерождением его души в тибетском ламаизме
- Богдо-гэгэн (от монг. богд — святой, гэгэн — светлый) — титул главы ламаистской церкви в Монголии; с 1635 по 1924 г. сменилось восемь носителей этого титула; последний из них с 1911 по 1924 г. выполнял функции главы государства
- бодхи (санскр.) — букв. «просветление»; в буддизме — 1) просветление, совершенное знание, мудрость; 2) священное дерево *figus religiosa*, под которым Гаутама стал Буддой
- бодхисаттва (санскр.) — букв. «сущность которого знание»; в буддизме — существо, находящееся на пути достижения совершенного знания, которому остается одно рождение до нирваны и который отказывается от него во имя любви к людям и желания указать им путь к спасению; первоначально — состояние Гаутамы до того, как он стал Буддой
- бохолдой (бурят.) — один из разрядов духов в народной мифологии бурят; души умерших насильственной смертью простых людей, согласно поверьям, разъезжающие по земле в том виде, в каком их хозяева были похоронены; считалось, что они участвуют в

- свадьбах, вечеринках, гуляньях, получают свою долю подношений в религиозных обрядах
- брахман** (санскр.) — 1) в упанишадах, брахманизме — абсолют, безликая, бестелесная субстанция, которая лежит в основе всего существующего; 2) в буддизме — человек, постигший высшее начало; в индуизме — член высшей варны жрецов, позднее член одной из брахманских каст
- бхавачакра** (санскр.) — букв. «колесо бытия»; буддийское учение о круговороте чувственного бытия; рисуется в виде колеса, на котором аллегорически изображены шесть возможных форм перерождения живых существ и двенадцать нидан — взаимосвязанных причин, порождающих непрерывный поток жизни
- ваджраяна** (санскр.) — букв. «алмазная колесница», третья наряду с хинаяной и махаяной основное направление в буддизме, основанное на активном использовании магических тантрийских обрядов и предстаний. См. тантризм
- вахана** (санскр.) — букв. «несущий», «сопровождающий», повозка, корабль; в индуизме и буддизме — ездовое животное божества
- Веды** (санскр.) — букв. «знание», древнейшие памятники индийской культуры, объединенные в четыре крупных сборника гимнов, молитв, жертвенных формул, заклинаний — Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа. Древнейшие из них относятся к концу II — началу I тысячелетия до н. э.
- габала** (санскр.) — блюдо, чаша для подающих нищего; череп, кость от черепа; в буддизме — сосуд, изготовленный из верхней части человеческого черепа; особенно популярен в ваджраяне как атрибут тантрийских божеств
- галын эжэн** (монг.) — хозяин огня, домашнего очага, объект культа у монгольских народов
- Ганджур** (тибет.) — свод тибетской канонической литературы, «священное писание» ламаистов, состоит из 108 томов, включающих в себя переводы Трипитаки и оригинальные тибетские сочинения по тантризму
- гелукпа** (тибет.) — «школа добродетели», ее называют также желтошапочной сектой по цвету головных уборов лам, последователей этого учения; в науке известна как особая форма северного буддизма, называемая ламаизмом; возникла в XV в. на основе реформированной Цзонхавой секты кадампа
- дакини** (санскр.) — женские божества низшего ранга, многие из которых входят в свиту Шридеви; имеют спокойные и гневные формы
- дамжаны** (тибет.) — разряд грозных божеств, защитников веры, в тибетском ламаизме (ср. докшиты, дхармапала)
- Данджур** (тибет.) — комментарий к сочинениям, вошедшим в состав буддийского тибетского канона; насчитывает 225 томов переводов с санскрита и оригинальных сочинений тибетских авторов
- дгра-лха** (тибет.) — досл. «противник — бог», категория божеств в ламаизме, которой приписывается особая сила в защите жизни и благосостояния тех, кто им поклоняется; включает в себя индийские и тибетские по происхождению божества
- дзолик** (от монг. золиг) — фигурка из теста, сделанная в виде человека, которую больной выставляет духам в качестве замены самого себя и тем самым откупается от них; иногда в роли жертвы-замены мог выступить живой человек

- дзолигт гаргах** (монг.) — букв. «выставлять замену» — религиозный обряд выставления духам жертвы-замены больного человека (см. дзолиг)
- дзолигт гаргахсан улус** (монг.) — букв. «люди выставленной замены», группа людей, каждый из которых является жертвой-заменой, выставленной в результате болезни какого-либо хана или нойона (см. дзолик, дзолигт гаргах)
- докшит** (от монг. докшин — дикий, необузданный) — монгольский термин для обозначения отряда дхармапал в ламаизме
- дхарма** (санскр.) — букв. «то, что прочно установлено»; закон, статут, обязанность, справедливость; религия, религиозная заслуга; в буддизме — Учение, Закон, Истина
- дхармакайя** (санскр.) — одно из трех тел Будды — космическое, вступающее в качестве закона
- дхармапала** (санскр.) — букв. «защитник закона»; в буддизме категория божеств, имеющих гневный и устрашающий облик, призванных бороться с еретиками и врагами буддийского учения; наиболее популярны из этого отряда божеств так называемые «Восемь ужасных»: Шридеви, Махакала, Вайшравана, Яма, Бег цэ, Сита-Брахма, Хаягрива, Ямантака
- дхьяни-будды** (санскр.) — от дхьяна — размышление, мысль, созерцание, мысленное представление атрибутов божества; в буддизме — пять будд созерцания, истечения изначальной верховной сущности (Адибудды), из которых в свою очередь произошло все, что имеется во вселенной: пять чувств, пять элементов, пять цветов, пять сторон света и т. п. Их имена: Вайрочана, Амитабха, Ратнасамбхава, Акшобхья, Амогасиддхи
- заян** (бурят.) — души умерших шаманов в бурятской мифологии
- идам** (тибет.) — в ваджраяне божество-покровитель, которого избирает себе монах и который оказывает ему покровительство во время медитации
- инь-ян** (кит.) — основные категории китайской натурфилософии, означающие полярные противоположности: отрицательное — положительное, темное — светлое, женское — мужское, пассивное — активное и т. д.; выступают в неразрывном единстве, их взаимодействие и взаимоборство считались источником движения и развития мира
- йога** (санскр.) — букв. «связь», «единение», «связывание», одна из шести ортодоксальных систем древнеиндийской философии; в религиозной практике буддизма и индуизма — система практических занятий для достижения психического и физического самоподчинения
- йогасадхана** (санскр.) — название одного из текстов по руководству практикой йоги; достижение силы йоги
- кадампа** (тибет.) — букв. «слова наставлений»; секта в тибетском буддизме, основана Атишей в XI в. Характерные черты ее — следование основным положениям махаяны, в особенности нормам и правилам монашеской жизни, высокое положение монаха-наставника (ламы), руководящего восхождением мирян по ступеням пути спасения. В политической жизни Тибета никогда особой роли не играла. В начале XV в. была реформирована Цзонхавой и на ее основе возникла секта гелупка
- Калачакра** (санскр.) — букв. «колесо времени»; 1) одна из доктрин буддийской тантры, возникшая в X в.; 2) универсальная хроно-

- логическая и календарная система, существующая с начала нашей эры в Восточной, Центральной и Юго-Восточной Азии
- карма** (санскр.) — действие, обязанность, деятельность; религиозный обряд, связанный с надеждой на вознаграждение в будущем; в буддизме — совокупность действия, намерения, с которым оно совершается, и осознания его, оказывающие влияние на ход дальнейших перерождений
- карчжупа** (тибет.) — одна из тантрийских сект в тибетском буддизме, основана Марпой в XI в. Одна из ее доктрин — проповедь аскетизма, ухода от мира. Ее крупнейший представитель поэт-отшельник Миларепа, живший в XII в. С конца XIV в. карчжупа активно соперничает с сакьяпой, вбирает в себя кое-что из ее практики, идей и представлений и до конца XVI в. становится ведущей политической и религиозной силой Тибета
- кундалини-йога** (санскр.) — одна из систем йоги, используемая в практике созерцания буддийской тантры; задача ее — подавить в человеке пять центров, управляющих его психической и физической энергией, активизировать сознание и слить его с космическим духом
- лингам** (санскр.) — букв. «знак», «метка», «символ»; знак пола; в индуизме — мужской орган как форма проявления Шивы; в лангизме — изготовленная из теста или нарисованная на бумаге фигурка обнаженного человека, символически означающая врага веры и олицетворение всех грехов; во время одноименного хурала эта фигурка рубится на части и выбрасывается за пределы храма в знак одержанной победы над еретиками и подавления грехов; в магических церемониях частного порядка этим словом обозначается изображение совершенно конкретного врага, прилагаются обрывки одежды, отрезанные ногти и волосы последнего с целью наиболее эффективного нанесения ему вреда
- локапала** (санскр.) — хранители мира, защитники сторон света. Обычно их четыре. В индуистской мифологии это Кубера, Индра, Яма, Варуна, в буддийской мифологии — Вайшравана, Дхриташтра, Вирудхака, Вирупакаша. В буддизме их называют также махараджами
- майя** (санскр.) — обман, иллюзия, сверхъестественная сила; в Ригведе — могущественная сила богов и демонов; в упанишадах — магическая способность абсолютного духа к сотворению материального мира; в индуизме и буддизме — иллюзорность материального мира
- макара** (санскр.) — мифическое морское чудовище, популярное в индийской мифологии, изображается с туловищем крокодила, головой слона, рогами антилопы; в индуизме — вахана бога океана Варуны и один из знаков индийского зодиака; в буддизме голову макара имеют некоторые добуддийские божества, входящие в свиту собственно буддийских богов высокого ранга, часто встречается изображение головы без туловища
- мандала** (санскр.) — круг, диск, шар, окружность, колесо, округ, территория, часть Ригvedы и т. д.; в буддизме — 1) изображение вселенной, 2) блюдо для сбора пожертвований в храмах, 3) одноразовое ритуальное изображение в честь богов и высших лам
- мантра** (санскр.) — способ мысли, речи, священный текст, формула; в индуистском и буддийском тантризме — магическая формула, заклинание

- махараджа (санскр.) — см. локапала
- махаяна (санскр.) — букв. «большая колесница», широкий путь спасения — одно из основных направлений буддизма, в котором ослаблено противопоставление монахов и мирян, расширены возможности «спасения» для последних, минуя обязательное монашество (как в хиньяне), особой заслугой считается забота не столько о собственном «спасении», сколько о «спасении» других. Как учение оформилась к I—II вв. н. э.
- Меру (Сумеру) — мифическая мировая гора, центр мироздания в буддийской космологии; от нее как лепестки лотоса расходятся мифические континенты, омываемые мифическими океанами
- минчжан (тибет.) — напечатанное ксилографическим способом на бумаге изображение человека, символически замещающее труп в ламаистском похоронном обряде
- мудра (санскр.) — ритуальные положения рук, которым приписываются особые магические свойства в индуизме и буддизме, особенно в тантрийских школах Тибета. Наряду с мантрами и янтрами мудра играют важную роль в практике медитации
- нагуализм (от нагуаль — яз. индейцев майя) — одна из ранних форм религии, заключающаяся в вере в личного духа-покровителя (нагуаля), имевшего обычно вид какого-либо животного, жизнь которого считалась таинственно связанной с жизнью человека
- надом (от монг. наадам) — спортивный праздник у монголов, состязания в трех национальных видах спорта: борьбе, стрельбе из лука, скачках
- нидана (санскр.) — веревка, что-то удерживающая; оригинальная форма, сущность; причина существования; в буддизме — взаимосвязанные друг с другом двенадцать причин — двенадцать звеньев цепи «зависимого происхождения», порождающие непрерывный поток индивидуальной жизни
- нирвана (санскр.) — исчезновение, угасание жизненного огня; растворение, освобождение материи, воссоединение с высшим духом; в буддизме — конечная цель «спасения», высшее состояние духа, освободившегося от земных привязанностей, страстей и желаний, уже не возрождающегося в новой телесной оболочке. В трактовке этого понятия есть еще много неясного
- ныгмапа (тибет.) — самая ранняя из тантрийских сект в тибетском буддизме, основана Падмасамбхавой в VIII в.; в отличие от других сект обожествляет Падмасамбхаву, почитает в качестве верховного будды Самантабхадру (а не Адибудду, как все остальные), делит свое учение на «девять колесниц», из которых последние пять — это эзотерические учения о спасении, не требуют безбрачия монахов. Секта дожила до наших дней, впитав в себя многие элементы учения и практики бон
- обо (монг.) — примитивные святилища в честь духов-хозяев местностей, соорудившиеся в виде куч камней на вершинах гор, на перевалах, на берегах озер, в степи; были объектом культа у монгольских и тюркских народов, местом проведения религиозных обрядов
- онгон (монг., бурят.) — в шаманстве монголов и бурят — духи, духи предков и их изображения; в древних пластах монгольских языков это слово имело более отвлеченное и сокровенное значение — первичный, первоизданный, нетронутый, священный, первооснова
- праджня (санскр.) — мудрость, знание, суждение; сила, энергия, выс-

шее познание; в буддизме — то же самое, а также интуиция, переосознание; в ваджраине олицетворяется в виде женского начала, с которым сливается мужское (упайя, способ), и таким образом достигается вершина медитации

Праджняпарамита (санскр.) — 1) буддийское учение о высшем знании или наивысшем состоянии сознания; 2) богиня буддийского пантеона, персонафикация трансцендентной мудрости

Риддхи (санскр.) — успех, счастье, совершенство, сверхъестественная сила, приобретаемая вследствие совершенного овладения теорией, практикой и техникой йоги; в буддизме — состояние совершенства, проявляющее себя в следующих сверхъестественных качествах: умение из одного становиться многими и из многих одним, становиться невидимым и делать таковым все видимое, проходить беспрепятственно сквозь твердые тела, уметь ходить по воде, передвигаться по воздуху, принимать любые обличья и т. д.

сабха (тибет.) — «хозяин» земли, локальное божество

сангха (санскр.) — община монахов в буддизме

сакьяпа (тибет.) — одна из тантрийских сект в тибетском буддизме, основана в XI в. Кончог Джалцаном из клана Кхон; в XIII—XIV вв. была значительной политической и религиозной силой в Тибете, опиравшейся на поддержку монгольских ханов

сансара (санскр.) — букв. блуждание, круговращение, прохождение через ряд состояний; мирская иллюзия; в буддизме — «бытие проявленное» в отличие от нирваны — «бытия непроявленного», непрерывная цепь перерождений живых существ, источник страдания, избавиться от которого можно, только встав на путь дхармы и достигнув нирваны

сансарийн хурдэ (монг.) — букв. «колесо бытия», см. бхавачакра

сваямбху (санскр.) — букв. «самосущий», независимый, самосуществующий; в индийской традиции — эпитет Брахмы, Шивы, Камы; в буддизме — 1) эпитет Адибудды; 2) навершие над ступой в виде расположенных друг над другом знаков полумесяца, солнца и языка пламени, что в практике созерцания символически означает слияние индивида с Адибуддой

сиддхи (санскр.) — осуществление, исполнение, результат, достижение сверхъестественной силы; в буддизме — достижение высшей духовной силы вследствие длительных упражнений в йоге

сор (тибет.) — один из видов магического оружия в тибетском и монгольском ламаизме; представляет собой пирамиды из теста, различающиеся размером, формой, цветом, украшениями в зависимости от того, какому божеству они посвящены; пирамида считается средоточием магических сил данного божества, которые после совершения церемонии «бросания сора» в нужном направлении освобождаются и начинают действовать против врага

ступа (санскр.) — букв. «шишка», «пучок», «верхушка»; в буддизме — вид памятных архитектурных сооружений, восходящий к могильным курганам; первые восемь из них, по преданию, были хранилищами мощей Будды; в позднем буддизме ступы делятся на реликварии и мемориалы; архитектурные особенности ступ в каждой стране определяются местными традициями; в практике созерцания ступа рассматривается как вертикальная модель вселенной (макрокосма), последовательно воспроизводимая в

- сознании человека (микрокосма) с целью слияния их друг с другом и растворении второго в первом
- субурган (от монг. суврага — надгробная пирамида) — название ступы в монгольском ламаизме (см. ступа)
- сульдэ (от монг. сулд — духовная мощь, жизненная сила, дух, интеллект) — в древнемонгольских верованиях гений, дух-покровитель рода или племени, позднее целого народа, ассоциирующийся с боевым знаменем
- сутра (санскр.) — нить, шнур; разряд сочинений в древнеиндийской литературе; в брахманизме — краткие руководства по ритуалу и образу жизни, основанные на Ведах; в буддизме — отдельные части более крупных сочинений, посвященные разбору одного вопроса, состоят из кратких изречений, афоризмов, по традиции приписываемых Будде
- сэржэм (тибет.) — «золотое питье», пиво с зерном, приносимое в жертву божеству как залог за удачное предприятие
- тантризм (от санскр. тантра — хитросплетение, сокровенный текст, магия) — особое направление в индуизме и буддизме, основанное на специальных священных текстах — тантрах, практикующее эзотерические ритуалы, связанные с йогической практикой и представлениями о женском энергетическом начале мироздания (см. шакти, юм). Буддийский тантризм известен также под названием ваджраяна
- триратна (санскр.) — букв. «три сокровища», троица священных ценностей буддизма: Будда, дхарма, сангха; графически изображается в виде трех овалов
- тэнгри (от монг. тэнгэр — небо, небеса, небесный свод, бог, гений) — небесные божества в народной мифологии монголов и бурят, олицетворяющие само небо, небесные светила и атмосферные явления. Всего их насчитывается 99 (55 добрых западных и 44 злых восточных)
- упай (санскр.) — приближение, средство, способ; в буддизме — способ, олицетворяемый в мужском начале, сливающийся с праджней — женским началом для достижения высшей психической и духовной силы в ваджраяне (см. тантризм, яб-юм)
- упанишады (санскр.) — букв. от «сидеть у ног учителя, получая наставления»; истинное, сокровенное, тайное знание; заключительный раздел ведийской литературы, называемый часто также ведантай, представляющий собой сборники изречений, поучения, передаваемые от учителя к ученику
- ханы, хаты (монг.) — дети небесных божеств тэнгриев в бурятской мифологии
- хинаяна (санскр.) — букв. «малая колесница», узкий путь спасения — одно из основных направлений буддизма, в котором делается упор на личное спасение и личные усилия каждого верующего на этом пути. Как учение оформилась к I в. н. э.
- хохимой (монг.) — череп, скелет; персонаж цама, выступающий в костюме, имитирующем скелет; согласно доктринам ламаизма олицетворяет промежуточное состояние человека между смертью и новым перерождением
- хубилган (от монг. хувилх — возрождаться, превращаться) — «живой бог», воплощение какого-либо из высших богов буддийского пантеона или реального проповедника буддизма в человека; объект особого почитания в тибетском и монгольском ламаизме

- хурал (монг.) — собрание, заседание; в ламаизме — богослужение, молитвенное собрание, религиозный праздник
- хутухта (от монг. хутагт — святой) — один из высших рангов ламаистского духовенства в Монголии
- цам (тибет.) — мистерия устрашения еретиков и врагов веры в тибетском и монгольском ламаизме
- чакравартин (санскр.) — букв. «катящийся везде без помех», император, владеющий чакрой, обладающий высшим постом; в буддийской традиции — универсальный монарх, идеальный, совершенный правитель
- чиндамани (санскр.) — драгоценный камень, обладающий волшебной силой доставлять владельцу все, что тот пожелает
- чортен (тибет.) — название ступы в тибетском ламаизме (см. ступа)
- шабинары (от монг. шавь — ученик, послушник) — крепостные духовных феодалов и монастырей в Монголии
- шакти (санскр.) — сила, способность, мощь, энергия; энергия божества, персонифицированная в качестве его жены; в индуистском тантризме это проявлялось в особом культе Шивы и его женской энергии, известной под различными именами; в буддийском тантризме уже всякое божество обретает свою силу в единении с женской энергией (см. юм, яб-юм)
- шуньята (санскр.) — пустота, ничто, ноль, отсутствие чего бы то ни было; в буддизме — пустота как иллюзия материального мира
- эманация (от лат. emanare — вытекать, проистекать, брать начало) — в религиозной философии термин обозначает истечение, излучение из божественного начала всего многообразия мира; теория эманации играет существенную роль в философских школах Индии, стоицизме, гностицизме, неоплатонизме
- эрийн гурван наадам (монг.) — букв. «три игрища мужа», см. надом юм (тибет.) — жена, женщина, супруга, мать; в ваджраяне — женская энергия, в соединении с которой мужское божество обретает свою силу; эквивалент санскритскому шакти
- яб-юм (тибет.) — букв. «отец-мать»; в ваджраяне — термин, обозначающий встречающиеся в скульптуре и живописи изображения мужчины и женщины (божества и его партнерши), находящихся в сексуальном акте — символ слияния метода (яб) с мудростью (юм) для постижения высшего трансцендентного начала. Эти изображения не имеют приписываемого им на Западе громадного сексуального значения, они рассматриваются как упрощенное наглядное толкование для непосвященных глубин философии ваджраяны
- янтра (санскр.) — амулет, мистическая диаграмма, обладающая магической силой; в буддизме — символическая диаграмма, используемая в медитации, спиритуализме и т. д., образует основу изображения на мандала

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Постановка проблемы	3
Историография вопроса	11
Глава I. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма	16
Богиня-мать и женские божества в ламаизме	18
Цаган убугун	30
Обо и его хозяева	35
Вселенная и мандала	44
Лотос и ваджра. Ом мани падме хум	62
Животные в буддизме	68
Мировое дерево	78
Глава II. Круг шаманских представлений в теории и практике ламаизма	90
Шаманская мифология и Будда	99
Исторические и эпические персонажи в ламаизме	105
Следы шаманства и дошаманских верований в ламаистских обрядах	115
Белая и черная магия	125
Модернизация шаманства	136
Глава III. Типологически сходные явления в шаманском и буддийском комплексах	146
Перерождение и воплощение	149
Божественное избранничество и непорочное зачатие	154
Дуализм и триада	160
Скелет, кисти рук и ступни ног в шаманстве и буддизме	164
Риддхи и транс	169
Заключение	172
Список использованной литературы	175
Глоссарий	191

Наталья Львовна Жуковская
ЛАМАИЗМ
И РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ

*Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор *Н. В. Барина*
Младший редактор *К. А. Недорезова*
Художник *В. Захарченко*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *В. П. Стуковнина*
Корректор *Т. А. Алаева*

Сдано в набор 21/VII 1976 г.
Подписано к печати 14/I 1977 г.
А-02807. Формат 84×108^{1/32}. Бум. № 1
Печ. л. 6,25. Усл. п. л. 10,5. Уч.-изд. л. 11,59
Изд. № 3912. Зак. № 560. Тираж 6000 экз.
Цена 73 коп.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-47, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

259

Цена 73 коп.

