
Н. Л. Жуковская

**К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИЧЕСКИ СХОДНЫХ
ЯВЛЕНИЯХ В ШАМАНСТВЕ И БУДДИЗМЕ**

Мир религиозных представлений при всем его разнообразии поражает порою сходством отдельных черт у весьма далеких друг от друга народов. Подчас эти народы не находятся в генетическом родстве, а те исторические контакты, которые имели место между ними, далеко не всегда это сходство объясняют. Хорошей иллюстрацией этого служат материалы по шаманству и буддизму азиатских народов.

Шаманство — явление общемировое, характерное для периода разложения родового строя и начальных этапов формирования классового общества, но в данной статье будут привлечены материалы лишь по его сибирскому и тибетскому вариантам, ибо именно южносибирскому (бурятскому, тувинскому) и центральноазиатскому (тибетскому, монгольскому) шаманству пришлось столкнуться с буддизмом и вступить с ним в соперничество за право быть монопольной и авторитарной религиозной системой. Столкновение этих двух религиозных систем не прошло бесследно для них обеих. Каждая из них в результате выработала особую синкретическую форму. Легкость взаимной адаптации буддизма и шаманства отчасти обязана тому, что некоторые самые общие представления, восходящие к древнейшим религиозным слоям, были в равной степени присущи как южносибирскому и центральноазиатскому шаманству, так и той родственной ему древнеиндийской религиозной системе, в рамках которой формировались все индийские религии. В их поздних, зафиксированных в XIX в. формах заимствованное и изначально общее не всегда легко разделить. Тем не менее в данной статье предпринимается попытка проследить именно изначальные общие черты, присущие как шаманству, так и буддизму не только в послеконтактный, но и в доконтактный периоды. Следует оговорить, что мы совершенно не будем касаться вопроса о существенных стадийных различиях между шаманизмом и буддизмом.

История религий обусловлена социальной историей человечества, однако не следует забывать и относительную самостоятельность развития религиозных представлений, которые проходят свои ступени эволюции от примитивных форм до поздних, часто весьма сложных умопостроений, в которых тем не менее первичное ядро может быть выделено. Проследить все этапы такой эволюции на примере верований одного или даже группы генетически родственных народов почти невозможно. На помощь приходит типологический метод изучения религиозных явлений, позволяющий, исходя из определенных социальных и соответствующих им религиозно-идеологических аналогий, наложить друг на друга сходные модели религиозного осмысления мира и воссоздать недостающие ступени в эволюционной лестнице тех или иных элементов религии. Подобные попытки, основанные на данных лингвистики и искусства, уже

имели место¹. Крайне интересным представляется использование в подобных целях и этнографического материала. Для проведения такого исследования прежде всего необходимо выделить типологические явления в изучаемых религиозных системах.

Типологическими в данной статье автор называет такие явления, для которых характерно сходство не только в их внешнем выражении (осмыслении, изображении), но и в той функциональной роли, которую они играют в рассматриваемых религиозных комплексах.

Хотя эти явления в синхронном срезе представляют разные уровни развития религиозной мысли человечества, привлечение подобного диахронного материала, восполняющего недостающие звенья в синхронной картине сопоставляемых религий, позволит поставить проблему типологического сходства в развитии религиозных представлений.

Разумеется, в рамках небольшой статьи невозможно сопоставить обе системы в широком плане, поэтому для подобного сопоставления этих религий мы выделяем несколько элементов (иначе признаков, представлений, явлений), которые могут быть прослежены как в сфере идеологии, так и в изобразительном искусстве обеих систем. Эти элементы следующие: вера в перерождение и воплощение души, в божественное избранничество, в зачатие 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 осознание 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 быть отмеченным божеством, является способом хотя бы частичного «приобщения» его и общества, в котором он живет, к миру богов. Концепция сверхъестественного зачатия, напротив, объясняет путь божества 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 есть подобные представления. Они не заимствованы ими друг у друга в процессе исторического контакта этих религиозных систем. Их носители не находились также в генетическом родстве. Они возникли и существовали независимо друг от друга на севере и на юге Азии. Истоки этих 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. Возможность проследить эти истоки самостоятельно в каждом из рассматриваемых регионов доказывает 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 равновеликую роль.

Вера в перевоплощение душ умерших, в возможность переселения души из одной оболочки в другую — одна из древнейших анимистиче-

¹ В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период), М., 1965; В. Н. Топоров, К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства), «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.

ских идей. В условиях родового общества она довольно часто связывается с тотемизмом. Материалы, собранные по этому вопросу у слаборазвитых народов, например у австралийцев², 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 по смерти его либо в неодушевленные предметы, например чуринги, хранящиеся в священном родовом убежище, как у арунта³, либо эти души переходят в ряд блуждающих, называемых *май-аурли*, и являются своего рода посредниками между тотемными предками племени и его нынешними членами, как у арабана⁴. И в том и в другом случае души никуда не исчезают, не гибнут, а лишь меняют свою оболочку и дожидаются возможности вселиться в кого-либо из членов своего рода. Таким образом, постоянно перевоплощающаяся душа все время остается в пределах одного и того же рода.

Следующий этап развития этой идеи можно проследить уже непосредственно на материале шаманских представлений народов Сибири. Довольно отчетливо он 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 них, после смерти шамана, происходили новые шаманы, родившиеся от женщин того же рода в которых якобы вселялись эти животные⁵.

У тех же вилюйских якутов Г. В. Ксенофонтов записал легенду о шамане, помнившем свою предыдущую жизнь. Согласно этой легенде, он жил сначала как обыкновенный человек, умер и был погребен, затем последовало якобы извлечение его тела из могилы и трехгодичное пребывание в гнезде шаманского дерева с тем, чтобы он приобрел определенную закалку и полагающиеся шаманские качества. После этого 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 шаманом⁶. Это пример шаманского метемпсихоза. Считалось также, что шаманы могли предсказывать и свои будущие перерождения⁷.

Аналогичные представления имеются и в буддизме. Получивший всемирную известность сборник «Гирлянда джатак», написанный Арья Шурой не позднее VI в.⁸ и представляющий собой нравоучения и притчи в духе буддийской морали, дает богатый материал по этому вопросу. Джатаки несут на себе влияние древних фольклорных и мифологических традиций Индии. Согласно буддийской традиции, Шакьямуни пе-

² Несмотря на явное выпадение Австралии за пределы географических границ рассматриваемых зон, автор счел возможным при реконструкции пути развития отдельных религиозных идей привлекать стадильно близкие аналогии. Допустимость подобного приема автор считает вполне доказательно сформулированной как по отношению к религиозной, так и к другим системам. См. в работах: А. А. Зализняк, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем, в сб.: «Структурно-типологические исследования», М., 1962, стр. 139; А. А. Формозов, Очерки по первобытному искусству, М., 1969, стр. 19.

³ B. Spencer, F. Gillen, The native tribes of Central Australia, London, 1899, p. 145; см. также: Д. Е. Хайтун, Тотемизм, его сущность и происхождение, Сталинабад, 1958, стр. 40.

⁴ Д. Е. Хайтун, Указ. раб., стр. 39.

⁵ А. А. Попов, Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», нов. серия, т. II, М.—Л., 1947, стр. 292.

⁶ Г. В. Ксенофонтов, Легенды о шаманах, Иркутск, 1928, стр. 29—32.

⁷ Г. В. Ксенофонтов, Хрестес. Шаманизм и христианство, Иркутск, 1929, стр. 21.

⁸ Даты жизни Арья Шуры и время создания им «Гирлянды джатак» еще точно не установлены в науке. См. предисловие О. Ф. Волковой в кн.: Арья Шура, Гирлянда джатак или Сказания о подвигах Бодхисаттвы, М., 1962, стр. 7.

перерождался 547 раз, прежде чем достиг состояния *бодхи* (просветления). В число этих перерождений входит его пребывание в облике слона, рыбы, птенца перепела, буйвола, обезьяны и т. д.⁹

Представление о карме в брахманизме, буддизме, индуизме, по сути дела, основано на той же самой идее перерождения души, лишь получившей эτικο-философское осмысление в виде закона нравственного воздаяния за земные поступки. Будучи сложным само по себе и претерпев определенные изменения с ведических времен до наших дней¹⁰, понятие кармы в буддизме предопределяет направленность переселения душ. То, что в одних случаях люди перерождались в животных, а в других — в людей же, но иного ранга и даже в богов, объяснялось воздаянием за поступки в предыдущих перерождениях¹¹.

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 в нашем понимании этого слова, а шаманство, хотя четко увязывает смерть одного обладателя индивидуальной души с рождением другого обладателя той же души¹², не поднялось до абстрактной идеи ее бессмертия как таковой. 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 — перевоплощение душ и определяющая их карма стали оправданием и призывом к социальному непротивлению.

Идею божественного избранничества можно проследить на разных этапах развития религии. Двойное осмысление приобретает она в разном классовом обществе, где ею, с одной стороны, объясняются такие явления, как юродивые, пророки, а с другой стороны, обосновывается святость первосвященников. Представители высшей ламаистской иерархии (далай-лама, панчен-лама, а также ургинские хутухты, возглавлявшие ламаистскую церковь в Монголии) считались воплощениями либо высших божеств пантеона (далай-лама — бодисатвы Авалокитешвары, панчен-лама — будды Амитабхи), либо различных буддийских деятелей, прославившихся при жизни своей святостью и деяниями на ниве распространения буддизма (ургинские хутухты считались воплощениями проповедника буддизма Джебцун Даранаты Гунга Нинбо). И в том и в другом случае это не просто люди, отмеченные божеством, но избранные в полном смысле этого слова, ибо их тела «избраны» для пребывания в них самих божеств.

⁹ Арья Шура, Гирлянда джатак... Джатаки о слоне, о рыбе, о птенце и т. д.

¹⁰ Об эволюции понятия кармы от пассивного принятия судьбы и отказа от всякой деятельности (Бхагаваттита) до активного действия, изменяющего карму (в современной индуистской и буддийской философии) см.: G. Sasaki, Karma and Fate, «Indo-Asian culture», vol. XV, № 4, Oct. 1966; Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, М., 1969, стр. 437. Специфические черты кармы в буддизме см.: А. М. Пятигорский, О психологическом содержании учения раннего буддизма, «Труды по востоковедению», I, Тарту, 1968, стр. 190, 191.

¹¹ Наличие в современном ламаистском похоронном обряде таких черт, которые стараются обеспечить душе умершего безбедное существование за гробом, отнюдь не означает непризнание закона кармы в качестве основного регулятора перерождений, а свидетельствует лишь о сохранении доламаистских черт в этом обряде. См.: К. М. Герасимова, Ламаистский похоронный обряд в Бурятии, сб. «Вопросы преодоления пережитков прошлого и становления новых обычаев и традиций», вып. 2, Улан-Удэ, 1969, стр. 114.

¹² В. Н. Чернецов, Представления о душе у обских угров, в сб. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований», «Труды Ин-та этнографии АН СССР», нов. серия, т. LI, М., 1959, стр. 140.

Шаман — тоже избранник шаманского духа своего рода. В каждом поколении шаманского рода есть избранники этого духа, и успех их деятельности во многом зависит от того, в каких отношениях находится избранник со своим духом, четко ли выполняет его указания и т. д.

Идея божественного «избранничества» в шаманстве и буддизме тесно переплетается с представлением о сексуальной связи «избранника» с божеством. Подробно эта теория разработана Л. Я. Штернбергом в статье «Избранничество в религии»¹³. Согласно его теории, в шаманстве это выглядит следующим образом. У каждого шамана есть дух-покровитель женского пола, который принуждает его к занятию шаманством и к сожителству с собой. Эти женские духи являются небесными женами шаманов. У шаманок духи-покровители мужского пола, это их небесные мужья. Это подтверждается материалами по шаманству многих народов Сибири, Алтая, Средней Азии, Дальнего Востока. Представления о подобных небесных женах и мужьях отмечены у гольдов, юкагиров, якутов, чукчей, бурят, шорцев, телеутов, узбеков Хорезма и др.¹⁴ Религиозный травестизм, т. е. изменение внешнего облика с целью придания себе черт противоположного пола, встречавшийся иногда у шаманов (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 выступает в следующей форме. Нашедший применение в культовой практике буддизма и индуизма шактизм имеет в основе веру в то, что всякую сверхъестественную силу можно приобрести путем сексуального общения с женской энергией, разлитой в космосе¹⁵. Эта энергия и есть шакти, а женские божества — лишь конкретные формы ее проявления. Боги только тогда по-настоящему сильны, когда они имеют своих шакти. У Брахмы это Сарасвати, у Вишну — Лакшми, у Шивы — Парвати, известная также под именами Дурга, Кали, Ума и др. Для верующего становится обязательным такое приобщение к шакти, осуществляемое через земную женщину, в которую в тот момент воплощается эта шакти. В странах древнего Востока (Индии, Вавилоне) такие представления привели к возникновению института храмовой проституции, но в буддизме это вылилось в другую крайность — воздержание и аскетизм. Именно так тантрийский буддизм советует ламам избирать своих *идамов* (покровителей). Каждый посвящаемый предается аскезе, созерцанию и постепенно доходит до состояния крайней психической экзальтации, в котором ему и является образ *идамы* с его шакти. Приобщение посвящаемого является чисто символическим. Оно происходит путем экстатического созерцания *идамы* и его шакти. Это претворение в мистической практике одной из основных идей тантрийского буддизма: достижения высшей духовной силы *сиддха* путем соединения посвящаемого с женщиной не через акт физической близости, а путем галлюцинаций, порожденных длительным созерцанием и умерщвлением плоти¹⁶.

¹³ Л. Я. Штернберг, Избранничество в религии, в сб. «Первобытная религия в свете этнографии», Л., 1936.

¹⁴ Л. Я. Штернберг, Указ. раб., стр. 143—160. По узбекам Хорезма: Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 44—47.

¹⁵ Л. Я. Штернберг, Указ. раб., стр. 160, см. также: R. P. Anuruddha, An introduction into Lamaism. The mystical Buddhism of Tibet, Hoshiarpur, 1959; L. Jivaka, The philosophy of Tibetan Buddhism, «France-Asia», Tokyo, 1962, vol. 18, № 172.

¹⁶ См. R. P. Anuruddha, Указ. раб., стр. 118. 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. Соппротивление Мухаммеда неизменно влекло за собой бо-

Такую же условную форму представления о сексуальной связи избранника с божеством имеет, например, обычай 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 пустынь, где предаются созерцанию с целью установления между собой «духовной» общности и рождения «духовного» сына, после чего этот символический брак распадается. В ритуалах буддийской секты *марпа* к этому добавляется более древняя магическая деталь: учитель изготовляет из своего семени напиток и подносит его своему духовному сыну-преемнику в сосуде в виде человеческого черепа. Выпив этот напиток, ученик приобщается к силе и могуществу мысли, к знаниям своего учителя¹⁷.

Столь же символически тибетскими буддистами трактуются традиционные натуралистические изображения, воспроизводящие coitus. В тантрийском буддизме подобные изображения толкуются как слияние мудрости с состраданием¹⁸ или познания с методом¹⁹, в результате которого достигается просветление. Именно так следует трактовать скульптурные и иконописные тантрийские изображения, отнюдь не рассматривая их как проповедь крайней чувственности и невоздержанности, которой, впрочем, придерживаются различные деградировавшие тантрийские секты²⁰.

Аналогичные примитивно-натуралистические изображения с антиподальным расположением фигур и нарочито подчеркнутыми половыми признаками известны многим народам земного шара: они найдены в Бельгийском Конго, Океании, у индейцев Северной Америки, у алтайских народов, встречаются на палеолитических рисунках во Франции и т. д. Е. Г. Кагаров полагает, что у первобытных народов эти изображения выступали магическими символами воспроизводства всего живого в природе: скота, растений, детей, что считается показателем изобилия и счастья²¹.

Таким образом, божественное избранничество и в шаманстве и в буддизме играет роль определяющего признака для выделения человека в касту жрецов. Но если шаман в подобном «партнерстве» с духом выступает как лицо 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 уже активно заинтере-

лезненное 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 подчеркивает, что вера в сексуальную связь духов с людьми была весьма распространена у арабов (см.: И. Н. Винников, Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии, «Сборник работ, посвященный 50-летию научной деятельности С. Ф. Ольденбурга» Л., 1934, стр. 142—145). На идее сексуальной связи с духами базировалось представление об инкубах и суккубах в средневековых демонологических культах в Европе. Обвинения в колдовстве часто включали в себя как составную часть обвинение в сожительстве с дьяволом и целью пыток было добиться от обвиняемого признания в этом. Пророчества в современных христианских сектах (например, в пятидесятничестве) основаны на вере в божественное избранничество пророка или пророчицы, на которых во время глоссолалии нисходит божественная благодать. Однако элемент сексуальной связи с божеством здесь уже отсутствует. Встречавшиеся (но не обязательно) в хлыстовстве сожительство главы секты, называемого «христом», с женщинами той же секты, было не чем иным, как возрождением представлений о «благодати», якобы получаемой путем полового общения, если уже не с самим божеством, то хотя бы с его посредником (здесь в лице главы секты).

¹⁷ Al. David-Neel, *Der Weg zur Erleuchtung*, Stuttgart, 1960, S. 28.

¹⁸ L. Jivaka, Указ. раб., стр. 157.

¹⁹ Al. David-Neel, Указ. раб., стр. 28.

²⁰ Д. Чаттопадхьяя, Локаята даршана. История индийского материализма,

М., 1961, стр. 74.

²¹ Е. Г. Кагаров, О двойных антиподально расположенных изображениях духов в примитивном искусстве, «Сборник МАЭ», т. IX, Л., 1930, стр. 214.

сован 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 «истинностью» нового претендента, как правило еще маленького ребенка, на практике же социальный круг семей, внутри которых может быть найден тот, кто воплотит Авалокитешвару, 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 буддизме лишний раз подчеркивает изначальную общность многих идей обеих религий.

Идея сверхъестественного зачатия 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, считавшимися обителями духов. Представление о вселении духа в женщину и рождении ею ребенка именно от духа, принимающего различные оболочки, уходит корнями в древнейшие тотемические воззрения первобытных народов. Мифология многих народов дает по этому вопросу богатый фактический материал. Согласно монгольским сказаниям, душа основателя державы сянбьи вошла в его мать через губы в виде градины, а мифический прародитель монголов родился от луча света, оплодотворившего его мать. В преданиях о Чингисхане, ставшем объектом самостоятельного культа у монголов, его настоящим отцом называется небо²². 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 от этой встречи сын стал первым шаманом мужчиной. Г. В. Ксенофонов приводит рассказ о том, как один якутский шаман перед тем, как «девять злых духов унесли его на небо» (т. е. перед смертью), понюкал свою жену, и от этого у нее родился сын — великий шаман²³.

В мировых религиях 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 животных. В христианстве это голубь, сделавший деву Марию матерью Христа; в буддизме — это белый слон, согласно легенде вошедший в бок царицы Майи с тем, чтобы родиться от нее уже как Будда.

К числу типологических следует отнести и ряд сходных 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. Это не локализованное конкретное заимствование буддизма из шаманства, а типологическое явление, восходящее к общим космологическо-религиозным представлениям древнейшего комплекса²⁴. В частности, соблюдение принципа троичности в построении буддийской иконы и ша-

²² «The Mythology of all Races», t. IV, Finno-Ugric. Siberian, Boston, 1927, p. 398.

²³ Г. В. Ксенофонов, Хрестос. Шаманизм и христианство, стр. 21.

²⁴ В. Н. Топоров, К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства), стр. 101—110; его же, Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений, в сб. «Труды по знаковым системам», II, Тарту, 1965, стр. 225, 226.

манского рисунка (т. е. членение на три части, соответствующее представлением о верхнем, среднем и нижнем мирах) отражает триаду как основной принцип моделирования вселенной во многих религиозных системах: христианстве, ведических религиях, шаманстве, буддизме, индуизме, греко-римском религиозном комплексе и т. д.²⁵

Интересный пример типологических элементов в религиозных представлениях приводит А. М. Пятигорский в заметке «О некоторых индийско-палеоазиатских культурных параллелях», где один и тот же момент — видение своего скелета — прослеживается как в обряде посвящения в шаманы у гренландских эскимосов, так и в эпизоде посвящения в буддизм царя Бхумираджи, описанном в средневековой тамильской поэме «Манимехалей»²⁶. Типологически сюда же относится изображение костей человеческого скелета в шаманском костюме, встречающееся у многих народов Сибири (восточных тувинцев, тофаларов, кетов, эвенков, якутов, селькупов, хамниган, нганасан и др.). Трактуются оно по-разному: то как изображение духа предков шамана (С. В. Иванов²⁷, М. Элиаде²⁸), то как скелет самого шамана (К. Доннер²⁹). Восточнотувинские шаманы приписывают этим изображениям защитное свойство, так как полагают, что во время камланий злые духи набрасываются на этот нарисованный скелет, а не на самого шамана³⁰. Вероятно, все эти объяснения являются более поздней интерпретацией того, что в шаманстве гренландских эскимосов, сохранившем архаические черты, является обязательным моментом, предшествующим посвящению в шаманы. Посвящаемый, сосредоточив всю свою волю, последовательно удаляет в своём 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 дара³¹.

Получение шаманского дара у ряда народов Сибири (шорцев, якутов, тунгусов, телеутов и др.) включает в себя следующий момент: духи, наметившие очередную жертву для превращения ее в шамана, перебирают кости своего избранника, чтобы выяснить, есть ли среди них особая «шаманская» кость. Если такой кости не обнаруживалось, то кто-либо из близких родственников будущего шамана, а иногда и несколько человек должны были умереть и пожертвовать ему каждый свою кость, иначе посвящение в шаманы оказывалось невозможным³². Момент посвящения в шаманы включает в себя полное физическое и психическое перерождение посвящаемого, полное изменение его природы³³.

Шаманские инициации в тибетской добуддийской религии бон также включали в себя аналогичный момент: посвящаемый мысленно очищал себя, сбрасывая с себя все вплоть до скелета, а затем облакал себя в

²⁵ А. Я. Сыркин, В. Н. Топоров, О триаде и тетраде, в сб. «Семиотика. Тезисы и доклады на третьей летней школе по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1968, стр. 111, 112.

²⁶ А. М. Пятигорский, О некоторых индийско-палеоазиатских культурных параллелях, «Краткие сообщения Ин-та народов Азии», 1963, вып. LXI, стр. 7.

²⁷ С. В. Иванов, К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья, «Сборник МАЭ», т. XVI, М.—Л., 1955, стр. 251, 252.

²⁸ M. Eliade, Schamanism und archaische Ekstasetechnik, Stuttgart, 1957. S. 159—165.

²⁹ K. Donner, Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken, «Journal de la Société Finno-Ougrienne», t. 38, 1928, № 1, S. 15.

³⁰ С. И. Вайнштейн, Тувинцы-тоджинцы, М., 1961, стр. 184.

³¹ K. Rasmussen, Intellectual culture of the Igluclic Eskimos, «Report on the 5th Thule Expedition», vol. VII, København, 1929, № 1, pp. 111—114, (цит. по: А. М. Пятигорский, О некоторых индийско-палеоазиатских культурных параллелях..., стр. 7).

³² Н. П. Дыренкова, Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен, «Сборник МАЭ» т. IX, Л., 1930, стр. 274; Г. В. Ксенофонов, Легенды о шаманах, стр. 15, 57.

³³ Н. П. Дыренкова, Указ. раб., стр. 285.

новую плоть. Это означало смерть человека в его прежнем качестве и возрождение в новом — уже шаманском — облике³⁴.

Ту же цель преследуют мистерии 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 собой окончание мистерии посвящения. Собственно это та же шаманская мистерия, но осмысляемая в более высоком, духовном плане³⁵.

А. Я. Сыркин рассматривает символику скелета в буддийской и шаманской догматике как форму снятия противопоставления «живое — неживое», свойственного как религиозному мировоззрению, так и другим сферам культуры, в частности изобразительному и поэтическому искусству³⁶. Действительно, скелет в шаманстве является не столько символом смерти («неживого»), сколько показателем перехода из одного качества в другое внутри «живого» состояния.

Интересные шаманско-буддийские параллели можно провести, анализируя одну из ранних буддийских легенд о владыке чувственного мира Маре и буддийском святом Упагупте, где Упагупта обращает Мару в буддизм³⁷. Этому обращению предшествует навешивание Упагуптой на шею Мары трупа (не вымокающего, не высыхающего, не распадающегося). Попытка Мары избавиться от этого трупа кончается неудачей: он признает себя побежденным Упагуптой, выполняет его желание и вызывает перед Упагуптой образ Будды, после чего сам обращается в буддизм. Контакт с трупом можно рассматривать как аналогию к видению скелета, как символ перехода от одного мировоззрения к другому, что позволяет провести параллели с новым качественным состоянием шамана. Состояние *риддхи*³⁸, в котором Мара то взлетает на воздух, то вызывает дождь из жемчуга и золота и т. п., сродни экстатическому состоянию шамана во время камлания и тем видениям, которые он силой гипноза внушает присутствующим³⁹.

³⁴ S. Hummel, Die Heilige Höhle in Tibet, «Anthropos», vol. 52, fasc. 3—4, Wien, 1957, S. 630.

³⁵ Там же, стр. 631.

³⁶ А. Я. Сыркин, Заметки о снятии противопоставления «живое — неживое», в сб. «Семиотика. Тезисы и доклады на третьей летней школе по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1968, стр. 8—10.

³⁷ См. интересный мифологический комментарий, приложенный к изданию этой легенды: Г. М. Бонгард-Левин, О. Ф. Волкова, А. М. Пятигорский, Легенда о Маре и Упагупте, в сб. «Идеологические течения современной Индии», М., 1965, стр. 185—195.

³⁸ 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. (см. Ch. Humphrey, A popular dictionary of Buddhism, New York, 1963, p. 95). А. М. Пятигорский четко указывает место *риддхи* в системе психологии раннего буддизма. *Риддхи* — это одна из пяти сверхъестественных способностей, появляющихся вследствие совершенного овладения теорией, практикой и техникой йоги. Остальные четыре способности суть следующие: способность слышать все во вселенной с помощью «всеслышащего уха», способность видеть все во вселенной с помощью «всевидящего глаза», знание о своих прежних рождениях, знание о прежних рождениях других живых существ. *Риддхи*, в свою очередь, включает в себя следующие три момента: способность из одного становиться многими и из многих одним, становиться невидимым и делать таковым все видимое; проходить беспрепятственно через твердые тела, ходить по воде не погрязаясь, передвигаться по воздуху не падая; способность принимать любые облики, способность создавать физически воспринимаемые объекты из игры своего воображения. См. А. М. Пятигорский, О психологическом содержании учения раннего буддизма, стр. 208, 209.

³⁹ Авторы мифологического комментария к «Легенде о Маре и Упагупте» к числу шаманско-буддийских параллелей относят также удивившее Упагупту сильное изменение облика Будды и сопоставляют это изменение с ритуальным травестизмом лица, посвящаемого в шаманы. 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 (см. Указ. раб., стр. 195).

Риддхи Мары и приписываемая шаманам способность в различных обликах вызывать к себе подвластных духов — это явления одного порядка. И то и другое свидетельствует об относительности понятий времени и пространства в религиозных представлениях ⁴⁰. *Риддхи* — это сила, способная переносить вещи и события из одного времени в другое. Точно так же шаман во время своего транса успевает 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, совершенно иные измерения времени. И в том и в другом случае это сосуществование реального и вымышленного миров, их вневременное и внепространственное переплетение, неизбежное при любом религиозном восприятии мира.

Приведем еще примеры типологически сходных явлений в 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 можно обнаружить в буддийской и индуистской практике. Вот пример циркового фокуса, ритуально осмысляемого индустами: иллюзионист забрасывает в воздух повисающий вертикально канат, после чего сам (или его помощник) взбирается по нему вверх и исчезает из глаз зрителей. Затем сверху падают окровавленные части тела, после чего исполнитель тут же предстает целым и невредимым ⁴¹. Этот фокус, занимающий свое место в истории иллюзионного искусства ⁴², рассматривается некоторыми учеными всего лишь как аллегорическое толкование некоторых философских положений веданты, т. е. как факт, не могущий иметь места в действительности ⁴³. А. М. Пятигорский, давая психологический комментарий этому факту и допуская его видимую реальность, отмечает в состоянии самого иллюзиониста и зрителей этого фокуса четыре гипнотических фазы, близкие к экстазу самого шамана и свидетелей его камлания ⁴⁴.

Так же интересны параллели в мировой мифологии в связи с образом дерева, растущего корнями вверх. У орочей и удэгейцев опрокинутые деревья, на которых вырезано изображение человеческого лица, играют роль антропоморфных духов, охраняющих жилище шамана, а пни от них используются в качестве жертвенного стола для кормления духов ⁴⁵. В «Катха упанишаде» есть образ вечной смоковницы, ветви которой растут вниз, а корни вверх ⁴⁶. Она ассоциируется с *брахманом*, т. е. высшей субстанцией, из истечения (или уплотнения) которой возникла вселенная. В Бхагаватгите перевернутая смоковница рассматривается как символ *сансары* (мир чувств и желаний) ⁴⁷. В. Н. Топоров считает *брах-*

⁴⁰ В. Г. Богораз рассматривает такую относительность ранних религиозных представлений как типологически сходную категориям современной ему эйнштейновской физики. См. В. Г. Богораз, Эйнштейн и религия, М.—Пг., 1923. Современная буддология усматривает определенное сходство между построениями буддийских логиков (Дхармакирти) и идеями современных философов экзистенциалистов (Сартра, Хейдеггера). См. Вяч. Вс. Иванов, Об аналогии между буддийской логикой и новейшей европейской наукой, «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 3, «Труды Бурятского института общественных наук», вып. 1, серия востоковедения, Улан-Удэ, 1968, стр. 143—147.

⁴¹ А. М. Пятигорский, Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов и комментариев (опыт психологического исследования), сб. «Семиотика и восточные языки», М., 1967, стр. 178, 179.

⁴² А. А. Вадимов, М. А. Тривас, От магов древности до иллюзионистов наших дней, М., 1966, стр. 140—143.

⁴³ А. М. Пятигорский, Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов..., стр. 179.

⁴⁴ Там же, стр. 181, 182.

⁴⁵ Е. Г. Кагаров, Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх, «Доклады Академии наук», Л., 1928, стр. 331.

⁴⁶ «Упанишады», М., 1967, стр. 100.

⁴⁷ «Махабхарата II, Бхагаватгита», Ашхабад, 1956, стр. 220; см. также комментарий, стр. 344, 345.

мана (как безликую сущность) и мировое дерево (включая его перевернутый корнями вверх вариант) семантически родственными и взаимозаменяемыми понятиями, используемыми на равных правах в тех ситуациях, где речь идет о сущности вселенной⁴⁸. Аналогичное понимание дерева, перевернутого корнями вверх, он видит в шаманских ритуалах эвенков, где этот образ используется явно в космологических целях, символизируя собою подземный мир, тогда как обычное дерево означает мир надземный⁴⁹.

Изложенный материал, не претендуя на полноту освещения поставленных вопросов, представляет интерес как иллюстрация возможных вариантов типологического сходства одних и тех же религиозных идей и представлений в условиях социально и национально разнородных обществ, что, конечно, нисколько не исключает возможности обрядового, идейного и мифологического синкретизма религий классового и разлагающегося первобытного общества.

Возникновение типологически сходных явлений в различных религиозных системах — вопрос сложный, и решение его в задачу данной статьи не входило. Их определяет сложное переплетение законов развития религиозных форм сознания и социальной психологии в ее взаимосвязи с религиозными явлениями.

Рассмотренные здесь религиозные представления являются общими элементами (или признаками) двух, а часто и большего количества религиозных систем. Типологическое их исследование, наряду со сравнительно-историческим, поможет полнее изучить сложное идеологическое явление, именуемое религиозной картиной мира.

ON THE PROBLEM OF TYPOLOGICALLY SIMILAR PHENOMENA IN SHAMANISM AND BUDDHISM

At the time Buddhism was spreading in Central Asia and Southern Siberia (in Tibet, Mongolia, Buriatia, Tuva) the aboriginal population already possessed highly developed Shamanistic beliefs. Buddhism competed with Shamanism, influenced it, incorporated it. All these processes were facilitated by the presence in both these religious systems of a series of typologically similar ideas, genetically preceding the time of contacts. These ideas originated quite independently in early Buddhism and in Central Asian Shamanism but nevertheless took very similar shapes. Among these ideas the following may be mentioned: metempsychosis, divine choice, supernatural conception, sexual intercourse as a way of contact with the divinity, the complex of skeleton rites and concepts, etc.

⁴⁸ В. Н. Топоров, К предистории двух архаических концепций, сб. «Семиотика. Тезисы и доклады на третьей летней школе по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1968, стр. 130.

⁴⁹ Там же, стр. 132, 133.