К. М. ГЕРАСИМОВА

Традиционные ВЕРОВАНИЯ ТИБЕТЦЕВ в культовой системе ламаизма

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

К. М. ГЕРАСИМОВА

Традиционные ВЕРОВАНИЯ ТИБЕТЦЕВ в культовой системе ламаизма

Ответственный редактор
кандидат исторических наук
Н. В. Абаев

НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1989

ББК 63.5
Г37

Рецензенты

доктор исторических наук Р. Е. ПУБАЕВ
кандидат исторических наук Р. А. КРАПИВИНА

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

Герасимова К. М.

Г37 Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989.— 320 с.
ISBN 5—02—028995—7.

В монографии обобщены итоги синхронного и диахронного исследования мировоззренческой и социальной природы синкретизма культовой системы ламаизма, его идеологической функции в системе социального управления средневекового общества. В истории политической культуры различных этносов Азии выявляются однотипные приемы идеологической сакрализации власти, основанные на традициях онтологических и обрядовых символов духовного наследия родового общества.

Книга рассчитана на этнографов, историков, востоковедов.

Г $\frac{0508000000—802}{042(02)—89}$ 53—88—III ББК 63.5

ISBN 5—02—028995—7 © Издательство «Наука», 1989

ВВЕДЕНИЕ

В познании религии как социального явления основополагающую роль играет марксистско-ленинская теория исторического процесса. Теоретический посыл дают не только прямые высказывания К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина об исторических формах религии, ее гносеологических и социальных корнях, но и в целом открытые ими принципы материалистического понимания истории. Религия — форма общественного сознания. Данное «идейное образование» порождено «материальным производством непосредственной жизни» и «материальным общением людей». Специфика религиозного сознания заключается в неадекватности, фантастичности отражения действительности, коренится в практическом бессилии человека в столкновении с природными и социальными силами, господствующими над ним в его непосредственной жизни. Главный фактор истории общества — «производство средств к жизни» и «производство самого человека, продолжение рода». «Производство и воспроизводство непосредственной жизни» является основным объектом и религиозного отражения действительности [Энгельс. Происхождение семьи..., с. 25—26].

В постановке вопроса о методологических проблемах современного религиоведения отечественные ученые исходят из положения, что природа и корни религии раскрыты в системе взглядов основоположников марксизма, но общие философские определения социальной и гносеологической сущности религии при всей своей фундаментальной истинности не исключают разработку конкретной методологии социологического и гносеологического исследования религии, содержательного фактологического раскрытия исторической специфики идеологической и культовой системы национальных и мировых религий.

Общая постановка современных методологических проблем исследования социальной природы исторических форм религии была сформулирована в 1960-е гг. в монографиях

С. А. Токарева «Ранние формы религии...» [1964] и Ю. А. Левады «Социальная природа религии» [1965]. С. А. Токарев говорил о задачах исторической типологии религии, обосновании принципов систематики или классификации верований и обрядов доклассового общества [1964, с. 5, 15—25]. Ю. А. Левада сформулировал задачи изучения природы и структуры религиозного сознания в контексте социальной природы мышления, его уровней, исторических типов, которые выступают как «типы хранения и преобразования информации в семиотических системах», как различные «мыслительные (точнее — коммуникативные) структуры в человеческом сознании» [1965, с. 58—59]. Социальная функция религии должна рассматриваться в контексте исторической типологии общества, различных систем управления социальной деятельностью. Исследователю необходимо вычленять ключевые структурные элементы, наиболее значимые в механизме социального регулирования. Тип социального строя общества является главным критерием классификации исторических форм религии. «Всякая религиозная система социальна, поскольку все ее конструкции опосредованы и в некотором смысле порождены определенными социальными формами. Фактически все и всякие религиозные идеи и чувства выражают, символизируют, санкционируют тот мир отношений человека (включая его самооценку), который является социальным продуктом» [Левада, 1965, с. 128]. Книга Ю. А. Левады получила оценку как «значительное явление в марксистском религиоведении», вместе с тем ряд ее теоретических положений подвергся философской критике, прежде всего абсолютизация значения семиотического анализа и противопоставление гносеологического и социологического методов исследования религии. Социальная природа религии не может быть выявлена без анализа содержания религиозных представлений, специфики религиозного отражения действительности, которая сформулирована в научном понятии «вера в сверхъестественное». Религия не может быть объяснена только как особая семиотическая система, «рутинный способ трансляции социального опыта» [Угринович, 1970, с. 123—150; Яблоков, 1972, с. 54—56].

Религиоведческая дискуссия 1978—1981 гг. по статье С. А. Токарева «О религии как социальном явлении (мысли этнографа)» [1979] была посвящена обсуждению спорных проблем соотношения философской общетеоретической и специально-научной методологии религиоведческих исследований, актуальных вопросов исторической критики религии (материалы дискуссии опубликованы в журнале «Совет-

ская этнография» в 1979, 1980 и 1981 гг.). Различные мнения были высказаны о принципах системного исследования религии, о правомерности выделения какого-либо структурного элемента в качестве основного критерия социального типа религии. Дискуссия показала, что многие вопросы конкретной научной методологии религиоведения ждут не декларативной, а практической исследовательской разработки на фактологическом и теоретическом уровнях. Раскрытие социальной функции религии предполагает комплексное изучение всех уровней ее полиэлементной системы. Реальная структура конфессии включает также народные религиозные представления и обычаи. Изучение народных верований дает полноценную информацию и для описания системы мировых религий, а также выявляет исторические корни устойчивости современных религиозных явлений.

Применение в религиоведческих исследованиях системно-структурного анализа как конкретного методологического принципа обнаруживает необходимость определения таких понятий, как «система религии», «структура системы буддизма». Существует ли какая-то общая система буддизма, познание которой раскрывает его универсальную сущность, или в различных регионах Азии национальные типы буддизма складывались по своим законам системообразования, обусловленным конкретными особенностями исторического развития общества? Даже при современном состоянии фактологической и концептуальной разработки сравнительной исторической типологии региональных форм буддизма очевидны различия в структуре их системы. Высказывания по этому вопросу можно найти в монографиях и сборниках, посвященных средневековой истории общества народов Восточной Азии. А. Н. Игнатович считает, что система синтоизма, буддизма и конфуцианства складывается «по меньшей мере из четырех подсистем: 1) религиозной, 2) философской, 3) политической и 4) этической» [1987, с. 5]. В рамках системы «стабильно доминирует какая-либо подсистема». В буддизме такое доминирующее положение занимает религиозный аспект, поэтому представление о буддизме у немалого числа авторов ограничивается только одним понятием: «буддизм — это одна из мировых религий». В синологической литературе одни авторы избегают называть конфуцианство религией, другие утверждают, что оно не имеет ничего общего с религией. «Другими словами, в том и другом случаях систему сводят к подсистеме, что, конечно, ведет к искаженному пониманию сущности буддизма или конфуцианства» [Там же, с. 5]. Следовательно сущность буддизма не сво-

дится к какой-либо из четырех подсистем — религии, философии, политике, этике, но определяется их совокупностью. На уровне системной целостности содержание каждой подсистемы приобретает интегральное значение.

Можно ли считать неверным определение буддизма «как одной из мировых религий» или следует говорить об исторических изменениях в системе любой из региональных форм буддизма, о полифункциональности религиозной идеологии как наиболее общего выражения философских, этических и политических воззрений средневекового общества, о неразрывной связи религиозной идеологии и культа буддизма в его надстроечной функции. Если определение буддизма как религии неудовлетворительно, то возникает вопрос о том, как следует толковать содержание понятия «религия». В ряде исторических, этнографических и религиоведческих работ прослеживается стремление авторов уточнить границы применения этого термина.

Терминологическим поиском объясняется тот факт, что в религиоведческой дискуссии 1979—1981 гг. (по статье С. А. Токарева) обсуждался, казалось бы, давно решенный вопрос о том, что такое религия и какова ее сущность. С нашей точки зрения, расхождения в трактовке этого понятия выражали попытку разграничить содержательное определение термина в рамках различных уровней методологии: философской, общенаучной и конкретно-научной. Споры по этому вопросу свидетельствовали также о неудовлетворенности современным состоянием знания о философских, политических формах идеологии и в целом духовной культуры древнего и средневекового общества, особенно в странах Востока.

М. Т. Степанянц в статье «О некоторых общих проблемах изучения истории философии Зарубежного Востока» говорит о необходимости критического отношения как к вульгарной социологизации, так и к десоциологизации, абсолютизации возможностей истолкования философских текстов исключительно посредством лексического понимания или путем их гносеологизации [1987, с. 11]. «Своеобразие метода и предмета философии в конечном счете определяется спецификой общественного бытия: философия — это самосознание исторически определенной эпохи... Прочтение и интерпретация философских восточных текстов в значительной мере осложнены наличием белых пятен в исторической науке о Востоке. Известно, что до сих пор остаются нерешенными такие принципиальные вопросы, как формационно-стадиальная характеристика древнего и основные координаты докапиталистического общества» [Там же].

Выяснению сущности буддизма как социального явления содействуют исторические исследования древнего и средневекового общества Востока. С конца 1960-х гг. в отечественной науке появились специальные исследования или отдельные главы и параграфы в монографиях, статьи в сборниках, рассматривающие вопросы ранней истории буддизма, его первичного становления или внедрения в процессе распространения за пределами Индии — в Китае, Таиланде, Корее, Японии [Бонгард-Левин, Ильин, 1969; Васильев, 1970; Крюков, Малявин, Софронов, 1979, 1987; Корнев, 1973; Волков, 1985; Игнатович, 1987; Пасков, 1987]. Авторы этих работ исследуют объективные и субъективные предпосылки, обусловившие успех буддизма в названных странах и специфику его региональных форм, выявляют наиболее характерную основу данного исторического процесса — социальную потребность в новой идеологии, содействующей политической консолидации и формированию феодальной государственности. Эта общая закономерность истории мировых религий прослежена и в работах о становлении и распространении христианства в различных этнических регионах.

А. И. Клибанов и Л. Н. Митрохин в статье «История и религия» рассматривают формирование мировой религии как длительный исторический процесс, начало которого относится к переходному этапу от доклассового общества к классовому. Смена религии выражала необходимость изменений в идеологической надстройке и обслуживающих ее институтах. Принятие официального вероисповедания оформлялось как государственная акция и сопровождалось созданием церкви, которая становилась важнейшим элементом социально-политической структуры феодального общества. Становление мировой религии было подготовлено всем ходом экономического, социально-политического и духовного развития общества в целом. Неоднозначность ее идеологической и социальной роли была обусловлена классовой неоднородностью общества.

В проблематике исторических религиоведческих исследований в последние годы четко обозначилось направление, связанное с комплексным изучением исторического процесса перехода от первобытно-общинного общества к классовому. Разложение родоплеменного строя, становление государственных объединений, возникновение и образование народностей на базе устойчивых этнокультурных и социально-политических связей, формирование этнического самосознания как духовного выражения всех признаков этносоциальной общности — единства языка, территории, культурно-хозяй-

ственного типа, социальной структуры, государственно-политической организации, единства религиозных представлений. Во внутренней жизни племенных военно-территориальных союзов, перераставших в государственные объединения, религия играла роль идейного интегратора. Религиозная консолидация родоплеменных союзов первоначально была основана на представлениях о единстве кровно-родственного происхождения, о генеалогическом родстве происхождения от обожествленных первопредков, мифических и реальных родопачальников, на едином культе общих божеств-покровителей данной этносоциальной общности. В процессе формирования классового общества изменяются содержание и социальные функции родоплеменной религии, ее идеология все теснее связывается с интересами господствующей верхушки родоплеменной знати, а затем и господствующего класса феодального общества [Развитие этнического самосознания..., 1982].

Конкретные этнографические исследования выявили устойчивость традиций родоплеменных верований: в крестьянской среде русского народа древнейшие языческие обычаи сохранялись до начала XX в. [Рыбаков, 1981, 1987], а культовая система ламаизма ассимилировала аналогичные древние верования тибетского, монгольских и тюркских народов. Поскольку стадиальные изменения в системе религиозной идеологии отражают формационные сдвиги в развитии общества, а эволюция религиозных представлений происходит не путем полной их смены, а путем наслаивания нового на сохраняющееся старое [Рыбаков, 1987, с. 754], историческое исследование социальной функции мировой религии предполагает изучение природы ее мировоззренческого и культового синкретизма.

Изучение ранней истории буддизма, его становления в качестве не только официальной государственной идеологии, но и массового вероисповедания всех слоев общества, а также выявление истоков специфики региональных форм буддизма тесно связано с анализом процесса взаимодействия мировой религии с традиционными автохтонными верованиями этноса. Решение этих исследовательских задач предполагает знание предшествующих религиозных верований, а также того, в каких концепциях выражалась их социальная функция, какие представления и культы обеспечивали стабилизацию общественного порядка, как в процессе исторической эволюции социальной организации этноса изменялись представления о старшинстве и праве на власть; посредством каких религиозных идей осуществлялась сакрализа-

ция власти на различных этапах разложения родового строя и возникновения раннеклассового общества и государственных образований. В переходный период от доклассового общества к классовому происходили исторические изменения в тех культах родоплеменных верований, которые выполняли основную идейную функцию в механизме социального управления. Эволюция самих родоплеменных культов подготовила переход к новому идейному обоснованию политической власти, базирующейся на классовом господстве.

В процессе распространения буддизма в странах Центральной и Восточной Азии обнаруживаются как общие, так и специфические черты становления новой религии и ее дальнейшей судьбы в политической и духовной культуре общества народов Азии. В Китае формирование классового общества и государства произошло задолго до проникновения буддизма в страны Восточной Азии. Здесь с древних времен сложилась своя система официальных культов: «верховным и единственным религиозным институтом было само государство... власть императора наделялась божественной природой, и сам он выполнял роль как бы первосвященника Срединной империи» [Крюков, Малявин, Софронов, 1987, с.135]. Буддизм в Китае прошел длительный путь развития до признания его государственной властью «как фактора большой политики», когда суйские и раннетанские правители «освящали» свои прерогативы в буддийских понятиях и использовали вселенскую миссию буддизма для оправдания традиционной китайской концепции исключительности власти Сына Неба. Буддизм был полезен властителям Китая и в их сношениях с сопредельными народами, принявшими закон Будды [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 171—172]. История китайского буддизма чрезвычайно сложна: специфика его собственного доктринального и культового развития, социальной функции, взаимодействия с другими китайскими религиями, философскими, этническими и политическими учениями не сводится к однозначному определению. Это сложное динамическое явление познаваемо только в контексте всех социально-политических, идеологических и этнокультурных факторов исторического развития китайского общества [Васильев, 1970, с. 291—359].

В отличие от Китая в Корее и Японии начало распространения буддизма «совпало со временем преодоления пережитков родоплеменных отношений и укрепления государственности», но расстановка социальных сил была иной, как и религиозно-мифологическое обоснование социального статуса правителя из царского рода [Волков, 1985, с. 79—80].

Трудно согласиться с мнением автора, что буддизм «поглотил местные корейские культы» и что последние «... не сохранили своей самостоятельности» [Там же, с. 80]. Исследование Ю. В. Ионовой свидетельствует о том, что в корейской деревне до начала XX в. сохранялись архаические элементы общинных обрядов и культов. В ее работе убедительно показана социальная стратификация бытования иноземных (конфуцианство, буддизм) и традиционных культов, обрядов и обычаев [Ионова, 1982]. Следовательно, необходимо учитывать неоднородность религиозных верований различных слоев общества.

А. Н. Игнатович дифференцирует восприятие буддизма в Японии «по трем социальным уровням»: 1) правящий царский род Ямато и примыкающие к нему общественные группы; 2) трудовое население; 3) буддийское духовенство [1987, с. 78]. В работах С. А. Арутюнова [1968], Н. А. Иофан [1974], В. Н. Горегляда [1982], А. Н. Игнатовича [1987] приводятся данные об автохтонных родовых и племенных верованиях японцев эпохи перехода от племенного союза к государству. Культ родовых покровителей удзи-гами выполнял функцию социальной интеграции на уровне родовой общности. Н. А. Иофан пишет, что удзи-гами — это «непременно предок рода», образ которого первоначально не был антропоморфным: в префектуре Окаяма существуют домашние капища, где в качестве божества почитаются пять камней, положенных друг на друга. Впоследствии в результате сложного процесса циклизации мифов сложился не только антропоморфный образ божества, но и «мифический герой — божество» [Иофан, 1974, с. 42—43]. «Удзи-гами — это не только предок рода, но и вся его родня. Могущество родового божества удзи-гами зависит от количества его кровных родственников, сопровождающих его и служащих ему на небесах так же, как и на земле» [Там же, с. 43]. На уровне племенных союзов функционировали культы богини солнца Аматэрасу, бога ветра, грома и дождя, бури — Сусаноо, богини рисовых полей Инада-Химэ. Вождь племени считался потомком богини Аматэрасу. Общим определением всех божеств и духов пантеона автохтонных верований японцев служил термин «ками». В ранний период истории японского буддизма будды и бодхисаттвы также считались ками, но пришедшими из соседней, чужой страны. Первоначально они подчинялись главным ками синтоистского пантеона, главенствующими стали позднее, когда буддизм утвердился в системе раннефеодального японского государства. Более основательное внедрение буддизма в духовную культуру японцев

сопровождалось привнесением в культ местных ками черт буддийского ритуала, а также контаминацией буддийских божеств с божествами синтоистского пантеона. Исследователи отмечают устойчивость традиционных верований различных социальных общностей и связывают характер взаимодействия буддизма и автохтонных верований с типологическими особенностями общественного строя народов Центральной и Восточной Азии. В индийском буддизме нет собственно буддийских, оригинальных обрядов жизненного цикла, поэтому формирование массовой конфессии неизбежно было сопряжено либо с сосуществованием и разделением функций буддийского храмового культа и традиционной бытовой обрядности населения, либо с возникновением новых синкретичных религиозных обычаев.

Доктринальное учение и культовые формы буддизма во всех странах Азии имели свои региональные особенности. В Тибете, Монголии и Бурятии сложилась целостная культовая система буддийской храмовой и трансформированной традиционной бытовой обрядности. В странах Восточной Азии ни одна из бытовавших религий не стала господствующей; конфуцианство, даосизм, буддизм и народные верования синтезировались и образовали сложную систему религиозного синкретизма, которая охватила все стороны семейной, социальной и духовной жизни общества. Л. С. Васильев дал описание особенностей китайской системы религиозного синкретизма, синтез и разделение сфер влияния конфуцианства, даосизма и буддизма. Конфуцианство преобладало в сфере этики, семейных и социальных отношений, даосизм господствовал в сфере религиозного культа, мантических и магических обрядов, буддизм принял «заботу о спасении души, замаливании грехов, организации похорон и всего погребального ритуала и заупокойных служб» [Васильев, 1970, с. 374]. Синтез трех учений протекал по-разному в среде «высших» и «низших» слоев китайского общества. Л. С. Васильев считает, что систему религиозного синкретизма на массовом уровне «можно было бы, в отличие от существовавших наряду с ней высокоинтеллектуальных учений верхнего пласта, именовать народной религией... Эта народная религия в конкретных условиях китайского общества последнего тысячелетия явилась продуктом интеграции различных примитивных народных верований и суеверий, основных норм конфуцианства во главе с культом предков, а также некоторых наиболее элементарных и широко доступных принципов буддизма, и многочисленных даосских обрядов и культов» [Там же, с. 376]. Л. С. Васильев полагает,

что в рамках системы религиозного синкретизма «все примитивные верования и суеверия продолжали без изменений существовать... на правах автономии, причем нередко сохраняли свои самые первобытные формы» [Там же].

Данные характеристики системы религиозного синкретизма, ее массового уровня, именуемого «народной религией», отмечены некоторой неопределенностью. Не ясно, относится ли понятие «народная религия» к народу (обществу) в целом или только к народным низам. В одном случае автор говорит о духовных нуждах «малообразованного и неграмотного крестьянства и стоявших рядом с ним слоев китайского общества» [Там же, с. 375], в другом — о регламентации всех сторон социального и семейного быта, объединении всей духовной жизни страны. Классификация пантеона и культов синкретической религии китайцев также не свидетельствует о структуре религиозных обычаев народных низов китайского общества. Все это говорит о том, что проблема религиозного синкретизма достаточно сложна, многоаспектна и для ее решения нужна постановка предварительных исторических исследований, к числу которых относится детальный анализ содержания культов и обрядов родоплеменных верований, их исторической эволюции, специфики социальной функции в общинно-родовом строе, причин устойчивости родоплеменных религиозных традиций в классовом обществе, а также характер их социальной роли в современных бытовых религиозных обычаях.

Изучение синкретизма ламаистской религии на материале бурятской, а затем калмыцкой и тувинской конфессии, началось в 1960-е гг. в БФ СО АН СССР (Улан-Удэ). В Москве в Институте этнографии этот вопрос изучался более широко, с привлечением зарубежных данных для постановки ряда общих теоретических задач. В 1977 г. вышла книга Н. Л. Жуковской «Ламаизм и ранние формы религии». Это было первое монографическое исследование синкретизма культовой системы ламаизма XIX—XX вв. Данную проблему автор ограничил рассмотрением ассимиляции и «трансформации культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма», синкретизма и типологического сходства шаманских и буддийских представлений и культов. Фактологическая база книги: специальная отечественная и зарубежная буддологическая литература до начала 1970-х гг., публикации монгольских шаманских текстов, материалы полевых этнографических исследований автора в Бурятии и Монголии. Н. Л. Жуковская полагает, что синкретизм ламаизма обусловлен типологическим сходством функциональных элемен-

тов культа различных форм религии, что в свою очередь базируется на общности мировоззренческих истоков, на «единообразии древнейших анимистических идей человеческого разума» [1977, с. 7]. Выделение архаических мировоззренческих и ритуальных элементов ламаизма и буддизма, а также их сопоставление со сходными элементами предшествующих верований производится по объекту культа. Автор считает, что для анализа двух выделенных групп религиозных явлений (культ природы и типологическое сходство буддийских и шаманских представлений) более применима систематика религии по объектам культа, чем предложенная С. А. Токаревым социологическая морфология ранних форм религии или их классификация по характеру социальной роли в истории человеческого общества. В отечественной буддологии монография Н. Л. Жуковской была первым «проектом» методологии типологической классификации и исторического анализа культового синкретизма мировой религии Востока, поэтому в ней наряду с поиском новых теоретических подходов в осмыслении накопленного наукой фактологического материала сказывается инерция одного из прежних недостатков отечественного религиоведения, а именно слабой взаимосвязи гносеологического и социологического анализа исторических форм религии.

В секторе буддологии Бурятского института общественных наук вопросы ламаистского синкретизма изучались на материале культовых текстов и полевых этнографических исследований современных религиозных обычаев бурят в рамках общей проблемы сектора буддологии, которая именовалась «Структурный и социологический анализ исторических форм религии бурят» и ставила своей целью познание структуры идеологической и культовой системы бурятского ламаизма, специфики их социальной функции на церковном и массовом конфессиональном уровнях. Определенный итог выполнения этой программы был подведен в коллективной монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы» [1983] (рец. см. [Hamayon, 1983]). Данная монография продолжила исследование [Герасимова, 1957, 1964] социальной функции ламаизма в бурятском обществе на различных этапах его формационного развития.

В монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в.» [1983] выявлена и описана такая закономерная особенность ламаизма — гетерогенность и синкретизм его идеологической и культовой системы, отличие содержания доктринального учения и храмового культа от популярного ве-

роучения и ламаистской бытовой обрядности. Надстроечные социальные функции бурятского ламаизма описаны по таким элементам религиозной системы, как структура церковной организации и прихода бурятских монастырей, структура вероучения, религиозной пропаганды и воспитания, структура храмовой и бытовой обрядности, соотношение последней с автохтонными религиозными обычаями бурят. Названное выше исследование выдвинуло новые задачи: изучение социальной основы синтеза и взаимовлияния буддизма и автохтонных небуддийских верований народа, изучение содержания, структуры и социальной природы традиционных народных верований, причин и следствий их инкорпорации в культовую систему мировой религии.

Методологические основы предлагаемой читателям тибетологической монографии опираются на итоги многолетних исторических, этнографических, религиоведческих, культурологических, конкретно-социологических и текстологических востоковедных исследований всей системы бурятского ламаизма, структуры и социальной функции храмового и бытового культа, закономерностей формационной трансформации структурных элементов ламаистской конфессии. Проведеннные разносторонние исследования дали представление о системе и структуре ламаистской религии в целом, которые могут быть использованы для построения модели структуры ламаистского культа. Необходимость понять истоки, содержание и характер ритуальных комплексов ламаистского вероисповедания бурят обусловила тибетологический аспект бурятоведческих исследований, поскольку именно тибетские, а не индийские культовые формы буддизма вытеснили, заместили традиционные религиозные обычаи бурят или частично контаминировались с ними.

Тибетологические источниковедческие, исторические, культурологические и религиоведческие исследования получили специальное развитие в БФ СО АН СССР. В значительной мере это обусловлено тем, что ламаизм является фактом социальной и культурной истории бурятского общества досоветского периода. Наследие прошлого сохраняет определенное значение в современных обычаях, культурных и духовных запросах и городского и сельского населения республики.

Тибетологические религиоведческие исследования этнографического аспекта — часть востоковедной науки Бурятии. Определенные результаты этого направления опубликованы в сборниках «Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии» [1980], «Буддизм и традиционные

верования народов Центральной Азии» [1981], «Традиционная культура народов Центральной Азии» [1986].

Задача публикуемой тибетологической монографии — историческое исследование мировоззренческой и социальной природы той подсистемы тибетского ламаизма, которая относится к культу бытового уровня и характеризует ламаизм как массовую конфессию. Исследование мировоззренческих и социальных основ синкретизма культовой системы ламаизма связано с синхронным и диахронным анализом культовых концепций и ритуальной практики ламаизма, где наиболее ярко выражены надстроечные функции религии. Изучение этих явлений в их исторической динамике помогает выяснить объективные закономерности, «управляющие» стадиальными изменениями в форме и содержании религиозных обычаев народа, какие структурные элементы ее системы более консервативны и устойчивы, какие более мобильны и каким образом они отражают исторические изменения в социальном строе общества и образе жизни народных масс.

Методологические задачи исторического исследования духовной культуры народа связаны также с раскрытием содержания таких ключевых понятий, как «традиционные верования», «народные верования», «народная духовная культура».

В публикуемой работе различаются понятия «традиционные верования» и «народные верования». Первое из них, по нашему мнению, шире, поскольку в бытовую традицию могут войти элементы разновременных исторических форм религии. Второй термин является как бы типологическим определением того исторического комплекса религиозных культов, который возник в доклассовом обществе и выполнял надстроечную функцию в регулировании общественного, хозяйственного и семейного быта членов родового коллектива. Народные верования — духовное наследие родового общества, в последнем еще не было классов и политической власти, не было отношений господства и подчинения, основанных на социально-экономическом неравенстве, но социальное регулирование существовало. Его принципы в определенной мере сохранялись на уровне первичных социальных общностей, в бытовых обычаях народа. На уровне же социально-политической структуры государства действовали системы национальной или мировой религии. Словосочетание «традиционные народные верования» относится к характеру преемственности народных верований от поколения к поколению по традиции. В нашей работе речь идет о традиционных верованиях, относящихся к различным периодам

истории тибетского общества, к различным и разнотипным историческим формам добуддийских автохтонных верований тибетцев. Некоторые исследователи называют «народным буддизмом» тот комплекс традиционных верований тибетцев, который был ассимилирован и включен в культовую систему ламаизма. Региональная форма буддизма — это целостная система вероучения и культа, определенное единство разнородных структурных элементов, оно создается за счет идейных уступок, трансформации индийской буддийской доктрины. В процессе идейного взаимоприспособления буддизма и автохтонных верований возникает нечто новое, неадекватное исходным элементам.

Вопрос о формировании социального различия культуры «верхов» и «низов» общества в докапиталистических формациях поднят Н. А. Бутиновым [1985]. Исследователь говорит о «двух культурах» в обществе полинезийцев. Их социальная организация расценивается как один из вариантов перехода от общинно-родовых и племенных к раннеклассовым отношениям. По нашему мнению, социальная природа народных верований также должна рассматриваться в свете ленинского положения о двух культурах в каждой национальной культуре антагонистического общества [Ленин, т. 24, с. 120—121]. Классовая дифференциация феноменов культуры возникла в процессе социально-экономической стратификации общества, формирования сословных и классовых различий, т. е. ее начало может быть отнесено к эпохе разложения родового строя и формирования раннеклассовых государственных образований.

Народные верования — это устойчивый исторический комплекс онтологических и религиозных представлений, обрядовых стереотипов, которые регулировали и санкционировали отношения людей в эгалитарном родовом коллективе, содействовали его единству и нормальному функционированию. Первичные исторические формы общественной организации, социальных связей и отношений определялись отношениями родства, половозрастного деления родового коллектива и естественного разделения труда, поэтому объектом религиозного отражения данного общественного порядка были принципы старшинства, обусловленные системами родства по материнской или отцовской линии, когда и само кровное родство осмыслялось как социальное родство и фактически было им. Старшинство персонифицировалось в живых и умерших лидерах, руководителях родового коллектива. С развитием родовой организации сакрализация старшинства приобрела отчужденную форму культа предков.

Последний сложился не сразу, а прошел различные стадии развития от первичной персонификации, почитания до развитых форм сакрализации и институционализации принципов родового старшинства. Как бы ни решался дискуссионный вопрос о первичности представлений о тотемических, мифических или реальных человеческих предках, но культ предков или каких-то других покровителей родового коллектива играл ведущую роль в идейном механизме социального регулирования, общезначимой задачей которого было жизнеобеспечение, производство и воспроизводство жизни как таковой.

Для родовой организации характерна определенная слитность, неразделенность базисных и надстроечных функций. Ю. В. Маретин говорит о том, что род как форма общественных отношений «выступает в двух сущностях», в сочетании базисных характеристик (владение землей и другим имуществом) и надстроечных (счет происхождения, наследование, управление и пр.). К последним можно отнести и регулирование брачно-семейных отношений в соответствии с правилами экзогамии, контроль за соблюдением норм общежития, различных табу, участие в обрядах жизненного и календарно-хозяйственного циклов, которые были «социальными акциями» всего родового коллектива, входили в «общественный быт», мотивировались общими интересами производственной деятельности [Маретин, 1975].

Традиционные народные верования и в условиях классового общества устойчиво сохраняют такие древние черты, как:

1) социальная база культового сообщества, которая определяется единством кровного происхождения или единством мифического генеалогического родства, объединяющего родственные родовые коллективы, или единством территории соседской общины, включающей и «чужие» роды или родовые группы;

2) соответствующий родовой или общинный коллективный характер основных культовых отправлений (обряды жизненного и календарно-хозяйственных циклов); связь семейных обрядов с общественным религиозным бытом;

3) «общественный» характер мотивации обрядов — молебствия во имя общего блага всех членов данного социального коллектива: долголетия, здоровья, чадородия, успеха хозяйственной деятельности, дающей достаток жизненных средств, мира и согласия среди людей;

4) традиционная принадлежность руководства обрядами родовым старейшинам или лидерам общины, а в семье —

главам семьи. Эта черта либо еще сохраняется, либо восстанавливается в современных условиях из-за недостатка профессиональных священнослужителей;

5) отсутствие в мотивации обрядов целей индивидуального обогащения средствами грабежа, насилия, узурпации.

К народным верованиям в регионах Центральной Азии нередко относят все добуддийские или доламаистские верования, т. е. любые верования, предшествующие мировым религиям и сформировавшиеся на разных стадиях развития классового общества. Вероятно, в данном случае следует говорить не о народных, а о «традиционных верованиях народа (этноса)», поскольку структура их генетически и функционально неоднородна, а само понятие «традиция» не ограничено временны́ми или историческими рамками. Поэтому доламаистские традиционные верования тибетцев, монголов и бурят представляют собой конгломерат разновременных напластований, в котором наследие родовых традиций частично сохраняется, частично уже трансформировалось или дополнилось нововведениями других эпох.

В культовой системе ламаистской конфессии синкретические напластования более характерны для бытовой обрядности различных уровней «культового сообщества» (семья, группа родственных семей, род, родовая община, территориальная община). В храмовой обрядности также есть свои уровни по составу участников: это закрытые обряды для всего клира или только для определенной группы духовенства, еще более узкого круга посвященных в тот или иной тантрийский культ, открытые храмовые обряды для духовенства и мирян, массовые религиозные праздники и торжественная служба в соборном (главном) храме (бур. «большие хуралы»), молебствия в специализированных храмах по определенным датам (бур. «малые хуралы»), будничные («дежурные») обряды по индивидуальным требам прихожан. Храмовая обрядность соответствует культовым концепциям богословской философии и структуре пантеона, принятого в данной региональной системе буддизма. Главный объект культа торжественных служб — буддийские божества в нирванической или гневной (тантрийской) форме. Система религиозных обычаев ламаистов охватывает весь круг культовых отправлений на храмовом (обряды, открытые для мирян) и бытовом уровнях. Определенный минимум ламаистских массовых культовых отправлений со временем становится «традиционным», но данные религиозные обычаи не являются «народными» по происхождению и идейному содержанию.

Бурятский институт общественных наук БФ СО АН СССР выполнил серию историко-этнографических,

религиоведческих, источниковедческих, текстологических и конкретно-социологических исследований: в 1962—1966 гг.— отдел Зарубежного Востока, в 1968—1977 гг.— сектор буддологии, в 1981—1985 гг.— тематическая группа сектора буддологии. Материалы этих исследований показали, что первое место в структуре современных религиозных бытовых обычаев бурят-ламаистов занимают традиционные культы в ламаизированной или в упрощенной реархаизированной форме, что этнодифференцирующие особенности остаются в тех обрядах, в которых еще действует этническая идентификация родового типа. Это территориально-родовые культы «хозяев» местности и свадебные обряды. Для первых объект культа и характер культового сообщества зависят от того, насколько сохранилась территориальная компактность расселения «родовых» этнических групп, насколько «разбито» их территориальное единство, насколько их расселение связано с родовой территорией или традиционной «породной землей», насколько данные этнические группы перемешаны с представителями других «родов», с которыми они не были исторически связаны брачными и другими отношениями, насколько они перемешаны с инонациональными группами населения. Поэтому наблюдаются и общетерриториальные культы, соотносимые с типом культовой общности соседской общины, дифференцированные культы по общности генеалогического, «родового» происхождения локальных групп населения и даже частные культы, которые соблюдают отдельные семьи, отколовшиеся от своих сородичей и проживающие среди «чужих».

Чем объяснить устойчивость этих локальных культов общинно-родового происхождения, сохранение этнодифференцирующих черт отдельных бытовых обычаев в условиях исторической деформации общинных структур, когда последние уже утратили свои традиционные базисные и надстроечные функции, а религия в целом, даже пережиточно, уже не связана с механизмом идеологического и социального управления, действующего в социалистическом обществе? В условиях социалистического общества жизни базисные связи религии канули в вечность, но остались социально-психологические и гносеологические факторы, которые поддерживают устойчивость бытовых обрядовых традиций, ведущих свое начало со времен «первобытного коммунизма». Наиболее «живучим» оказывается то, что связано с первичными основами биологической и социальной жизни — основными событиями бытия человека в семейном и родственном коллективе. Потребности людей в «сообществе» и «родстве» — кровном,

соседском, этническом, земляческом, корпоративном, гражданском, потребности в обрядовом оформлении основных событий биографии любого человека действуют как «сквозной» социальный и духовный фактор. В практической реализации этих потребностей срабатывает «историческая память народа», традиция древних представлений и обычаев «естественной» стадии истории человечества, эпохи доклассового общества. Изучение традиционных автохтонных верований и обычаев раскрывает реальную основу религиозных потребностей, практическую мотивацию бытовой обрядности, в которой отражены насущные житейские интересы людей.

Исследование процесса инкорпорации народных верований и обычаев в систему мировой религии дает косвенную характеристику социальной структуры феодального общества. Идеология мировой религии включена в систему политических форм социального управления в феодальном обществе. В идеологию тибетского, монгольского, калмыцкого, тувинского, бурятского ламаизма инкорпорированы элементы надстройки общества потестарного типа. Это означает, что в данном случае идеологическое регулирование общественных отношений обеспечивает политические интересы господствующего класса без коренного разрушения традиционных форм общественного быта народных масс, что в целом служит стабилизации, устойчивости социального строя, придает политической власти видимость всеобщности. Идеологическая система ламаизма обеспечивает духовно гомеостазис феодального общества, динамическое единство политического господства и организации «общих дел» всех слоев общества.

Религиоведческие исследования выявляют, что синкретизм такой региональной формы буддизма, как ламаизм,— это закономерное отражение многоукладной социальной структуры феодального общества народов Центральной Азии, в котором трудящиеся низы сохраняют свою организацию — те или иные исторические формы общины с ее базисными и надстроечными традициями.

Историческая трансформация автохтонных верований в системе мировой религии очерчивает главную тенденцию процесса: внедрение не только буддийских идей, но и переработка внешних форм обряда, сложение абстрагированных стандартных форм ритуала и культовых концепций, свободных от конкретной привязки к местным родовым традициям, т. е. абстрагирование, освобождение от конкретных этнодифференцирующих признаков. В историческом развитии региональных или национальных форм буддизма постепенно,

медленно и длительно пробиваются, берут верх основные закономерные свойства мировой религии — ее космополитический интегрирующий характер, метанациональные пропагандистские качества, которые сделали ее идеологическим орудием политической интеграции, формирования национального феодального государства и межнациональных феодальных империй.

В исследовании традиционных воззрений и обычаев невозможно пройти мимо тех принципов методологии исторической реконструкции народной духовной культуры, которые реализованы в фундаментальных исследованиях В. Я. Проппа, Б. А. Рыбакова и А. Я. Гуревича. Монография Б. А. Рыбакова «Язычество древних славян» [1981] выполнена на обширной разноэтнической и разнотипной источниковой базе. В монографии В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» [1946] анализируются все сюжеты волшебных сказок и теоретические положения всего русского и европейского сказковедения. Книга В. Я. Гуревича «Проблемы средневековой народной культуры» основана на новом прочтении письменных культовых текстов европейского христианства [1981]. Итог исторического исследования в этих монографиях — воссоздание системы мировоззрения людей древнего и средневекового общества, картины стадиального развития духовной культуры, исторической преемственности и трансформации языческих или народных онтологических представлений, верований, культов и обычаев.

Б. А. Рыбаков использует исторические письменные источники, данные археологии, этнографии, фольклора, народного прикладного искусства и прослеживает исторические закономерности «огромного общечеловеческого комплекса первобытных воззрений, верований, обрядов, идущих из глубин тысячелетий и послуживших основой всех позднейших мировых религий» [1981, с. 3, 95]. Он привлекает разноэтнические и разновременные материалы для «проверки всеобщности» и рассматривает изучаемое явление «в общей форме, как вопрос и стадии в развитии религиозных представлений человечества» [Там же, с. 71]. Исследователь применяет ретроспективный метод, чтобы найти «корни тех представлений, которые в развернутом и более ясном для нас виде известны нам в позднейшие эпохи», ищет промежуточные звенья между сходными, но разновременными явлениями, устанавливает преемственность древних традиций, т. е. применяет различные способы поиска строгих научных аналогий [Там же, с. 89, 119].

В книге В. Я. Проппа, по его утверждению, нет «новых фактов, нова только устанавливаемая между ними связь» [Там же, с. 3]. В прошлом автора интересовали не отдельные события, а система исторических форм миропонимания, в сказке — не отдельные мотивы, но их связь в системе сюжета, а сюжеты — в связях относительно друг друга. В. Я. Пропп определил свою книгу как «генетическое исследование», которое «по существу своему всегда исторично», отметил разницу между генетическим и историческим исследованием вопроса. Задача «генетики»— изучение происхождения; история изучает процесс развития явлений, «генетика» прокладывает путь историческому исследованию [Там же, с. 20]. Автор подчеркнул трудность исторического исследования: не всегда изученное явление можно развернуть как процесс, а понятый в общем виде процесс представить как конкретную историю развития. Конкретное осуществление декларированных принципов исследования представляет значительные трудности. В. Я. Пропп писал, что исходное основание работы — не исчерпывающая полнота материала, а правильно поставленная задача, если «закон верен, то он будет верен на всяком материале, а не только на том, который включен» [Там же, с. 22]. По мнению Б. А. Рыбакова, «только специальное исследование В. Я. Проппа во всей широте поставило вопрос о первобытной эпохе как времени зарождения основных сюжетов и элементов сказки» [Там же, с. 127]. В сказке сохранились «следы исчезнувших форм социальной жизни», иные формы брака, явления экзогамии, иные формы преемственности власти, «сказка сохранила следы многих обрядов и обычаев: многие мотивы только через сопоставление с обрядами получают свое генетическое объяснение» [Пропп, 1946, с. 12].

В начальном периоде развития зарубежной и отечественной буддологии внимание исследователей было сосредоточено на изучении философии и этики индийского буддизма в его исторических направлениях, школах и сектах по соответствующим письменным источникам на санскрите и пали. Тибетский ламаизм отличался от индийского прежде всего развитием церковной системы, поэтому исследование данной региональной формы буддизма начиналось с описания монастырей, особенностей административного управления церкви, иерархической организации клира, специфики храмового культа божеств ламаистского пантеона. Этнографическое и религиоведческое исследование религиозных обычаев населения Тибета было затруднено тем, что длительное время он был закрытой страной для иностранцев. Тем не менее уже

с конца XIX в. делаются попытки описания или хотя бы постановки вопроса о необходимости изучения ламаизма как массовой конфессии. Впервые ламаистские бытовые обряды, как комплекс религиозных обычаев населения, были описаны А. М. Позднеевым в 1887 г. в книге «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии» на материале полевых наблюдений и обрядовых текстов. А. М. Позднеев выделил три группы культовых отправлений населения: 1) общественные обряды на обо; 2) частные (семейные) обряды жизненного цикла (рождение, бракосочетание, смерть), жертвоприношения для обеспечения материального благополучия; 3) индивидуальные обряды по циклическим знакам рождения человека, совершаемые периодически через 9 и 12 лет, лечебные обряды. Л. А. Уоддел в монографии «Буддизм в Тибете или ламаизм» выделяет рубрику «Домашний и народный ламаизм», в которой высказывает общие рассуждения о глубоком влиянии популярного вероучения буддизма на сознание и психологию народа, о силе языческих суеверий, идолопоклонстве, традиционной защитной магии, о постоянных тревогах народа из-за тирании лам и боязни гнева злых духов [Waddel, 1971, p. 7 etc.].

Вопрос о природе добуддийских верований тибетцев, об истоках специфики ламаистской обрядности, ламаизме как массовой конфессии был поставлен Р. А. Стейном в книге о культуре тибетского общества [Stein, 1962]. Р. Стейн говорит, что в тех особенностях ламаистского культа, которые отличают его от буддизма, трудно разграничить местное (автохтонное) и иноземное, бонское и небонское. Исследователь возражает против упрощенческих концепций, в которых все добуддийские верования тибетцев сводятся к бону как примитивной шаманской религии. Но шаманизм, по его мнению, был только стадией развития религиозных верований, а структура мировоззрения тибетцев в целом была более сложной. Р. Стейн фактически ставит вопрос о необходимости реконструкции древних добуддийских и добонских верований тибетцев, о раскрытии понятия *mi chos* —«религия людей» и отличии последней от *lha chos* —«религии богов», к которой традиция относит и бон, и буддизм.

Р. Стейн привлекает данные тибетских и китайских исторических хроник, дуньхуанских манускриптов, ритуальных и фольклорных текстов, материалы о древних обычаях погребального и поминального обрядов, чтобы подойти к пониманию системы и структуры автохтонного мировоззрения тибетцев времен родового общества, связи религиозных верований и обычаев с нормами социального поведения, с механиз-

мом его регулирования. Бон и буддизм инкорпорировали религиозные элементы древней духовной культуры тибетцев, а «религию людей» трактовали как выражение нравственной потребности людей в принятии более высокой «религии богов». Автохтонные верования тибетцев Р. Стейн называет «безымянной религией», подразумевая под этим термином древнюю систему «религии людей», которая объясняла начало мира и жизни, появление живых существ, возникновение социального порядка, закодированного в генеалогиях «правителей» и «подданных», в счете семейного родства по линии отца и матери, в локальных, племенных делениях людей по знаку подданства определенным правителям. Эта система описана в значениях десяти частей тела льва, чей образ является мифологической метафорой иерархического порядка бытия, правил правления и подчинения людей тому, что имеет право считаться «высшим», «главным».

Тибетские источники XVII в. называют легендарные предковые генеалогии «религией людей». Но то, что Р. Стейн описывает как «религию людей», относится к воззрениям родового общества на стадии его разложения и формирования раннеклассовых государственных образований, т. е. характеризует начальные стадии формирования политической культуры общества. Отсюда вытекает необходимость исторического анализа истории социальной организации общества для понимания закономерностей генезиса и эволюции религиозных воззрений, в аспекте их основной надстроечной, интеграционной функции на различных уровнях социальной структуры общества. Основная идея книги Р. Стейна была развита Э. Хаархом в монографическом исследовании о духовной культуре тибетских племен времени первого государственного объединения под властью Ярлунгской династии [Haarh, 1969].

Книга Р. А. Стейна привлекла внимание исследователей к разработке проблемы «народной религии» тибетцев [Tucci, Heissig, 1970; Hoffmann a. o., 1975]. До Р. Стейна, Дж. Туччи и Х. Хоффмана в зарубежных тибетологических исследованиях эта сфера бытовой культовой практики, которая не считалась харатерной для «классического» или собственно буддийского вероучения и культа, в системе ламаистской конфессии специально не выделялась.

Концепция «народной религии» тибетцев сформулирована Дж. Туччи в первой, тибетской, части монографии «Религии Тибета и Монголии», а В. Хайссиг развил ее в монгольской. Дж. Туччи считает, что правильная оценка специфической природы тибетской «народной религии» связана с необходи-

мостью более широкого толкования самого этого понятия. Автор говорит также о трудности дать точное определение понятия «народная религия». Тибетский термин *mi chos*, употребляемый некоторыми авторами в значении народной религии, многозначен, его содержание шире, чем «религия» или «религиозные обычаи». Он охватывает все бытие тибетца, его знания, мышление, интересы и чувства. Народные верования не ограничиваются мифами, культом, почитанием сакральных сил, они связаны с живыми традициями космогонических и космологических представлений, генеалогических преданий локальных и семейных общностей, обрядов магии и искупительных жертвоприношений, с афористической народной мудростью, т. е. в целом народные верования — это все наследие веков, которое испытывало влияние всех исторических религиозных систем, утверждавшихся в Тибете. В. Хайссиг написал вторую часть книги о религиях монголов — шаманизме и ламаизме. Отдельная глава — «Монгольская народная религия и ее пантеон»— посвящена разнотипным формам автохтонных верований различных периодов исторического развития монгольского общества. В. Хайссиг представил «народную религию» монголов структурой пантеона разновременных дошаманистских, шаманистских и ламаизированных автохтонных верований, трансформированных по тибетской матрице. К народным верованиям он отнес все автохтонные культы монголов без учета параметров стадиальной и социально-функциональной типологии. Значительное место в книге отведено культу Чингисхана, культу предков рода чингисидов-борджигинов и других князей и военачальников монгольской империи, но нет четких данных о родовом культе предков у рядовых монголов. Надо полагать, что в Монголии в XIII—XIV вв. культ Чингисхана и предков правящих княжеских родов не был единственной формой культа предков, поскольку и в XX в. еще не забылись традиции родоплеменных верований доклассового общества.

Х. Хоффманн пишет о том, что сами тибетцы различают три религии: буддизм, бон и религию народа (*mi chos*) [Hoffmann a. o., 1975]. С одной стороны, «народная религия» изменилась в процессе контактов с буддизмом и боном, впитала многие элементы этих систем и представляет собой конгломерат древних традиций номадов-скотоводов и земледельцев, культовых концепций и обрядовой практики буддизма и бона. С другой стороны, буддизм и бон подверглись влиянию автохтонных верований. Тем не менее, как считает Х. Хоффман, «народная религия» времен Сронцзан-Гампо сущест-

венно не отличается от народных верований населения Тибета середины XX в. [Ibid., p. 93]. Если говорить о «народной религии» как социальном явлении, обусловленном образом жизни народа, то в этом плане сфера ее функционирования действительно не изменилась, это как всегда хозяйственный, семейный и общественный быт народа на уровне первичных социальных ячеек общества. Не означает ли сказанное, Х. Хоффманом, что содержание религиозных представлений тибетцев оставалось неизменным в течение 13—14 веков бытования буддийского вероисповедания и не зависело от процессов исторической трансформации политической, социальной и экономической жизни тибетского общества?

Понимание сущности «народной религии» связано с проблемой типологии исторических изменений содержания религиозных представлений, формы обрядовых действий, системной совокупности культов при обозначении их иерархической структуры, дающей представление о том, какие из культов являются главными в обычаях в соответствии с устоями бытовой, социальной и хозяйственной жизни народной массы.

В монографиях Дж. Туччи [1980] и Р. Стейна [1962] народные верования описываются статично, только в их поздней, ламаизированной форме, фрагментарно и как бы абстрагированно от системной совокупности бытовых культов, их социальной роли в жизни народных масс. В названных работах нет недостатка в ценных фактах, в правильных положениях, полезных идеях, хотя чаще они декларативны, их изложение не сопровождается детальной исторической, источниковедческой, этнографической и социологической разработкой. Особенности этих основополагающих тибетологических исследований обусловлены объективными трудностями исторического развития тибетологии, невозможностью накопления данных исторического, полевого этнографического изучения обычаев тибетского населения, а также тем, что 14 веков становления и господства тибетского буддизма разрушили системную целостность «народной религии» тибетцев, трансформировали и то, что сохранилось благодаря включению в ламаистскую обрядность. Однако слагаемые ранней системы автохтонных религиозных обычаев не исчезли полностью. Эти частично сохранившиеся или трансформированные фрагменты ранних форм религии тибетцев изучаются, описываются — накапливается ценный материал для исторической реконструкции древней духовной культуры народа. Данной задаче служит и выявление архаических пластов в тибетском буддуизме и других ре-

лигиях тибетцев. В трудах Дж. Туччи, Х. Хоффмана, Э. Хаарха, А. Франкэ, М. Германнса, Р. Стейна в общем плане поставлены такие вопросы изучения добуддийских верований тибетцев, как картина мира, культ природы, древние анимистические представления в народной религии, структура пантеопа и пандемониума автохтонных верований, культ предков, похоронный обряд, защитная и вредоносная магия. Но эти религиоведческие и онтологические темы не получили конкретной исторической разработки из-за неполноты фактологической источниковой базы, из-за «молодости» самой проблемы исторической типологии традиционных верований, рекопструкции исторических форм религии тибетцев.

На данную проблематику работает также изучение культовой системы тибетского буддизма. В монографии Р. Небески-Войковица «Оракулы и демоны Тибета» [Nebesky-Woikowitz, 1956] на обрядовых тибетских текстах, взятых в репрезентативной совокупности, исчерпывающе описана иконография хранителей буддийской религии, т. е. того разряда ламаистского пантеона, который в значительной мере определяет национальную специфику тибетского ламаизма на период XVII—XX вв. В эту категорию пантеона кроме индийских дхармапала (хранителей буддийской религии) включены многие божества добуддийских верований тибетцев. Текстологическую основу иконографических описаний автор дополняет полевыми данными, местными легендами и преданиями о происхождении некоторых новых культов, а также обрядовыми формами культа этих божеств разряда «дамжанов». Но даже полное иконографическое описание ассимилированных и трансформированных тибетских культов не дает достаточного материала для реконструкции их исходных форм и не снимает задачи исследования исторической эволюции традиционных верований народа.

Материалы по названной выше проблематике накапливаются в различных областях тибетологии, прежде всего в исследованиях по древней истории Тибета. В числе последних выделяется фундаментальная монография Э. Хаарха о Ярлунгской династии, или становлении раннефеодального государства, точнее, о формировании концепции сакральности политической власти монарха, которая анализируется в контексте эволюции мировоззренческой системы тибетского общества в период I тыс. н. э. Э. Хаарх анализирует мифологическую основу сакрализации светской власти, восстанавливает систему мифических небесных и земных пред-

ков правителей тибетских племен, сакральных предков правящего клана Ярлунгской династии. Для этого необходимо было также рассмотреть гносеологическую и обрядовую сторону культа предков, начиная с обрядов похоронного и поминального ритуала, практические особенности которого сформированы представлениями о витальных силах человеческого организма и их посмертной трансформации и роли в судьбах живых людей, потомков умерших, их родственников, близких, подданных. Э. Хаарх пишет, что история автохтонной религии тибетцев — это невозделанное поле тибетологии и что оно остается таковым до настоящего времени. Действительно, не только глубокая древность, но и более близкие явления не раскрываются по тибетским письменным источникам так называемого «позднего периода распространения буддизма» в Тибете [Haarh, 1969]. Тибетологи разных стран обращаются к ранним тибетским текстам из Дунь-хуана, к другим иноязычным памятникам, в которых в той или иной степени отражена тибетская действительность VII в. н. э. и позднее. На этом материале расшифровывается значение социальных политических, культовых терминов, что чрезвычайно полезно для изучения обрядовых текстов.

В настоящее время интерес к «народному буддизму» тибетцев связан с этнографическими и социологическими исследованиями. Тибетологи из разных стран успешно работают среди населения предгорий Гималаев, среди «малых народов» или племен тибето-бирманской группы, среди этнических групп выходцев из различных районов Тибета. Результаты их исследований регулярно публикуются в этнографических и тибетологических сборниках, из них автору были доступны только некоторые. Обобщающих новых монографий пока нет, как и нет определения понятия «народный буддизм».

По нашему мнению, термин «народный буддизм» неприемлем, поскольку то, что обозначено им, является только структурным элементом целостной системы ламаистской религии. Это бытовая обрядность ламаизма, массовые культовые отправления мирян — рядовых приверженцев ламаистской конфессии. Генезис бытовых обрядов ламаизма, сложившихся в итоге ассимиляции и трансформации автохтонных верований народа, не дает основания для выделения особой, автономной формы так называемого «народного буддизма». Ламаистские бытовые обряды — итог целенаправленной деятельности духовенства, богословского переосмысления и переработки содержания традиционных на-

родных обычаев для увязки с идеологией ламаистского вероучения. Для понимания характера массовой конфессии следует учитывать уровни религиозного культа и культового сообщества в рамках тех или иных единиц социальной общности, а также конкретную историю становления специфической региональной формы буддизма. В целом синкретизм ламаистской религии порожден неоднородностью социальной структуры, потребностями идеологической консолидации антагонистического общества и стабилизации феодального строя.

*
*
*

Диахронный анализ ламаизированной, следовательно, и модифицированной формы автохтонных верований тибетцев в данной монографии опирается прежде всего на тибетские и тибетоязычные ритуальные тексты бытовой обрядности ламаизма, сочинения тибетских и монгольских богословов, в которых обосновывается возможность включения небуддийских культов в культовую систему тибетского буддизма. Отбор буддийских текстов для источниковедческого анализа проводился в зависимости не только от проблемы исследования, но и от того, как мы толкуем понятия «буддизм» и «ламаизм». Ламаизм — это региональная форма буддизма, сложившаяся в условиях феодального общества тибетского, монгольских и тюркских народов Центральной Азии, поэтому мы изучаем специфику данной национальной формы буддизма, отбирая такую совокупность текстов, которая позволяет проследить модификацию индийского буддизма и сложение тибетских форм вероучения и культа.

Структура культовой подсистемы ламаизма реализуется в определенном составе текстов храмовой и бытовой обрядности. Эти тексты схематично можно разделить на «теоретические» и «практические». В первой группе дается богословское обоснование содержания и формы культа, ко второй относятся различные обрядники, которыми священнослужители пользовались в культовой практике. Исследование ритуальных текстов храмовой и бытовой обрядности дает историческую информацию разного порядка. В анализе форм храмового культа нас интересует характер исторических модификаций самого индийского буддизма, соотношение традиций и инноваций в составе пантеона и в постановке ритуала, социальная функция храмовой обрядности, в той

или иной степени связанной с надстроечной идеологией феодального общества. В рамках массовой конфессии для задачи синхронного системного исследования религиозных обычаев народа привлекаются практические обрядовые тексты, но содержательную историческую информацию они дают только в репрезентативной совокупности, которая соответствует системе массового храмового культа или системе бытовой обрядности.

Диахронное исследование направлено на выяснение исторического формирования культовой системы господствующей конфессии или других предшествующих совокупностей религиозных верований и обрядов. На первый план выходят стадиальный типологический анализ этих явлений, стадиальная реконструкция и классификация исторических форм религиозных верований и культовой практики, что предполагает единство гносеологического и социологического анализа и соответствующий отбор источниковой фактологической базы.

И в синхронном, и в диахронном аспекте исследования приходится учитывать хронологические и региональные ограничения при выборе культовых письменных источников, несмотря на конфессиональное единство тибетцев, монголов и бурят. Для синхронного исследования используются те версии обрядников, которыми данная конфессия преимущественно пользовалась в изучаемый период и которые она сознательно отбирала из большого наследия культовой литературы. Тибетские обрядники вариативны и по времени функционирования, и по принадлежности к традиции определенной секты, школы какого-либо канонизированного религиозного деятеля, знаменитого богослова. Желтошапочная церковь тибетского ламаизма стремилась к унификации текстов практического культа в соответствии с правилами, принятыми господствующей сектой гелугпа. Большую активность в создании региональных традиций проявили деятели монгольской ламаистской церкви: чжанчжахутукты, хубилганы монастырей Внутренней и Внешней Монголии, а также тибетские панчены и другие тибетские богословы XIX—XX вв., составлявшие специальные обрядники по заказу монгольских иерархов. Можно говорить о монгольской традиции тибетоязычной обрядовой литературы: определенные монгольские обрядники более содержательны, чем аналогичные тибетские, в них даются ссылки на другие формы обряда, приводятся дискутивные мнения различных богословов, используются неизвестные нам неканонизированные «архивные» источники и т. д.

Для выявления «признаков древности» в тибетских бытовых обрядах, о которых, к сожалению, мы можем в большинстве случаев судить только по ламаистским обрядовым текстам, применена методика сопоставления текстов и этнографических аналогов, взятых из сохранившихся древних обычаев родоплеменных верований народов Азии. Тибетский ритуальный текст похоронного обряда может быть прочитан в сопоставлении с ведийскими ритуальными текстами, похоронным обрядом племен (малых народов) Индии, Юго-Восточной Азии (материковой и островной), с археологическими материалами различных регионов Азии. Наиболее строгим и надежным кажется сравнение обычаев родственных этносов или связанных длительными социокультурными контактами в рамках политических, конфессиональных общностей. Но возможен и более широкий охват этносов в пределах стадиальной типологической сопоставимости изучаемых процессов, что позволит выявить более общие закономерности функционально-семантического сходства и при наличии формально-морфологических различий. В данном исследовании исходным этапом было изучение родоплеменных верований в их относительной древней «чистоте» и целостности у народов, у которых еще не сложились религии, характерные для разных стадий развития классового общества. Рассмотрены также обычаи народов, несмотря на официальную принадлежность к конфессиям мировых религий, сохранивших в быту родоплеменные верования и обычаи. Это прежде всего народы, входящие в ареал распространения буддизма в Азии. Их бытовые обряды дают материал о характере буддийской ассимиляции, влиянии буддизма на автохтонные обычаи или об отсутствии такового и о сохранении бытовой автономности традиционных верований, для чего необходимо было ознакомиться прежде всего с племенами — малыми народностями или малыми народами Индии и стран предгорья Гималаев. В Индии это 40 млн жителей, относящихся к веддоидному типу австралоидной расы, тихоокеанским восточным монголоидам и восточно-гималайскому подтипу южно-монголоидной группы. В Индии малые народы расселены в горных районах и на лесистых плато в центральной и частично в южной части страны, а в предгорьях Гималаев — от Ладака на западе до крайнего северо-востока страны. Тибето-бирманцы появились в Непале в течение нескольких этапов переселения, в том числе во II тыс. до н. э. — из Северного Индокитая, в VII—VIII вв. — через Тибет. Неселение горного Ассама (или района Северо-Восточной Индии, соседствующей с Бирмой и Северным Индокитаем) принадлежит к

различным ветвям тибето-бирманской и мон-кхмерской групп народов.

В работе использованы также данные о бытовых обычаях малых народов Юго-Восточной Азии. Этот географический и историко-культурный район включает материковую и островную части. В этнографической литературе к странам Индокитая относят Бирму, Таиланд, Лаос, Кампучию и Вьетнам. К островной части Юго-Восточной Азии— Индонезию, Филиппины, Сингапур, Бруней, Малайзию (по историко-этнографической характеристике). Кроме пяти крупных народов — вьетов, бирманцев, сиамцев (кхон-тай) лао и кхмеров — 13% населения Юго-Восточной Азии (16 млн) составляет более 200 групп малых народов — малочисленных коренных обитателей, но занимающих большие территории региона. Это малые народы групп тибето-бирманской, мон-кхмерской и мяо-яо в Бирме, Таиланде, Вьетнаме и Лаосе. В островной части Юго-Восточной Азии 18 % населения составляет около 300 групп малых народов. Малые народы Южной и Юго-Восточной Азии характеризуются низким уровнем социально-экономического развития. В хозяйственной деятельности они не поднялись до пашенного земледелия, у них преобладают подсечно-огневое ручное (мотыжное) земледелие, охота и собирательство. В общественном развитии они сохраняют черты первобытно-общинного строя и в целом еще находятся на доклассовой или раннеклассовой стадии развития. В отечественной и зарубежной науке малым народам посвящены специальные сборники, монографии, полевые очерки; они использованы в нашей работе и приводятся в списке литературы.

В качестве «контрольного материала» использованы этнографические данные о культе предков, обрядах похоронно-поминального цикла, представлениях о душе и духах покойников у тех народов, которые не входили в региональные буддийские конфессии или в зоны буддийских влияний. Это народы Африки и Северной Сибири.

Содержание религиозных представлений неразрывно связано с формой их выражения в символах, атрибутах объекта культа и обрядового действия. В материализованном образе объекта культа, в особенностях иконографии персонажей пантеона и пандемониума воедино слиты форма, содержание религиозного понятия, функциональное назначение в системе культа и социальная роль ритуала в жизни данной общности людей. «Материальное» выражение религиозных представлений обладает глубинной исторической информативностью. В работе использованы два метода ди-

ахронного прочтения семантики древних культовых фактов: анализ богословских толкований (если они есть) и научный генетический анализ, т. е. восстановление исходного значения в ключе ранних форм религии. В формальном выражении культовых понятий ламаизма наблюдается несовпадение предметного образа (более консервативного, обнаруживающего свои «первобытные» истоки из арсенала родоплеменных верований) с доктринальным толкованием семантики культовых форм, атрибутов и символов. Но и в доктринальном объяснении культовых форм нет единообразия. В ранних текстах зафиксировались архаичные понятия добуддийских верований, более поздние обрядники демонстрируют попытки концептуальной «чистки» и всесторонней унификации в духе буддийской доктрины. Поэтому поздние тексты менее интересны для поиска диахронной информации, но и в них не все ушло из наследия ранних форм религии.

«Язык» формального выражения религиозных представлений служит и объектом, и инструментом научного исследования. Формальный «язык» религиозных понятий и обрядов в определенной мере автономен, он обслуживает культовую систему религии на различных этапах ее исторического развития. В этом плане символика ламаистского культа обнаруживает тесную связь с древними родоплеменными верованиями, демонстрирует одновременно и глубокую архаику, и стадиальную модификацию применительно к богословской доктрине, философскому обоснованию культовых концепций ламаизма.

Глава первая

СТРУКТУРА ЛАМАИСТСКОГО КУЛЬТА ПО РИТУАЛЬНЫМ ТЕКСТАМ XVII—XIX вв.

СИНКРЕТИЗМ ЛАМАИСТСКОГО ПАНТЕОНА

Пантеон тибетского ламаизма специфичен. Помимо божеств позднего индийского буддизма в нем есть божества автохтонных тибетских верований, а культ индийских дхармапала изменился в плане иконографии этих божеств и их культовой функции. Кроме того, высшей категорией сакральных сил являются канонизированные ламы — «отцы церкви», иерархи различных сект, школ и направлений, они стоят выше «классических» индийских будд и бодисатв, возглавляют живое учение основателя буддизма, поскольку считаются земной реинкарнацией буддийских божеств.

Четкое представление о разнородности состава пантеона тибетского ламаизма дают так называемые сан-чога, или обрядники общего жертвоприношения всем буддийским и небуддийским божествам. Известны различные сан-чога традиций бона, ламаистских сект ньинмапы, гарчжудбы, гадамбы и гелугпы. Небески-Войкович в книге «The oracles and demons of Tibet» цитирует тексты сан-чога традиций бона (текст № 128), ньинмапы (№ 77 и 184). В сборнике «Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии» описано шесть сан-чога ньинмапы, гадамбы и гелугпы [Герасимова, 1980, с. 56—59], к ним недавно добавился новый текст традиции ньинмапы.

Тексты сан-чога дают представление не только о сектальных различиях состава пантеона, но и о процессе формирования культовой системы, характерной для тибетского ламаизма периода господства желтошапочной секты гелугпа. Сведения об истории церковной кодификации обычая общих жертвоприношений буддийским и небуддийским божествам, общей экспозиции ламаистского пантеона, а также краткий «религиоведческий» анализ его разнородного состава можно почерпнуть в трактате знаменитого богослова из Амдо Туган-дхарма-ваджры Лобсан-Чойчжи-Нима (1737—1802) «Обряд жертвоприношения из раздела ритуала по тайной системе Дамдина. Сочинение, называющееся

„Ключ, открывающий сто дверей благоденствия, или средство гармонии счастья“» [Там же, с. 54—82].

Ссылаясь на суждения первого панчена и пятого далайламы, Туган считал, что буддийский обряд жертвоприношения небуддийским тибетским богам и шибдакам ведет свое начало от предков Шенраба из Шаншуня, от бонского обряда призывания счастья и благополучия (Прил., Туган, л. 2—3). Ли Ан-че пишет, что во времена правления Сронцзан-Гампо (620—649) бонская религия многое заимствовала из буддийских текстов, эти синкретические тексты были скрыты в тайниках в период первоначального распространения буддизма в Тибете при Тисрон-Девцзане (правил в 742—780 гг.) и Тиралпачане (правил в 814—836 гг.), а затем «открыты» как бонские священные манускрипты [Li An-che, 1948, p. 149]. В тибетском буддизме тогда преобладала традиция махаянской школы йога-чарьев. Против чужеземной веры выступили последователи религии бонбон, а китайские буддисты-миссионеры критиковали «идолопоклонство» и магический мистицизм тантрийского буддизма. Обе оппозиции были разбиты в диспутах и подавлены последующими административными мерами: китайские миссионеры изгнаны из страны, были приняты законы, карающие всех, кто не почитал духовенство и не поддерживал буддийскую веру материально. В 836 г. Тиралпачан был убит старшим братом Ландармой (правил в 836—841 гг.)— приверженцем религии бон, а всё созданное для внедрения буддийской веры подверглось уничтожению. Восстановление буддизма началось в X в., но, как говорит Ли Ан-че, пять или семь поколений трудились, изучая буддизм заново в индийских центрах и переводя канонические тексты с санскрита на тибетский язык. Ознакомление с различными направлениями и школами индийского буддизма положило основание развитию различных школ тибетского буддизма [Ibid., p. 145].

Учение и культ раннего тибетского буддизма VII—IX вв. представлены в традиции секты ньинмапа, в ее двух главных направлениях, одно из которых основано на устной традиции индийских учителей (*bk'ama*), а второе — на текстах «терма», извлеченных из «Северных и Южных тайников». «Открытие» тайных кладов священных текстов началось в XII в., в XV в. найдено много текстов в «Южных тайниках» (*lho-gter*)— все это было тогда же напечатано в монастырских типографиях. В XVI в. открыты «Северные клады» (*byang gter*), на базе этой традиции основан монастырь Дорчже-браг, а в XVII в.— монастырь Мин-долин, в уче-

нии и культе его духовенства была представлена традиция текстов из «Южных кладов». В том и другом монастыре действовала также и устная традиция учения индийских учителей, передаваемого от учителя к ученику [Ibid., p. 148—149]. Туган писал, что обычай делать жертвоприношения тибетским божествам, демонам и духам восстанавливался постепенно после открытия «Южных и Северных кладов», когда ламы начали сочинять сан-чога. Обряд стал распространяться после того, как в это начинание включились «отцы церкви»: во времена Соднам-Чжамцо хубилган Соднам-Ешей-Ванбо составил сан-чога rnam-dag chos sku mar grags, «Всезнающий панчен» — пространный и средний сан-чога, а далай-лама — молитву bkra-zhis 'khyil (Туган, л. 2—3). По названиям сочинений установлено, что речь идет о третьем далай-ламе Соднам-Чжамцо (1543—1588), первом панчен-ламе Лобсан-Чойчжи-Чжалцане (1569—1662) и пятом далай-ламе Агван-Лобсан-Чжамцо (1617—1682). Таким образом, богословская и церковная «кодификация» обряда общего жертвоприношения всем божествам буддийских и автохтонных тибетских культов относится к XVI—XVII вв. Туган сообщал о спорах, которые возникли по поводу методов буддийской адаптации небуддийских верований тибетцев. Простейший прием заключался в том, что традиционный обрядовый текст и ритуал жертвоприношения начинались с обращения к буддам и бодисатвам, а дальше все шло по обычному небуддийскому порядку. Первый панчен-лама считал, что во главе пантеона должны стоять канонизированные ламы, затем идамы — тантрийские формы будд и бодисатв, а порядок перечня имен призываемых божеств должен отражать идею подчинения всех индийских и автохтонных культов высшим категориям ламаистского пантеона, в противном случае «перечень мирских дрэг-па, подобный длинному ожерелью, будет выглядеть как намтар (биографическое повествование) бонского Шенраба» (Там же, л. 14). Пятый далай-лама полагал, что недостаточно поставить в начале обрядника имена лам и идамов: «Сейчас, когда добавили имена лха, луусов, эти сан-чога с ламами, идамами во главе, многословные и невнятные по смыслу, подобны субургану из черной глины, помазанному сверху белой известью» (Там же). Туган не видел в этих суждениях противоречия, поскольку далай-лама говорил о том, что различие между буддийским и небуддийским нужно устранить по существу, а не формально, панчен же указывал на необходимость подчинения небуддийских божеств высшим авторитетам буддийской веры.

В трактате Тугана дается подробная классификация пантеона с позиций богословской теории. Это определенная веха в истории ламаистской обрядности, ее состояние в XVIII в. Туган разделил пантеон на четыре разряда «гостей» (Там же, л. 14—44).

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

2. *mgon po yon tan 'gron* — «защитники, заслуженные гости»:

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

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

в) группа 75 гонбо, состоящая из хранителей 10 сторон, 8 великих божеств (lha chen po), 8 великих луссв, 8 божеств великих планет, 4 махараджи, 28 божеств созвездий, 9 бхайрав (*'jig byed*).

3. *rigs drug snyin rje'i 'gron* — «добрые милостивые гости шести разрядов»:

а) группа *sde brgyad* — «восемь родов» божеств, демонов и духов небуддийских верований, индийских и тибетских;

б) божества годов по 12-летнему циклу, божества месяца, дня, часа, а также божества 12 знаков зодиака, божества 4 махабхут (элементов дерева, огня, железа, воды), божества астрологических обрядов, гаданий, предсказаний, связанные с определением срока любых мероприятий, индивидуальных обрядов в зависимости от данных гороскопа заказчиков;

в) сабдаки — «хозяева» земли;

г) группа Губилха;

д) локальные божества: юл-лха, шибдаки, 9 божеств земли, 13 божеств *rje-yi mgur lha*, 12 богинь земли (*brtan-ma*);

е) восьмеричная группировка шибдаков: божества 4 махабхут и низшие божества местности и семейного жилища.

4. *gdon bgegs lan chags kyi 'gron* — «гости дон, гэг, ланчаг». Гэг — это злые духи и всевозможные несчастья, которые возникают не только в жизни человека, но и в природе (неурожай, засуха и т. п.). Дон — злые духи, причиняющие вред только людям, их насчитывается 84 000. Их количество

определяется по-разному: по числу клеток, мелких сосудов в теле человека, хозяевами которых являются дрэ — конституциональные злые духи, рождающиеся вместе с человеком. Ланчаг — зримое и незримое последствие аморальных поступков в прошлых перерождениях, долг греха, который требует кармической расплаты.

К буддийскому культу относятся только будды, бодисатвы, пратьека-будды, шраваки, архаты. Все остальные разряды пантеона тибетского ламаизма — результат многовековой ассимиляции небуддийских верований индийских и тибетских этносов. Первая, основная особенность тибетского ламаистского пантеона заключается в главенствующей позиции канонизированных, т. е. обожествленных, исторических лиц из верхушки церковной иерархии. Эти ламы считались воплощениями будд и бодисатв, их наместниками на земле. Вторая особенность ламаистского пантеона обусловлена тем, что в Тибете с самого начала внедрилась тантрийская, т. е. поздняя, форма индийского буддизма, поэтому вторая позиция в иерархии божеств принадлежала тантрийским формам будд и бодисатв высшей тантры — ануттара-йога. В целом все буддийские божества были распределены по четырем тантрам. Третья особенность — всестороннее развитие культа защитников буддизма — дхармапала (тиб. *срунма*). В Тибете сложились известные нам иконографические образы этих божеств, храмовая и бытовая форма культа и доктринальные концепции, дающие обоснование столь значительной роли дхармапала в культовой системе ламаизма.

Богословские споры первого панчен-ламы и пятого далай-ламы о принципах введения автохтонных верований тибетцев в ламаистский культ — это фактологическая иллюстрация к истории формирования характерных особенностей тибетского ламаизма. В этих спорах речь шла о том, как скрыть или снять различие и несовместимость формы и содержания буддийских и небуддийских культов, как «сравнять» природу буддийских и небуддийских божеств посредством практической культовой реализации концепций о «трех телах» будды и дхарма-шуньяты (в данном аспекте все различия нивелируются единством дхармовой природы всего сущего) [Герасимова, 1980, с. 64—68].

Сопоставление сан-чога различных традиций позволяет обнаружить перестройку структуры пантеона за счет увеличения состава высшего разряда лам и сокращения числа традиционных тибетских культов, конкретные наименования которых заменяются обобщенными классификационными

терминами. Идея подчинения разряду лам всех почитаемых тибетцами буддийских и небуддийских богов выдвинута первым панчен-ламой, она полностью утвердилась в XVII в. Но понятие «ламы» как члена сангхи, учителя-проповедника, популяризатора учения Будды — основоположника доктрины первоначально зависело от того, как трактовалось само понятие «сангха». По традиции хинаяны в сангху входили шраваки, пратьека-будды, бодисатвы, дхармапалы и др. Этот стереотип продолжал действовать до XVII в., поскольку не только в сан-чога ньинмапы, но и в ранних текстах гадамбы и гелугпы имена исторических личностей — тибетских лам называются после будд, пратьека-будд, бодисатв, шраваков, архатов, индийских пандитов и сиддх. Только в сан-чога первого панчен-ламы (тексты Г—Е) исторические тибетские ламы выделены как высшая категория ламаистского пантеона, с обращения к ним начинается обряд общего жертвоприношения.

По порядку перечня имен церковных деятелей можно судить о реалиях исторического становления идеологической системы тибетского ламаизма. В сан-чога первого панчен-ламы имена лам группируются по «доктринальной тематике» и по культам божеств четырех тантр. Называется основоположник направления, а затем без детализации — все ламы-преемники, например: Индрабхути и все ламы — держатели культа Гухьясамаджи. Аналогично названы основоположники и преемники культа Ямантаки, Самвары, Хэваджры, Калачакры и прочих божеств ануттара-йоги и йога-тантр или называются имена основоположников и преемников учения тантр крия, чарья, в целом без указания конкретных культов, входящих в их состав. Указываются преемственные школы учений «лам-рим», «лам-брай» (*lam bras*) и т. д. Выделяются экстраординарные исторические авторитеты: Падмасамбхава, Цзонкхапа, Атиша, их знаменитые ученики. Намечается выделение учителей сект ньинмапы, гадамбы, гарчжудбы, шижедбы, института далай-лам и прочих перерожденцев. В трактате Тугана о сан-чога разработана четкая система, но иерархия тибетских лам начинается с Падмасамбхавы. Тибетским ламам предшествуют индийские пандиты и сиддхи, затем называются деятели периода первоначального распространения буддизма в Тибете, знаменитые переводчики с санскрита и прочих языков на тибетский. Тибетские ламы названы по сектам гарчжудба, шижедба, сакьяпа, гадамба и гелугпа. Цзонкхапа и Атиша возглавляют перечень лам соответствующих сект гелугпа и гадамба, а далай-ламы и панчен-ламы названы по доктринальным группам гелугпы.

Пантеон поздней ньинмапы состоит из 94 божеств (из них половина — реальные исторические лица), объединенных в следующие группы: 1) шесть знаменитых индийских пандитов махаяны — Нагарджуна, Асанга, Дигната, Арьядева, Васубандху, Дхармакирти; 2) Шантаракшита — первый настоятель Самье — первого буддийского монастыря в Тибете, Падмасамбхава и его восемь учеников — держателей традиции тантры ануттара-йога; 3) перерожденцы Падмасамбхавы, открыватели кладов «терма»— тайников, в которых были скрыты тексты ранней ньинмапы первоначального периода истории тибетского буддизма до Ландармы, а также ламы, развившие учение на основе текстов «терма»; 4) знаменитые ламы монастырей секты ньинмапа в Каме; 5) шакти лам; 6) исторические покровители буддизма в Тибете — цари и прочие светские деятели.

В итоге формирования структуры ламаистского пантеона каждый ритуальный текст бытовой обрядности ламаизма содержит краткий перечень всех разрядов пантеона, который возглавляют ламы. Кроме того, нередко обозначается конкретная преемственная традиция культа данного божества от учителя к ученику. Не только в трактате Тугана, но и в некоторых обрядниках указывается, что ламы и боги едины по своей сущности и функции, что «лама и бог-хранитель нераздельны, сущность ламы — бог-хранитель, сущность бога-хранителя — лама» (обрядник Махакалы шестирукого, л. 2а, 9). Канонизированные исторические «отцы церкви», ламы, — основоположники доктринальных направлений и оригинальных форм тантрийского культа возглавили ламаистский пантеон и как бы слились с категорией будд и бодисатв, поскольку первая группа «высочайших, почетных гостей» в богословской классификации ламаистского пантеона представляет махаянистскую сангху основоположников, хранителей и продолжателей учения, не только лам, но и будд различных форм и категорий, главных бодисатв, пратьека-будд, шраваков и 16 архатов — буддийских проповедников и миссионеров. Канонизация церковной верхушки соответствовала феодальной системе власти в ее теократической форме. Сакрализация социального и экономического господства духовных феодалов получила соответствующее культовое оформление. Если канонизированные исторические ламы стали высшей категорией пантеона, то разряд индийских дхармапала возглавил всё, что в классификационной системе гелугпы относится к третьей и четвертой группам «гостей». В Тибете культ дхармапала

утвердился на всех уровнях храмовой и бытовой обрядности. Он соответствовал политическим и идеологическим потребностям социального строя феодального общества. Это соответствие имеет даже буквальное отражение в обрядовых текстах. Иерархическая классификация срунма различных категорий строится по образцу вассального соподчинения по вертикали и горизонтали. По вертикали эта система соподчинения выглядит так: тантрийская форма будды, или идам, возглавляющий определенную группу срунма высшей категории → главный срунма в этой группе → срунма второй и третьей категории. По горизонтали: каждый «владетельный» срунма имеет свой круг подчиненных, более мелких божеств из числа дамжанов — ассимилированных божеств и духов автохтонных культов. Окружение такого божества составляет его «двор»: супругу правителя, принцев и принцесс, «внутренних» и «внешних» сановников, помощников, военачальников, исполнителей приказов, посыльных, слуг и т. д. Роль челяди обычно выполняют мелкие божества автохтонных верований тибетцев. Усилиями богословов создана строго организованная и в то же время гибкая, мобильная система, которая «практически и теоретически» могла включить в свой культ любые автохтонные верования различных этносов, нивелировать их «языческую пестроту», дробность, конкретность и свести к общим стандартным матрицам ламаистского культа и доктрины.

В бытовой ламаистской обрядности первостепенное значение имели срунма (дхармапала) различных категорий. Они, во-первых, заменили автохтонные культы покровителей семейных, родовых, общинных и корпоративных общностей людей; во-вторых, храмовый культ «больших дхармапал» соединил бытовую обрядность с церковной; в-третьих, культ дхармапал объединил все формы и все уровни автохтонных верований тибетцев в единой системе ламаистской обрядности. Ламаизм не мог полностью вытеснить традиционные религиозные обычаи народа, но, поскольку все ассимилированные божества были сведены в категорию дамжанов (давших клятву защищать буддизм) и подчинены индийским дхармапала, в тибетской региональной форме буддизма сформировалась своеобразная система культового синкретизма, которая соответствовала «традициям и новациям» социокультурного развития тибетского общества.

РИТУАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ КУЛЬТА СЕМЕЙНЫХ И ОБЩИННЫХ ПОКРОВИТЕЛЕЙ

Из источников, имеющихся в Рукописном отделе Бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР, в данной работе рассматриваются следующие тибетские и тибетоязычные тексты: 1) обрядники срунма первой категории — трех форм Махакалы (шестирукого, четырехликого, белого), Чойчжала (Ямы), Лхамо (несколько форм), Намсарая (Вайшравана), Цамбалы (Кубера), Цанпы, Жамсарана, а также обрядники идамов Ямантаки, Дамдина (Хаягривы) и Ваджрапани; 2) обрядники срунма второй категории: Табнхана, Дамжана Дорчже-Легпа, Рэманды, Таог-Чойчжала, Да-лхи, Губилха, Сагаан убгэна; 3) восемь текстов сан-чога различных традиций (обрядники общего жертвоприношения всем божествам и духам ламаистского пантеона); 4) обрядники жертвоприношений локальным божествам — «хозяевам» местности (культ обо); 5) разработанные тибетскими и монгольскими авторами XVI—XIX вв. комментаторские трактаты по теории бардо и ритуальные тексты похоронного обряда; 6) трактаты по обрядовой теории (классификация пантеона и правила жертвоприношений божествам различных разрядов пантеона, разновидности локальных культов, правила сооружения и жертвоприношения божествам и «хозяевам» земли, местности); 7) трактаты по медицине и улан-удэнский «Атлас тибетской медицины» (фонды Исторического музея им. М. Н. Хангалова, г. Улан-Удэ).

Перечисленные источники охватывают основные формы тибетских автохтонных культов обозначенного типа и индийских небуддийских, привнесенных буддизмом и функционально сближенных с первыми усилиями богословов. Несмотря на то, что эти источники в основном относятся к традициям гелугпы, они синкретичны по содержанию и происхождению; кроме того, в культовой практике использовались тексты различных сект и региональных традиций ведущих тибетских школ. Так, например, ранние сан-чога традиции ньинмапа действовали в культовой практике гелугпы, некоторые из них дополнены поздними вставками и частично переработаны в соответствии со структурой пантеона желтошапочной церкви (тексты А, Б). Более поздние тексты составлены в XVI в. (текст В), в XVII в. тексты Г — Е составлены первым панчен-ламой Лобсан-Чойчжи-Чжалцаном [Герасимова, 1980, с. 56—59].

Обрядники срунма также разнохарактерны и компилятивны: в них использованы индуистские тексты и буддийские

концепции индийских дхармапала. Источниковедческий анализ истории формирования тибетских обрядников практического культа срунма — это сложная и трудоемкая область монографического исследования. Тантрийские культовые концепции, возникшие в Индии, изучались в Тибете в период «позднего распространения буддизма» и систематизировались богословами различных сект, но в Тибете на эту общую основу наслоились свои национальные традиции. Специальные разработки культа срунма велись богословами сект сакьяпа и гелугпа. Судя по составу сумбумов (собраний сочинений), желтошапочная церковь уделяла этому вопросу большое внимание начиная с XVI в., со времен третьего далай-ламы Соднам-Чжамцо и первого панчена Лобсан-Чойчжи-Чжалцана. Собрание садхана всех дхармапала представлено в сумбуме четвертого панчен-ламы Лобсан-Танпа-Нима-Чогла-Намчжала (1781—1854), пятый и шестой панчен-ламы посвятили культу срунма несколько томов своих сумбумов в период XIX — первой трети XX в. Но и до них Цзонкхапа (1357—1419) разрабатывал ритуал культа 13 форм Ямантаки, Таранатха (1575—1634) — пять и девять форм божеств типа бхайрава, различные формы Махакалы, Чойчжала, Лхамо, Намсарая, второй далай-лама — Гедун-Чжамцо (1476—1554) также занимался культом дхармапала. У пятого далай-ламы Агван-Лобсан-Чжамцо есть сочинения о структуре данного культа в целом и по таким его разделам, как 'phrin bskul, gtor bzlog, drag zor 'phrin las, drug bcu-pa'i gtor chog, drag-po'l sbyin sreg. Смысл этих разделов ритуального текста: «побуждение к действию [подавления зла]», «жертва для отвращения зла», «средство для устрашения и изгнания [зла]», «дугжуба» (обряд 64 жертв), «сжигание жертв устрашающим» (тантрийским гневным божеством). Таким образом, далай-лама уделял много внимания магическим средствам и действиям для обрядового устрашения злых духов, их подавления, изгнания, отвращения. Эта сторона культа дхармапала — срунма — в дальнейшем получила большое развитие у тибетских, амдоских и монгольских лам. Более того, она выделилась в самостоятельные обрядовые действия — так называемые «догжуры» (*bzlog 'gyur*) от имени каких-либо гневных божеств ранга бабо, хадо, хадома, идамов Ямантаки, Очирвани (Ваджрапани), Дамдина (Хаягривы), дхармапала высшего ранга. К этому типу относился и новогодний обряд «дугжуба» с магическим конусом *zor*, в который «улавливались» злые духи и затем сжигались в специальном шалаше за стенами монастыря. Этот обряд относился к ве-

домству Чойчжала — царственного судьи загробного судилища душ умерших людей. Чойчжал подчинялся идаму Ямантаке, который был гневной ипостасью Маньчжушри. Все эти божества считались хранителями секты гелугпы и персональными покровителями ее ведущих иерархов.

Богословы из монастырей Восточного Тибета, Внутренней и Внешней Монголии развивали индийские и тибетские концепции культа дхармапала и приложили немало усилий для разработки практического культа дхармапала в культовой системе монгольского ламаизма. В Монголии данный культ по составу божеств отличался от тибетского меньшей популярностью или отсутствием некоторых второстепенных срунма тибетского происхождения. В бурятских дацанах утвердился культ самых главных, известных и популярных срунма первой категории, а в составе второстепенных не было некоторых божеств, почитавшихся в Монголии. Но и в Монголии и в Бурятии XIX — начала XX в. наблюдалась эволюция культовой практики в направлении более широкого освоения тибетского наследия, в том числе и тантрийской магии типа гурумов, догжуров и т. п. По экспонатам хранилищ музеев в бывших монастырях Улан-Батора, Эрдэнцзу, музея в монастыре Зая-пандиты в Цэцэрлике можно судить об уровне развития мистических форм культа дхармапала. Дацанские живописцы и скульпторы вложили много изощренной экспрессии в художественное воплощение атрибутов культа гневных, кровавых защитников ламаистской религии и ее последователей. Этот факт имеет свою историческую подоплеку, в нем получили косвенное отражение различные социально-политические мотивы: усиление реакционного теократического насилия в политике церкви и, возможно, общественное пассивное сопротивление засилью маньчжурских правителей в Монголии.

Из числа теоретиков этого культа в Амдо и Монголии следует назвать Туган-дхарма-ваджру Лобсан-Чойчжи-Ниму (1737—1802), известного разработкой культа Дамдина (Хаягривы) и всего комплекса магических бытовых обрядов, «подведомственных» этому идаму, настоятеля монастыря Лавран в Амдо Гунтан-Гончог-Данби-Донме (1762—1823) и «чахар гэбши» Лобсан-Цультима (XIX в.), чжанчжахутукту Агван-Чойдона (1642—1714).

Структура обрядников практического культа срунма разработана в теоретических богословских сочинениях тибетских и монгольских лам, но текст остается разносоставным, компилятивным: структурная схема заполняется (можно сказать, монтируется) блоками из разновременных ин-

дийских, тибетских и монгольских трактатов. Так, например, в обряднике Чойчжала есть указания на авторов разработки разделов и деталей ритуала — названы Цзонкхапа, первый далай-лама Гедун-Дуб, второй далай-лама Гедун-Чжамцо, пятый далай-лама Агван-Лобсан-Чжамцо, rje-btsun dharma dhvadza (первый панчен?). В обряднике Махакалы шестирукого есть ссылки на индийских сиддх — Шаварипу, Рахулу, тантриста Майтрипу, тибетских лам — Хайдуба (ученика Цзонкхапы), третьего далай-ламу Соднам-Чжамцо. В обряднике приведены различные варианты славословия Махакале, приписываемые названным лицам. Судя по обрядникам Лхамо и Намсарая, индийская традиция чаще сохраняется в славословиях (*bstod*), песнопениях, гимнах. Славословие Намсараю (инд. Вайшравана) приписывается Чандрагомину, бенгальскому филологу периода правления династии Гуптов. В аналогичном разделе (музыка, песнопение, хвала) ритуала Лхамо (инд. Дэви, Кали, Дурга) названы тантристы — Майтрипа, Марпа. В славословиях (хвалебных гимнах) дается поэтическое описание внешнего облика и действенных свойств божества; в них можно обнаружить стандартные поэтические сравнения, метафоры, приемы образной выразительности по правилам теории поэзии «Кавьядарши» Дандина. Второй далай-лама Гедун-Чжамцо упоминается чаще других тибетских богословов, вероятно, он был активным ритуалистом-преемником индийской традиции. Имена многих авторов обычно встречаются в разделе славословий. В других частях обрядников нет вариативности, а в поздних ритуальных текстах только в конце обрядника (в колофоне) называется имя составителя. Рукописные бытовые обрядники чаще всего анонимны, хотя при желании по структуре ритуального текста можно определить ведущую традицию той или иной секты тибетского ламаизма. Конкретное авторство труднее установить, но и существующие сведения мало информативны, поскольку из-за отсутствия в наших библиотеках тибетских биобиблиографических справочников по культовой литературе приведенные имена остаются «вещью в себе» — нам ничего не известно: кто эти авторы, когда и где они жили, чем были известны в свое время.

Бытующие в Бурятии обрядники культа срунма относятся к поздней традиции, так как и в Монголии до XVIII в. не было унифицированного и детально разработанного ритуала и соответствующих обрядников этого культа [Позднеев, 1887, с. 320—322]. Монгольские богословы специально изучали его в Тибете в традиции различных сект. Теоретики

гелугпы активно разрабатывали и вводили правила тантрийской формы обрядов в культ божеств различных разрядов пантеона.

Ритуал культа нирванических и гневных форм буддийских божеств различается не только по характеру жертвенной пищи, напитков, но и по тем действиям, которые соответствуют «природе» тех или иных божеств. Прежде всего, в тибетских обрядниках в определенной мере сохраняется преемственность стереотипов обрядовых действий, сложившихся в практике различных индийских религий. В первой и второй главах «Читралакшаны»— древнего индийского памятника по теории культового искусства—говорится о возникновении обычая поклонения изображениям божеств и о правилах ритуала, для которого требуются, во-первых, «произношение имени» (*ming ni brjod bya*), т. е. характеристика, определение призываемого божества не только по его имени, но и по всем «сущностным признакам» его облика и атрибутам, дабы божество могло «адекватно» соединиться со своим изображением, «не исказив» своей природы. Во-вторых, требуется славословие, поэтический хвалебный гимн божеству в музыкальном исполнении или с музыкальным сопровождением, по содержанию это «словесный портрет» божества, но не перечень лакшан (признаков) и атрибутов, как в первом разделе, а художественный образ по канону выразительных средств поэзии и музыки. В-третьих, жертвоприношение, в-четвертых, *phyag bya* — мудра или знаковый ритуальный жест, который символически обозначает цель жертвоприношения, молитвенную просьбу тех, кто совершает обряд.

В тибетских обрядниках все эти четыре блока ритуальных действий присутствуют, но они раскрываются и детализируются в соответствии с тантрийскими правилами теории и практики ритуала, которые варьируются в зависимости от характера божеств, целей обряда, типа обряда по принадлежности к какой-либо из четырех тантр. Крия- и чарья-тантры в равной мере посвящены практической обрядности и медитации, йога-тантра ограничена той медитацией, которая называется *inner samadhi* (*nang-gi ting-nge 'dzin*), предмет ануттара-йога-тантры — теория и практика сокровенного мистицизма — *inner yoga* (*nang-gi rnal byor*) [Lessing, Wayman, 1968, p. 207, 218, 219; Tucci, 1980, p. 72—87].

Каждая из четырех тантр предписывает свои правила медитации — созерцания и отождествления себя с божествами определенных мандала, цель обрядности — обретение магической силы различных уровней. Практические обряды

делятся на группы: 1) защита, покровительство, спасение всех живых существ, эти обряды адресованы божествам татхагата-кула, их цель — достижение высшей сиддхи — мудрости совершенного знания и постижения законов бытия; 2) обряды обеспечения благоденствия, благополучия, процветания адресуются божествам падма-кула, их цель — обретение средней сиддхи сверхъестественных физических способностей или магических способностей осуществлять желаемое, сохранять достигнутое; 3) обряды устрашения, подавления, подчинения, уничтожения адресованы божествам ваджра-кула, их цель — обретение низшей сиддхи — устранение зла и всех препятствий устрашающей магической силой. Сюда входит подавление злых чар, вредоносной магии противников, изгнание или усмирение конституциональных духов — бхута или злых духов покойников. Но Хайдуб (ученик Цзонкхапы) — автор знаменитого трактата «Основы буддийских тантр» — утверждает, что в каждой кула есть три вида обрядов и три вида сиддхи, поскольку каждая кула состоит из божеств различных разрядов [Lessing, Wayman, 1968, p. 201].

Каждая тантра имеет свои группировки божеств (кула, или «семейства»): в ануттара-йога-тантре — пять групп божеств во главе с пятью дхьяни-буддами: Вайрочаной, Ратнасамбхавой, Амитабхой, Амогхасиддхи, Акшобхьей, к ним добавляется шестой будда — Ваджрадхара (его группа считается главной, после него идет группа Акшобхьи). В йога-тантре — пять «семейств»: Татхагата-, Ратна-, Падма-, Карма-, Ваджра-кула. Здесь главное «семейство» — Татхагата-кула. В крия- и чарья-тантре — по три высших (локоттара) и по три низших «мирских» (лаукика) «семейства»: высшие — Татхагата-, Падма-, Ваджра-кула; низшие — Панчака-, Мани-, Лаукика-кула. Божества Панчака-кула обеспечивают увеличение богатства и рождение многих сыновей, божества Мани-кула спасают от несчастий, бедности и нищеты, Лаукика-кула состоит из мелких «мирских» божеств и духов — дэва, нага, асура, якша и т. д. (они входят и в состав других кула).

Татхагата-кула состоит из восьми иерархических разрядов божеств: отец — прародитель семейства — Бхагават Шакьямуни, глава семейства — Маньчжушри, мать семейства — Маричи или Панчаракша, ушниша семейства, гневные божества, вестники, бодисатвы, дэва, нага, якша, прета и другие им подобные. Падма-кула состоит из пяти разрядов: отец — прародитель Амитаюс, глава семейства — Амогхапаша или Симханада (формы Авалокитешвары), мать семейст-

ва — Тара, гневные божества — Хаягрива и Парнашавари, слуги. Состав Ваджра-кулы: отец — Акшобхья, глава — Ваджрапани, мать — *me lce 'bar-ma*, гневные божества, слуги.

Структура храмового и бытового ламаистского культа дхармапала (тиб. *срунма*) XVIII—XX вв. определяется иерархией божеств в пределах крия-тантры, а также литургическими правилами последней. Ритуал главных и второстепенных тибетских срунма проводится по ведомству какого-либо идама, в которого воплощается лама, совершающий обряд. Таких верховных идамов в обрядах жертвоприношения главным и второстепенным срунма — три, это Ямантака, Ваджрапани и Хаягрива (тиб. Дамдин). Нет единого стандартного правила подчинения срунма определенным идамам. К «ведомству» Ямантаки относятся срунма: Махакала, Чойчжал, Лхамо, Махакала Шальши (четырехголовый), Жамсаран. В культовой практике в бурятских дацанах сюда же относят Намсарая, Цанпу, Гонгора (Махакала белый), Цамбалу, но по тексту обрядника Намсарай может числиться и в «ведомствах» Ваджрапани (тиб. Чагдор) и Ямантаки. Этих идамов называют также обрядники девяти Да-лха, Рэманды, Таог-Чойчжала, а в бурятской культовой практике их относят к «ведомству» Ваджрапани. В одних обрядниках девять Да-лха подчинены идаму Ямантаке, в других — «Ваджрапани или какому-либо другому идаму», Ваджрапани — верховный идам и для Губилха. В некоторых обрядниках во главе девяти Да-лха — «три тайных, милостивых, устрашающих». По обрядникам, к «ведомству» Хаягривы (Дамдина) относятся Табн-хан, Таог-Чойчжал, в ряде бурятских текстов — Жамсаран, Дамжан-Дорчже-Легпа. Иногда в обрядниках указано, что совершающий обряд воплощается в «своего личного идама». Все эти разночтения обусловлены и региональными различиями, и незавершенным процессом трансформации и унификации культа. Они имеют источниковедческое значение при атрибуции текстов, а также икон, поскольку композиция последних определяется системой и структурой данного культа. Поздние иконы имеют все «выходные данные» обрядового комплекса по системе ритуала какой-либо тантры, соответствующей иерархии и группировке божеств, богословской разработки культа авторитетами определенной секты, школы, преемственной линии учителей и учеников и т. д.

Обрядовые тексты культа дхармапала имеют стереотипную структуру, т. е. состоят из стандартных разделов процесса медитации и жертвоприношения божествам по прави-

лам крия-тантры, относящихся к обрядам с изображениями божеств. В тантрийском учении различаются два вида бытия божества: «чистого» и «нечистого». Первый из них полностью абстрагирован от телесных форм, второй представлен в телесной конкретности цвета, объема и других характеристик внешнего облика.

Отсюда два типа ритуальных действий и магических сил, обретаемых в итоге обряда. В теории раннего буддийского искусства, основанной на достижениях общеиндийской эстетической мысли, в частности на учении эстетической категории меры, «магическая сила» высшего божества определялась правильностью воспроизведения всех иконометрических характеристик — измерений реального телосложения идеально красивого человека, т. е. необходимо было соблюсти правило соответствия изображения мере «сущностных признаков» данного разряда или типа божеств. В тантрийской обрядности, когда божество призывают, приглашают на жертвенное угощение, производится ритуальное символическое воспроизведение его иконографического (не иконометрического!) облика путем мистических манипуляций, где основное значение имеют концепция шуньяты, магические формулы, буквы и т. д. Первичной природой божества считается его дхармовая пустота (шуньята), поэтому в воспроизведении его явленного облика на первом месте стоит магия буквенных символов, превращающих «чистую» дхармовую природу божества в «нечистую» форму телесной определенности облика.

Все мистические спекуляции позднего тантрийского буддизма наслаиваются на традиционную древнюю структуру религиозного обряда, вуалируют, «затемняют» его небуддийский порядок, добавляют к нему буддийские действия и мотивацию, усиливают отдельные моменты или придают им доминирующее значение, но ядро реальной мотивации ламаистского бытового обряда остается небуддийским. Обрядники главных и второстепенных срунма в целом строятся по единой схеме (с некоторыми вариантами в последовательности ритуальных действий): освящение жертв; призывание божества (это действие включает символическое воспроизведение его облика, «вселение» или соединение «духа» божества с его иконным или скульптурным изображением); подношение ритуальных напитков; приглашение (сопровождаемое музыкой и песнопением) занять место на жертвенном пире; извинение за допущенные ошибки; покаяние в ритуальных ошибках; подношение жертвенной пищи и напитков; подпошение божествам всех их атрибутов, снаряже-

ния, одеяний; призыв, побуждение совершить положенное действие для блага тех, кто заказал жертвоприношение; гневных богов призывают подавить зло силой «военного похода»; совершение действия подавления злых сил; славословие, хвала, обращенная к богам, выполнившим свое дело; подношение напитков, пищи; покаяние в грехах; молитва об исполнении чаяний; благопожелание (магия заклинаний для выполнения желаемого). Ритуальные тексты жертвоприношений срунма дают реальный этнографический материал о характере мотивации бытовых обрядов, о «проблеме зла» (приводят перечень конкретных бытовых бедствий) и способах его устранения (рекомендуют определенные религиозные обряды). «Проблема зла» в основном традиционная — это козни злых духов, вредоносная магия, нарушение различных табу, антисоциальное и аморальное поведение членов семейного и общинно-родового коллектива.

Обрядники культа локальных божеств (юл-лха, сабдаки, найдаки, шибдаки) также стали конструироваться по вышеприведенной схеме. Разработке ритуальных текстов обо посвящены два теоретических трактата монгольских богословов XVIII и XIX вв. Автор первого — blo bzang bstan-pa rgyal mtshan — настоятель монастыря Мэргэн-сумэ в кочевьях монголов-уратов, расположенного около горы Мунахан и р. Хуанхэ. Он был одним из шести уратских хубилганов, считался перерожденцем Мэргэн-диянчи-ламы — сподвижника монгольского миссионера Нейджи-тойна (1557—1653). В XVII в. Мэргэн-диянчи-лама основал монастырь Мэргэн-сумэ. Вышеназванный перерожденец известен под именами: гэгэн Мэргэн-ламы, гэгэн Мэргэн-диянчи-ламы, хубилган Мэргэн-диянчи или как Мэргэн-диянчи-лама. Даты его рождения и смерти неизвестны, четыре тома его сочинений на монгольском языке напечатаны в Пекине в 1780—1783 гг. при содействии лам монастыря Улдзэй-бадарагсан-сумэ в кочевьях хорчинов, приближенных чжанчжа-хутукты Ролби-Дорчжэ (1717—1786). Обрядники, напечатанные в четырехтомнике хубилгана Мэргэн-ламы, свидетельствуют о ламаистской ассимиляции древних анимистических народных верований монголов [Heissig, 1954, S. 127—130, 150—153]. По оглавлению томов видно, что Мэргэн-диянчи-лама активно занимался переводом на монгольский язык обрядовых текстов культа «докшитов»— гневных хранителей религии, составлением обрядников жертвоприношений местным «хозяевам» земли и водных источников, сулдэ тэнгри, Сагаан убгэну, божеству горы Мунахан, которую, по преданию, связывали с местом захоронения Чингисхана. В четвертом

томе издано два текста по ламаистскому культу обо, в одном из них (№ 17) излагаются правила воздвижения обо, в другом (№ 16)— правила совершения обряда жертвоприношения на обо [Ibid., S. 153, 209—235]. Описание, выборочный перевод и частичный анализ этих текстов выполнены Бауденом, который отмечает, что не ставит задачи исследовать вопрос о происхождении и значении культа, того, что в нем шаманистского и ламаистского [Bawden, 1958, p. 23—41]. Мэргэн-диянчи-лама писал: «Сейчас в наших местах много разговоров о необходимости воздвижения и почитания обо, молва толкует о древних обрядах, по тем не менее они не были широко распространены в нашей местности, а ранних текстов нет, как и тех, которые могли быть составлены нашими учеными богословами. Вероятно, у древних монголов были старинные обрядники, но сейчас их было бы трудно понять и применить. Я сам их искал, но не нашел, и, поскольку наши знатоки не знают их, я вынужден, испытывая беспредельный стыд, написать руководство, так как невозможно отказать просьбе тех, кто желает иметь обо и молиться там»[Ibid., p. 27].

К сожалению, мы не располагаем монгольским текстом самого сочинения Мэргэн-диянчи-ламы, но по тем фрагментам, которые приводит Бауден, видно, что перевод некоторых оригинальных терминов, касающихся объекта и субъекта культа обо, нуждается в уточнении. В основном структура культа обо в руководстве Мэргэн-диянчи соответствует ритуальным правилам крия-тантры. Обряд жертвоприношения локальным божествам отнесен к ведомству Ваджрапани, в тексте есть призывание божеств по ламаистскому порядку, предоставление им места, подношение напитков и жертв, славословие, молитвенное побуждение к действию, благопожелание. Вместе с тем в сооружении самой конструкции обо и объяснении ее атрибутов содержатся своеобразные положения, не встречающиеся в других аналогичных текстах. Кроме того, в оформлении ламаистских обо впервые в монгольских текстах обозначены признаки культа Да-лха, а также проступает влияние китайских культовых традиций, а именно — выбор места для сооружения обо по правилам геомантии, сооружение обо с учетом композиционного построения алтарей культа неба, посадка деревьев на культовом месте.

В Халха-Монголии был написан другой трактат о правилах сооружения обо и организации ритуала на нем. Автор трактата — чин-судзукту-номун-хан Лобсан-Норбо-Шейраб. Относительно времени его жизни существуют разноречивые данные. В издании «Шатапитаки» (A new tibeto-mongol

pantheon, pt 8, 9) он назван учеником первого чжэбцзундамба-хутукты Лобсан-Танпа-Чжалцана (1635—1723), вместе с тем говорится, что он составил комментарий к сборнику садхана божеств буддийского пантеона четвертого панчен-ламы Лобсан-Танпа-Нима-Чогла-Намчжала (1781—1854). Четвертый панчен-лама дополнил сборник садхана, составленный Таранатхой в XVI в. (том «ba» в его сумбуме). В иллюстративном исполнении труд четвертого панчена известен как иконографический справочник изображений «500 бурханов Нартана».

Трактат Лобсан-Норбо-Шейраба о правилах культа обо был издан в Пекине в год огненной зайчихи, в первый день первого месяца первого года нового рабчжуна. Номер рабчжуна не указан, в пятнадцатом рабчжуне это был 1867 год, соответственно в предыдущих рабчжунах могли быть годы 1807, 1747 и 1687-й. Если принять за основу, что Лобсан-Норбо-Шейраб написал комментарий к сочинению четвертого панчена, который родился в последней четверти XVIII в. и умер в середине XIX в., то нужно остановиться на пятнадцатом рабчжуне. Но что делать с фактом, указывающим на то, что Лобсан-Норбо-Шейраб был учеником первого ургинского хутукты (1635—1723). В этом случае комментарий мог быть написан только к сочинению Таранатхи (1575—1634). Во втором томе сумбума Лобсан-Норбо-Шейраба, в колофоне сочинения 'byung bzhi'i gtor-ma gtong tshul bzhugs сообщалось, что по приказу китайского императора 'jam dbyangs gong-ma ему были дарованы титул чин-судзукту-номун-хана и новое имя — Сумати-Мани-Праджня.

В отличие от Мэргэн-диянчи-ламы, сочинение которого по аналогичному предмету также было издано в Пекине в 1780—1783 гг., Лобсан-Норбо-Шейраб ссылается на четыре ранних сочинения: два о правилах сооружения лабцзе (обо) приписаны Падмасамбхаве и мифическому царю всех сабдаков gong rtse 'phrul-gyi rgyal-po, молитву обряда земли, составленную sa mkhan mi 'u thung, правило изготовления и сокрытия в земле бумбы (сосуда) с жертвами для сабдаков и луусов, составленное Атишей. Хронологически эти источники охватывают период с VIII до XI в., два сочинения неизвестных нам «авторов»— мифического царя сабдаков и безымянного знатока обряда земли, возможно, персонифицируют ранние автохтонные, т. е. небуддийские, ритуальные традиции обрядов земли и почитания божеств земли. Но сочинение мифического царя сабдаков связано с традицией китайской геомантии и астрологии. В тексте также указано, что «сочинение царя сабдаков трактует правила сооружения

лабцзе (обо) для блага потомков живых существ, сочинение Падмасамбхавы объясняет значение лабцзе для распространения буддийской религии и процветания государства дхарма-раджи (царя — покровителя буддизма). Во времена Атиши и его ученика Бром-Чжалпо было составлено руководство для закапывания жертв для луусов. В настоящее время некоторые, не имея руководств для обрядов земли, сооружают «пустопорожние», неистинные обо, от которых нет пользы потому, что [жертвоприношения там] не только не радуют сабдаков и луусов, но сердят их, из-за чего возникают засухи и голод». Далее говорится, что только соблюдение всех правил сооружения и обрядов на обо может принести благо. Польза воздвижения обо мотивируется тем, что это помогает распространению святости и благочестия, содействует долголетию жизни царя, укреплению здоровья сановников, благополучию и чадородию простого народа, устраняет болезни. Обряды земли совершают по случаю строительства храма, субургана, воздвижения новой крепости (или замка), при полевых работах, военном походе, при проводах и встрече невесты, для «исправления» женщин, у которых дети или рождаются мертвыми, или умирают вскоре после родов, для предотвращения смерти женщин во время родов или вскоре после них, для устранения бедствий от молнии и града, при совершении магических обрядов для выкупа жизни, избавления от злых духов.

Далее в тексте трактата Лобсан-Норбо-Шейраба дается подробная разработка правил изготовления бумб, которые наполняют жертвами для луусов и сабдаков, затем закапывают в землю при сооружении обо, субурганов, храмов, крепостей, зáмков, жилого дома, на территории усадьбы. В землю под основание наземной конструкции обо зарывают три бумбы, воздвигают центральный столб — срогшин — «древо жизни» и у его основания закапывают различные жертвы. В трактате приводится также описание того, как делается центральный столб, что на нем написано, чем он окружен, как и с чем соединен, с какими божествами связано оформление всех частей конструкции обо. Кроме того, дается подробное описание предварительных обрядов земли и основного ритуала жертвоприношения на обо, сообщается «история» обычая воздвижения обо, перечисляются четыре тибетские разновидности их и утверждается пятая —«обо гневных [божеств]»— *lab rtse gnyan-po*. В данной конструкции центральное обо окружено четырьмя группами — по 13 малых обо на каждой стороне света. Пятая разновидность обо посвящена культу 13 Да-лха — деду, бабушке, отцу, матери

и их девяти сыновьям (первоначально было восемь братье и одна сестра). Кроме описания подробностей его устройства приводится ритуальный текст обряда жертвоприношения 13 Да-лха (см. подробности в третьей главе данной монографии, а также [Герасимова, 1981 а, с. 7—44]).

Монгольские тибетоязычные обрядники жертвоприношений халхаским локальным божествам, хранящиеся в Рукописном отделе Института литературы и языка АН МНР, относятся в основном к XVIII—XIX вв. Среди них преобладают обрядники юл-лха горных вершин Хангая: Отхонтэнгри в дополнительном листе к ургинскому изданию тибетского сан-чога (текст А) объединен со всеми «черными богинями» (или с «черной богиней» со всеми ее спутниками) культовых мест Монгольского Алтая. В том же Рукописном отделе есть тибетоязычный обрядник «Ханши урянхайской горы Бурал-эжи», который, по сообщению сотрудников отдела, является главным в шаманистском культе дархатов-урянхайцев. Имеются также обрядники на ойратском языке, посвященные Хан-Алтай эхе-дагини, 13 божествам Алтая, 33 божествам Хухэй (хребет Хан-Хухэй?), Сутай хан эхе, Аахуд, Абгуд. Текст названного выше обрядника объединен с обрядником Да-лхи Дайчин-тэнгри (эти божества, по объяснениям сотрудников отдела, имеют также связь и с пятью личными защитниками Губилха). Он краткий, и его расшифровка требует знания полевых этнографических материалов по обычаям дархатов, урянхайцев, олётов, мянгатов, захчинов, торгутов. Тибетское название «черная богиня» (или «черные богини») указывает на шаманистский культ, не случайна также его ламаизация в русле тибетских культов Губилха и Да-лха.

После обрядников Отхон-тэнгри следующее место по количеству собранных текстов принадлежит обрядникам, посвященным Хангай-хану и другим локальным божествам, «прописанным» на других высоких вершинах хребта Хангай, в том числе на горе Хугшин-хан. В долине верхнего Онгийн-гола на протяжении 8 км вниз от подножия хребта Хангай около монастыря Сайн-нойон П. К. Козлов в 1925 г. видел множество древних могил, в этом же регионе на плато гребня хребта находилась усыпальница 13 поколений ханов Сайн-нойон, на соседней вершине — три обо, на юге от нее расположена гора Хан-хугшин (у П. К. Козлова — Хан-хохшунула). Из лагеря около монастыря Сайн-нойон П. К. Козлов совершал поездки на кладбище керексуров на берегу Цаган-гола, захоронения с каменными изваяниями в урочище Тараэлен-хушё, по реке Онгийн-гол он видел каменное

изваяние женщины, которое называли «Цаган-ушхэй» («Белая старуха»). Около этого изваяния — ламаистская маленькая кумирня с одним ламой и двумя монахинями; все население хошуна Сайн-нойон почитало «Белую старуху» и делало ей жертвоприношения, вешало на каменное изваяние цветные ткани, одежду, головные уборы [Козлов, 1949, с. 112—117, 124—125].

Обрядник культового места Хугшин не случайно называет его *pha rgad ri tho khog zhing* — «Хугшин — горный мемориал отцов старейшин». К сожалению, ламаистские обрядники локальных божеств указывают только на географические пункты, целенаправленно затемняя действительную историю и конкретное содержание реальных обычаев и древних верований, связанных с этими культовыми местами. В дополнении к ургинскому изданию текста А (сан-чога) после сабдаков Хангая называются сабдаки Бурин-хана, Хэнтэй-хана, Хан-Улы, луусы озер и рек. Ламаистские обрядники всех названных культов имеются в Монголии. Они «герметичны», так как построены по всем правилам «теоретической схемы», рекомендованной богословами, в которой исчезают этнографические реалии, остаются только отдельные штрихи-сигналы, но их нужно уловить и понять. В Бурятии ламаизация шаманистских локальных культов началась в XIX в., поэтому соответствующие обрядники, несмотря на их краткость, строятся по схеме ритуала крият-тантры, но в отдельных случаях до нашего времени дошли различные варианты обрядников одного и того же «хозяина», например хоринского Оток-нойона или Бурал-баабая, который считался «хозяином» Челсаны — культового места неподалеку от современного селения Кижинга. По этим вариантам можно судить о трансформации шаманистского ритуального текста, о превращении его в ортодоксальный обрядник по правилам культа желтошапочного ламаизма.

Из тибетских богословов активной теоретической и практической разработкой культа локальных божеств занимались панчен-ламы: третий, четвертый, шестой, хронологически в пределах от XVIII в. до первой четверти XX в. В монгольских тибетоязычных обрядниках часто встречаются ссылки на четвертого панчен-ламу как на инициатора их составления. Шестой панчен-лама — автор многих обрядников жертвоприношения монгольским локальным божествам: хану Хангая, хану Дархана, Ундур-хану, последний был «хозяином» той местности, где находились усыпальница сэцэн-ханов и обо в ее окрестностях. Шестой панчен-лама также составил молитвы о долголетии и процветании рода

халхаских сэцэн-ханов и некоторых халхаских хутукт.

В XVIII в. знаменитый амдоский богослов Туган-дхарма-ваджра Лобсан-Чойчжи-Нима (1737—1802) активно разрабатывал приемы ламаизации автохтонных традиционных верований, его обрядовые тексты были популярны в Монголии и Бурятии. Чжанчжа-хутукта Ролби-Дорчжэ (1717—1786) и перерожденец Цзонкхапы Ачжа-Данби-Чжалцан уделили внимание сабдакам и шибдакам Утайшаня, а монгол «чахар-гэбши» Лобсан-Цультим (1704—1788) составил новые правила сооружения обо и ритуала на нем в соответствии с нормами китайской геомантии и астрологии, но в культовой практике монголов и бурят преобладали тибетские традиции.

Кроме многочисленных обрядников жертвоприношения божествам и «хозяевам» земли конкретных географических местностей, определенных территорий расселения этносоциальных общностей существуют обрядники жертвоприношений «хозяевам» земли вообще, неким хтоническим силам, происхождение которых неясно. Эти жертвоприношения для умиротворения и умилостивления духов земли назывались «обрядом земли», ритуальный порядок которого варьировал в зависимости от общего назначения обрядовых действий.

О содержании обряда земли можно судить по тантрийскому ритуалу различных видов мандала.

Различаются четыре вида мандала: *rdul tshon*, *ras bris*, *bsam gtan*, *lus dkyil* — сделанные цветным порошком (на земле), нарисованные на холсте, воображаемые в процессе медитации, свое тело, представляемое как мандала [Lessing, Wayman, 1968, p. 270—271]. По правилам изображения мандала цветным порошком на земле в подготовительные действия входит: обряд земли с его разделами *sa brtag-pa*, *sa bslang-ba*, *sa sbyang-ba*, *sa gzung-ba*, *sa bsrung*, *zhing byin gyis-brlab* — исследование земли (места), выпрашивание земли (данной территории), очищение земли (данного места), присвоение и маркировка земли, ее защита, благословение поля (земли), места. Когда найден участок земли, соответствующий всем требованиям для обряда мандала, «выпрашивают» разрешение на его использование у реального хозяина земли (правителя местности, царя, старейшины деревни). Если нет возможности обнаружить реального «владетеля, распорядителя местности» (кшетрапала — *zhing skyong*), то испрашивают разрешения у «невидимых» хозяев местности, прежде всего у богини земли (Пртхиви) и локальных духов-сабдаков — кшитипати. Испрошенный участок земли за-

щищают от вторжения и влияния злых духов гэг, их изгоняют посредством магических действий ритуальным ножом — пурбой, заклинаниями, жестами устрашения и подавления [Ibid., p. 270—285]. Таким образом, цель обряда земли в данном случае — очищение поля сакральных действий от негативного воздействия хтонических сил. В бытовом обряде земли присутствует этот же мотив, но уже для обеспечения благополучного порядка обыденных, хозяйственных действий, которые нарушают целостность покрова земли, вторгаются в ее недра.

Объект культа обо не «чистые» духи земли как таковой, не сакрализация природы прежде всего, но сакрализация социальных основ бытия человека, культ предков, мифологическая интеграция родового единства этнического коллектива.

Ламаистские обрядники культа божеств земли, божеств местности относятся к той стадии развития автохтонных верований, когда в генезисе локальных божеств проявляется прежде всего отчужденное отражение «человеческого фактора», а в их культе — социальная функция, сакрализация бытовых, хозяйственных и социальных устоев общинно-родового коллектива. Культ локальных божеств был этногенетической идентификацией общинного коллектива, его преемственного сакрализованного права на земельные владения предков. Ламаистские обрядники локального культа лабцзе и обо выявляют отношение церкви к родовым традициям этногенетического родства и родоплеменного распределения земельных угодий, отношение к традиционным надстроечным институтам общинных структур.

Среди тибетских ламаистских обрядников не встречаются специализированные ритуальные тексты культа предков. Предки упоминаются в ранних сан-чога, в обрядниках Далха и Губилха, сохранилось понятие о «горных, земляных и водных предках» — *ri mtshun*, *sa mtshun* (*yul mtshun*), *chu mtshun*, что, по всей вероятности, указывает на характер захоронения на горах, в земле, в водных источниках. В 1978 г. в Рукописном отделе Института литературы и языка АН МНР мы познакомились с тибетоязычным текстом обрядника жертвоприношения предкам, который входил в комплекс молитв ритуала Хангай-хана. Текст данного обрядника Хангай-хана написан монгольским ламой chos dpal e-shes don grub, текст «mtshun lha gsol» составил Лобсан-Данцзин (вероятно, это Лобсан-Данцзин-Самдуб — автор обрядников Отхон-тэнгри, Хангай-хана, Хугшин). Верующие Закаменского района Бурятии на местах шаманских

«захоронений» читают тибетоязычный текст «mtshun gsol»— «Молитва предкам», которая, как указано в колофоне, основана на обряднике, составленном Падмасамбхавой для жертвоприношения предкам «на кладбище, на вершине горы и так далее». Этот текст в отличие от монгольского пространнее и архаичнее по содержанию [Герасимова, 1981 б, с. 110—129]. Кроме того, среди верующих бурят и монголов имел хождение архаичный текст «shi-mong-gi bsangs mchod»— «Санчот Шимону», в колофоне бурятского обрядника указано, что он переведен на тибетский с монгольского, что эта молитва не соответствует правилам буддийских обрядов, но она допустима, поскольку приносит мирянам некоторую пользу. Тибетское слово «ше-мон» в словаре Ринчен Номтоева переводится как «сулдэ, дзаяга, ибигел», т. е. обозначает не какое-то отдельное божество, а в целом разряд духов предков — покровителей и хранителей благополучия человека. В Бурятии были распространены компилятивные тибето- и монголоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков [Там же].

Ламаистская трансформация традиционных похоронно-поминальных обрядов осуществлялась в двух направлениях: в теоретическом онтологическом аспекте и в практической разработке бытового похоронного ритуала на основе концепции бардо. К первому относятся разновременные трактаты о различных формах бардо — переходных состояниях сознания при жизни человека: во время сна, глубокой медитации, в момент смерти, в загробном мире и в период перерождения, т. е. формирования новой жизни, возвращения души умершего в мир живых. В поздней ламаистской традиции широко известны популярные толкования концепции бардо в сочинениях первого панчен-ламы Лобсан-Чойчжи-Чжалцана, второго чжанчжа-хутукты Ролби-Дорчжэ. Разработку различных вариантов ламаистского похоронного обряда можно найти в сочинениях первого, второго, четвертого панчен-лам, первого чжанчжа-хутукты Агван-Лобсан-Чойдана, монгольских авторов XIX в.— зая-пандиты Лобсан-Принлея, чин-судзукту-номун-хана Лобсан-Норбо-Шейраба (Сумати-Мани-Праджня), ургинского номун-хана Агван-Лобсан-Хайдуба. Последний является автором наиболее подробного и популярного в Монголии и Бурятии похоронного обрядника [Герасимова, 1970].

Глава вторая

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ОСНОВА ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТОВ

ВНУТРЕННЯЯ СТРУКТУРА ЧЕЛОВЕКА ПО ТИБЕТСКИМ МЕДИЦИНСКИМ ИСТОЧНИКАМ XVII в.

У всех народов существовало представление о каком-то основополагающем факторе жизни, но ни один из народов не сохранил первоначальные воззрения об основах биологического феномена жизни человека и всех других «живых существ». Известные науке факты по данному вопросу относятся к периоду современности, все они в целом рисуют определенный комплекс неоднородных понятий о жизненном начале: во-первых, основа жизни коренится в самом теле и деятельности его органов, во-вторых, основа жизни — душа, автономное духовное начало, проявляющее себя в психической, интеллектуальной и эмоциональной деятельности организма человека. Духовные факторы жизненности понимаются как нечто наделенное особыми сверхъестественными потенциями, способное отчуждаться от человека и покидать его во время сна или болезни, «блуждать» где-либо и жить своей жизнью, а после смерти продолжать существовать в этом или потустороннем мире, влиять на судьбу живых людей, на их жизнь, здоровье, все семейные, хозяйственные и прочие дела. В этом плане ранние представления об основах жизненности человеческого организма у всех народов мира однотипны.

Анимистические понятия различных народов Сибири и зарубежной Азии уже далеки от ранних форм онтологии. Поиск архетипов в данной области связан с тремя проблемами. Первая из них — полнота и достоверность фактологической базы. К сожалению, объективные условия сбора полевых распросных данных не позволили ученым зафиксировать полные комплексы; кроме того, факты зачастую несопоставимы, поскольку методика и логика опроса были неодинаковыми. Вторая проблема — семантическая сопоставимость терминов в переводе, изложении средствами другого языка.

Третья проблема — толкование собранных фактов для реконструкции ранних систем мировоззрения, выявления исторической эволюции ключевых онтологических понятий.

Проблема семантической сопоставимости разноязычных терминов иногда сводится к доказательству непригодности русского слова «душа» для описания традиционных онтологических представлений, поскольку этот термин «взят из высших религий». Но в семантике русского термина «душа» есть разновременные напластования. Самый ранний пласт восходит к архаическим понятиям, обозначающим органы дыхания, физиологический акт дыхания, дыхание как синоним жизни и живого существа во плоти. В «Толковом словаре» В. Даля слова *душа*, *душка*, *душье* обозначают ярёмную впадину между ключицами. «*Душа* — ямочка на шее, над грудною костью, под кадыком; тут, по мнению народа, пребывание души» [т. 1, с. 505]. *Духи*, *дыхи* — 'ноздри, вообще дыхательные пути'. Само слово *дыхание* имеет значение 'жизнь, все живое, существо, тварь, человек или животное' [Там же, с. 508]. *Душа* в русском языке обозначает также: 1) человек с духом и телом; 2) жизненное существо человека, воображаемое отдельно от тела и от духа; 3) человек без плоти, бестелесный, по смерти своей; 4) душа — бесплотное тело духа; 5) бессмертное духовное существо, одаренное разумом и волей; 6) совесть, память, разум, сознание человека [Там же, с. 504]. Соотношение понятий «дух», «душа»: дух — 1) дыхание; видимое дыхание; пар изо рта; 2) запах; 3) бестелесное существо, 'бестелесное явление', видение, приведение, тень, призрак; 4) бесплотный житель недоступного нам духовного мира; 5) сила души, доблесть, разум и т. д. [Там же, с. 503]. Богословское противопоставление понятий «дух», «душа» в словаре В. Даля обозначено тремя вариантами толкования: 1) дух — душа; 2) дух — только то, что дает жизнь плоти (дыхание), в этом значении дух ниже души; 3) дух — искра божества, стремление к небесному, в этом высшем значении дух выше души [Там же]. Как видим, даже в богословском толковании не исчезает архаичная семантика слова *душа*. Все эти семантические корни русского понятия «душа» относятся к древним временам, они не случайны и полностью совпадают с аналогичными понятиями в ранних онтологических воззрениях многих народов Азии.

Неудовлетворительность термина «душа» и любого другого аналогичного ему, как нам кажется, заключается в принципах толкования, в том, что мы берем за основу его семантики, если содержание термина неоднозначно.

Синхронный комплекс представлений о витальных силах организма человека на любом отрезке исторического процесса включал разновременные понятия, часть которых относилась к ранним формам онтологии. Неприемлемость русского термина «душа» для научного описания анимистических понятий в традиционной духовной культуре сибирских народов обосновывается тем, что он обозначает только сверхъестественного духовного двойника человека, а этнограф чаще встречается с представлениями о телесных, материальных жизненных силах живого организма, о физиологических функциях органов. Исходный пласт семантики термина «душа» обозначает именно физическую плоть органов дыхания как носителя жизни *. Историческая вариативность содержания данного термина определяется прежде всего тем, что же конкретно на такой-то стадии в данной системе миропонимания считалось жизненным началом биологического существования человека — его «физическое» тело или духовный фактор. Но в традиционных онтологиях нет жесткого противопоставления этих начал. Разновременные представления о характере жизненного начала соседствуют, переплетаются, модифицируются, но все они объединены единым признаком, сверхъестественными свойствами таинственной жизненной силы, действующей и после смерти человека и оказывающей влияние на живых.

Вопрос об исторической трансформации представлений о душе в том или ином аспекте неизбежно затрагивается в этнографических исследованиях и в тех случаях, когда проблема анимизма не является предметом специального исследования. «Идею души» невозможно обойти в анализе ранних форм религии первобытного общества и в изучении традиционного мировоззрения и традиционных обычаев народа всех последующих периодов истории. Многочисленные материалы, собранные исследователями после Э. Тэйлора, свидетельствуют об отсутствии «стабильности подхода к рассмотрению этой темы» [Грачева, 1983, с. 16]. Разночтения относятся к таким характеристикам содержания понятия «душа»: количество душ в человеке — одна, несколько, много; природа души — телесная (материальная), духовная (нематериальная, сверхчувственная); характер взаимосвязи тела и души — телесное либо духовное как основной фактор жизни; органическая взаимосвязь телесного и духовного; телесное

---

* Душа изображается и как сердце, соединенное с трахеей — дыхательным горлом,— см. [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 11, рис. 4; с. 18, рис. 14; с. 77, рис. 73].

как «седалище души»; душа — основа жизни; автономность души. В отдельных случаях исследователи неоднозначно трактуют высказывания Э. Тэйлора о душе в контексте основных положений его «анимистической теории жизни». В. М. Кулемзин приписывает Э. Тэйлору толкование души как материального, хотя и неосязаемого образа в виде тени, способной отделяться от тела. Основываясь на таком понимании мнения Э. Тэйлора, В. М. Кулемзин видит жизненную силу в некоем призраке, сходном с телом, но способном отделяться от него. «Представления об этом призраке как о материальном существе дали основание исследователям связать его происхождение с самим телом и тенью» [Кулемзин, 1984, с. 11]. Э. Тэйлор определяет термин иначе: «Душа есть тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и настоящем. Она способна покидать тело и переноситься быстро с места на место. Большей частью неосязаемая и невидимая, она обнаруживает также физическую силу и является людям спящим и бодрствующим, преимущественно как фантасм, как призрак, отделенный от тела, но сходный с ним. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и действовать на них» [1939, с. 266]. Тэйлор определяет душу как «эфирное существо, переживающее тело» [Там же, с. 310], приводит примеры представлений о множественности душ [Там же, с. 269], отмечает сложность сбивчивых понятий о душе и духе, с которыми связывалась «масса жизненных проявлений и мыслей», таких жизненных атрибутов, как «кровь», «сердце», «дыхание», «зрачковый образ» в глазе человека [Там же, с. 218, 267]. Обобщая приводимые им факты, Э. Тэйлор говорит, что «древняя анимистическая теория жизни, рассматривающая отправления ее как действие души, объясняет многие из физических и умственных состояний теорией отлетания всей души или некоторых составляющих ее духов. Эта теория занимает очень значительное и прочное место в биологии диких» [Там же, с. 269]. И все же следует отметить, что интерпретация всех многочисленных собранных и систематизированных фактов у Э. Тэйлора основана на концепции души, изначальная природа которой определялась как духовная категория, в соответствии с общей трактовкой анимизма как проявления имманентного свойства человеческого сознания (предисловие проф. В. К. Никольского [Тэйлор, 1939, с. XXIV]).

Именно в ключе «анимистической теории жизни» следует искать объективную основу разночтений в толковании «природы души». Суть не в материальности (телесности) или нематериальности самой души как таковой, а в природе того фактора, который обеспечивает жизнеспособность человека как биологической особи. В процессе накопления и осмысления этнографических наблюдений по всем регионам мира у многих исследователей-этнографов и религиоведов сложилось убеждение в том, что исходными были представления о телесной природе витальных сил, но в исследованиях эти представления обозначались неадекватным термином «душа». С. А. Токарев писал, что трудность такого сложного вопроса истории религии, как происхождение представлений о душе, «не столько вытекает из самого предмета исследования», сколько из того, что «исследователи обычно искали и в верованиях отсталых народов представление о „душе", хотя во многих случаях это были представления совсем иного свойства» [1964, с. 98].

В качестве примеров, иллюстрирующих различия в подходе к данному вопросу, можно привести ряд высказываний известных ученых. По мнению С. А. Токарева, к «анимистическим идеям» отношение имеет только «вера в душу, способную отделяться от тела и самостоятельно существовать». Происхождение этой веры связывается с «тревогами и беспокойствами» из-за болезней, которые объяснялись как результат вредоносной магии [Там же, с. 99—101]. Г. П. Снесарев пишет, что «...представление о душе, сверхъестественном стимуляторе жизни человека, заключенном в его телесную оболочку, прошло длительный путь постепенной спиритуализации и что на ранних этапах последнего имело место понятие о душе (душах) как о некой материальной субстанции...» [1969, с. 109]. Б. И. Шаревская считает, что «процесс „спиритуализации" анимизма, разделения природы и человека на „живую, но не материальную душу" и „материальную, но мертвую плоть" был весьма длительным и прошел немало этапов. Представление о душе как о духовной нематериальной сущности — явление позднее. Первоначально души и духи представлялись фантастическими двойниками реальных вещей как вполне плотские, телесные существа, подобно живым людям рождающиеся, питающиеся, умирающие и т. п.» [1964, с. 177]. В данных суждениях термины «душа» и «дух» используются для определения ранних представлений, когда само понятие «душа и дух» еще не оформились. И. А. Крывелев связывает генезис представлений о сверхъестественных свойствах «телесных» и «духовных» факторов

жизни с эволюцией фетишизма, «элементарная разновидность» которого приписывала сверхъестественные свойства самому предмету, а «более сложная разновидность»— сверхъестественной «внутренней сущности предмета», двойнику самого предмета. «Этот двойник обычно именуется в религиоведческой литературе душой, и вера в ее реальное существование представляется одним из основных элементов, составляющих комплекс анимистических верований» [Крывелев, 1979, с. 209—210]. И. А. Крывелев считает, что понятия души как бесплотного, чисто духовного начала, вроде платоновской идеи, «нет ни в одной религии». «Как бы утонченно и спиритуально ни трактовалась душа в той или иной системе религиозных взглядов, в представлении о ней остается элемент телесного или плотского, хотя в качестве духовного начала она противопоставляется телу» [Там же, с. 211]. Ссылаясь на определение души у Л. Я. Штернберга, И. А. Крывелев приходит к выводу, что «основное свойство души заключается в том, что она является носителем и вместилищем жизни» [Там же].

Приведенные высказывания свидетельствуют также о том, что «проблема души» усложняется нерасчлененностью ее аспектов в связи с критикой «анимистической теории религии», гносеологическим анализом генезиса и содержания понятия «душа», определением соотношения анимистических представлений и веры в «сверхъестественное». Но «проблема души» связана не только с гносеологическими проблемами истории религии, которые рассмотрены в трудах классиков марксизма-ленинизма, в монографиях и статьях советских историков, философов и религиоведов — Ю. П. Францева, В. К. Никольского, С. А. Токарева, А. Ф. Анисимова, И. А. Крывелева, Ю. И. Семенова, Д. М. Угриновича, А. Д. Сухова. Понятие «душа» должно рассматриваться также в аспекте исторических систем онтологических воззрений об основах жизни, характере витальных сил биологического существования человека. В данном контексте понятие «душа» не является ключевым, поскольку «теория жизни» не была анимистической изначально и не стала чисто анимистической и в те времена, когда сформировалось представление о примате духовного фактора бытия, об «одушевленности» всего живого в природе.

Мнение ряда этнографов-сибиреведов об эксплицитности русского термина «душа» может быть подытожено высказыванием Г. Н. Грачевой: «Имея в виду, что концептуально понятие „душа" явно идет от более высокого уровня развития религии, методически было бы оправданным отказаться от

рассмотрения стадиально более раннего материала с применением этого термина» [1983, с. 16]. В этнографических работах, трактующих традиционные представления о природе и человеке, используются другие формулировки: «представление человека о самом себе», «внутренняя структура человека», последняя — в значении комплекса всех витальных сил, телесных и духовных. Во всех исторических системах миропонимания концепция человека является центральной категорией, отвечающей на вопросы: что такое человек как биологическое и социальное существо, каковы условия его жизнеспособности, нормального существования и воспроизводства, в чем смысл и назначение его бытия, какими должны быть связи с окружающей средой, природной и социальной. Исследование «теории жизни» в традиционном мировоззрении народов, до недавних времен сохранявших архаичные черты в этнической культуре, не может замыкаться на «идее души». При сопоставлении данных этнографической литературы о том, что́ в воззрениях различных народов мира относится к «одушевленности» и как это обозначается лексически, обнаруживается либо отсутствие однозначного термина «душа» в смысле духовного двойника или духовной основы жизни, либо понятие «одушевленности» как «жизнеспособности» обозначается группой слов. Одна группа слов указывает на такие факторы жизни, как кровь, дыхание, другая обозначает части и органы тела — сердце, печень, дыхательное горло, глаза, нос, уши, язык, голову, кости, третья группа слов относится к «атрибутам» образа человека — тень, отражение, изображение, четвертая определяет сенсорные функции органов чувств как жизнетворный фактор или как признак одушевленности, пятая указывает на различные формы деятельности сознания. Фактически в данных примерах лексического выражения понятий «живое», «наделенное жизненной силой» или «животворным началом» как бы зафиксировались определенные этапы развития онтологических представлений. Исторический анализ семантики данных терминов правомерно связывается с изучением ранних форм мышления, закономерностей образования самих понятий, выражающих «материальное» и «идеальное» освоение человеком окружающего мира. Г. Н. Грачева говорит о том, что глубокий уровень представлений о природе и человеке выявляет осознание мира как множественной всесторонней предметно-действенной связи всех явлений. Эти связи представляются как материальные, чувственно-реальные. И на этой стадии, когда человек научается, как пишет Г. Н. Грачева, оперировать не конкретными вещами, а образами и об-

щими понятиями, последние еще очень тесно связаны с конкретными вещами или выступают в конкретной вещной форме [1983, с. 152].

Развитие представлений нганасан о человеке реконструируется Г. Н. Грачевой в такой последовательности этапов [Там же, с. 71—75]:

1) «жизненность» человека связывается со всем, с чем он соприкасается в своей практической материально-производственной и духовной деятельности;

2) «жизненность» человека ограничивается его телом, частями и органами тела, их функциями. Представления о значении дыхания, глаз, сердца, мозга, крови, слуха как элементах, составляющих жизнь человека, относятся к области рациональных знаний, «более или менее правильно» отражающих объект в сознании;

3) духовная сторона «жизненности» человека связана с его мыслями, снами, тенью-образом. Тень-образ, отражение — внешний, автономный, но необходимый атрибут всякого физического тела. Обособившаяся от живого объекта его «тень» считается «свободной душой», которой в дальнейшем стали приписываться особые функции и после смерти человека;

4) термин «душа» первоначально обозначал «дыхание», «дух», «запах» (здесь начало семантики термина «дух»).

Вместе с тем очевидно, что исследователи, отрицающие содержательную эксплицитность термина «душа», не могут обойтись без него и в исследованиях архаических форм традиционного мировоззрения, в котором с древнейших времен наряду с рационально-практическими знаниями о природной среде, растительном и животном мире присутствуют и фетишистские и анимистические формы отражения действительности. Как бы ни трактовались основы биологического бытия и характер витальных сил, телесным и духовным факторам жизни приписывались особые, сверхъестественные свойства. Религиозное сознание в отличие от «рациональных знаний» наделяло витальные силы магической, сверхъестественной жизненностью, не только сохраняющейся, но и усиливающейся после смерти человека. Традиционное мировоззрение даже тех народов, которые и в XX в. еще находились на ранних ступенях социально-экономического и культурного развития, уже не относится к дорелигиозной стадии, поэтому с понятием «душа» и его терминологическим выражением этнографу неизбежно придется иметь дело в исследовании и описании верований и бытовых обычаев. В науке нет другого, более универсального и емкого термина, обозначающе-

го основную гносеологическую специфику данного анимистического понятия, по, поскольку невозможно лексически обозначить весь объем исторической семантики понятия «душа», необходимо принять условность его терминологического выражения и отказаться от однозначного толкования в духе догматики «высших религий».

Онтологические представления о соотношении тела и духа, о существовании души и возможности ее влияния на жизнь и судьбу человека — ключевая категория духовной культуры различных стадий развития общества до начала XX в. Концепция человека — основа религиозных учений и философских доктрин древности и средневековья. Как бы ни изменялся характер миропонимания в процессе исторического развития общества, но фундаментальные онтологические понятия всегда отражали те или иные этапы самопознания человека, а миром человека всегда была его материальная, производственная и духовная деятельность в определенной природной и социальной среде. Представления о кругообороте жизни и смерти, о взаимосвязи мира живых и мертвых, о телесных и духовных двойниках человека составляют основу древних верований и обычаев, в том числе культа предков, похоронно-поминального, родильного, свадебного ритуала, а также определенной части хозяйственно-календарных обрядов. С этими представлениями связаны приемы сакрализации потестарного и политического управления в родовом и классовом обществах докапиталистических формаций. Обрядовые традиции древности оказали влияние на культовую систему мировой религии. Вероучение и обрядность тибетского ламаизма свидетельствуют об устойчивости и преемственности онтологических воззрений древности.

Отношение тибетского ламаизма к традиционным анимистическим верованиям отличается сочетанием разнородных принципов: практическая обрядность основана на вере в существование души, а доктринальное учение отрицает эту концепцию. Но и в доктринальной онтологии тибетского ламаизма есть определенная двойственность: с одной стороны, налицо догматическая верность таким философским постулатам хинаяны и махаяны, как *pudgala-nairātmya* (пудгала-шуньята) и *dharma-nairātmya* (дхарма-шуньята), а с другой — наблюдается фактическое восстановление понятия «душа», но в ином терминологическом оформлении, поскольку в той же креативной функции вместо души «действуют» различные формы сознания. В хинаяне понятие «душа» формулируется

как вера в существование личного «я» или индивидуальной духовной субстанции, неизменной, вечной, обладающей определенными свойствами, в том числе и креационными. Характерное для хинаяны отрицание души или реальности личного «я» дополнилось в онтологии махаяны отрицанием вечной реальной субстанции и во внешнем мире [Shcherbatsky, 1923; Dutt, 1930, p. 141—144; Suzuki, 1930, p. 166—169; Бонгард-Левин, Ильин, 1969, с. 433—434].

Отрицание объективной реальности духовного комплекса, именуемого индивидуальным «я», отнюдь не означало признания примата материального начала. Живой человек представлялся как комплекс пяти групп (скандх) телесных и духовных элементов — дхарм. Эта рупа — форма, материальные элементы, воспринимаемые как форма, ведана — чувства, санджня — восприятие, самскара — воля, стремление, виджняна — сознание.

В комплексе пяти скандх нет ничего, что можно было бы считать душой, но, как отмечает Налинакша Датт, скандха сознания является наиболее активным фактором формирования определенного единства телесных и духовных дхарм, именуемого живым существом — *пата-гира* [Dutt, 1930, p. 142]. После смерти связь этих элементов-дхарм распадается. Возрождение жизни или возникновение нового комплекса пяти скандх предопределено законом кармы, или причинно-следственной зависимостью всех явлений бытия. Действие закона кармы обусловлено духовным фактором — авидьей (неведением истины о сущности бытия и правильного пути спасения от оков сансары — мучительного бытия, подверженного процессом рождения — формирования — гибели). Авидья ведет к различным деяниям обыденного образа жизни, деяния же имеют предопределенное следствие в этой и «будущих» жизнях. Кругооборот жизни и смерти обусловлен перегруппировкой сочетания телесных и духовных дхарм. Нет вечной и неизменной субстанции души, переходящей из прежней телесной оболочки в новую, есть изменчивый поток дхарм. Его характеристика для каждого человека предопределена индивидуальной кармой, последнюю можно назвать также «кодом кармической наследственности», определенным соотношением грехов и добродетелей в сумме прежних деяний, которые подлежат возмездию и воздаянию в процессе перерождений. Духовный фактор остается движущей силой процесса жизни, считается ли он неизменной, целостной субстанцией или нецелостным, изменчивым потоком элементов, видимая комбинация которых является иллюзорной («пустой»). Но без признания наличия какой-то константной ком-

бинации дхарм невозможно объяснить механизм действия кармы не только для сансары, но и для преодоления данного образа феноменального бытия различными средствами обретения нирваны. Последнее достигается «очищением» индивидуальной кармы, освобождением от наказуемых греховных деяний через «намеренные усилия» этического совершенствования в течение многих перерождений.

Традиционные догмы о пудгала- и дхарма-шуньяте подверглись определенной трансформации в ваджраяне, в тантрийском учении о способах достижения состояния будды в течение одной жизни, или обретения нирваны по методу ануттара-йога-тантры. Ученик Цзонкхапы Хайдуб в трактате об основах тантр отмечает, что в учении высшей тантры состояние *e-vam* (*sukha-śūnya* — блаженство постижения шуньяты) не означает шуньяты личности. А. Вайман в примечании к этому абзацу отмечает, что «пустота» относится к дхармам, а «блаженство» — к личности. Поскольку комплекс «блаженство — пустота» предполагает сознание личности, то в ваджраяне акцентируется постулат дхарма-шуньяты, а не пудгала-шуньяты [Lessing, Wayman, 1968, p. 331—337].

В тантрийском учении ваджраяны о путях достижения нирваны (т. е. состояния будды) методами медитации в соответствии с правилами четырех тантр пристальное внимание буддологов привлекает анализ процесса медитации по «секретной» методике высшей тантры (ануттара-йога), которая делится на две взаимосвязанные стадии: *bskyed rim* — «ступени становления», или подготовка, установка сознания на объект созерцания, *rdzogs rim* — «ступени завершения», или «путь освобождения», достижения блаженного состояния полного слияния с шуньятой. О медитации, основанной на учении о мистических сосудах авадхути, лалана, расана, о «ветрах» и «сперме», которые, проникая в центральный сосуд авадхути, проходят через пять центров сплетения сосудов и создают конечный эффект мистического блаженства, существует достаточно обширная литература [Bhattacharyya, 1932; Guenther, 1952; Evans-Wentz, 1957; Dasgupta, 1958; Tucci, 1949, 1980; Lessing, Wayman, 1968; Wayman, 1973; и др.].

Научный интерес буддологов связан с анализом ваджраянистской трактовки природы различных форм сознания, их локализации и трансформации во время трех переходных состояний — смерти, пребывания в бардо, рождения. Прохождение в процессе медитации по методу ануттара-йога-тантры ступеней «становления» и «заверше-

ния» связано с «очищением» этих трех состояний и обретением «трех тел» будды: рождение — нирманакая, смерть — дхармакая, бардо — самбхогакая [Lessing, Wayman, 1968, p. 332, 333; Geshe Kelsang Gyatso, 1986, p. 125]. Стремление буддологов понять трактовку проблемы сознания в учении тибетской ваджраяны определило также внимание к смерти и бессмертию в плане анализа трансформации того духовного комплекса, который переходит из одной жизни в другую. Фактически это означает анализ состояния человеческой души во время и после смерти. В 1970—1980-е гг. появились публикации переводов и исследований тибетских текстов, трактующих тему смерти и бардо [Lee, 1974; Detlef-I, 1977; Dargyay, Dargyay, 1977; Zieme, Kara, 1978; Lati Rinbochay, Hopkins, 1979; Back, 1979].

В 1970 г. была издана монография Дж. Туччи и В. Хайсига о религиях Тибета и Монголии. В первой части монографии (о религиях Тибета) Дж. Туччи дал экспозицию тибетской концепции сознания, ментальных процессов во время сна, смерти, бардо и во время прохождения стадий медитации по методике высших тантр, ускоренного мистического освобождения сознания от оков сансары, разрыва цепи бесконечных перерождений в мире сансарного бытия (см. [Tucci, 1980, p. 56—63]).

В названных переходных состояниях и в процессах медитации происходят изменения в том духовном комплексе, именуемом сознанием, или душой, который формирует сансарное бытие и переходит из одной жизни в другую. Тибетские термины, приведенные Дж. Туччи для описания вышеназванных процессов, неоднозначны по содержанию. Например, *lus* — физическая, «грубая» (*rag*) плоть тела, но данный термин употребляется и для обозначения духовной телесности или телесности, являющейся носителем духовного начала; *sems* — душа, дух, ум, разум — также имеет различные формы. Физическая конституция живого человека определяется прежде всего «грубыми» формами и телесного, и духовного начал. Телесной плоти соответствует низший уровень сознания — чувственное сознание, возникающее в результате деятельности пяти органов чувств. Сенсорная деятельность интегрируется «шестым органом восприятия»— умом. «Умственное, или рассудочное, сознание» связано с памятью о прошлых впечатлениях, с воображением, а не с непосредственным чувственным восприятием. Многообразие форм «рассудочного сознания» современный теоретик и практик тантрийской медитации Геше Келсанг Гьятсо сводит к трем: «грубая», «тонкая» и «очень тонкая». «Тонкие» формы «рас-

судочного сознания» возникают в состоянии сна и смерти [Geshe Kelsang Gyatso, 1986, p. 53, 54]. Жизнеспособность физической плоти человека обеспечивается психофизическим комплексом, состоящим из телесного и духовного факторов — «врожденной плоти» и «врожденной души»— *gnyug-ma'i lus, gnyug-ma'i sems*. Здесь sems — ментальная энергия, тесно связанная с силой жизненного дыхания (*rlung* — «ветер»); в этом комплексе главная роль принадлежит духовному началу, физический фактор — его носитель, «транспортное средство» («лошадь»). В отличие от чувственного сознания, которое неотделимо от телесных функций, данная форма духовного начала способна трансформироваться в более «тонкую», автономную ментальную энергию. Чувственное сознание в своей непосредственной форме не может «перерождаться», быть свободным в живом и умершем человеке. Такими автономными свойствами обладает «врожденная душа» в форме *yid lus* (дословно «ментальное тело»). Т. Сузуки отмечал непереводимость, многозначность многих буддийских терминов. Действительно, трудно точно передать смысл слова *lus*, оно может означать «материальное тело», «строение», «конституция», «форма», «остов».

Выше было сказано, что «рассудочное сознание» функционирует во время сна, смерти, бардо, оно перерождается из одной жизни в другую. Дж. Туччи приводит тибетский термин для «рассудочного сознания»— *yid rnam par shes* [Tucci, 1980, p. 60]. *yid lus* трактуется также как форма бестелесного, призрачного существования демонов, духов.

Для данной работы о традиционных верованиях тибетцев в культовой системе ламаизма основная информация о конституции человеческого организма и основных факторах биологического существования человека извлечена из тибетских медицинских источников XVII в., в которых классическое наследие индийской медицины переработано с учетом онтологии тантрийского буддизма, тибетской ваджраяны, приспособлено к массовым воззрениям и традиционным обычаям тибетцев. «Вайдурья-онбо» и «Атлас тибетской медицины»— уникальные средневековые источники, поскольку в них всесторонне трактуется проблема человека как существа биологического и социального, в контексте образа жизни различных сословий средневекового тибетского общества. В работе использованы следующие тибетские медицинские трактаты XII—XVII вв.: «Чжуд-ши», «Вайдурья-онбо» и «Атлас тибетской медицины». «Чжуд-ши»— тибетский трактат, его конечная редакция сложилась в XII в. на основе переработки индийского текста «Аштанга-хридая-самхита», впер-

вые переведенного на тибетский язык в VIII в., а также китайского текста «Царь луны», переведенного на тибетский язык в IX в. [Болсохоева, Дашиев, 1986]. Формирование медицинской теории, изложенной в этих трактатах, относится к более раннему периоду, не говоря уже об исторических традициях тех знаний, которые легли в основу учения о здоровье, болезнях, их причинах и методах избавления человека от различных недугов. «Вайдурья-онбо»— четырехтомный комментарий XVII в., составленный Дэсрид-Санчжай-Чжамцо. Улан-удэнский «Атлас тибетской медицины» (далее: «Атлас») — 76 листов иллюстраций по всем блокам содержания четырех томов «Чжуд-ши» и «Вайдурья-онбо», выполненных под непосредственным руководством Дэсрид-Санчжай-Чжамцо.

«Вайдурья-онбо» — фактически новый труд, в котором объединены классические индийские и китайские традиции медицинских знаний, переработанные в соответствии с онтологией тибетского тантрийского буддизма и с учетом народных обычаев, верований и воззрений тибетцев. Более или менее строгая теория индийской медицины в тибетской традиции дополнилась сводом ненаучных методов диагностики и «лечения» болезней, якобы вызываемых сверхъестественными факторами. Включение сверхъестественных факторов в теорию медицины вполне соответствует общей установке средневекового мировоззрения о примате духовного начала.

Исходные положения тибетской медицины о соотношении телесного и духовного начал в жизнедеятельности человеческого организма коренятся в классических понятиях индийской ведийской онтологии. Сознание считалось первоосновой и движущей силой всех жизненных процессов в природе, оно имеет различные формы и уровни. Высшая форма сознания — это Атман как абстрактная космическая сила, действующая в акте творения мира.

В Упанишадах [1967] о роли Атмана говорится следующее. Вначале был один Атман. Он создал небесные воды над небом, небо, воздушное пространство с частицами света, землю, чьи обитатели смертны, и воду. Затем Атман создал хранителей миров. Для этого он извлек из воды пурушу, придал ему внешний вид, «согрел его» (аллегория акта творения). Рот согретого раскрылся как яйцо, изо рта вышла речь, из речи — огонь. Ноздри раскрылись, из них вышло дыхание, из дыхания — ветер. Глаза раскрылись, из них вышло зрение, из зрения — солнце. Уши раскрылись, из них вышел слух, из слуха — стра́ны света. Кожа раскрылась, из нее вышли волосы, из волос — тра́вы и деревья. Сердце рас-

крылось, из него вышел разум, из разума — луна. Пуп раскрылся, из него вышел выдох, из выдоха — смерть. Детородный член раскрылся, из него вышло семя, из семени — воды. Сотворенные божества огня, ветра, солнца, стран света, трав и деревьев, луны, смерти, вод попросили у Атмана прибежище. Он дал им корову, но они отказались от такого плохого прибежища. Тогда Атман дал им пурушу. Они одобрили, и каждый из них вошел в свое пристанище: огонь, став речью, вошел в рот; ветер, став дыханием, вошел в ноздри; солнце, став зрением, вошло в глаза; страны света, став слухом, вошли в уши и т. д. Далее Атман сотворил пищу для них. Затем он подумал: «Как все это может существовать без меня, каким путем войду в тело? Кто же я?» Тогда он рассек черепной шов и вошел через эти врата [Упанишады, 1967, с. 39—41]. У Атмана три пристанища в теле человека. Согласно комментарию Шанкары, первое пристанище — правый глаз, здесь Атман (внутренний разум) пребывает в состоянии бодрствования, второе пристанище — горло, здесь пребывает Атман, когда человек находится в состоянии легкого сна, третье пристанище — сердце, здесь Атман пребывает во время глубокого сна без сновидений [Там же, с. 241].

В ранних онтологиях сверхъестественные потенции приписываются органам чувств и их сенсорным функциям, они выступают как многогранные факторы творения жизни — космогонические и природные агенты, а также как жизненные силы человека. Они персонифицируются как божества соответствующих стихий. Полисемантичный термин для обозначения жизненных сил человека — «прана» — относится и к пяти видам дыхания, и к органам чувств, и их функциям, а также к внутренним органам. В «Тайттирии упанишаде» структура организма человека состоит из трех пятеричных групп: 1) пять видов дыхания; 2) зрение, слух, разум, речь, осязание; 3) кожа, мясо, жилы, кости, мозг [Там же, с. 81]. Варианты состава жизненных сил: 1) речь, глаз, ухо, разум, дыхание; 2) обоняние, глаз, ухо, разум, жизненное дыхание во рту; 3) жизненное дыхание, глаз, ухо, разум, сердце; 4) речь, глаз, ухо, разум, семя.

Существуют числовые обозначения пран: семь пран — два глаза, два уха, две ноздри, рот. Восемь «орудий восприятий»: нос (запах), речь (имя), язык (вкус), глаз (образ), рот (речь), ноздри (дыхание), глаза (зрение), уши (слух), кожа (волосы), сердце (разум), пуп (выдох), детородный член (семя). В «Брихадараньяка упанишаде» приводится перечень 12 компонентов тела: кожа — средоточие всех при-

косновений, язык — средоточие всех вкусов, глаз — всех образов, ухо — всех звуков, поздри — всех запахов, разум — всех решений, сердце — всех знаний, руки — всех дел, детородный орган — всех удовольствий, задний проход — всех извержений, ноги — всех путешествий, речь — средоточие всех вед [Брихадараньяка упанишада, 1964, с. 89].

Жизненные силы именуются и как праны, и как телесные атманы, которые подчинены познающему Атману, как родичи привержены к своему главе, «подобно тому, как глава питается вместе с родичами или как родичи питают главу, так и этот познающий Атман питается вместе с Атманами, и так эти Атманы питают этого Атмана» [Упанишады, 1967, с. 67]. Здесь приведена мысль и о различии, и о взаимозависимости телесного и духовного факторов жизни. В «Тайттирии упанишаде» излагается положение о совокупности индивидуальных «внутренних» Атманов телесной и духовной конституции человека: Атман, состоящий из соков пищи; внутренний Атман, состоящий из дыхания; внутренний Атман, состоящий из разума; внутренний Атман, состоящий из распознавания; внутренний Атман, состоящий из блаженства. «Иерархия Атманов, каждый из которых имеет вид человека и „наполняет" собой предыдущий,— это иерархия различных уровней жизнедеятельности организма, человеческой жизнедеятельности» [Там же, с. 261]. В «Прашна упанишаде» сказано: «Ибо он — видящий, осознающий, слышащий, обоняющий, пробующий на вкус, разумеющий, постигающий, действующий, распознающий Атман, пуруша, он утвержден в высшем непреходящем Атмане» [Там же, с. 195]. А высший и непреходящий Атман характеризуется как «лишенный тени, бестелесный, бесцветный, чистый, непреходящий», всезнающий, пронизывающий все. Понятие «Атман» в упанишадах полисемантично, оно употребляется как местоимение («я», «себя»), обозначает «тело», субъективное психическое начало, индивидуальное бытие, «душу», формы сознания. В универсальном значении Атман — основа всего, он пронизывает все сущее. «Атман как субъективное, индивидуальное начало выступает в упанишадах коррелятом объективной первичной реальности Брахмана». Атман как божественная субстанция в философской системе санкхья обозначается термином «пуруша». В ведийских текстах пуруша — буквально «человек», «мужчина», первичное антропоморфное существо древнейших космогонических легенд. В упанишадах пуруша наряду с первичным конкретным значением (человек) толкуется как все-

проникающая субстанция, жизненный принцип, одушевляющий людей и другие существа.

Среди жизненных сил высшей считается дыхание. Это выявляется в мифологическом сюжете спора жизненных сил о том, которая из них «лучшая»: жизненные силы по очереди покидали тело на год, а вернувшись, спрашивали, как жилось без них. Без речи, глаза, уха, разума и семени жили, как живут немые, слепые, глухие, глупцы и скопцы. «...Затем пожелало уйти дыхание. И подобно тому, как большой превосходный конь из страны Синдху вырывает колышки, к которым привязаны его ноги, так и оно вырвало [из тела] эти жизненные силы. Они сказали: „Не уходи, господин: поистине, мы не сможем жить без тебя“» [Брихадараньяка упанишада, 1964, с. 143].

Полисемантично понятие «дыхание» в качестве жизненной силы. С одной стороны, дыхание отождествляется с силой интеллекта — познающим Атманом, а с другой — рассматривается как фактор физиологической деятельности органов тела. Иными словами, телесное и духовное взаимозависимы: телесное духовно, а духовное телесно. «Познание — это дыхание. Ибо они вместе обитают в этом теле и вместе выходят [из него]» [Упанишады, 1967, с. 60]. Дыхание рождается из Атмана: «благодаря действию разума, оно входит в это тело» [Там же, с. 193]. «Подобно тому, как владыка приказывает слугам: „Управляйте такими-то и такими-то деревнями!“, так и это дыхание по отдельности распределяет [по своим местам] остальные жизненные силы» [Там же, с. 193].

Структура «дыхания» трактуется вариативно, но главное остается однозначным: «дыхание» — это одушевляющее начало, обеспечивающее жизнедеятельность живого организма. Приведем обобщенное значение пяти разновидностей прана — «жизненного дыхания»: 1) прана — «дыхание в легких», вдох — выдох; 2) апана — «дыхание, идущее вниз»; 3) вьяна — «дыхание, разлитое по телу», поддерживает жизнь между вдохом и выдохом; 4) удана — «дыхание, идущее вверх», находится в горле; 5) самана — «срединное дыхание», находится в области пупа, важно для пищеварения. В «Прашна упанишаде»: «в заднем проходе, детородном органе — дыхание, идущее вниз; в глазу, ухе, рту и носе — утверждено само дыхание; в середине — общее дыхание, ибо оно уравнивает пищу, поднесенную в жертву...» [Там же, с. 193].

Дыхание, как жизненное начало, связывается с Атманом в сердце (*jivatman* — по Шанкаре), с системой больших

и малых сосудов, по которым движется «дыхание, разлитое по телу». Система сердца и сосудов — это 101 главная артерия, от каждой из них отходит по 100 малых артерий, у которых 72 тысячи мельчайших ответвлений. В центральной артерии (авадхути, шушумна) действует «дыхание, идущее вверх». «Жизненное дыхание в глазу» связано с «внешним дыханием», которое сравнивается с солнцем. «Жизненное дыхание, идущее вниз», укрепляется божеством, которое в земле. «Общее дыхание» — пространство, что между солнцем и землей. Ветер — «дыхание, разлитое по телу» [Там же].

В сердце обозначены отверстия для артерии, идущей вверх от сердца, и артерии, идущей вниз от него, а также для артерий, ответвляющихся в четыре стороны — на восток, юг, запад и север. Поэтому дыхания, двигающиеся от сердечного центра, называются верхними и нижними дыханиями, восточными, южными, западными и северными. В сердце находится «красный комок» (кровяная масса), кроме того, по артериям «течет текучее» — пища, которая в соответствии с положениями «Чхандогьи упанишады» делится на три части: грубая ее часть превращается в кости и экскременты, средняя — в «мясо», кровь и мозг, самая тонкая — в разум, дыхание и речь. Духовный Атман получает более тонкую пищу, чем телесный [Брихадараньяка упанишада, 1964, с. 117, 200]. «Тонкая сущность» вещества, наполняющего артерии, называется «анимна».

В тибетских медицинских источниках мы узнаём все эти исходные, древние онтологические идеи, но в ином терминологическом оформлении под влиянием китайских медицинских теорий. В частности, в тибетских трактатах речь идет не о «прана», а о различных видах «ветра» (тиб. *rlung*, монг. *khi*), в том числе и о его «грубых» и «тончайших разновидностях». Все они циркулируют в теле в различных сосудах. Кроме «ветров» в сосудах циркулируют «соки переваренной пищи», кровь и сперма. В трактате «Вайдурья-онбо» говорится, что в теле человека есть 72 тысячи сосудов, в которых действуют потоки «ветров» пяти видов: 1) *srog'dzin* — «держатель, носитель жизни», он базируется в сердце, обеспечивает процесс дыхания, ясность чувственной и рациональной деятельности сознания; 2) *gyen-rgyu* — «циркулирующий вверх», обеспечивает речь; 3) *khyab-byed* — «проникающий», обеспечивает моторные функции мышц; 4) *metmnyam* — «подобный огню», обеспечивает пищеварение и усвоение; 5) *thur sel* — «выводящий, очищающий», обеспечивает выделение экскреций половых и пищеварительных органов.

«Ветер» — «держатель жизни» — разделяется на «грубые» (*rags*) и «тончайшие» (*phra-mo*) разновидности — на материальные и нематериальные формы. Дэсрид-Санчжай-Чжамцо различает еще два вида «ветра»: *las-kyi rlung* — «ветер работающий», функциональный и *ye-shes rlung* — «ветер сознания». Процесс дыхания — это постоянная циркуляция «работающего ветра» от левого и правого сосудов (лалана и расана) через поздри носа наружу и обратно. Вторая разновидность — «ветер» сознания или тончайшей духовной субстанции, разделяется на два потока, один из них, смешиваясь с «работающим ветром», циркулирует в сосудах тела, другой образует в сердце зерно абсолютной концентрации жизненной силы (Прил., Вайдурья-онбо, т. 2, л. 50). Соотношение этих двух видов «ветра» определяет длительность жизни. Считается, что посредством регуляции дыхания йоги могут управлять механизмом жизни, укорачивать, удлинять ее, добиваться бессмертия, т. е. прекращения перерождений. Зерно абсолютной потенции жизни — это тончайшая духовная субстанция души, «транспортным» средством которой является тончайшая субстанция «ветра». Именно это «зерно жизни» после смерти человека выходит по авадхути через «отверстие Брахмы» в черепе и после ряда трансформаций в бардо «схватывается» с отцовской спермой и материнской кровью и обретает телесную плоть во время развития плода в утробе матери.

Учение о сосудах в теле человека трансформировалось в соответствии с тантрийской теорией медицины. На первый план выдвинулась группа трех главных сосудов (Там же, л. 37—40), которых фактически нет в человеческом организме: это центральный сосуд авадхути (тиб. *dban-ma*), левый — лалана (тиб. *rkyang-ma*), правый — расана (тиб. *ro-ma*). Центральный сосуд авадхути проходит в середине тела по вертикали от макушки головы до копчика, в текстах он обозначается различными синонимическими терминами: шушумна (тиб. *su-su-ma*), *yid bzang-ma*, *shin-tu stong-pa*, *phra-mo'i gzugs*, *kun'dar-ma*, *srog-rtsa*, *srog shing*, *nang-gi shing gcig-ma*, *srog-gi kud*(*shud*), *lam-po-che*, *mar sne-la dud-can-ma*, *yar sne-la sgra-gcan gyi rtsa* (Там же, л. 26). Среди этих терминов нам интересны такие: «сосуд жизни», «древо жизни», «внутренний ствол», «нить жизни». Центральный сосуд имеет четыре, пять или шесть «чакр» (в соответствии с различными традициями). Это пункты сплетения трех основных сосудов — авадхути, лалана и расана с их ответвлениями. Центральный сосуд называется «древо жизни» (*srog-shing*), поскольку он является базой «жизненного вет-

ра». В улан-удэпском «Атласе тибетской медицины» (табл. 9, 12) изображено пять чакр — лба, горла, сердца, пупа и «тайного места», шестая чакра верхней точки черепа, где находится «отверстие Брахмы» (на верхнем конце сосуда авадхути), не показана на таблицах, но в тексте «Вайдурья-онбо» она называется неоднократно (Там же, л. 26, 27).

Авадхути, расана и лалана определяются как сосуды «ветра», «крови» и «воды». Сосуды, связанные с движением «ветра, относятся к системе авадхути, сосуды движения крови относятся к системе правого сосуда расана, сосуды движения элемента «воды» и «спермы» — к системе левого сосуда лалана. Физиологическая функция этих сосудов связывается с первоэлементами, а также с физиологическими факторами «ветра», «слизи», «желчи» и с духовными факторами — тремя пороками, или «ядами сознания»,— гневом, невежеством и любострастием. Сосуды, по которым циркулируют «вода» и сперма, проходят по левой стороне тела, соединяются и разъединяются с правыми сосудами и авадхути в центрах сплетения — чакрах. Сосуды правой стороны тела, по которым циркулируют кровь и элемент «огня», в области печени сплетаются с сосудами спермы и «черным сосудом жизни» (последний относится к группе «соединительных сосудов» и не идентичен центральному «сосуду жизни», т. е. авадхути). Сосуды, по которым циркулируют различные «ветры» и духовная субстанция (тиб. *ye shei khams*), в верхней половине тела обеспечивают «телесное дыхание», в нижней части тела подходят к «тайному месту» и обеспечивают функции половых органов. «Слизь» (тиб. *bad-kan*) действует в верхней части тела, головной мозг считается базой «яда невежества», который порождает фактор «слизи». «Желчь» (тиб. *mkhris*) действует в средней части тела, кровь — база «гнева», который, в свою очередь, порождает фактор «желчи». «Ветер» действует в нижней части тела, сперма — база «любострастия», которое порождает фактор «ветра» (Там же, л. 37—40).

Дэсрид-Санчжай-Чжамцо говорит, что было бы ошибочно искать буквальное соответствие понятий тайных тантр о чакрах, сосудах авадхути, лалана и расана с реальными обозначениями практической медицины (Там же, л. 37б). В процессах медитации по методу тайных тантр функции чакр и сосудов иные, несопоставимые с жизнедеятельностью человеческого организма. В медицинском аспекте эти сосуды и чакры имеют первостепенное значение в формировании и отправлениях человеческого организма, а также в «физиологии» смерти и ее неразрывной связи с зарождением новой жизни в процессе телесного перевоплощения души.

Зарождение жизни в материнском лоне обусловлено взаимодействием материально-телесных и духовных компонентов: соединением отцовской спермы, материнской крови и той души умершего человека, которая находится в загробной сфэре (бардо) (Там же, л. 10—11). Зачатие может состояться только при определенных условиях, если отцовская сперма и материнская кровь не имеют конституциональных дефектов по составу пяти первоэлементов, а кармические показатели (соотношение грехов и добродетелей настоящей и прошлых жизней) нравственных характеристик мужчины и женщины совпадают с кармическими данными души из бардо, которая ищет «место рождения». Во время оргазма полового акта происходит «схватывание» — соединение этих трех факторов: загробной души, спермы и материнской крови. Душа из бардо входит в извергаемое семя (*ma-thag-pa'i sa bon*) и попадает в материнское лоно (Там же, л. 18б). Этот процесс объясняется так: душа (*rnam-par shes-pa*) выходит изо рта отца и вместе со спермой попадает в лоно матери (Там же, л. 18а). Там «одушевленное» ядро человеческого зародыша (*mer-mer bo 'i lus*) начинает развиваться, проходит определенные стадии формирования телесной конституции и первичной основы духовной деятельности живого организма (Там же, л. 10—11). Из отцовской спермы формируются кости, головной и спинной мозг (вариант: кости, костный мозг, сперма), из материнской крови — мышцы («мясо»), кровь, «полые» и «плотные» внутренние органы (вариант: кожа, мышцы, кровь). «Собственная сэмс» (душа, сознание) создает глаза и остальные из пяти органов чувств, пять видов сознания (*rnam par shes-pa*), т. е. пять видов чувственного восприятия, которое считается низшим уровнем сознания, дающего чувственное представление о мире (Там же, л. 20).

Медицинское учение о телесной природе человека трактует положения о «семи силах тела» и «трех основах жизни». «Силы тела» (*lus gzungs*) — это «прозрачный сок» питательных веществ переваренной пищи, кровь, «мясо» (мышцы), жир, кости, костный мозг, жидкость, именуемая *khu-ba*. «Семь сил тела» разделяются на две разновидности или два состояния: «сок» (*dangs-ma*) и «осадок» (*snyings*). Эти силы взаимосвязаны в едином цикле превращений, перехода из одного состояния в другое: «прозрачный сок» питательных веществ пищи желудка поступает в девять сосудов и циркулирует по внутренним проходам от глаз до *bsam-se'u*. Затем достигает печени, где, взаимодействуя с тремя физиологическими факторами — «слизью» (*bad-kan*), «желчью» (*mkhris*)

и «ветром» (*rlung*), превращается в кровь. Кровь превращается в «мясо», «мясо» — в жир, жир — в кости, кости — в костный мозг, костный мозг — в жидкость *khu-ba*, *khu-ba* — в белую сперму мужчины и менструальную кровь женщины. В свою очередь, «сок» «семи сил тела» переходит в состояние «осадка»: пищевой «прозрачный сок» превращается в кал и мочу, а также в «бадган» желудка, который производит брожение, «прозрачный сок» крови — в желчь полого органа, «осадок мяса» — это нечистые выделения глаз, ушей и других девяти отверстий. «Осадок жира» — выделения кожи тела в виде пота, жидкого сала. «Осадок костей»— это зубы, ногти, волосы, «осадок костного мозга» — это смазка кожи, испражнений, глаз (Там же, л. 61). «Осадок *khu-ba*» — это семя спермы, поступающее в матку. Все «семь сил тела» в кругообороте «сока» и «осадка» становятся отцовской спермой и материнской менструальной кровью, венец действия всех сил тела — так называемое *mdangs* — «сияние жизни и здоровья», его высшее обиталище в сердце, сила — *mdangs* пронизывает все тело и является основой долгой жизни, здоровья, придает внешности человека цветущий вид.

Телесная природа организма трактуется также с точки зрения роли первоэлементов в формировании жизненных сил человека. Элемент «земля» создает телесную плоть, кости и прочие твердые части, нос и объект обоняния — запах. Элемент «вода» создает кровь, язык и шесть видов вкусовых ощущений, обеспечивает влагу в организме. Элемент «огонь» создает теплоту в организме, живой и ясный цвет здорового тела, создает глаза и объекты зрительного восприятия, т. е. внешние формы. Элемент «ветер» создает механизм внешнего и внутреннего дыхания, органы дыхания, тело как орган осязания (вариант: кожу тела), объект чувства осязания — касание. Элемент «небо» (*nam-mkha'*) создает внешние и внутренние отверстия тела, необходимые для жизнедеятельности организма, уши — орган слуха и звуки — объекты слухового восприятия (Там же, л. 20). Каждый элемент имеет свое специфическое проявление: «земля» дает твердость, «вода»— влажность, «огонь» — тепло, «ветер» — движение. Тело состоит из пяти элементов, но его жизнедеятельность обеспечивается нераздельным, совокупным действием всех элементов. И душа также имеет совокупную первоэлементную природу, поэтому в мертвом теле, покинутом душой, нет тепла, нет дыхания (Там же, л. 18—19а). Смерть трактуется как распад комплекса первоэлементов и угасание деятельности органов чувств (Там же, л. 93—94).

В тексте «Чжуд-ши» указано, что жизнь человека обусловлена действием трех факторов. «Три основы жизни: одна — в голове и во всем теле, другая — дыхание и его опора, еще одна — блуждает подобно „бла“» (Прил., Чжуд-ши, т. 2, гл. 4, л. 6). Смысл этой формулы, лапидарной и недосказанной, не вполне ясен, поэтому в комментариях она толкуется неоднозначно, но цитата, очевидно, взята из такого авторитетного источника, на который нельзя не сослаться. Это такое определение, которое считается основополагающим, отправным. Свои поправки или несогласие с положениями сакрализованных источников (например, канона вероучения) богословы обычно оформляют как комментарии.

Формулу из «Чжуд-ши» о трех основах жизни Дэсрид-Санчжай-Чжамцо комментирует, цитируя другие источники. В первом тезисе его интересует, что же циркулирует во всем теле, какая субстанция «пронизывает» тело. Добавим, что неоднозначно и то, в чем и где циркулирует эта субстанция. В комментарии Дэсрид-Санчжай-Чжамцо чувствуется влияние современной для него тантрийской теории медицины, поэтому он не столько разъясняет смысл тезиса «Чжуд-ши», сколько поправляет его, излагает в другом, тантрийском ключе. Ссылаясь на «Dri-med» — основной комментарий к тантре Калачакры, комментатор говорит о циркуляции «прозрачного сока», о его превращении в сперму, о преобразовании собственной спермы (*bdag nyid-kyi zla-ba*) в бодичитту (*byang chub sems*) на пути через шесть «чакр» авадхути (Прил., Вайдурья-онбо, т. 2, л. 47). Пункты циркуляции этой субстанции охватывают все части тела, его правой и левой стороны, верха и низа. По тантре Калачакры данная субстанция определяется как *byang chub sems-kyi khams*, а по традиции медицинского трактата «sman dbyan lugs» она называется *bla** и соответственно фиксированные пункты ее циркуляции обозначены как *bla gnas* — «места пребывания бла» (Там же, л. 48—49).

Эта субстанция ежедневно меняет свое место в теле человека и в течение лунного месяца совершает полный оборот, новый цикл повторяется в том же порядке. Начало движения (первый день лунного месяца) — палец левой ноги у мужчины, палец правой ноги у женщины; завершается циркуляция в последний день лунного месяца в пальце правой ноги у мужчины, левой ноги у женщины. Первые три дня лунного месяца бла находится в трех суставах пальца ноги, на 4-й день перемещается в лодыжку, на 5-й — в коленный сустав,

---

* Далее в тексте *бла*.

на 6-й — вертел бедра, на 7-й — в первый сустав безымянного пальца, на 8-й и 9-й дни — соответственно во второй и третий суставы безымянного пальца, на 10-й — в запястье, на 11-й — в локтевой сустав, на 12-й — в плечевой сустав, на 13-й день — в ключичное сочленение у основания горла, на 14-й — достигает «отверстия Брахмы» (*mtshog-ma*) на голове, на 15-й — находится в лобной части головы, между 15-м и 16-м — на макушке головы, на 16-й день — в выступающей части затылка, на 17-й — на шее у основания черепа, на 18-й — в сердце, с 19-го по 21-й день — в плечевом и локтевом суставах, запястье, затем с 22-го до 24-го дня — в трех суставах безымянного пальца, затем с 25-го по 27-й день — в сочленениях ноги, с 28-го по 30-й — в трех суставах пальца ноги, между последним и первым днем месяца — в подошве стопы.

Фактически в тексте «Вайдурья-онбо» приводится описание сочленений костной основы тела человека. Если учесть «остановки» души в промежуточные сроки — между 15 — 16-м, 30-м и 1-м днями месяца, включая остановку в пункте «сердце», то получится 32 пункта — с этим числом мы встретимся неоднократно в обозначении числа душ и частей тела. Голова отмечена особо: здесь бла находится в полнолуние три дня в пунктах «отверстия Брахмы», лобной части, на макушке, в выступе затылка; кроме того, бла находится два дня на двух сторонах подступа к голове: в яремной впадине ключичного сочленения и в шейном позвонке у основания черепа.

Вместе с тем в комментарии к первому тезису «Чжуд-ши» «о трех основах жизни» речь идет не только о костях, но и о сосудах и о том, что их наполняет. Здесь столкнулись две традиции, которые не могут заменить, т. е. вытеснить, одна другую. Напомним, что в древнеиндийском похоронном обряде фигурируют и сосуды и кости. Воссоздание тела умершего в мире предков начиналось в первый день с восстановления всех вен тела [Пандей, 1982, с. 212]. На рисунке «Атласа» (табл. 12), иллюстрирующем комментарий вышеназванной формулы «Чжуд-ши», изображено тело человека, пронизанного густой сетью мелких сосудов. Сосуды левой половины тела — синего цвета, это сосуды движения «воды» по системе левого сосуда лалана. Сосуды правой половины тела — красного цвета, это система правого сосуда расана, по которой циркулируют «кровь» и «огонь». По всем внутренним жизненным сосудам циркулируют «ветры», «кровь» и «сперма», они являются носителями благодуховного фактора, «одушевляющего» тело, наделяющего его жизненной силой.

В табл. 9—12 «Атласа», в пояснениях и надписях к ним мы встречаемся с новым обозначением субстанции, циркулирующей в сосудах. Она отмечена буквой *а*, что условно можно назвать «субстанцией *а*». В «Вайдурья-онбо» этот термин дается в словосочетании *a-thung* в значении «материнская кровь» (Прил., Вайдурья-онбо, т. 2, л. 26б). Судя по надписям в табл. 9—12 «Атласа», эта буква указывает на кровь, циркулирующую в сосудах. В таблицах показаны места пульсации сосудов и даны названия функционально значимых сосудов. Дэсрид-Санчжай-Чжамцо говорит, что *bla rtsa* (сосуд бла) — это пульсирующий сосуд, связанный с биением сердца и сосудов, составляющих с ним единую систему. В табл. 9—12 «Атласа» *bla rtsa* — это тот пульсирующий сосуд, который ответвляется ниже *gre khung-a-so* (яремная впадина у основания горла) и доходит до безымянного пальца. В тибетско-монгольском словаре Р. Номтоева название *a-so* поясняется как пульсирующий сосуд руки, *a-so-li-ka* — сосуд внутреннего сгиба локтя. В табл. 9 «Атласа» изобразительно выделены места пульсации сосудов: виски, подмышки, внутренние сгибы локтей, запястья, безымянные пальцы, пахи, половой член, взъемы стоп. В надписях к рисункам даны названия пульсирующих сосудов в этих местах. Сосуд в основании безымянного пальца — *'gul rtsa*; сосуд запястья: по линии большого пальца — *'gul rtsa*; по линии мизинца — *bla rtsa*; сосуд внутреннего сгиба локтя — *a-so-li-ka*; сосуд подмышки — *'phar rtsa*; паха — *'phar rtsa*; головки полового члена — *pho mtshan 'phar rtsa mdun ngos*; взъема стопы — *bol gong 'gul rtsa nag-po*.

В табл. 12 буквой *а* помечены темя, сердце, запястье, три сустава безымянного пальца, место сочленения бедра с тазом, лодыжка, два сустава большого пальца стопы, центр подошвы стопы*. Вместе с тем пульсирующий сосуд запястья, названный как «сосуд бла», соединен пунктиром с надписью: *tshe rtsa gyud sde dang tshe rig gnyis-ka mthun-pa bla 'dra sde 'khyam* — «По традиции тантр и „Аюрведы" — основа жизни — [нечто], подобное *bla*, блуждающее». Эта надпись не случайно помещена именно здесь, так как, согласно тексту «Вайдурья-онбо», из этого сосуда безымянного пальца выходит бла — ночью во время сна или во время

* Обозначения на рисунках табл. 9 и 12 не совпадают с текстом «Вайдурья-онбо»: в тексте назван безымянный палец, а на рисунке табл. 12 буквой *а* отмечены три сустава среднего пальца руки; в тексте названо три сустава пальца стопы, а на рисунке выделены два сустава; в тексте не сказано, о каком пальце стопы идет речь, на рисунке «Атласа» показан большой палец.

болезни и во время этих блужданий может стать добычей злого духа (т. 4, л. 62а). Какие-то фрагменты понятий, выражаемых терминами «*а*», «бла», обнаруживаются в похоронных обрядниках и в тибетско-монгольском словаре Ринчен Номтоева. Вышеназванные термины сближаются потому, что они обозначают не просто кровь или некую жизненную силу, но то, что приблизительно называется душой — сверхъестественной силой жизненности. Термином *a-thung* в похоронном обряднике называется та душа, которая покидает тело в момент смерти и которую лама должен найти, где бы она ни была, поймать и вселить в тело — через череп в сердце. Это действие как бы оживляет покойника. В тексте обрядника говорится, что после поимки души и ее возвращения в тело умерший становится «как будто живым». После совершения всех обрядовых действий до выноса тела из жилища эту душу выпускают через темя, и она должна следовать по предназначенному ей пути (обычно, по тексту обрядника, это путь в рай Дэважин).

Термин «бла» сближается также с термином *mdangs*, поскольку то и другое, как следует из текста, может блуждать, отделяться от тела во время сна и может быть захвачено злым духом. *Mdangs* трактуется как совокупная жизненная сила, так как все «соки» «семи сил тела» становятся «соком» спермы и материнской крови и в итоге превращаются в *mdangs* («сияние жизни и здоровья»), которое находится в середине сердца и делает организм человека жизнедеятельным, полным жизненных сил (Там же).

Термин «бла»* отсутствует в словаре Сарат Чандра Даса, значение его неясно, поскольку в научной литературе нет строгих данных о его семантике по культовым источникам. Более подробные сведения об этом термине можно найти в тибетско-монгольском словаре Р. Номтоева. Этот источник интересен и ценен в двух отношениях: во-первых, его автор был настоятелем бурятского дацана, имел основательное богословское образование, поэтому его толкование словарных статей соответствует оригинальной традиции доктринального учения тибетского и монгольского буддизма. Во-вторых, для объяснения слов автор приводит обширные выписки

---

* Этот термин поясняется в тибетском «Словаре современного тибетского языка»— «dag yig gsar bsgrigs» (составлен в 1973 г., издан в 1982 г.) как некая сила, которая находится в теле живого человека, а после смерти покидает его (с. 545). *Bla* поясняется определением *thub-pa*. Это слово обозначает «жизненную силу» в человеческом существе (с. 334), употребляется как эпитет Будды и других святых, указывающий на их особые потенции сверхъестественного свойства.

из различных тибетских и тибетоязычных источников, дает санскритские эквиваленты терминов. Р. Номтоев отмечает архаичность слова «бла» и переводит его на монгольский язык таким же архаичным понятием «сулдэ», которое в современном языке уже утратило исходное значение и только по устойчивым словосочетаниям можно обнаружить его исходное значение — «жизнь, душа». В словосочетании *beye-yin sülde* («телесная жизненная сила») проступает след его исходного значения [Голстунский, 1894; Монголо-русский словарь, т. 2, с. 360].

Р. Номтоев приводит цитаты из тибетских медицинских и астрологических источников, сопоставляет значение термина «бла» с близкими по семантике понятиями в ранних и поздних онтологических системах индийцев, китайцев и тибетцев, ссылается на обычаи, верования и устную бытовую традицию мифов и легенд. Он пишет, что в основных сутрах и тантрах нет термина «бла», но в «нижних тантрах» и сутрах есть близкое по смыслу понятие о силе (энергии) «ветра», которая является опорой жизни. «Соответственно [учению] высшей [таптры] в ,,ветре'' — держателе жизни различаются ,,тонкая'' и ,,грубая'' [субстанции]. Поэтому когда слабеет сила того ,,ветра'', который является носителем ,,грубой'' животворной души, тогда распадается то, что называется ,,душой жизни'' (*bla tshe = sülde nasu*), что захватывается злым духом» [Номтоев, 1959, т. 7, с. 268]. Р. Номтоев отмечает, что толкование слова «бла» в медицинских и астрологических трактатах обнаруживает влияние обыденных, мирских представлений. Трактовка «трех основ жизни» из «Чжуд-ши» была приведена выше.

Р. Номтоев объясняет различные тибетские термины, имеющие отношение к понятиям «животворное начало», «жизненная сила», «душа», «сознание», «ум»: *mdangs*, *bla tsʰe*, *bla*, *sems*, *rnam-shes*, *rnam-par-shes-pa*, *yid*. В астрологическом сочинении Дэсрид-Сапчжай-Чжамцо «Вайдурья ясэл» дается объяснение трех приведенных ниже терминов. Р. Номтоев приводит цитаты из «Вайдурья ясэл», переводит их на монгольский язык следующим образом:

bla *ni gshed-ma 'dre-yis 'khyer zhes-pa ni tshe srog-gi rten-du 'gyur-pa'i rlung-gi stobs nyams-par gnod-pa'i don.* Монгольский перевод Р. Номтоева: ***sülde*** *ni iraγči čidkür-ber abulγačilamui kemekü-inü ami nasu sitügen bolqu khi-yin köčün doroyidaγulun qoorlaγsan-u udqa.* Термин «бла» Р. Номтоев переводит как «сулдэ»: «Сулдэ — то, что захватывается злым духом, что повреждается, когда ослабевает сила ветра, который является носителем жизни»;

yid-ni *phung-bo'i yul-la chags zhes-pa ni rang-gi lus-la shen-pa'i don.* Монгольский перевод: ***sedkil-inü*** *čoγča-yin orun-dur tačiyaǰu ketekü-inü öber-ün bey-e-dür sinuγsan-u udqa.* «Сэдхил — сознание влечения к объектам чувственного восприятия в смысле приверженности к собственному телу»;

sems ni *'khor-bar 'khyams zhes-pa ni 'khor 'das kun-gyi gzhir gyur-pa'i gnyug sems-ni las'nyon-gyi dbang-gis 'khor-bar skye-ba len nges-pa'i don yin-no.* Монгольский перевод: ***sedkil-inü*** *orčilang-dur tenügsen ketekü-inü sansar nirvan bökün-i saγuri bolqu ǰiǰaγurun sedkil üyile nisvanis-un erke-ber orčilang-du törükü abuqu-anu maγad-un udqa.* «Сэдхил — то, что блуждает в сансаре, что обозначает врожденную душу (*gnyug sems*), которая является общей основой и сансары, и нирваны и находится в кругообороте сансары в силу деяний чувственной привязанности [к обыденной жизни]».

Р. Номтоев завершает пояснения выводом, что в целом эти три слова имеют один смысл и что их не следует разделять, если нет необходимости вникать в детальное различие содержания [т. 2, с. 269].

Приведенные выше термины не тождественны, но по характеру толкования не выходят за рамки буддийского понимания психофизической конституции человека. То, что «распадается»,— это тело, как соединение скандх (*phung-po*). Сознание (*sedkil*) здесь не непосредственное чувственное восприятие, а так называемое «шестое чувство», т. е. разум, память, умственная деятельность сознания, абстрагирующего, интегрирующего чувственное познание мира. Данный тип сознания называется *yid rnam par shes* — «рассудочное сознание», которое не связано непосредственно с объектами чувственного знания. Оно может оперировать эмоциональными образами по памяти, воображению, мысленно, т. е. как бы автономно от сенсорных функций тела, поскольку образы сновидений являются во время сна, когда органы чувств не имеют контакта с объектами восприятия. «Рассудочное сознание» отождествляется с «сэмс», свободной, «блуждающей» душой, которая может покидать тело во время сна или болезни, когда ее «захватывает» злой дух. В момент смерти она покидает это тело навсегда и переходит в инобытие. Из приведенных цитат не ясно, являются ли понятия «сознание» и «душа» тождественными или рядоположенными. В книгах Дж. Туччи [1970, 1980] и современного тантриста-философа и практика Геше Келсанг Гьятсо [1986] говорится, что вышеназванный тип «рассудочного сознания» трансформируется во время сна или смерти в то, что может быть

названо «душой». В объяснениях приведенных терминов отмечаются какие-то нюансы градаций телесного и духовного. Душой становится духовное начало, хотя и связанное с телесным — материальным, но способное к автономному функционированию. Его автономия становится все более реальной по мере освобождения от телесных уз во время сна или смерти. В словарных статьях вне цитат из «Вайдурья ясэл» Р. Номтоев дает более определенное объяснение семантического соотношения понятий «сознание» и «душа»: *sems ni kun gzhi rnam shes te*; *ngar sems ni yid yin-no*; *sems kyi-dngos zhes-pa ni yid-kyi rnam-par shes-pa* — «Сэмс — это самосознание; индивидуальная душа — это сознание; то, что называется действительностью души,— это рассудочное сознание». Так или иначе, в лексическом аспекте одни и те же термины обозначают: сознание, душа, дух, самосознание. И душа и сознание являются первичной базой добродетелей и грехов, мирской и духовной деятельности человека.

Характеристику различных видов сознания, которые считаются низшими, поскольку тесно связаны с эмоциональной сферой, с восприятием чувственных форм действительности, можно найти в медицинском трактате «Вайдурья-онбо» и в «Атласе», в иллюстрированном комментарии к тематическим блокам о сновидениях, психических заболеваниях, в рисунке, иллюстрирующем положения медицинских источников о деятельности «чакры сердца» (Прил., Вайдурья-онбо, т. 2, л. 40—41; Атлас..., табл. 10). «Чакра сердца» характеризуется как комплекс сердца и четырех основных сосудов, по которым движется субстанция сознания. В «чакре сердца» от центрального сосуда авадхути отходят четыре радиальных сосуда различного цвета. Красный сосуд направлен «вперед», в нем циркулирует сознание, возникающее в результате деятельности пяти органов чувственного восприятия (*sgo lnga rnam shes*). Желтый сосуд ответвляется «направо», он называется *kun gzhi rnam shes* — сосудом самосознания или сознания своего «я». Синий сосуд отходит «налево» — это сосуд «рассудочного сознания» *yid-kyi rnam-par shes*. Зеленый сосуд, идущий «назад», называется сосудом «низменного сознания» — *nyon mongs-pa'i yid*, которое основано на невежественной приверженности к чувственным ценностям обыденного бытия.

В четырех названных сосудах циркулирует сознание, определенное понятием *rnam-par shes*. Оно разделяется на пять видов сознания органов чувств и три вида сознания желтого, синего и зеленого сосудов, поэтому в тексте «Вай-

дурья-онбо» и надписях к рисункам «Атласа» фигурирует определение «восьмилепестковый лотос сердца».

В разделе диагностики психических заболеваний дается другая картина сердца — как центра чувственного сознания (Вайдурья-онбо, т. 3, л. 397—400; Атлас..., табл. 46). Через сердце проходит центральный сосуд авадхути. Вверх от сердца внутри авадхути — «пустота» зеленого цвета, вниз от сердца — нечто синего цвета. От центрального сосуда отходят в четыре стороны сосуды: на восток — черный, на юг — красный (точнее, то, что внутри сосуда — красного цвета), на запад — желтый, на север — белый. Восточное (переднее) ответвление — лепесток — обозначено как *rna-ba'i rnam-par shes-pa* (буквально: «сознание (или душа) уха»), южное (правое) — как «сознание глаза», западное (заднее) — «сознание носа», северное (левое) — «сознание языка»*. Здесь названо четыре вида чувственного сознания, но неизвестно, что находится в нижнем и верхнем отделе центрального сосуда в авадхути. В «Атласе» (табл. 46) к этим положениям текста «Вайдурья-онбо» (т. 3, л. 397—400) дана иллюстрированная схема сердечного центра сознания.

Сердечный центр изображен также в табл. 17 «Атласа», иллюстрирующей «теорию сна». Здесь изображены пункты выхода души из тела во время сна со сновидениями; фактически они обозначают также и пункты исхода души во время смерти в соответствии с ведийскими представлениями. В «Брихадараньяка упанишаде» сказано, что Атман выходит через глаз, или через голову, или через другие части тела [1964, с. 124]. В «Чхандогья упанишаде» говорится, что человек после смерти покидает свое тело: верхним путем, через артерию (нади), ведущую к голове,— путь бессмертия для наделенных высшим знанием; через остальные артерии, идущие от сердца в разные стороны [1965, с. 136]. В табл. 17 «Атласа» показаны направления через темя, через глаз, в четыре стороны от сердца, через анус (от него идут три нижних направления). В зависимости от того, через какой пункт тела выходит душа во время сна, она посещает различные миры, и человек видит соответствующие сны. Если душа выходит через темя — снится мир богов, через южное направление от сердца — загробный мир, че-

---

* Сравните: восточное отверстие — дыхание в легких — глаз; южное — дыхание, разлитое по телу,— ухо; западное — дыхание, идущее вниз,— речь; северное — общее дыхание — разум; верхнее — дыхание, идущее вверх,— Ваю-пространство [Чхандогья упанишада, 1965, с. 77—78].

рез восточное (переднее) направление — мир людей, через анус — мир животных, ад, области прета.

Представления о «физиологии смерти» рисуют процесс жизни в обратном порядке. Все компоненты жизненного комплекса свертываются до исходного начала — духовного зерна жизни, в котором сконцентрированы все физические и духовные потенции человека в его будущей инкарнации.

В тибетских медицинских текстах «физиология смерти» описывается как процесс распада комплекса первоэлементов и поэтапного угасания деятельности органов чувств, трансформации всех жизненных «ветров» и концентрации их духовной субстанции в сердце в виде неделимого, целостного «зерна жизни», которое покидает тело через верхнее отверстие центрального сосуда авадхути и 49 дней находится в бардо — до тех пор, пока не найдет соответствующих условий для соединения со спермой отца и кровью матери. Процесс распада взаимосвязи всех телесных и духовных компонентов жизненности организма описывается в источниках неоднозначно.

Дэсрид-Санчжай-Чжамцо приводит два варианта этого процесса. Первый — когда сила элемента «земля» растворяется или поглощается элементом «вода», то умирающий перестает различать крупные и мелкие формы земли. Когда сила элемента «вода» растворяется в элементе «огонь», то девять входных и прочих отверстий ссыхаются; когда сила элемента «огонь» растворяется в элементе «ветер», то теплота тела подавляется; когда сила элемента «ветер» растворяется в элементе «небо», то прерывается (исчезает) внешнее дыхание (Вайдурья-онбо, т. 2, л. 93а). Второй вариант: когда деятельность органов чувств угасает в результате начавшегося распада первоэлементов, сначала нарушается функция зрения, поэтому умирающий слабо различает внешние формы. Затем нарушается функция слуха, в результате теряется восприятие звука; расстройство органа обоняния приводит к упадку восприятия запаха; с нарушением функции органа вкуса слабеют вкусовые ощущения; когда угасает функция осязания, исчезает ощущение прикосновений. Последний этап, когда все витальные силы поглощаются субстанцией «жизненного ветра» (*srog-gi rlung nyid*) и преобразуются в ту форму духовного фактора жизни, которая названа *yid-kyi rnam par shes-pa* — «душа рассудочного сознания». На этой стадии смерти жизненность организма переходит в другую форму — потенциальное состояние, сконцентрированное в зерне души, духовном зародыше, «зерне фактора ветра» — *rtsa rlung thig-le* (Там же).

В монографии тибетского иерарха Лати Риппоче и Дж. Гопкинса «Учение тибетского буддизма о смерти, промежуточном состоянии и перерождении», написанной на основе трактата «dbyangs-can-dga'-ba'i-blo gros» (автор XVIII в. из секты гелугпа) — «gzhi'i sku gsum-gyi rnam gzhag rab gsal sgron me», речь идет о восьми стадиях умирания [Lati Rinbochay, Hopkins, 1979]. Первые четыре связаны с распадом связи четырех первоэлементов, что влечет за собой угасание деятельности органов чувств. Порядок распада комплекса первоэлементов несколько иной, чем в первом варианте из трактата «Вайдурья-онбо», что вкратце можно передать так: отделение элемента «земля» — угасание функции органа зрения — неразличение цвета и формы; отделение элемента «вода» — угасание деятельности органа слуха — неразличение звуков; и дальше аналогично: элемент «огонь» — обоняние — запах; элемент «ветер» — вкус, осязание — потеря вкусовых и тактильных ощущений. Последующие четыре стадии (5—8-я) связаны с трансформацией сознания, образованием все более «тонких» форм сознания, т. е. менее материального, более «чистого» сверхчувственного состояния духа. На пятой стадии умирания различные виды «ветра», циркулирующие в левых и правых сосудах систем лалапа и расана в той части тела, которая выше сердца, входят в центральный сосуд авадхути. На шестой стадии «ветры» левого и правого сосудов ниже сердца входят в центральный сосуд. На седьмой стадии верхние и нижние «ветры» собираются в центре и входят в сердце. На последней, восьмой, стадии все «ветры» абсорбируются в тончайшую субстанцию «ветра» — носителя жизни, который концентрируется в неделимом, неразрушаемом «зерне будущей жизни».

Эта «теория смерти» заимствована тибетцами из разновременных традиций индийской онтологии. В «Брихадараньяка упанишаде» есть описание того, что происходит с комплексом жизненных сил, когда наступает смерть. Напомним, что этот комплекс жизненности организма человека состоит из Атмана, жизненного дыхания, жизненных сил, органов чувств. Здесь также присутствует идея распада всех компонентов жизненности человека. Этот процесс трактуется как поэтапное возвращение всех факторов жизни к исходной основе, слияние с духовной первоосновой всего сущего в мире. «Как тяжело нагруженная телега движется со скрипом, так и этот телесный Атман, обремененный познающим Атманом, движется со скрипом, когда [человек] испускает дух... Когда этот Атман, впав в слабость, словно впадает в умопомрачение, то эти жизненные силы собираются вокруг

него... Взяв с собой эти частицы света (из глаза, речи, слуха и т. д.), он опускается в сердце. Когда этот пуруша в глазу (жизненное дыхание) возвращается назад (к своему источнику), человек перестает познавать образы» [1964, с. 124]. Возвращение жизненных сил и органов после смерти человека к своему духовному источнику совершается так: «Когда речь этого умершего человека входит в огонь, дыхание — в ветер, глаз — в солнце, разум — в луну, ухо — в страны света, тело — в землю, Атман — в пространство, волоски на теле — в травы, волосы на голове — в деревья, кровь и семя попадают в воду». Жизненные силы входят в жизненное дыхание, которое становится единым с Атманом. Об этом состоянии Атмана умирающего человека сказано в том же источнике: «Став единым, он не видит... не обоняет... не пробует на вкус... не говорит... не слышит... не мыслит... не осязает... не познает... Конец его сердца (там, где артерии выходят из сердца) начинает светиться, и с этим светом Атман выходит через глаз, или через голову, или через другие части тела. Когда он выходит, за ним выходит жизненное дыхание, за ним выходят все жизненные силы... Атман, отбросив это тело... претворяется в другой, более новый, более прекрасный образ, [подобный образу] отцов или гандхарвов, или богов, или Праджапати, или Брахмана, или других существ». Духовный фактор служит «нитью, которой связаны и этот мир, и тот мир, и все существа» [Там же, с. 103]. Этот фактор — «великий нерожденный Атман, состоящий из познания, [находящийся] среди чувств. В этом пространстве в сердце лежит господин всего, владыка всего, повелитель всего» [Там же, с. 127].

В тибетских медицинских источниках не рассматривается вопрос о том, какая форма сознания служит таким связующим звеном между жизнью кончившейся и жизнью зарождающейся. Обычно речь идет о *bar-do'i sems-can* — «одушевленное [существо, находящееся] в бардо», «пребывающий в бардо» (*bar-do'i srid-pa*). Что представляет собой эта посмертная форма существования человека до нового перерождения в новом теле в мире живых людей — нечто абсолютно нематериальное или какой-то комплекс материальных и духовных компонентов «зерна новой жизни»? С одной стороны, в текстах употребляются термины, говорящие о том, что это сознание или душа — *bar-do'i rnam par shes-pa*, *bar srid kyi rnam par shes-pa* — «душа (или сознание) в бардо», «душа (сознание), пребывающая в бардо», *sems* — «душа (сознание)». Но существует также определение *bar-do'i phung-po* — «тело (или агрегат составных элементов) бардо». Та-

ким образом получается, что «душа инкарнирующаяся», «блуждающая» и в загробном «свободном» состоянии обладает каким-то материальным телом. В начале раздела приводились рассуждения из источников о том, что природа этой души содержит и первоэлементную структуру. Всюду исследователь наталкивается на какие-то противоречия, неопределенность характеристики, за которыми, по нашему мнению, лежит тысячелетнее наследие предшествующих представлений о множественности факторов, создающих жизнь, о множественности разных душ, телесных и духовных, что в различных доктринальных учениях последующих эпох свелось к вере в существование одной инкарнирующейся или свободной души, либо двух душ, из которых одна по своей природе относится к более высокому разряду, чем другая. Вместе с тем полностью не исчезли и ранние анимистические представления о множественности души.

Противоречивость обрядовых действий похоронного и поминального ритуала, нелогичность отношения живых к умершим основана на представлениях об амбивалентном характере различных душ человека. В онтологических воззрениях всех народов мира существует различение душ живых и умерших людей, они называются по-разному. Души живого человека трансформируются после смерти, они неодинаковы и по месту пребывания, и по характеру «поведения» и влияния на судьбу живых людей. Р. Номтоев в объяснениях термина «бла» задает вопрос: что же происходит со всеми душами человека после смерти и что такое смерть, как ее понимали в индийских, тибетских и китайских учениях о сущности бытия? Он приводит положения индийских Вед и трех китайских учений (*ban*, *bon*, *bzhu*) о посмертной судьбе человека. Согласно Ведам, если человек прожил праведную жизнь, соблюдал все нравственные законы общества, он вознаграждается вечным блаженством в небесных мирах. В китайских учениях, особенно в *bon nam-to*, есть магические заклинания, различные способы продления жизни, замены одряхлевшего тела новым, теория о силе «ветра» (*rlung* — ци), воздействие на душу путем практики йога и медитации, небуддийский культ Майтрейи, вера в конечное превращение человеческих душ в звезды. В индийских Ведах и китайских учениях нет представлений о кругообороте перерождения души в силу кармического воздаяния за деяния, совершенные при жизни. Там в этом нет необходимости, поскольку в обычаях и воззрениях народа умерший считался как бы живущим на кладбище, поэтому в могиле ему делали жилище со всем имуществом, совершали жертвоприношения,

снабжали едой, сжигали бумажные деньги. Полагали, что обитающий на кладбище может причинять радость и страдание, благо и зло, захватывать душу живого человека, приводя его тем самым к болезни или смерти [Номтоев, 1959, т. 7, с. 271—272].

Р. Номтоев выделяет понятие *bla tshe*, или «сулдэ насу» — душа живого человека, жизненная сила живого организма; если она уходит, человек умирает [Там же, с. 271—275]. Кладбищенский «деятель» — это «нелюдь» (*mi-ma-yin*), посмертная форма человека, понятие, близкое тому, что тибетцы называют *bla* в посмертной форме, а в сутрах именуется как «варахита» из разряда гандхарвов (*dri za*). *Mi-ma-yin* — «нелюдь» и *mi* — «человек» — из одного рода одушевленных существ. Их нельзя отождествлять, но они взаимосвязаны, превращаясь один в другого в процессе смены жизни смертью, смерти — жизнью. Это превращение происходит потому, что есть душа, которая проходит круговорот превращений при жизни и после смерти. Рассуждения о преемственности жизни, об умножении поколений человеческого рода Р. Номтоев заключает следующим выводом: «sülde bayiqu kereg-tei» — «душа должна быть!»

В индийской буддийской и тибетской ламаистской онтологии трудно найти четкий ответ на вопрос, сколько душ в человеке одновременно. Если главная реинкарнирующаяся душа предстает после смерти перед судом дхарма-раджи Чойчжала в адском судилище, то почему ее «адвокатом» и «обвинителем» выступают еще два индивидуальных пожизненных духа: *lha* — «бог» и *'dre* — «злой дух». Их общая классификационная характеристика — *lhan cig skyes* — «вместерожденные» («врожденные»). Тибетский богослов из Амдо Туган-дхарма-ваджра Лобсан-Чойчжи-Нима (1737—1802), говоря о божествах и духах класса «вместерожденных», приводит высказывания учителей из секты гадамба: «Во время рождения у человека образуются вместе рожденные *lha* и *'dre* — это „сам [человек] и его [душа] *bla*“ — *rang dang ran-gi bla gnyis so*» (Туган, т. 7. л. 31а). По данным Дэсрид-Санчжай-Чжамцо, в астрологических руководствах их сущность объясняется следующим образом: «Во время разъединения тела и души [образуются] вместерожденные *lha* и *'dre*. Душа (*sems*), идущая вверх, присоединяется к божествам — *lha*, *'dre* связан с той душой умершего (*gshin-po'i yid*), которая идет вниз и присоединяется к злым духам покойников (*gshin-po'i bdud*)» (Вайдурья-онбо, т. 2, л. 299). Дальше идет объяснение, что вверх через «отверстие Брахмы» в черепе выходит субстанция четырех элементов, «жиз-

ненное дыхание», базирующееся в сердце, а через проходы печени, анус, уретру выходит субстанция четырех элементов, идущая вниз. Ответ на вопрос о количестве душ следует искать в традиционных обычаях и воззрениях народа. Столкновение буддийского догматического отрицания души и практической необходимости иметь дело в бытовых обрядах с верой в существование души обнаруживается и в объяснениях словосочетания *a-'thas*, смысл которого связан с отношением к тому, что обозначается термином *a*, той субстанции, которая циркулирует в сосудах, выходит во время сна через безымянный палец. Поскольку этой буквой обозначены сердце, темя, запястья, безымянные пальцы, уретра, подошвы стоп, можно понять, что это — пути души и места ее выхода из тела во время сна, болезни и в момент смерти.

По словарю С. Ч. Даса термин *a-'thas* — это нечто внешнее, обманчивое, пустая видимость, принимаемая за реальность [Das, 1902]. В этом определении сказывается традиция доктринального буддийского неприятия веры в существование души. В словаре Р. Номтоева понятие *a-'thas* переводится как *ökü̆del jăyuralduqu* — «связанное (перемешанное, спутанное) с трупом», что рождается вместе с сознанием *blo* (переведено на монгольский язык словом «оюн»).

В этом пеясном определении, очевидно, речь идет о «душе» и «духе», о том, что «рождается вместе» как связь телесного и духовного, а после смерти разделяется как лха и дрэ. Телесный фактор жизненности превращается в дух покойника, а духовный становится «предковой» душой, переселяющейся в небесную обитель обожествленных предков. Названное ложное понятие Р. Номтоев объясняет следующим образом:

a-'thas: *kun rdzob-kyi snang-ba 'di-la a-'thas dang shi 'thas ro 'thas-su song blo lhan skyes-kyi a-'thas dang bstun nas grub mtha' 'jog*. Перевод Р. Номтоева: *inaγuqui öjegdel egün-dür ökü̆del jăyuralduqu ba ökübesü̆ simdaγai simdaγai ökü̆dei-dü odqu. oyun qămtu törügel ökü̆dkel jăyuralduqu-luγ-a dokiyalduγuladqal-ăcă toγtaγal taγalal-du aγulabai*. Здесь неясно значение терминов *a-'thas*, *shi 'thas*, *ro 'thas*, поэтому мы попытаемся предположительно пересказать смысл этих определений: ложное воззрение связано с представлениями о том, что рождается вместе с сознанием и возникает со смертью, что является душой и духом покойника. Эти представления лежат в основе действий, которые называются *kun rdzob*.

Понятия *rdzob* и *kun rdzob* Р. Номтоев объясняет так: *rdzob-pa ni sgrib-pa ste*; *kun rdzob zer-ba lta-bu'o.— bürkökü*

qalqalaqu böged qamuγ-i qalqalaqu kemekü metü. Речь идет о защите, покрытии, укреплении: *bürkökü* — «покрыть, накрыть»; *bürköl* — «покрывало, личина, маска»; *qalqalaqu* — «взять под защиту, заслонять, ограждать». *'Thas-par byed — čigiraγ bolγaqu* — «делать крепким, твердым, упругим». В целом вырисовываются действия, которые должны защитить умершего посредством «покрытия» и «укрепления». По всей вероятности, здесь подразумеваются погребальные лицевые покрытия, лицевые погребальные маски, бальзамирование трупов, т. е. те обрядовые действия похоронного ритуала, которые связаны с добуддийскими, автохтонными представлениями тибетцев о душах живого и умершего человека.

В целом в тибетских медицинских источниках, кроме тезиса «Чжуд-ши» о трех основах жизни, мы имеем дело с буддийской и ламаистской концепцией психофизической структуры человека и роли духовного фактора в биологическом и социальном существовании индивидуума.

Фрагментарные данные о более ранних формах анимистических представлений содержатся в рисунках «Атласа», иллюстрирующих теорию состояния души или сознания во время сна и дающих толкование сновидений. Образы сновидений считаются реальными признаками скрытых процессов в организме, по которым можно установить причины болезни и характер исхода заболевания. Толкование таких сигналов, как тень, отражение в зеркале или в воде, свидетельствует о пережитках более ранних представлений о душе. Если человек увидел во сне, что у него нет тени, нет отражения в зеркале и воде, но появилось очертание или силуэт его фигуры на фоне неба, — все это признаки близкой смерти, знаки утраты души. Это означает, что душа представлялась как некий призрачный нематериальный образ или двойник человека. Но поскольку здесь душа, как тень или отражение, еще подобна телесному облику, то такое представление является частичной спиритуализацией архаичных понятий о витальных силах, когда само тело наделялось сверхъестественными свойствами жизненности, когда еще не сложилось само понятие души как духовного фактора жизни. Не только отражение в зеркале, но и само зеркало служило символом души в магических обрядах выкупа жизни (кусочек зеркала, стекла, жести на груди изображения злого духа или человеческой фигуры). Душа как нечто, отражающее или «схватывающее» образы внешнего мира; боязнь открытых глаз покойника, поскольку в зрачке глаза как в зеркале можно увидеть отражение внешнего объекта; обычай завешивать зеркало

в доме покойника — это все фрагменты не только древних анимистических представлений, но и каких-то стадий развития познания мира, когда «увидеть», «сосчитать», «назвать по имени» означало «овладеть» и осмыслялось как проявление магической силы. Более полную картину архаических представлений о душе в определенной мере можно восстановить по деталям традиционных похоронно-поминальных обрядов.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МНОЖЕСТВЕННОСТИ ДУШ ПО ДАННЫМ ПОХОРОННОГО ОБРЯДА НАРОДОВ АЗИИ

В похоронном и поминальном обрядах много противоречивых действий и эмоций, выражающих и некрофобию, и некролатрию одновременно. Принято считать, что в похоронном ритуале реализуются и мифологические, и религиозные представления о внутренней природе человека, о загробном мире и строении мира в целом, о взаимосвязи живых и мертвых людей во всех сферах образа жизни, о взаимообратимости процессов жизни и смерти, о взаимозависимости мира людей и мира природы. По объективным данным оформления погребений можно судить об уровне развития материальной культуры, о характере структуры общества и его социально-политической организации. От ритуальных изображений умерших пошли первые антропоморфные изображения божеств.

Похоронный обряд у всех народов мира представляет собой сложный синкретичный комплекс, в любом временно́м срезе которого сосуществуют разностадиальные элементы обрядовых действий и онтологических представлений. В традиционном похоронно-поминальном ритуале различных этносов много сходных черт, что обусловлено однотипностью «идейной» основы этой обрядности. Однако не только в рамках «мифологического» мировоззрения разных этносов, но и в доктринальных учениях национальных и мировых религий наблюдается сходство, историческая преемственность онтологических предпосылок обрядовых действий, оформляющих основные события человеческой жизни. При этом обнаруживается, что в системе «переходных» обрядов, не только в возрастных инициациях, похоронах, но и в свадьбе и родильных обычаях, многое взаимосвязано и определено единой основой мировоззренческих представлений

о жизни и смерти, о вечном кругообороте бытия. Мотивация бытовой обрядности у всех народов одинакова: она обусловлена интересами воспроизводства и сохранения жизни, деятельностью человека в определенной природной и социальной среде.

Изучение похоронного ритуала так или иначе связано с диахронным анализом ранних онтологических представлений. Поскольку в тематических рамках данной работы мы имеем дело в основном с бытовой обрядностью ламаизма, а ламаистские обрядники, имеющиеся в нашем распоряжении, в лучшем случае относятся к XV в., наблюдения европейских этнографов — к XIX и XX вв., то на одном тибетском материале, по тем архаическим элементам ритуала, которые фрагментарно еще сохраняются в структуре современных бытовых обрядов тибетцев, нельзя понять историческое содержание доламаистских верований. Для иллюстрации этого тезиса приведем следующий пример: в ламаистском похоронном обряде используется так называемый *ming-can* (бур. *минжан*). Это небольшой листок бумаги с ксилографическим изображением человека, сидящего на лотосе. Минжан, прикрепленный к деревянному стержню, втыкают в одежду умершего, которая помещается около покойника, в постпохоронных поминальных обрядах — в чашу с песком. Перед узлом одежды с минжаном, как и перед покойником, ставят отдельное блюдо с жертвенной пищей. После выноса тела из жилища минжан сжигают, пепел смешивают с глиной. Из этой массы формуют пирамидки — *tsha-tsha* (бур. *ца-ца*), в Бурятии их уносят на место захоронения, на бумханы, обо, а в Тибете либо выбрасывают в воду, либо уносят на скальные выступы. Считалось, что минжан нельзя оставлять в доме более 49 дней, иначе дух покойника будет беспокоить живых. Что именно изображает минжан — тело, душу или телесно-духовный комплекс «живого покойника», относится ли этот компонент обряда к ламаистскому комплексу или к архаичным добуддийским верованиям самих тибитцев, или это культовое наследие народов Индии, поскольку обрядовые тексты ламаизма «скроены» в определенной степени по матрице индийских ведийских и индуистских текстов? Эти и многие другие вопросы структуры, функций и семантики бытовых тибетских ламаистских обрядов, распространившихся в Монголии и Бурятии, не решаются на узком региональном материале. Трудно «прочесть» их смысл, понять, почему подобные непонятные компоненты обряда, необъясняемые тибетскими культовыми источниками, продолжают сохранять-

ся в ритуальном комплексе современного похоронного обряда не только в Тибете, но и в Монголии и Бурятии.

Для выяснения этих и других вопросов необходимо обратиться к сравнительно-типологическому анализу традиционного похоронного обряда различных народов Азии. Полевой этнографический материал о похоронных обрядах так называемых малых народов Индии, предгорий Гималаев, Юго-Восточной Азии, сохранивших традиционные верования и обычаи, характерные для родового и раннеклассового общества, в сочетании с археологическим материалом помогает выявлению исходных форм современных традиционных обычаев ламаистов, пониманию закономерностей эволюции и трансформации народных верований и обычаев, ассимилированных мировой религией.

Привлечение сравнительных данных оправдывается не только этнографическими и историческими процессами в Азии, но и тем, что сам по себе культовый материал ламаизма «интернационален» — он включает обычаи индийских и тибетских этносов, а также этносов Средней Азии, Восточного Туркестана, Северной и Южной Монголии, Южной Сибири, северо-западных и центральных районов Китая. Проникновение и распространение буддизма в Азии шло по различным каналам этнокультурных контактов и взаимовлияний: по северному и южному разветвлениям Шелкового пути, через Непал — Тибет — Кукунор в Монголию и Бурятию, а также через Тибет — Кам в юго-западные районы Китая, сухопутными и морскими путями из Индии в Юго-Восточную Азию, из Индии через Кашмир и Ладак в Тибет, из оазисов Восточного Туркестана в Тибет и наоборот (IX—X вв.). Хотя тибетская желтошапочная секта (гелугпа) провела огромную работу по стандартизации и унификации обрядовой литературы и культа на его различных уровнях, в ритуальных текстах бытовой обрядности ламаизма много и временных, и региональных вариантов и разночтений, свидетельствующих о древних и средневековых контактах этнических культур народов Азии.

Похоронно-поминальный ритуал, зафиксированный этнографами в разных частях света, представляет собой сложнейший синкретический комплекс, в котором спрессованы разновременные и разностадиальные представления и обрядовые действия. Необходимо понять, что в нем относится к архаическим и более поздним элементам ритуальной реализации онтологических понятий, каково соотношение между этими разновременными компонентами в целостном обрядовом комплексе, чтобы, к примеру, не приписывать зоро-

астризму или буддизму то, что возникло на ранней стадии первобытных верований. В данном исследовании мы сравниваем не целостные обрядовые комплексы, но только их отдельные элементы, которые можно отнести к аналогам по морфологическим и функционально-семантическим признакам. Для выделения типологических аналогов обрядовых форм функционально-семантические признаки являются более значимыми, чем простое морфологическое сходство. Например, ритуальные заместители или изображения, символы умерших в похоронно-поминальных обрядах морфологически могут быть разными (кости в сосуде и без какого-либо вместилища, голова, череп, маска, обрубок древесного ствола, камень без какой-либо обработки, шест, пика, подушка, одежда, условные конструкции, антропоморфные объемные изображения из камня, дерева, травы, соломы, металла, рисунки на земле, на шкуре, ткани, бумаге и т. д.), но функциональная семантика этих разных культовых форм одинаковая. Сходство обусловлено однотипностью идейной основы обрядовых действий, которая формируется образом жизни, бытовым укладом, прагматическими интересами первичных человеческих общностей.

В похоронных и поминальных обрядах нас интересуют только те элементы ритуала, по которым можно судить хотя бы ориентировочно, как складывались представления о телесных и духовных факторах жизненности, как возникали понятия о телесных и духовных душах, о «добрых» и «злых» духах покойников. С этими представлениями связано формирование понятий о предках-божествах и демонических духах, что в тибетских верованиях выражено в терминах «лха-дрэ» (бог — злой дух), «вместе рожденные божества и демоны», «янги-лха» (божества благостные), «да-лха» (божества демонической природы). В свою очередь, с этими понятиями связана дифференциация обрядовых действий и специализация культовых деятелей. Но деление божеств и духов на добрых и злых не является свойством «изначальной дихотомии» мыслительного процесса. В древних пластах верований прослеживается диффузная слитность амбивалентных характеристик, т. е. божества и духи представлялись как «добрые — злые». Это положение подтверждается данными индийских исследований «природы» таких ведийских божеств, как Рудра, Варуна, Митра-Варуна, Индра, Агни, в контексте исторического и этнического генезиса культа индуистского Шивы. Перечисленные древние ведийские божества сходны между собой нерасчлененной двойственностью своей природы, что выражается в «диффуз-

ном», классификационном определении «асуры-дэвы». Они относятся к группе божеств разряда «асура», но именуются также и как «дэвы», проявляют себя и как добрые, благостные, и как гневные, грозные силы. Определение «асура» в древних текстах не означало «злой», оно служило знаком особой силы «дэва», амбивалентной по своему характеру [Srinivasan, 1983, p. 543—556].

В какой мере индийское понятие «асура-дэва» соответствует тибетскому понятию «лха-дрэ» в богословской характеристике автохтонных тибетских божеств разряда «вместерожденных»? Полагаем, что тибетская трактовка амбивалентности данных сакральных сил полезна для раскрытия более глубинных слоев формирования названных религиозных понятий и в том случае, если данный термин тибетских культовых текстов является калькой индийского термина. Любой исследователь тибетских религий столкнется с обилием атрибутов смерти, активностью «кладбищенской» символики и атрибутики в генезисе образов сверхъестественных сил, их иконографии и оформлении культа, и в иерархии разрядов пантеона, и в мотивации бытовых обрядов и вынужден будет искать объяснение этому факту, начиная с анализа представлений человека о самом себе.

Обычно мы утверждаем, что в похоронном ритуале реализуются вера в существование души, духовного двойника человека и представление о его судьбе в загробном мире. Но вере в каких-либо двойников человека, телесных или духовных, предшествовало отсутствие этих представлений и непонимание того, что смерть означает конец жизни.

Возникновение похоронной обрядности связано с развитием онтологических представлений, и само физическое действие удаления трупов каким-либо способом также имеет свою историю. По всем этническим зонам в исторической памяти людей отмечаются периоды, когда не было никаких похоронных обрядов, трупы оставляли в пещерах, выбрасывали в воду, в густые заросли леса, оставляли непогребенными где-либо на поверхности земли. К каким-то осознанным действиям можно уже отнести выставление трупов в специальных местах на съедение хищным животным и птицам, подвешивание на дерево, положение на ветви, в дупло дерева, оставление трупа прислоненным к дереву лицом на восток, оставление в жилище. Судя по данным археологии, самые ранние погребения в земле и трупосожжения уже обнаруживают наличие какой-то «идеологии» в порядке физических действий погребального ритуала.

Древние люди пытались осмыслить сам факт смерти, когда живой организм становился безжизненным телом— трупом. Первоначально отношение к умершим определялось непониманием того, что смерть является концом жизни, небытием. Не было понятия о различии, противоположности жизни и смерти, поэтому умершего окружающие воспринимали еще живым, но по неизвестной причине впавшим в непонятное, странное состояние неподвижности и молчания. Это обусловило тот обычай, когда труп не удаляли из жилища, в нем продолжали жить родственники умершего. Когда же совместное проживание становилось невозможным, умершего все же оставляли в жилище, но делали неглубокое захоронение либо под его спальным местом, либо у очага, либо у порога.

В локализации трупов прослеживаются следующие варианты: оставление в жилище — захоронение внутри жилища; оставление рядом с жилищем в непосредственной близости — захоронение около жилища (близко к нему или в отдалении, но в черте «усадьбы»); оставление в определенных местах внутри селения — захоронение в черте поселения; оставление за пределами поселения (не очень далеко) — захоронение в этих местах; отдаленные, но зафиксированные места оставления трупов — захоронение в этих местах — формирование родовых, затем общинных кладбищ. Возможно, перечисленные варианты выстраиваются в исторический ряд формирования мест захоронения. Все эти традиционные места оставления или захоронения останков умерших «не забыты», они зафиксировались и стали значимыми в обычаях поздних времен как обязательные пункты сакральных действий не только в похоронно-поминальном ритуале и культе предков, но и в различных семейных и общинных традиционных обрядах жизненного и природно-хозяйственного циклов.

Первоначальной стадии лакализации трупов в жилище или около него соответствует отношение к умершему как к живому. Эта традиция устойчиво бытовала в той или иной степени редукции до недавних времен не только в похоронно-поминальном ритуале, но и в других бытовых обрядах, получила отражение в мифах и фольклоре всех народов мира. Этим представлением о «живом покойнике» объясняются и попытки сохранить тело, предотвратить его разложение. Когда обеспечение покойника вещами, необходимыми для повседневной жизни, возведение погребального сооружения, как жилища, сочеталось с погребением в земле, это означало наличие представлений о каком-то другом

мире, отделенном от мира живых, где жизнь не кончалась, а продолжалась, но в иной форме. Умерших продолжали считать живыми, но уходящими в инобытие. Жизнь в том мире связывалась с потребностями тела, с его физическим состоянием, поэтому отношение к умершему определялось заботой о сохранении самого тела и обеспечении его материальных потребностей. Эти представления реализованы в обычаях бальзамирования, мумификации, защиты тела «вечными», непортящимися материалами, которым приписывались магические свойства. Верой в то, что эти прочные материалы могут предотвратить разложение, объясняется положение трупа в мраморные, золотые, серебряные саркофаги, футляры из яшмовых пластинок, скрепленных золотыми и серебряными нитями (Китай, эпоха Цинь — Хань). Таким же было назначение погребальных «яшмовых одежд» Лю Шэна — наследного правителя царства Чжунь шань, состоявших из 12 отдельных частей для стоп, для голени и бедра вместе, кистей рук, предплечья и плеча вместе, для спины; грудной и брюшной части торса, затылочной части головы и шеи, для лобной и лицевой части головы и для шеи [Крюков и др., 1983, с. 245—246]. Наблюдается определенная дифференциация частей тела, вероятно, по их значению в структуре жизненной силы организма. В разных регионах Азии существовал обычай отделения внутренних органов и помещения их в особые сосуды из прочных материалов, трепанации черепа для выемки мозга и помещения его в отдельный сосуд, заполнения полости черепа нефритом, жемчугом и другими драгоценными материалами. Особое внимание уделяли голове, ее защищали лицевым покрытием из особой глиняной массы либо золотыми и серебряными масками. Голову и тело защищали также нефритовыми пластинами и втулками для языка, глаз, верхней губы, пупа и уретры (Китай, погребения периода Чжоу и Хань) [Laufer, 1946].

Наиболее информативны глиняные лицевые маски из погребений тагарской и таштыкской культур на Енисее, но они трактуются как средство защиты живых от злого духа покойника. Возражение против такой трактовки высказал С. В. Киселев в «Древней истории Южной Сибири» [1951]. Он говорит о тех масках, которые были «наложены на лица покойников еще сырыми и поэтому на их внутренней стороне отпечатались все подробности лица умершего: со складками и морщинами и приставшими к маске светлыми волосами». «Под некоторыми масками на глаза, на нос и на рот покойника были наложены четырехугольные кусочки тонкой

шелковой ткани светло-зеленого цвета. При этом на кусочках для глаз и рта были сделаны прорези. Такая особенность не позволяет связывать маски с ритуальным предохранением живых от мертвеца, который может принести вред ,,взглядом" или ,,дыханием"» [Киселев, 1951, с. 404]. Эти доводы остались незамеченными или были сочтены неубедительными, но и в 1960 г. в монографии Л. Р. Кызласова «Таштыкская культура», и в 1972 г. в монографии Б. А. Литвинского «Древние кочевники ,,Крыши мира"» высказано суждение о том, что появление погребальных масок или лицевых пластин или наглазников из створки раковины вызвано «стремлением живых освободиться от умершего, не дать ему возможности вредить живым» [Литвинский, 1972б, с. 141]. При этом Б. А. Литвинский сообщает, что в наглазниках из памирских погребений, а также мегалитических погребений Южной Индии были отверстия в центре раковин. Но этот факт не вызвал у автора сомнений в истинности такого объяснения.

Семантика лицевых покрытий неоднозначна (это высказывание можно найти у Л. Р. Кызласова в его анализе «погребальных кукол» и масок из таштыкских погребений), их раннее предназначение — защита тела покойника от процесса разложения, укрепление жизненной силы умершего для его загробного существования и возрождения в мире живых. Ниже, когда мы будем говорить о характере обрядовых действий, связанных с представлениями о множественности душ, о дифференциации духов покойников на благостных и вредоносных, мотив защиты головы покойника от злых духов будет разобран на примерах полевой этнографии. Здесь же важно обратить внимание на такие магические средства сохранения жизненности, как красная краска, зерна проса и трава под головой. Лицевое покрытие в своем исходном значении — мера предохранения важнейшего центра жизненной силы умершего от разложения, которое, вероятно, понималось как действие злых духов, «съедающих» тело. В пользу этого мнения свидетельствует устойчивая, повторяющаяся особенность раскраски масок, найденных в различных погребениях тагарской и таштыкской культур. Например, в Оглахтинской гробнице, открытой в 1969 г. Л. Р. Кызласовым, обнаружены две глиняные маски: на лице мужчины маска покрыта кожаным чехлом, на лице женщины маска без чехла. На затылках черепов — следы трепанации для удаления мозга. Глаза, нос, щеки, губы, уши, лоб маски помечены красной краской. Наиболее интенсивная сплошная окраска с узором — на

лобной части черепа. С. В. Киселев приводит примеры применения сплошной окраски маски в красный цвет, покрытия головы погребального манекена чехлом из красного шелка [Киселев, 1951, с. 403].

Этнографические данные также свидетельствуют об обычае изготовления погребальных лицевых покрытий из красного сукна, окаймления красным цветом лицевого покрытия из куска оленьей шкуры. Значение красного цвета как заместителя крови общеизвестно, последняя рассматривалась как носитель жизни, как животворный фактор. Голова считалась средоточием органов чувств, а функции органов зрения, слуха, обоняния, вкуса, дыхания воспринимались как проявление телесной жизненности и сами по себе наделялись животворной потенцией. В поздних ламаистских представлениях тибетцев сохранилась вера в чудодейственные свойства органов чувств. В биографиях тибетских лам-перерожденцев из Долпо описываются сверхъестественные особенности важнейших частей тела умерших святых лам, когда в процессе кремации трупа не сгорали, не разрушались сердце, язык и глаза [Snellgrove, 1967b, p. 269, 272].

Смысл действий, направленных на защиту глаз, носа, рта, ушей покойников, раскрывается на многочисленных фактах из истории верований, обычаев, мифов, фольклора различных этносов мира. Религиозные обычаи, погребальные обряды, поверья, табу, фольклорные сюжеты, связанные с отношением к голове и черепу покойника, говорят о давних традициях веры в сверхъестественные животворные свойства этой части человеческого тела. Голове и другим важнейшим органам тела приписывалось магическое свойство оживлять неживое, одушевлять инертную плоть. Только устойчивые представления о них как о носителях сверхъестественной жизненной силы могли сохраниться в традициях духовной культуры до наших дней. Можно привести ряд примеров веры в магические свойства определенных органов тела. В Китае для обряда оживления новой статуи божества в нее помещали серебряные «жизненные органы»— легкие, сердце, печень, дыхательное горло, пищевод. Мастер впускал в маленькое отверстие в спине статуи какое-либо живое существо (муха, комар, птичка, змея, ящерица) и запечатывал его, затем произносил заклинания, прикасался кисточкой с красной тушью к глазам статуи. В храме жрец «открывал» органы чувств новой статуи божества, смачивая глаза, рот, нос, уши, иногда руки и ноги кисточкой с красной тушью или кровью [Си-

дихменов, 1987, с. 55—56]. Установке таблички с именем умершего на домашнем алтаре предков предшествовало ее «оживление», которое совершалось на кладбище. Исполнитель этого обряда дышал на кисточку, «показывал» ее солнцу, смачивал чернилами, смешанными с кровью из гребешка белого петуха, привязанного к катафалку, затем, читая заклинания, ставил на табличке точки, отмечая небеса, землю, уши, глаза, мужчин — потомков умершего. Этим действием как бы вселялась жизнь в табличку, замещающую покойного предка [Groot, 1892—1910, vol. 4, p. 214—216]. В Египте мумифицированное и освященное тело умершего считалось вместилищем его «ка»— жизненности, жизненной силы. «Ка» постоянно обитало в гробнице, но могло временно покидать ее. Перед погребением мумию «оживляли» посредством обряда «отверзания уст и очей». К глазам и рту мумии жрец прикасался окровавленной погой жертвенного быка, инструментами скульптора и мешочком с красным минералом. Здесь оживотворение производилось кровью или ее «заместителем» — красной краской. «Открыть» глаза и рот означало оживить инертную плоть трупа.

И в те времена, когда люди стали понимать необратимость разложения телесных останков, мысль об окончательном исчезновении человека не воспринималась, было устойчивым представление о сохранении жизненной силы в теле умершего. Возможно, что вера в так называемого «живого покойника» предшествовала формированию понятия телесной души или телесного двойника человека. Первоначальным абстрагированным образом, «идеей» человека был его телесный, а не духовный двойник. Возможно, этим объясняется тот факт, что и в развитом похоронном ритуале, основанном на вере в существование «свободной» души, природа которой мыслилась как нечто духовное и независимое от телесной плоти человека, длительное время сохраняются архаичные обрядовые действия, некогда порожденные формами отношения к телу умершего.

У многих народов мира наблюдался обычай изготовлять заместителей тела умершего. В. Н. Чернецов первый объяснил это действие как обрядовую реакцию на изменение, вернее, прекращение обычая оставления трупа в жилище и совместного проживания с ним. Это обрядовая иперция, условное «продолжение» обычая совместного проживания с трупом. Когда умерших стали удалять из жилища, в нем оставляли символ, заместителя покойника, с ним обращались как с живым членом семьи, кормили, разговаривали,

укладывали спать, утром будили. Такие заместители умершего фиксируются в обычаях многих народов мира, они вариативны по форме и кое-где уже не осознаются в качестве таковых, хотя в обрядах продолжают выполнять именно эту роль.

В первую очередь мы рассмотрим культовую функцию «натуральных» заместителей покойников, поскольку они имеют непосредственное отношение к последним. В качестве естественных символов человека использовались голова, череп, нижняя челюсть, кости скелета, различные вместилища костей: узел с костями, корзина или какой-то другой плетеный сосуд с костями, с черепом или с их фрагментами, керамические сосуды с костями, специальные погребальные сосуды — оссуарии, керамические «лицевые» урны (на тулове сосуда — схематическое изображение лица человека), каменные сосуды, алебастровые ящики. Эти различные вместилища костей сами по себе становятся символом, заместителем умершего и не только его телесной плоти, но и духа, души. Ю. В. Попова в описании семейных домашних религиозных обрядов корейцев отмечает, что «в алтарной комнате под потолком размещались полки с несколькими священными горшками и корзинами, в которых, как считалось, находились духи умерших» [1982, с. 150].

Символические заместители умерших фигурировали в основном в постпохоронных поминальных обрядах. В тех случаях, когда человек умирал вдали от дома и тело его не было найдено или не могло быть доставлено к родственникам, хоронили то, что считалось его заместителем.

Локализация изображений или символических заместителей умерших изменялась в течение всего цикла похоронно-поминальных обрядов: сначала они находились внутри жилища, затем их переносили в специальные сооружения — домик, беседку, шалашик на месте кремации или захоронения, помещали в сруб надмогильного сооружения. Останки после кремации временно хранили либо в нижних помещениях жилища, либо под крышей, в стене, на дереве рядом с жилищем или временно закапывали у корней такого дерева. Когда наступали сроки «больших поминок», эти заместители использовались в обрядах как реальное воплощение «ожившего» покойника, к нему обращались как к живому человеку. «Большие поминки», завершавшие весь цикл поминальных обрядов, которые длились в течение года, трех лет и более, были торжественными проводами, прощанием родственников с умершим, который, по поверьям, с этого момента покидал мир живых и отправлялся на постоянное поселение

к умершим сородичам — в мир предков. Когда обряд разлучения мертвого с живыми заканчивался, изображения или символы «живого покойника» уничтожались каким-либо способом: их закапывали в могилу, оставляли в могильном срубе, сжигали вместе с шалашиком или домиком. Изображения умерших правителей ставили в погребальные камеры и засыпали курганом земли. Там, где существовал культ предков, изображения умерших возвращали домой для постоянного хранения в семье умершего. Для обрядового «кормления» периодически вызываемых из загробного мира духов предков возводились культовые сооружения того или иного вида —«алтари»— в доме, около дома, в черте селения, в центре поселения, за его пределами, на кладбище, в лесу, на склонах гор, в горах, т. е. в тех местах, где когда-то по традиции оставляли или погребали трупы.

Там, где не было культа предков, хранение заместителей умершего ограничивалось завершением всех поминальных обрядов, проводимых в различные сроки малого и большого траура. Срок обрядов этого цикла определялся представлением о смерти как длящемся процессе перехода умершего в загробную область, где находятся селения умерших сородичей и членов семей. Этот переход разделялся на определенное число стадий, во время которых проходила трансформация тела и души и процесс разъединения «внутренней структуры человека». Душа освобождалась от разложившегося тела и могла уйти в другой мир, чтобы присоединиться к сородичам. По материалам В. Н. Чернецова [1959], ханты и манси говорили ему о трех стадиях смерти; после третьей, последней, смерти, когда тело полностью истлевало, душа умершего превращалась в жука, жужелицу. В представлениях тибетцев-ламаистов душа проходит семь стадий смерти — семь превращений, семь раз она умирает и возрождается, после 49 дней возрождается в новорожденном.

Длительность всех стадий смерти в национальных онтологиях определяется вариативно не только по этническим группам, но и внутри них в зависимости от характера традиционных верований, исповедуемых национальных и мировых религий. Эту общую экспозицию обрядовых действий, выражающих отношение к телесным останкам умерших, можно детализировать совокупностью этнографических и археологических данных из различных регионов Азии. Прежде всего эти примеры относятся к разновидностям заместителей умершего, а также их использованию в постпохоронных обрядах.

У многих народов мира главным представителем умершего считался череп [Авдеев, 1959, с. 93—98], который

использовался и в постпохоронных обрядах, и в культе предков. С этим связаны следующие факты: археологические погребения скелетов без черепов, находки черепов в условиях, указывающих на их ритуальное применение. Этнография дает достаточное количество живых примеров и для недавнего прошлого. По обычаям горного племени Восточной Индии коньяк-нага труп оставляли на территории деревни на специальном каменном постаменте до полного разложения, а голову отрубали сразу и хранили в каменной урне [Ковалев, 1982, с. 174]. Археология дает аналоги давности до 7 тыс. лет до н. э. В погребениях Иерихона, Бейде, Анатолии, в долине Иордана часто не было черепов. В Иерихоне (период докерамического неолита) было обнаружено 10 черепов, моделированных глиняной массой, с раковинами каури в глазницах, со следами росписи. В. М. Массон пишет, что черепа захоранивались под полом домов, но некоторые помещения считались святилищами, простейшие из них — маленькие комнаты с нишей напротив входа. В погребениях Хаджилара, Бейде, Чатал-Гуюка нередко в погребениях находят костяки без черепов [Мелларт, 1982, с. 43—45; Массон, 1964, с. 78—79]. В Алтын-депе в 1972—1973 гг. в третьем строительном горизонте открыт погребальный комплекс — анфилада помещений, в которых совершались последовательные этапы похоронного ритуала и перемещения трупов. В предпоследнем помещении, представляющем собой коллективную гробницу с нишами в стенах, из семи ниш в четырех были черепа мужчины, двух женщин и ребенка [Массон, 1981, с. 67—71]. В Джейтуне в жилых домах в выступе стены напротив очага делались ниши; И. Б. Шишкин называет их «загадочными», так как не известно, для чего они делались. В неолитических поселениях Кипра найдены погребения в домах под полом и между домами, в Библе (Сирия) — внутри поселения, в Чатал-Гуюке (Анатолия) — под платформами домов и святилищ хоронили кости, очищенные от мягких тканей, посыпанные красной охрой и киноварью, завернутые в одежды, шкуры и циновки; шею и лоб иногда покрывали синей и зеленой краской. В Алтын-депе захоронения производились как в толосах (коллективных склепах), так и в поселениях, под полом дома [Мелларт, 1982, с. 56—59, 84—87; Шишкин, 1981, с. 27—38, 109].

Древнее племя тода (Южная Индия) оставляло и сейчас оставляет на особое хранение череп после первой кремации и состриженную до кремации прядь волос. Они хранились у старшей женщины рода. Ночью, накануне второй кре-

мации, череп и прядь волос переносили в хижину Кедрарш (дом мертвых), перед рассветом череп, прядь волос, кости, бамбуковые сосуды с зерном, одежду, лук, стрелы, ножи-секачи, топор сжигали в азараме. Азарам — возвышение, обнесенное кольцом неотесанных камней полуметровой высоты, в центре азарама — дерево. Остатки вторичной кремации собирают и закапывают в яму у выхода из азарама, над ямой ставится камень. На рассвете, когда на востоке появляется полоска зари, в азарам входит человек с глиняным горшком, разбивает его, осколки оставляет у камней азарама. Родовичи умершего поочередно подходят к камню над ямой, прикасаются к нему лбом и уходят. При восходе солнца в азараме никого уже нет [Шапошникова, 1969, с. 153—159].

В Индии в похоронном обряде ведического периода собранные кости после кремации обмывали, помещали в сосуд или завязывали в кусок шкуры черной антилопы. Сосуд или узел с костями подвешивали на ветку дерева шами. Затем сосуд с костями либо погребали в яме в специально выбранном месте, отвечающем соответствующим требованиям, либо хоронили под корнями дерева, в определенных случаях проводилась вторичная кремация [Пандей, 1982, с. 207—208]. Р. Б. Пандей указывает, что церемония собирания костей во многом изменилась со времени периода сутр: «Во времена пуран не соблюдался обычай погребения костей каждого покойника» [Там же, 208]. Церемония упростилась, кремацию совершали обычно на берегу реки, кости собирали сразу в маленький глиняный сосуд и выбрасывали в воду или оставляли в уединенном месте.

По обычаю индийского племени рианга кости, собранные на месте кремации, какое-то время хранились дома, как бы возвращая дух умершего в семью [Ковалев, 1982, с. 177], гадди хранили кости 10 дней дома в одежде покойного, затем их мыли смесью меда, молока, топленого масла, коровьего навоза, укладывали в ящичек, обмазывали его настоем из ячменя и горчицы, замуровывали в стену дома, через четыре года выбрасывали в Ганг. Гаро закапывали кости около дома, обносили это место бамбуковой оградой, заполняли ее землей и сверху закрывали глиняным куполом, окрашенным в белый цвет [Там же, с. 175].

Не исключена возможность, что обычай подвешивать узел или сосуд с костями к дереву является обрядовой инерцией обычая подвешивать труп к ветвям дерева или класть тело на ветви, помещать в дупле. В Юго-Восточной Азии, у народа тхай, по данным Г. Г. Стратановича, труп умершего

«подвешивался в упакованном виде под полом главной веранды» либо его погребали вблизи жилища, а затем останки переносили на родовое кладбище [1978, с. 107]. Аналогичные приемы сохранения трупа в запакованном виде около жилища в Корее описаны Ю. В. Ионовой [1982, с. 183—184].

Архаичная «натуральная» форма заместителей умерших была зафиксирована также в старинных обычаях народов Чукотки и Камчатки, когда материалом для изготовления заместителя умершего родового шамана служили части его тела, куски высушенного мяса и костей. Янские эвены-тюгесиры делали из них «куколки» с волосами из собственных волос умершего шамана, с глазами из бусин, шили им одежду и хранили в меховых мешочках, всюду возили с собой, надеясь на их содействие в удачных промыслах. Юкагиры также расчленяли тело родового шамана, которое считалось охранителем сородичей. Сородичи делили эти части тела и костей на «паи», череп доставался старшему в роде, у эвенов-тюгесиров счастливым «паем» считалось сердце. Юкагиры хранили украшенные бисером и лоскутками меха куски сушеного мяса и кости шамана в кожаных мешочках, брали с собой на промыслы [Семейная обрядность..., 1980, с. 200—201]. На раннюю форму заместителей умерших в похоронно-поминальных обрядах у хантов и манси указывают наименования погребальных «кукол»: *sonet* — «череп», «покойник», «изображение», «кукла», иттырма — «изображение покойного», но чаще они назывались иносказательно: «предмет, сделанный на будущее» и т. д.

У народов Сибири бытовали различные виды изображений умерших. Ханты и манси верхней и средней Оби изготовляли антропоморфные изображения — «куклы» из дерева, бересты, глаза делали из пуговиц, волосы — из волос умершего, одежду — из кусков оленьих и беличьих шкур, лоскутков ткани, одежды умершего. «Куклы» воспринимались как живое воплощение умерших: «человек в этой itarma вроде как вновь оживает» (цит. по [Чернецов, 1959, с. 150]). Такой «внутренне живой» заместитель покойника не вызывал страха. Более того, считалось, что именно он защищал жилище родственников умершего от вторжения злого духа (см. [Там же, с. 151]).

У народов нижнего Амура бытовали деревянные «куколки» «паня» («фаня»), «ханя», «как», «тарс» («вместилище души»), камень, одежда покойного, подушечки «фаня», «паня» и тюфячок. Нивхи в куколку «как» вкладывали кусочек черепной кости сожженного покойника, остатки его волос, одевали ее в одежду (покойного?). Нанайцы клали камень на

грудь трупа, после похорон камень заворачивали в одежду покойника, хранили дома 30—50 дней, ежедневно «кормили», потом одежду сжигали, камень выбрасывали. Взамен их делали подушку, тюфячок или «куклу» и продолжали ежедневное «кормление» до последних больших поминок, которые были большим праздником для окрестного населения [Семейная обрядность..., 1980, с. 180]. Ульчи хранили погребальные куколки «как», подушечки, одежду умершего в погребальных домиках «раф», «дюака», шалашиках и амбарчиках на месте кремации, около могилы на кладбище или около селения. Цикл поминальных обрядов завершался большими поминками, после которых сжигали все вышеназванные атрибуты; если домики не сжигали, то их наглухо заколачивали гвоздями.

Глубокая древность ритуального отношения к костным остапкам умерших прослеживается на археологическом материале древнейших взаимосвязанных культур Малой Азии, Месопотамии, Индии, Средней Азии, Ирана, Афганистана [Массон, 1964, 1966, 1976, 1981; Виноградов, 1966 а, б; Шишкин, 1981; Литвинский, 1972 б, 1984; Рапопорт, 1971; Древние..., 1984]. К ритуальным действиям относится собирание костей после ингумации или кремации для вторичного захоронения в керамических сосудах или в других вместилищах. В первичных и вторичных погребениях находят статуэтки людей и животных. В древних мегалитических погребениях в Южной Индии (в дистрикте Нилгири) в «колодцах» (кольцевидных каменных кладках), курганах, окруженных рвом или рядом камней, в кольцевидных оградках вертикально поставленных продолговатых камней-менгиров обнаружены каменные плиты, ориентированные с северо-востока на юго-запад, пустые многоярусные глиняные вазы с вылепленными фигурками людей и животных на крышах, глиняные горшки с разрозненными человеческими костями, бронзовые кубки, железные предметы. Фигурки на крышках многоярусных ваз изображают сидящих, стоящих мужчин и женщин, всадников с мечами, кинжалами, щитами; из животных наиболее часто встречаются буйволы, кроме них имеются изображения лошадей, овец, собак, верблюдов, тигров, леопардов, оленей и других неустановленных животных, птиц, павлинов, лесных петухов [Шапошникова, 1969, с. 234—236].

В Средней Азии обряд вторичного захоронения костей в оссуариях наблюдается в древнем Хорезме, где он бытовал не менее десяти столетий. Захоронение костей в оссуариях исследователи связывают с зороастризмом, но при этом отме-

чают, что в Ирапе, где зороастризм являлся господствующей религией, такого обычая не было. В связи с этим высказывается предположение, что истоки оссуарного обряда нужно искать в ранних верованиях ираноязычных народностей, а возможно, и в первобытных верованиях, предшествовавших им [Рапопорт, 1971, с. 23].

Характерна вариативность способов и локализации захоронения костей. Кости и пепел помещали в бытовые керамические сосуды, в специальные погребальные костехранилища, в погребальную скульптуру из глины, алебастра, в статуарные керамические сосуды, в керамические костехранилища ящичной формы, соединенные с пустотелой керамической фигурой мужчины или женщины. Кроме того, в городищах Куня-Уаз и Канга-гыр-кала в комплексе общего здания обнаружены специальные комнаты с прямоугольной кирпичной вымосткой в центре, на которой, судя по состоянию ее поверхности, разводили огонь. В Канга-гыр-кала по степам комнаты и около вымостки размещались керамические оссуарии с росписью по красному фону, обломки статуарных изображений; черепá и трубчатые кости располагались кучками на отдельных камышовых подстилках. Здесь же был найден фрагмент раскрашенной алебастровой маски. Погребальные костехранилища — керамические сосуды — находили внутри городищ около крепостных стен на земле или в нишах в толще стены, в нишах, вырубленных в стенах здания, в специальных помещениях внутри замков-донжонов, в пристройках к западной стене замка, в отдельных помещениях храмовых комплексов, в склепах в пределах и за пределами селений, на территории кладбищ, в оссуарных могильниках на краю обрыва возвышенностей, в горах. Существовали специальные помещения, в которых трупы оставались до очищения костей от мякоти тканей. Вторичное захоронение костных останков производилось также путем помещения оссуариев в склепы, в специальные усыпальницы, мавзолеи.

Антропоморфные статуарные оссуарии из древнего Хорезма (IV в. до н. э.— III в. н. э.) археологи находили и в развалинах домов и поселений, а также на могильниках, удаленных от жилищ. Несмотря на то что в антропоморфных оссуариях находились кости покойников, Ю. А. Рапопорт полагает, что фигуры мужчин или женщин на крышке костехранилища изображали не умерших, а зороастрийских божеств Сиявуша и Анахиту. Обоснованием этого суждения, в частности, служат отсутствие индивидуальных черт и стереотипность изображений [Рапопорт, 1971, с. 81—86].

Древний обычай антропоморфных изображений умерших не связан с определенным вероисповеданием, он фиксируется повсеместно у различных этносов с различными верованиями. Лицевые оссуарии существовали не только в древнем Хорезме, но и в Афганистане, Кашмире и Пакистане, а также на Европейском континенте. Можно привести два археологических примера из Тибета и Южной Сибири о том, что статуарные изображения, выполненные из металла, в технике папье-маше, погребальные манекены из мягких материалов относились к самим умершим. Этнографические примеры, относящиеся к обычаям населения Средней Азии, а именно ритуальные изображения умерших, функционировавшие в поминальных обрядах казахов, киргизов, узбеков, свидетельствуют об устойчивой преемственности древних онтологических представлений.

Использование камней в качестве «патуральных» заместителей тела умерших, символических воплощений души умершего или каких-либо других духов покойников — это явление глубокой архаики. Однако трудно сказать, можно ли камни считать более древним символом человека, чем череп, кости и другие телесные останки. Роль камней в цикле похоронно-поминальных обрядов полисемантична, обрядовое использование камней известно в религиозных обычаях всех этносов мира. Для нашего исследования интерес представляют следующие сакральные функции камней: заместители умерших, вместилища их души, обереги от злых духов покойников, объекты жертвоприношений (небольшие необработанные камни); оформление погребений, кенотафов и поминальных комплексов (большие камни, плиты, столбообразные, необработанные и обработанные). В роли заместителей умерших небольшие камни часто используются у народов Индии и стран предгорий Гималаев. Камень либо ставят на место кремации и оставляют его там для жертвоприношений до обряда вторичного погребения или на какой-то срок «малого траура», по окончании которого камень выбрасывают в водоем либо уносят домой и держат рядом с одеждой умершего на том месте, где он расстался с жизнью, или в почетной части жилища. В течение 8—12 дней совершалось ритуальное «кормление» камня: ему приносят в жертву рисовые шарики — пинда, льют на него молоко, натирают маслом зерен сезама. По окончании срока этих жертвоприношений камень бросают в воду. С. Говинд называет такой камень *life stone*, им разбивали горшок с водой у погребального костра; считалось, что в него входил дух умершего — *spirit of dead* [Govind, 1923—1924]. В. Крук приводит сообщение

В. Л. Кэмпбэла о том, что в Бомбее почти все индуисты подбирают с земли маленький камешек около места кремации, прикладывают его к глазам, груди, ногам покойника, затем в течение 10 дней ему подносят молоко, воду. Этот камень называется *jivkhada* или *spirit-stone* и представляет как бы самого покойника. Вариант: подобранным небольшим камнем трижды прикасаются к ногам, носу, груди покойника. Камень этот называется *ashma* — символ, образ покойного. Перед ним 10 дней ставят жертвенную пищу [Crooke, 1896, vol. 2, p. 61]. Прямые указания на «одушевленность» камня дают обычаи ниасцев с одного из островов в Индийском океане (около Суматры). Старший сын умирающего ловит ртом последнее дыхание отца и становится его живым преемником. Дух умершего воплощается также в маленьком камне-голыше, его помещали в специальный сосуд и вешали на деревянного идола, который каждый человек еще при жизни должен был сделать для себя своими руками [Малые народы..., 1982, с. 80]. С ритуальным использованием камней в обычаях многих народов Азии мы сталкиваемся в похоронных обрядах, в культе «хозяев» местности (обо), в культе общинно-родовых и территориальных покровителей населения.

Антропоморфные изображения умерших — маски, погребальные статуи, скульптурные и графические портреты — прошли длительный путь эволюции, изменения семантики и ритуальной функции от элемента погребального и поминального обрядов до объекта поклонения в культе предков.

Погребальные манекены, лицевые маски, бюсты из погребений тагарской и таштыкской культур на Енисее представляют более раннюю стадию, чем погребальные статуи правителей тибетской Ярлунгской династии, тибетские железные, кожаные и прочие маски предков, родовых, общинных и клановых покровителей типа да-лха, ритуальные маски аграрных обрядов, монастырских мистериальных масок «докшитов» (гневные хранители ламаистской веры), а также мемориальные статуи лам.

В тагарских памятниках зафиксировано трупоположение в коллективных срубных захоронениях, часть которых была сожжена после заполнения погребальной камеры. При трупах найдены раскрашенные погребальные маски из гипса [Киселев, 1951, с. 261]. В таштыкских погребениях сосуществуют трупоположение, трупосожжение, мумификация, трепанирование черепа, погребальные манекены с лицевым покрытием из ярко-красной шелковой ткани или с раскрашенными погребальными масками из белой гипсовидной мас-

сы, погребальные маски, положенные на лицо покойного или моделированные на черепе, «маски-бюсты», которые стояли прислоненными к стене склепа перед останками кремированных трупов. Пережженные кости располагаются также отдельными кучками в «гнездах», свитых из травы, сверху на них положены маски. Для толкования такого разнообразия «вещественных» показателей похоронного ритуала необходимо учесть обычай доставки на «родину» трупов, скелетных ингумированных или кремированных останков тех сородичей, которые погибли вдали от родовых кочевий. Если тело не было найдено или не могло быть доставлено, похороны производились с изображениями покойных или с заместителями условной формы. В некоторых погребальных манекенах, которые обычно делались из кожи и набивались сухой жесткой травой, были обнаружены пепел и обожженные фрагменты костей [Там же, с. 402—413, 421—423, 446—459]. Весь этот «инвентарь», помещенный в склеп и сожженный или не сожженный, но погребенный окончательно, позволяет говорить прежде всего о существовании различных стадий похоронно-поминального обряда, но еще не доказывает наличия культа предков.

Материал тибетского похоронного обряда VII и XIX—XX вв. н. э. показывает, что́ в умершем человеке может стать объектом культа в контексте его «внутренней структуры», т. е. в комплексе телесных и духовных компонентов. Очевидно, что «идеология» похоронного ритуала начинается с гносеологических предпосылок, о них не следует забывать в анализе и тех черт обряда, которые обусловлены социальными факторами. В описании похорон и устройства усыпальниц двух правителей Ярлунгской династии Сронцзан-Гампо и 'bro gnyan lde'u [Haarh, 1969, p. 349] мы встречаем обрядовые действия, знакомые нам по обычаям других этносов Азии: это вторичное захоронение останков после предварительной ингумации или другого способа очищения костей от мягких покровов, мумификация путем высушивания или бальзамирования. Похоронный ритуал разделялся на несколько этапов в пределах общего срока до трех лет. На первом этапе труп подвергался «разрезанию» (*btol-ba*, *gtol-ba*), возможно, мягкие покровы иссекались, вынимались внутренние органы, головной мозг. Затем останки помещались в какое-то вместилище, называемое *ring-khang* *, где оставались

* Слово *ring* Э. Хаарх переводит как «труп, скелет». В словаре Р. Номтоева, как и у С. Ч. Даса, нет этого значения, но в словосочетаниях *ring-bsrel*, *phel-gdung* обнаруживается его значение — «останки». Р. Номтоев приводит следующие санскритские синонимы словосочетания

около года или более, подвергаясь высушиванию или ингумации. Затем на финальном этапе, называемом *mdad*, совершалась торжественная церемония захоронения останков в гробнице.

Похоронная процессия доставляла к гробнице: 1) *skurten* — статуарное изображение правителя в натуральную величину; 2) *thugs-gur* — катафалк с вместилищем того, что называлось *thugs*. Это слово обозначает «сердце» как физический орган и как орган интеллектуальной и сенсорной деятельности организма — орган дыхания, центр познания и чувственного восприятия. Этим словом обозначались также понятия «мысль, интеллект, душа»; 3) *ring-gur* — катафалк с телесными останками. Дифференциация останков, называемых *ring* и *thugs*, выражалась в различии их вместилищ и жертвоприношений: *ring-gi zhal* — пища для тела покойника, *thugs-kyi-zhal* — пища для «сердца».

Слово *thugs-ka* означает также «грудь». Возможно, отдельное вместилище было предназначено для «грудных органов»: сердца, аорты, легких, трахеи — дыхательного горла. В иконографии гневных ламаистских божеств присутствует атрибут «цветка органов чувств»— сердце с трахеей и легкими. Это — символы жизненной силы тела и духовной силы, души как основы жизни. Не случайно бог войны Жамсаран попирает ногами трупы людей и лошадей и пожирает сердечный «цветок жизни», тем самым он съедает душу врагов — основу их жизни. Возможно, индийские многоярусные пустые вазы из Нилгири с фигурками людей и животных на крышке также предназначались для захоронения жизненно важных органов. Характерно положение рук этих статуэток: 1) на горле и внизу живота; 2) обе руки на горле; 3) на затылке и внизу живота; 4) на затылке и на горле. Возможно, не случайно положение обеих рук с сосудом внизу живота у половецких каменных баб, а в мужских тюркских изваяниях Южной Сибири и Монголии правая рука держит сосуд у сердца, которое было синонимом храбрости, силы духа, мужества, решимости, всего достойного славы в человеке.

В гробнице вместилище для *thugs* помещали над дверью в центральную погребальную камеру, в которой на тронном подиуме ставились: статуарное изображение царя под зонтом

---

ring-bsrel: дхату, шарира, монгольское слово «шарил». Очевидно, название трупа было табуировано. Условный термин *ring*, как нечто, имеющее «длину», «протяженное», обнаруживает свой скрытый смысл и в сочетании *ring-ba lnga* — пять объектов, подлежащих почитанию,— руки, глаза, грудь, нос, голени.

и большой закрытый металлический (серебряный или медный) сосуд *ga'u* (бур. *гу*) с остапками тела под зонтом. Таким образом, в похоронном ритуале личность умершего правителя Ярлунгской династии представлена его телом — костными останками в металлическом сосуде (этот компонент сохранился в обычаях тибетцев до XX в.), его жизненной силой, заключающейся в «грудных органах», статуарным изображением — символом целостности жизни, обусловленной живым действующим комплексом телесных и духовных сил, каменной стелой — объектом почитания для сохранения личной славы умершего.

По данным тибетских и китайских источников, погребения правителей первого тибетского государства состояли из следующих обязательных элементов:

1) *bangs-so'i khul* — определенная сакрализованная территория, домен покойного правителя;

2) *spu-khan* — подземная погребальная камера для трупа;

3) *nor-gyi bangs-so* — камеры хранилища сокровищ правителя, сокровищ, пожертвованных его подданными во время похорон;

4) *bzhengs-kyi lha-khan* или *gdzug-lag-khan* — паземное святилище или возведенный поверх кургана храм предка, где наследники трона будут делать жертвоприношения;

5) *rtsis-kyi-rdo-ring* — каменная стела в память добродетелей и подвигов умершего правителя;

6) *dpong-gyog* — захоронения сановников, которые составляют свиту правителя в загробном мире.

По описаниям письменных источников, в наземном храме не было изображений умершего, оно осталось в подземной погребальной камере. В качестве личного представителя умершего присутствует каменная стела, тибетское название буквально означает «каменное тело (остапки) для почитания».

В буддийских погребальных обычаях смерть особо важных лиц отмечается воздвижением *mchod-rten* (инд. *ступа*, в бур. произношении *шодон*, *субурган*) — дословно «основа, опора (изображение) для жертвоприношений». Эти субурганы заменили памятные каменные стелы древних захоронений, в их символике не исчезает связь с телом, по осмысляемым «космически». Аналогично менгиры вне погребений и каменные изваяния тюрков, стоящие также не над могилами, по в поминальном комплексе, вероятно, тоже были предназначены для культа. Собственно говоря, и статуи Будды ведут свое начало от погребальных ритуальных изображений умерших. Приведем цитату из нашего перевода тибетского

текста Пратима-лакшаны Шарипутры (Данчжур, часть «Комментарии к сутрам», раздел «Технология», том go партанского и пекинского изданий). «Однажды услышал я следующее: будда Бхагаван восседал в саду Джетавана. В это время, когда Бхагаван собирался вернуться на небо Тушита, чтобы объяснить учение своей матери, Шарипутра спросил Бхагавана: ,,О Бхагаван, как сделать сандаловую статую отсутствующего будды?" Бхагаван соизволил ответить: ,,О Шарипутра, когда я отсутствую или полностью ушел в нирвану, для жертвоприношения и поклонения [требуется] изображение тела, подобного дереву ньягродха, в соответствии с мерой размаха рук. Какова эта мера, таким и делается изображение тела"» [Отчет, выполненный по теме-заданию ГК СМ СССР № 208 от 23 апреля 1974 г., с. 175]. Речь идет о посмертной статуе в патуральную величину, все размеры тела Будды описаны детально и анатомически «точно», чтобы душа умершего воплотилась в свою плоть «без искажения». Натуралистичность римского скульптурного портрета связана с его истоками — ритуальными изображениями покойников — реальных предков. В китайском похоронном комплексе также присутствует живописное графическое изображение умершего. Эти посмертные ритуальные портреты тоже отличаются стремлением к соблюдению физического сходства. Но семантика поздних мемориальных изображений умерших уже не связывается с древними анимистическими понятиями.

Похоронные обряды XIX—XX вв. у тибетцев удельной территории светских и церковных правителей сакьяпы описаны Т. Уайли. В этих обрядах смешаны многие разновременные традиции, добуддийские и буддийские, индийские и автохтонные. Правители аристократического клана *'khon-rigs* кремировали своих покойников. Пепел собирали в кусок шелковой ткани, а кости — в большой серебряный сосуд, орнаментированный изображениями тигров, львов, драконов, орлов. Этот сосуд с костями стоял в комнате умершего в течение 30 дней. Затем кости измельчали, смешивали с медицинскими специями (среди которых главным был миробалан *a-ru-ra*, дарующий долголетие и жизненную силу), кремационным пеплом и глиной. Из этой массы формовали пирамидки *tsha-tsha* (символ тела умершего), раскрашивали их красной и золотой краской и помещали в индивидуальный мавзолей из позолоченной меди, который воздвигался в храме в честь умершего иерарха. Серебряные сосуды для костей вторично не использовали, а хранили в подвальном этаже дома.

Жен сакьяских правителей кремировали в отдельном мортуарии, поскольку они были представительницами другого

клана. *Tsha-tsha* из их пепла выбрасывали в реку или помещали на скальных выступах окрестных гор. Кости также помещали в серебряный сосуд, который стоял около месяца в комнате умершей. Затем кости измельчали, из костяной смеси формовали *tsha-tsha* и помещали их либо в постамент Зеленой Тары, стоящей в храме, либо в индивидуальный мавзолей, но отдельно от мавзолеев мужчин, поскольку жены правителей не принадлежали к роду *'khon-rigs*. Во дворце супруги правителя ставилась статуя Белой Тары, украшенная драгоценностями умершей [Wylie, 1965].

Кроме того, существовали так называемые *dmar gdung* — «красные останки». Тело избранных перерожденцев (некоторых далай-лам и панчен-богдо) консервировалось солью, высушивалось и помещалось в мавзолей из драгоценных металлов. Д. Л. Снэлгроув приводит фотографии статуарных изображений перерожденцев — лам из монастырей Западного Тибета. В эти статуи натуральной величины включались индивидуальные «шарира», или «шарил», тех умерших лам, которых они изображали [Snellgrove, 1967 b, fig. 25, 26]. В фондах Краеведческого музея им. М. Н. Хангалова (г. Улан-Удэ) хранятся две посмертные статуи настоятелей бурятских дацанов. В обрядовой практике известны волшебные пилюли из останков святых лам — *'phel-gdun*, которым приписывается способность умножать жизненную силу, здоровье, долголетие.

Детей — наследников правителей тибетцы хоронили иначе: тело малолетнего помещали в серебряную урну с солью. Урну накрывали крышкой и оставляли на неопределенный срок в кладовой подвального этажа. Считалось, что это может обеспечить рождение новых наследников, сохранит генеалогическую преемственность клана. В Лхасе наследников, умерших в возрасте до одного года, либо выбрасывали в воду в деревянном ящике, либо высушивали в глиняном горшке, подвешенном к потолку первого этажа дома родителей. Через 8—9 месяцев тело извлекали, сжигали, из пепла делали *tsha-tsha*, которые помещали в скалах гор, окружающих Лхасу.

В приведенных фрагментах тибетских похоронных обрядов XIX—XX вв. действуют общераспространенные обрядовые принципы: хранение сосуда с костями в комнате умершего в течение «малого» срока траура, постоянное хранение в доме пустых использованных индивидуальных сосудов для костей, символическое отправление останков в иной мир — выбрасывание кирпичей кремационного мортуария в воду, выбрасывание *tsha-tsha* или ящиков с трупом

в воду, оставление в скалах. Окраска погребальных пирамидок *tsha-tsha* красной и золотой краской — забота о сохранении жизненности тела. Здесь заместителем умершего является либо его мумифицированное тело, либо серебряный сосуд с костями, либо *tsha-tsha*.

Ритуальная роль изображений умерших в похоронно-поминальных обычаях этносов XIX и XX вв. отражает различные стадии эволюции представлений о внутренней структуре человека и обрядового отношения к умершим. Здесь прослеживаются следы ранних форм и более поздних, когда вера в сохранение жизненности тела и после смерти дополнилась «одухотворением» телесных сил, а затем понятие «телесных душ», парциальных душ различных частей тела сменилось представлением о духовных двойниках человека. Но и в развитых системах анимистических представлений традиция ранних форм онтологии и их реализация в обрядовых действиях полностью не исчезла. Этнографические и археологические материалы дают достаточное количество фактов, которые демонстрируют инерцию не только обрядовых форм, но и ранних представлений о телесном факторе жизни. В похоронных обрядах реализуются представления о телесных и духовных силах жизни, они переплетаются и сосуществуют и в ранних, и в поздних формах. Если для поминального обряда требуются кости и другие останки умерших, это говорит о том, что понятие о главной основе жизненности человека еще не спиритуализировалось полностью и телесное «вместилище» души играет достаточно важную роль само по себе. Важную информацию о значении телесных останков в похоронном обряде дает ведийский ритуал сжигания трупа. В самых ранних формах обычая кремация представлялась как способ отправки самого тела (а не души умершего) в обитель предков. Ритуальное собирание костей после кремации совершалось в целях восстановления тела в новом виде для бытия в ином мире, что, возможно, является совмещением с иной стадией развития похоронного обряда и соответствующих ему идей [Пандей, 1982, с. 207—208, 285—288]. На все части тела покойного клали различные жертвенные принадлежности и части туши животного, «сопровождающего» умершего в загробный мир («анустарани»). Разного вида ложки для жертвоприношения, различные сосуды для жертвенной пищи, принадлежности для добывания огня, корзины для провеивания зерна, ступки и пестик для размельчения зерна размещали в определенном порядке на теле или около него. В правую и левую руки клали различные жертвенные ложки, на правый бок —

деревянный меч, на левый бок и на грудь — по жертвенной ложке, на голову — чашу, на зубы — камни для выдавливания сомы, на ноздри — жертвенные ложки, к ушам и на живот — сосуды, на половые органы — палку «шамья», на бедра — куски дерева для добывания огня, на голени — ступку и пестик, на стопы — корзины для провеивания зерна [Там же, с. 285—286]. Так же распределяли части туши жертвенной коровы. Выделим такие детали этой части обряда: «правую почку — в правую руку, левую почку — в левую, сердце — на сердце покойного, голову и рот покойного накрывают сальником, все сверху покрывают шкурой жертвенной коровы» [Там же, с. 286]. В текстах грихьясутр и питримедха-сутр указывалось, что на «отверстия лица» нужно было положить кусочки золота [Там же, с. 293]. Зажигая костер, «различным частям тела покойного приказывали отправиться в соответствующие места» [Там же, с. 194].

После кремации совершалась церемония собирания костей. Разные обрядовые традиции предписывают разные сроки этой церемонии. По правилам «Баудхаяна-питримедха-сутры», при собирании костей читался следующий обрядовый стих: «Поднимись отсюда и прими новый вид. Не оставь ни одного из членов твоего тела. Отправляйся туда, куда желаешь... соединив все кости, будь красив. Будь любим богами в обители благородных» [Там же, с. 207]. «Кости обмывали и помещали в урну или завязывали в кусок шкуры черной антилопы. Сосуд или узел, содержащий кости, подвешивали на ветку дерева шами» [Там же, с. 207—208].

В течение 10 дней после смерти совершались жертвоприношения умершему в так называемый период нечистоты («ашауча»), когда покойник находился в состоянии «преты», т. е. считался еще в какой-то мере живым и живущим на земле среди людей. По правилам сутр [Там же, с. 212], со дня кремации до 12-го дня покойному делались различные (особые в каждый день) приношения. В первый день жертвовали рисовый шарик пинда («пинда» — тело, в данном случае тело покойного в состоянии «преты»), кувшин воды, пищу для утоления жажды и голода покойного и создания вен его будущего тела, траву дарбха для сиденья и притирания, цветы, благовония и светильники. «На второй день делали приношения для воссоздания глаз, ушей и носа покойного. На третий день — для воссоздания шеи, плеч, рук и груди покойного и т. д. до девятого дня, когда все тело покойного считалось воссозданным. На десятый день родственники обстригали волосы, бороду и ногти и приносили пинду покой-

пому и Яме в связи с прекращением для умершего состояния «преты» [Там же, с. 212—213]. На 11-й день, кроме ряда более поздних процедур, совершался обряд «отпускания быка и телки». После церемоний, символизирующих их свадьбу, эту пару отправляли куда-то в южном направлении. Обильные жертвоприношения должны были обеспечить покойного на целый год, т. е. на срок, необходимый для достижения обители Ямы. Церемонии, помогающие соединению преты с предками, совершались после кремации на 12-й день, через месяц и через год.

В обрядах воссоздания тела покойного восстанавливались 33 части, из которых состоит человек (Баудхаяна-питримедха-сутра, III, 6, 2, см. [Пандей, 1982, с. 218]). В работе Р. Б. Пандея нет перечня этих частей. Вероятно, в их число входили не только кости. Родственники людей, умерших далеко от дома, старались доставить к месту похоронных церемоний труп или кости, но в последнем случае они выбирали 33 кости из разных частей тела. Если не могли найти и костей, то «вызывали» покойного, произнося его имя, обращаясь к той стороне, куда он ушел при жизни. Для похорон в этом случае делали изображение человека на шкуре черной антилопы, ставили жертвенные сосуды на это изображение, на сосуды бросали траву куша и совершали кремацию [Там же, с. 218].

Редуцированные отголоски древнеиндийских небуддийских представлений о 33 частях человека обнаруживаются в воззрениях и обычаях народов, испытавших влияние индийского буддизма. Исследователи обычаев буддистов Таиланда отмечают наличие у них представлений о 32 душах kwan, которые находятся в 32 частях тела. После смерти человека одни из них отправляются на небо, другие пребывают у алтаря предков, третьи остаются с трупом в могиле. Kwan черепа, рта, сердца, кишок, желудка уходят на небо, kwan черепа, лба, глаз, носа, легких, плеч, груди, подмышек, ребер, поясницы переходят в алтарь предков, kwan мягких покровов и костей нижней половины тела, ног и рук остаются в могиле. Посмертное местонахождение kwan черепа неопределенно, может быть и на небе, и в алтаре предков [Terwiel, 1979, p. 393—432].

Г. Г. Стратанович в монографии «Народные верования населения Индокитая» приводит данные вьетнамских этнографов Фам Данг Хиена и Данг Нгием Вана об анимистических представлениях тхайских народов Вьетнама и Лаоса — о «наличии у человека хуопов, не только ведающих движением и состоянием частей его тела, где они и помещают-

ся (легких, локтя, лба, носа, головы в целом)», главный хуон находится в голове [1978, с. 86, 87]. Число этих хуонов неодинаково — 32 (тхаи из Фонгтхо, северный тхаи), 28 (кхонтан), 90 (мыонг), 120 (тхаи из Нгеан и Тханьхоа). Кхмеры насчитывают 19 «жизненных духов» человека, также 7 духов по числу семи отверстий головы (глаза, ноздри, слуховые отверстия ушей, рот) или 9 по числу девяти отверстий тела. Зао (Вьетнам) верят в существование души «ван» — духовного двойника человека и 12 ван частей тела (голова, глаза, уши, рот, нос, горло, грудь, спина, живот, ягодицы, руки, ноги), из них главная ван локализуется в груди, голове и глазах. Считалось, что после захоронения тело покойного оживает, приобретает прежний облик, ест, пьет, бродит повсюду, отдыхает в могиле. Вместе с тем существует и представление о том, что после смерти человек становится бесплотным духом, может принимать образ человека или животного, бродить повсюду, находиться в могиле или уйти на небо [Дементьева-Лескинен, 1980, с. 61—62].

Ю. В. Ионова приводит данные Н. И. Конрада и С. А. Кларка о том, что корейцы кладут покойника на доску, которая называется «семизвездной». На доске, там, где находится голова покойного, просверливают семь дырок так, чтобы они обозначали очертание семи звезд Большой Медведицы. Ставится семь сосудов с различной пищей, перед каждым сосудом ставят сандалии, призывают умершего, размахивая его одеждой, которую потом выбрасывают на крышу (дома) [Ионова, 1970, с. 171]. Число «семь» по отношению к голове всегда обозначает семь отверстий: два глаза, два уха, две ноздри, один рот), отверстия в доске функционально аналогичны отверстиям в лицевом покрытии трупа против обозначенных частей головы. Различные индивидуальные сосуды с жертвенной пищей и семь пар «персональных» сандалий позволяют говорить о семи душах головы, которые должны отправиться в путь на небо по точному адресу — созвездие Большой Медведицы. Если этим душам нужны сандалии, следовательно, они имеют антропоморфный облик.

В сопоставлении с древнеиндийским материалом видно, что в онтологиях народов Юго-Восточной Азии 33 или 32 части тела понимаются как «телесные души», души телесных органов или жизненные духи, ведающие сенсорными функциями органов тела. Главный дух, пребывающий в голове, груди и глазах,— это главная жизненная сила тела, но вместе с тем наличествует и представление о духовной жизненной силе.

Развитые анимистические идеи длительное время сосуществуют с архаическими понятиями о телесной основе жизни и витальном значении телесных органов умерших. Только в свете приведенных выше данных в какой-то мере проясняется значение одного, непонятного даже для многих бурятских лам элемента ламаистского похоронного обряда. В тибетских ритуальных текстах похоронного обряда действуют древнеиндийские традиции, которые оказали определенное влияние на обрядовую систему региональных форм буддизма. Обрядовые действия ламаистского похоронного ритуала направлены на труп, одежду, изображение покойного, на его душу и каких-то духов покойного, природа которых не очень ясна по тексту обрядника. Характерно, что смысл начальных действий фактически означает реанимацию трупа. Ту душу, которую обозначают термином *a-thung* и которая покидает тело человека (чем и вызывает его смерть) и находится где-то в пространстве, ловят посредством заклинаний и вселяют ее через череп в сердце покойного и тем самым как бы оживляют покойного. В тексте похоронного обрядника, составленного монголом Агван-Лобсан-Хайдубом, сказано: «как будто снова стал живым» — *shi-ba'i mgo-bar gzhag na ni srog ni slar yang thob-par 'gyur* (л. $7б_{3,4}$) [Герасимова, 1970, с. 32]. Затем лама совершал обрядовое благословение (прикасался очиром-ваджрой) «трех мест» (макушка головы, горло и сердце) и «22 мест» (сердце, дыхательное горло, рот, лоб, урна — завиток волос на лбу, уши, макушка головы, руки, нос, поясница, колени, стопы, лодыжки, кончик носа, глаза, половой член). Порядок перечисления неясен, вероятно, он что-то означал. Хотя в целом здесь обозначены основные части тела, более детально даны «части» головы — макушка, лоб, глаза, уши, рот, нос; затем — сердце с дыхательным горлом; поясница и половой член, ноги обозначены суставами — коленными, голеностопными, стопами; деталям рук не придается значения. В отличие от ведийского обычая здесь уже нет стремления отметить все части тела, «благословляют» только значимые части. И в отличие от 32 хуон здесь не называются внутренние органы, т. е. мышечные части тела. В предыдущем разделе приводились данные тибетских медицинских источников о циркуляции души в главных сочленениях скелета и особенно в нескольких пунктах головы, в ее лицевой и затылочной сторонах и в нескольких пунктах шеи, точнее, в ее основании (ключичное сочленение) и в позвонках соединения шеи с черепом. В монгольском похоронном обряднике Агван-Лобсан-Хайдуба, судя по приведенным цитатам,

кости считались «одушевленными». «Если посыпать кости освященным песком, то души вознесутся в рай» (л. $19а_{3,4}$).

На примере вещественных атрибутов тибетского похоронного обряда VII в. н. э. было показано, что «совокупный» человек как бы расчленился на функционально различные телесные и духовные компоненты, каждый из которых представлен своими материальными знаками. Атрибутика, символика внешнего материального оформления похоронного и поминального обрядов теснейшим образом связана с содержанием представлений о значении телесных и духовных факторов, поэтому культовый, или обрядовый, инвентарь дает ценную информацию о гносеологической основе обрядовых действий, но при условии правильного прочтения смысла их знакового оформления. Нередко попытка семантического анализа тех или иных атрибутов похоронного или поминального обрядов по этнографическим и археологическим материалам основывается на априорных суждениях, например, о том, что покойник непременно одержим злым духом или что духи умерших всегда злые. В научном анализе семантики обрядовых атрибутов необходимо учитывать объективные этнографические данные о характере представлений о душе и духе, о количестве душ в человеке, их природе и посмертной трансформации.

В том, что не все души умерших считались злыми, можно убедиться на примере современного постпохоронного обряда *pai* у непальских гурунгов, говорящих на языке тибетобирманской группы. Для постпохоронного обряда *pai* изготовлялся *pla* (пла) — заместитель кремированного или погребенного покойника. «Пла» делали конической формы, из дерева и листьев, которые символизировали кости, волосы, кровь и прочие компоненты тела. В него помещали *rhi* (гурунг, тиб. *rtsi*?) —«субстанцию жизни», представленную пеплом кремированного тела или пеплом кончиков ушей, языка, ногтей, отрезанных до кремации или захоронения и сожженных позднее, или пеплом раковины каури. Пла, изображающие мужчин, завертывали в подобие одежды из белой ткани, пла для женщин — в ткань с черно-белой набойкой. Изображение снабжалось надписью с именем умершего и воспринималось как его ожившее воплощение, с ним разговаривали, его спрашивали, увещевали, чествовали, угощали праздничной пищей. Ближе к концу «приема» жена умершего начинала рыдать и умолять его не покидать семью. В поминальном обряде участвовали лама, шаман и колдун-заклинатель. Все они, но особенно последние, должны защитить умершего от злых духов и в сохранности сопроводить

в обитель предков. В течение всего *pai* шаман и колдун-заклинатель неоднократно совершали магическое действие для освобождения умершего от демонов подземного мира. Только после такого обряда умерший, представленный своим пла, допускался к контакту с живыми родственниками. Поминальный обряд завершался выносом пла на окраину селения, обряд его уничтожения проводился в сочетании с заклинанием злых духов [Messerschmidt, 1976, p. 209—210.]

В этом обряде нет никаких намеков на то, что злые духи здесь являются представителями умершего. Сам умерший в своем символическом заместителе не вызывал страха из-за какого-то опасного начала, таящегося в теле покойника, напротив, его защищали от внешних злых духов, демонов подземного мира. Трудно сказать, действительно ли у гурунгов представление о жизненном факторе еще не спиритуализировалось или это — результат неполного выявления содержания обряда? Но по другим этнографическим фактам можно утверждать, что представления о злых духах покойников, демонах подземного мира чаще всего связаны с трупом, сверхъестественными свойствами, приписываемыми телесным факторам жизни.

У тибетцев происхождение злых духов покойников связывается с дифференциацией «внутренней структуры» человека на «вместерожденных» лха и дрэ («бога» и «злого духа»), из них дрэ — это души, «идущие вниз» через анус и уретру, присоединяющиеся к подземным духам мертвых.

Сложившаяся, классическая концепция китайцев о душах человека довольно четко формулирует различие природы телесных и духовных душ. Жизнеспособность человеческого организма определяется синтезом двух душ, которые после смерти человека разделяются, и каждая уходит своим путем в свою сферу, но они продолжают влиять на судьбу живых людей и прежде всего на родственников умершего. Одна из этих душ считалась телесной, материальной, находилась во всем теле и в пяти органах чувств, обеспечивала физиологические функции организма, силу фаллоса. При жизни человека эта душа называлась «по», после смерти —«гуй». Поскольку она происходила от элемента земли, от космического фактора инь, после смерти человека возвращалась в землю, в свою исходную субстанцию, но практически оставалась в трупе, т. е. пребывала в могиле. Вторая душа считалась духовной, происходящей от небесного начала «ян». При жизни она обеспечивала дыхание, жизненную силу организма, деятельность интеллекта, называлась «хунь», «ци», «шэпь», после смерти человека становилась «шэнь мин»—

бестелесным духом, прозрачным духом, призраком, могла обитать в четырех местах: уходить в небесную сферу, пребывать в раю будды Амитабхи, в поминальной табличке на алтаре предков (в доме или в храме предков), на кладбище в надгробной именной каменной стеле с выбитым текстом о жизни и деяниях умершего. Эта стела считалась *animated stone* и называлась «мин лоу»— *tower of ming* [Groot, 1892 — 1910, vol. 4, p. 6].

Де Гроот считал, что представление о телесной земляной душе «гуй» предшествовало понятию о духовной небесной душе «шэнь». Древние китайцы не различали никаких других душ, кроме единственной целостной — гуй. Дуалистические представления о душе возникли позднее. Для подкрепления своего предположения де Гроот провел сопоставление иероглифических обозначений души, духа. В результате он выяснил, что иероглиф понятия «гуй» является основным, корневым для других обозначений души —«по», «хунь», которые образуются добавлением фонетических префиксов к основе «гуй». В древних текстах гуй обозначает прижизненную душу, а также ту часть, которая остается с трупом в могиле. Гуй — это «врожденная душа, которая неотделима от тела», она «вместе» с человеком в процессе его зарождения и рождения, а духовная душа хунь формируется позднее, т. е. сознание, интеллект возникают позднее тела эмбриона человека.

Но телесная душа, обозначенная общим и единым термином «гуй», распадалась на некоторое число парциальных телесных душ, которые наделялись духовными свойствами. Де Гроот приводит данные о древних представлениях, в которых эти телесные парциальные души обозначались как шэнь органов чувств и других значительных частей тела: шэнь мозга, шэнь волос, шэнь глаз, шэнь носа, шэнь языка и т. д. В даосском сочинении конца X — начале XI в. н. э. говорится о трех дюжинах шэнь различных частей тела, приводятся некоторые их наименования, описывается их внешний вид [Ibid., p. 73—75]. В китайских медицинских сочинениях также существует понятие множественности душ в теле, которые «блуждают» в теле, локализуются в той или иной части тела в зависимости от сезонов года, дней лунного месяца, возраста человека и т. д. [Ibid.]. Де Гроот говорил о «странной теории» души, которая не основывается на учениях древних и согласно которой «духовная» душа — шэнь — состоит из трех частей, а телесная душа — по — из семи, кроме того, человек имеет пять шэнь пяти органов. При этом он утверждает, что эти шэнь не идентичны хунь,

т. е. не вполне «духовны». Эти представления, как писал де Гроот, реализуются в оформлении погребального инвентаря, предназначенного играть роль вместилищ для душ человека. Если сосчитать эти вместилища, то получается, что их значительно больше, чем число душ согласно классической концепции. Стереотипы похоронного обряда сохранили более раннюю традицию китайских представлений о количестве душ в человеке, их наименованиях и значениях.

Не сразу установилось четкое наименование душ живого и мертвого человека, их значение можно было бы определить, проведя диахронный анализ похоронного и поминального обрядов, но это область синологии. Укажем на те особенности названных обрядов, которые проявляются и в традиционных культах других этносов Азии. Очень важны данные о времени совершения обрядов, пространственной локализации обрядовых действий, составе жертвенной пищи, но эти характеристики в религиоведческой литературе почти не зафиксированы. Де Гроот указывал, что по правилам «Ли-цзи» жертвы приносились на рассвете отдельно для души ци и для души по, которые составляли взаимосвязанный комплекс основ природы человека. Поскольку душа хунь или ци происходит от небесного начала ян, она уходит вверх, в небо. Поэтому для нее предписывается «кормление через огонь запахом сжигаемых благовоний, жертв». Душу по «кормят» пищей без обработки огнем; для нее предназначены зерна и колосья проса, печень, легкие, голова, сердце. В поздних установившихся терминах «по» обозначает телесную душу живого человека, после смерти она становится «духом умершего человека»— гуй. Гуй-си —«уйти на запад», т. е. умереть [Сыма Цянь, 1972, с. 227]. Гуй — земляной, телесный дух человека приобретает негативное значение —«злой дух». Могильная телесная душа толкуется как злой дух покойного человека.

Представление о злом духе покойника связано с понятием множественности душ. Демонический характер приписывается чаще телесной могильной душе, связанной с трупом и могилой: у обских угров это материальная «большая душа»— *jis*, у корейцев — телесная душа пэк (кит. *по*), которая после смерти становится демоном кви, у ментавейцев Индонезии — могильная телесная душа питто тех, кто захоронен далеко от селения, у индийского племени байга — одна из трех посмертных форм души *jiv*, кладбищенский дух покойника бхут. У тюрков Алтая [Баскаков, 1973] злым духом становится одна из душ, которая является нематериальной субстанцией жизненности человека и называется

«тын» (дыхание, дух, душа). После смерти тын становится духом *körmös* («невидимый»), свойства которого зависят от состояния нравственности покойного. Души добродетельных — добрые души, они — покровители людей, стражи жилища, посредники между людьми и богами, обитатели рая. Души грешников становятся злыми духами *üzüt* (юзют — по Алексееву [1980, с. 169]).

Моральная основа дурных свойств духов покойника — это по́зднее понятие, сформировавшееся под влиянием развитых онтологических систем национальных и мировых религий. В традиционных системах к категории злых духов покойников относятся нарушители табу, умершие по воле сверхъестественных сил — упавшие с дерева, со скалы, в пропасть, в яму, утопленники, убитые молнией, упавшим деревом, тигром, укусом змеи, женщины, умершие во время беременности, родов или вскоре после родов. К «нечистым» покойникам относятся также умершие девственницы, дети, не прошедшие обряда очищения (*cati*), повесившиеся и убитые [Торпо, 1955, р. 728—729]. По верованиям якутов, кроме убиенных и умерших преждевременно в злых духов юёр превращаются души идиотов, колдунов, уродов, некоторых шаманов и шаманок [Алексеев, 1980, с. 165]. Таких покойников хоронили не на общем родовом или общинном кладбище, а где-нибудь отдельно, по особому обряду. По обычаям индийского племени мунда делали жертвоприношения духам умерших «неправильной» смертью, но не приглашали их домой, в семью, а старались заманить и «запереть» в муравейнике, колючем кустарнике, дереве, стоящем в стороне от дороги [Торпо, 1955, р. 730].

Считалось, что душа нормального человека при жизни не является злой силой, чаще всего она только объект, жертва всяких злых духов, духов болезней, поэтому необходимы магические действия, обряды для охраны ее благополучия. Причина смерти — гибель или утрата души со всеми ее телесными и духовными ипостасями. Покойник также является объектом вредоносных действий «нечистой силы» и нуждается в защите живых людей. Анализ этих «защитных» действий в комплексе похоронно-поминальных обрядов выявляет по меньшей мере два источника зла или опасности для живых людей: духи самого покойника и какие-то «внешние» злые духи, не порожденные телесной или духовной природой данного умершего человека. Источник зла и опасности для покойника и живых людей — это в основном «внешние» злые духи. Предположительно это могут быть, во-первых, вредоносные духи грешников, злых людей (они рыскают

где-либо в пространстве, поскольку не водворены на поселение в ведомство предков); во-вторых, такие же неприкаянные духи умерших «неправильной» смертью; в-третьих, души «нормальных» покойников, но еще не водворенных в мир предков, ждущих обряда больших, последних проводов, они бесприютные, бестелесные — голые, мерзнущие, голодные, отлученные от дома и родных, а потому и достаточно обозленные и способные на недобрые дела, особенно если их не чтут как нужно.

Какую информацию дают апотропеические действия для защиты самого покойника от «внешних» злых духов? К числу таковых относится широко распространенный в Азии и в Европе обычай покрывать лицо умершего, что рядом исследователей трактуется как средство защиты живых людей от злого духа покойника. Одним из аргументов такого объяснения является ссылка на глухое покрытие лица. Наиболее ясные факты приводятся из обычаев угорских народов. Ссылаясь на К. В. Харламповича, Б. Бартенева и К. Ф. Карьялайнена, Л. Р. Кызласов пишет, что у хантов, как только умрет человек, старухи немедленно наглухо завязывают ему голову лоскутом выделанной оленьей шкуры. «По мнению хантов, умерший переставал видеть, слышать, обонять, окончательно теряет всякую связь со здешним миром и, с другой стороны, тем самым преграждается путь для выхода его злого духа, который может вредить живым» [Кызласов, 1960, с. 148]. Но похоронные обычаи народов Сибири, классификационная сводка которых для этнографического картографирования дана в работе Института этнографии АН СССР «Семейная обрядность народов Сибири» [1980], не подтверждают однозначность толкования погребальных лицевых покрытий только как средства изоляции мертвого от живых, как средства защиты живых от мертвого. Прежде всего лицевое покрытие не было предназначено для того, чтобы покойник ничего не видел и не слышал, поскольку перед ним ставили еду, питье, с ним разговаривали, его развлекали песнями и сказками, в головах покойника ставили какие-либо источники света. Не было также изоляции покойника от живых, к умершему относились как к живому человеку, без боязни.

В семантике погребального лицевого покрытия как бы накапливались различные функциональные значения, наслаиваясь или соединяясь с предыдущими. Вероятно, наиболее раннее назначение — защита головы, защита жизненной силы важнейшей части тела от разложения. Этнография фиксирует значение лицевого покрытия как защиту умершего от

злых духов; разложение истолковывается как уничтожение тела злыми духами («дух»—«запах» [Даль, т. 1, с. 503]). Далее, лицевое покрытие в виде маски в похоронно-поминальных обрядах используется как символ, заместитель умершего, а в культе предков — как образ предка, представителя загробного мира. Прослеживается значение лицевого покрытия или маски как магического средства дать умершему силу и способность видеть в загробном мире мертвых и найти там поселение своих сородичей. С этим связано значение масок как жреческого, шаманского культового атрибута, необходимого в обрядах, связанных с путешествием в загробный мир или с призыванием, общением со злыми духами. Эти общие положения ниже развернуты на фактическом материале.

Характерная особенность лицевых покрытий у народов Сибири — обозначение глаз, рта, носа, ушей пуговицами или бусинами, нашитыми на маску. Иногда на покрытии обозначали лишь глаза и рот или использовали повязку на глаза. Глазную повязку из красного сукна негидальцы называют «очками» и считают, что без нее умерший будет слепым и не пайдет дорогу в буни — область предков. По сообщению мансийки Ромбандеевой, на лицевом платке рядом с тремя пуговицами для глаз и рта делали по одной дырочке и напротив них на крышке гроба сверлили три маленьких отверстия. У нганасан на мягкую ровдужную маску с красной каймой пришивали две бусины «сеймити боба»—«глаз-замена» и объясняли их назначение так: «Живых-то глаз на том свете нет, а это будут глаза, чтобы видел», чтобы не заблудился, чтобы хорошо видел, как надо идти в землю мертвых [Грачева, 1983, с. 95]. Лицевые покрытия часто делались из красного сукна, обшивались красной каймой или обводились по краю полосой красного цвета. Красный цвет, как было указано выше, символизировал кровь и выражал стремление оживить, укрепить жизненную силу умершего. У хантов существовало поверье, что если дух покойника пристанет к живому где-либо в безлюдном месте, нужно сорвать с лица погребальную маску и тогда покойник сразу потеряет силу [Чернецов, 1959, с. 131].

По представлениям народов Индии и Тибета, семь отверстий головы — это пути проникновения, входные отверстия, через которые злые духи стремятся войти в тело, поэтому они имеют склонность витать вокруг головы. Бхуты (злые духи покойников) чаще всего проникают через рот. При активном зевании возникает двойная опасность: может выскочить какая-то часть своей души и войти чужая злая душа;

чтобы предотвратить это, прикрывают рот ладошкой, щелкают пальцами, христиане крестят рот [Crooke, 1896, vol. 1, p. 240]. Выразительную бытовую иллюстрацию подобных поверий можно привести из романа Апулея «Метаморфозы», в котором описаны реальные обычаи, легенды и поверья греческого общества начала нашей эры. Во второй книге романа рассказывается история Телефрона, которого в Фессалии наняли могильным караульщиком, так как местные колдуньи имеют обычай отгрызать у покойников части лица, необходимые им для магических действий. Для этого они принимают вид мышей, собак, птиц и даже мух и стремятся проникнуть в помещение, где находится покойник до погребения. Жена умершего сдала Телефрону при свидетелях опись частей тела покойного мужа. В этой описи названы глаза, уши, губы, нос, подбородок [Апулей, 1960, с. 127—133]. Охрана тела покойного присутствует и в поздних похоронных обычаях разных народов, у ламаистов она выражена в беспрерывном бдении ламы, читающего заупокойные молитвы, у христиан также принято читать молитвы ночью у тела покойного.

Маски служат символом, заместителем умерших и в похоронном, и в поминальном обрядах. Если нет культа предков, эти маски (не считая тех покрытий, которые делаются на лице покойника сразу и остаются с ним) после завершения сроков малого и большого траура убираются из жилища или святилища в могильный сруб или в склеп. Если существует культ предков, то маска человека высокого социального и сакрального статуса остается в святилище или в другом месте для совершения периодических жертвоприношений.

С. В. Киселев приводит сведения из сочинений античных авторов о том, что в похоронах римских императоров и высших сановников функционировало несколько масок: на лице покойника; на его погребальном манекене; на лице актера, изображающего умершего во время похоронной процессии; маска, превращаемая в бюст почитаемого предка, который сохранялся в атриуме на видном месте. Изображения предков хранились в семье, их несли в похоронном шествии. Девушка-патрицианка приносила в дом мужа вместе с приданым копии изображений своих предков [1951, с. 453].

А. Д. Авдеев приводит факты из этнографии народов Африки, Америки, Океании о сочетании культа предков с культом черепов, использовании черепных масок, масок с черепным наголовником. Он пишет, что обобщающего названия для масок не было, в качестве термина служили описательные определения: «умерший», «череп», «лицо умершего»,

«лицевая одежда», «кожаное лицо», «волосяное лицо», «чужое лицо», «дух мертвого», «предок» [1959, с. 96]. Эволюцию наименования маски А. Д. Авдеев представляет так: имя изображаемого покойника → «череп» → «лицо умершего» → «предок» → «личина» → «чужое, фальшивое лицо» [Там же, с. 98].

Е. Д. Прокофьева в статье «Энецкий шаманский костюм» опубликовала изображения трех ненецких шаманских масок и повязки для глаз. Повязка для глаз сшита из оленьей шкуры, наружу мездрой, окрашенной в красный цвет. В центре повязки два полустертых пятна изображают глаза. Повязка называется «сейде» (энецк. «ее глаза») — это «глаза души» шаманки, видящие дороги в загробном мире духов. Е. Д. Прокофьева мимоходом отмечает, что лицо умершего покрывали лоскутом, чтобы глаза души умершего также были зрячими в ином мире. К энецкой шаманской шапке пришивалась закрывающая глаза шамана ровдужная бахрома, у ненецких шаманов — матерчатая маска с бусинами, пришитыми на месте глаз, витой петелькой на месте носа [1951, с. 139—142, рис. 18, 20—22]. Мы не согласны с толкованием значения масок только как средства «незрячести и незримости шамана» для сосредоточенности во время камлания. Эти маски, как и глазная повязка,— глаза и лицо для другого мира, защищающие шамана в борьбе со злыми духами и дающие ему способность видеть дороги загробного мира, которые не видят живые люди. Аналогичное происхождение и назначение имеют глазные маски из черных шелковых нитей у тибетских тантристов-магов, которыми они закрывают глаза во время обрядов призывания и заклинания злых духов (Краеведческий музей им. М. Н. Хангалова, г. Улан-Удэ).

В отношении к умершим нет только некролатрии или только некрофобии. В обрядовых действиях много противоречий, которые трудно объяснить без учета того факта, что существовала вера во множественность душ, различных по своей локализации — прижизненной и посмертной, по своей функции при жизни и после смерти человека, по наименованию. Даже одна и та же душа в языковой традиции имела различные наименования для живого человека и умершего, не говоря уже об отличиях в наименовании разных душ. Прижизненное «качество» всех душ одинаковое — они обеспечивают ту или иную сторону жизнедеятельности живого организма. Дифференциация на опасных и неопасных или злых и добрых наблюдается только на этапе их посмертной модификации. О том, что носители этих представлений верили

в существование различных духов умерших и относились к ним неодинаково, можно судить по характеру магических действий в похоронно-поминальном ритуале, тип которого определяется наличием или отсутствием культа предков в религиозных обычаях данного этноса. При наличии культа предков ду́ши умерших призываются с кладбища домой на постоянное «поселение» в той части дома, где, как считалось, пребывают духи предков семьи. Там, где нет культа предков, души умерших не призываются домой на постоянное поселение, после окончания большого траура их торжественно провожают в страну предков, прощаются с ними навсегда.

У малых народов Индии и предгорий Гималаев в похоронных обрядах любого типа много общих черт, в том числе и в противоречивости обрядового поведения: с одной стороны, нет особой боязни покойника, пока он находится дома, в жилище, с другой — вся семья табуирована, она находится в состоянии сакральной «нечистоты» из-за близкого контакта с духами мира мертвых. Членам семьи умершего нельзя готовить пищу на своем очаге и на очаге в домах других людей, готовить и есть рис, прикасаться к орудиям труда, работать в поле. Это указывает на веру в злокозненных духов мертвых. Проявления горя утраты члена семьи, плач, просьба не покидать родных и близких сочетаются с многочисленными магическими действиями апотропеического характера, чтобы помешать стремлениям духа покойного вернуться домой к своим близким, к своим вещам.

Г. Н. Грачева пишет о том, что у нганасан боязнь покойника проявлялась в основном с момента его удаления из жилища на место погребения. Поскольку покойник представлялся в какой-то мере еще живым, то отлучение умершего от семьи и сородичей рассматривалось как социально опасный поступок. У хантов при прощании с умершим каждый из участников похорон говорили: «За что сердишься на меня, не сердись, хочешь — еще полежи» [Грачева, 1983, с. 118].

Наличие веры в духов, опасных для живых, обнаруживается в апотропеических действиях, которые совершались во время выноса тела из жилища, по пути на кладбище, на самом кладбище, на обратном пути домой и дома, особенно в первую ночь после захоронения, а также в различных табу во время периода «нечистоты» для членов семьи умершего. По пути на кладбище стараются сбить следы, чтобы дух не нашел дорогу домой, идут зигзагами, минуя главные пути в деревню. На кладбище с этой целью носилки с трупом «кружат» вокруг могилы или каким-то иным способом стараются запутать дорогу домой. Могилу окружают и покры-

вают камнями, кладут ветки колючего кустарника, чтобы помешать каким-то духам войти в могилу или выйти из нее. Мунда совершают противоположное действие, чтобы облегчить душе выход из могилы: новую нить одним концом кладут на голову трупа, выводят ее из могилы и кладут на землю другой конец нити. Другие народы с той же целью втыкают шест в изголовье могилы. Все эти противоречивые действия не могут относиться к одной душе, здесь обнаруживается явная дифференциация на опасных и неопасных духов покойников.

Представители племени байга через 10 дней после похорон совершают обряд «очищения» семьи умершего, т. е. завершения периода сакральной «нечистоты» и снятия всех табу. Родственники и члены семьи отправляются на ритуальное купание в водоеме. На обратном пути домой они идут шеренгой и, не оглядываясь, передают друг другу правой рукой камень. Идущий последним отбрасывает его прочь. Считается, что этот камень — душа умершего, поэтому его отбрасывают, чтобы не допустить возвращения покойника домой [Elwin, 1939, p. 293]. Но на 10-й день после похорон во время ритуального омовения в водоеме сын умершего (если последний был кремирован) купается, повесив на шею узелок с пеплом. Иногда пепел помещают в горшок, который во время ритуального купания наполняют водой, затем дома все члены семьи пьют эту воду с пеплом [Ibid., p. 297—298]. Значение останков покойного осмысляется в этих действиях как нечто благостное, а действие с камнем выражает боязнь духа покойника (см. [Кармышева, 1986, с. 153—154]).

После завершения периода «нечистоты» и ритуального очищения родственников умершего байга совершают обряд с живой рыбой или лягушкой и петухом для «поселения» души покойника за очагом. Приведем два варианта обряда. Первый: лягушку выпускают, ее съедает черный петух, петуха убивают. Второй вариант: рыбу или лягушку помещают в полость шара из глины, шар оплакивают, простираются перед ним, затем ставят метки молоком с куркумой, уносят и выбрасывают в воду. Когда шар развалится, считают, что душа освободилась. Женщины возвращаются с реки с петухом, приговаривая слова призывания предков: «Приходите, духи предков, мы перепесем вас домой, ваш младший брат и дети будут всегда почитать вас» [Elwin, 1939, p. 293]. Затем петуха убивают. Это означает, что душа умершего будет всегда жить здесь. Во втором варианте, вероятно, воспроизведен погребальный обычай выбрасывать труп в воду,

который, возможно, до этого подвергался примитивной мумификации путем обмазывания глиной. Душа «освобождалась» от телесных останков. Убийство петуха, по-видимому, означало лишение души покойного транспортного средства для передвижения в мир мертвых. Четкие представления и обрядовые действия с птицами как транспортным средством для души описаны в похоронном обряде тхаи [Terwiel, 1979, p. 393—432]. Подобная роль у разных народов Азии приписывалась быку, козе или козлу, лошади, оленю, собаке.

Племя мунда, как и байга, приглашает душу умершего домой: с этой целью в пределах лунного месяца совершают обряд *umbul ader*. В молитве призывания души покойного обращаются поименно к умершим предкам и к тем, кто «сидит с ними на том же месте, на том же седалище», просят их распределить между собой жертвенную пищу и питье, оповещают их о смерти родственника, о том, что он покинул дом и пребывает в состоянии отверженности, что сегодня его омыли, очистили и приглашают вернуться, ведут его обратно в дом живых родственников. К предкам обращаются с просьбой принять умершего в их среду [Topno, 1955, p. 723—724].

Призывание духа умершего домой мунда совершают, повторяя некоторые элементы из цикла похоронного обряда. Во внутренней комнате или у входа в нее насыпают пепел или муку, на лист растения кладут вареные стручковые овощи или кусочек курятины с рисом, покрывают все это ситом, рядом ставят медный сосуд со свежей водой. Обряд призывания совершают поздно вечером, когда скот и люди не ходят по дорогам [Ibid., p. 722]. Часть людей остается в доме, остальные молча идут на кладбище или на то место окраины деревни, где была остановка похоронной процессии. Вообще, все места во дворе усадьбы, за поселением, где носилки с покойным ставились на землю, где совершалась кремация, где находился узел или сосуд с костями, считались «одержимыми» духами умерших, поэтому сюда в течение всего поминального срока приносилась жертвенная пища. Вызванную душу ведут домой (несут сиденье, волочат по земле ногу петуха, привязанную к веревке, светильник, кувшин с водой; при этом стучат железными предметами — серпами, сошниками, чтобы отпугнуть злых духов, мешающих душе умершего вернуться к родственникам и стремящихся увязаться за ней). У дома умершего, в котором гасят свет, происходит ритуальный диалог. Оставшиеся в доме выясняют, кто пришел, что принес с собой — несчастье или благо. Вернувшиеся с кладбища или с окраины деревни отвечают,

что принесли с собой счастье, пищу, привели много скота. После этого в доме зажигают свет, пришедших приглашают войти. В адинге смотрят, есть ли на муке или на пепле под ситом какие-либо следы, по которым определяют, пришла ли душа умершего родственника домой и в каком обличье, отведала ли она приготовленное ей угощение. Согласно поверьям, если душа вернулась домой — значит она воссоединилась с предками внутренней комнаты (адинга) [Ibid., p. 724—727].

Данный обряд мунда сочетают с обрядом вторичного захоронения костей и кремированных и погребенных в земле. Этот дорогостоящий обряд совершается тогда, когда родственники умершего будут в состоянии пойти на большие расходы. Главное действие этого обряда — установка нового камня на семейном участке родового или общинного кладбища. Над костями каждого умершего члена семьи должен быть поставлен новый камень; если в данной местности трудно было найти подходящий камень, то кости «хоронили» под общей семейной плитой. Кости для вторичного захоронения отбирались сразу после кремации и помещались в новый глиняный сосуд, который либо временно закапывали под деревом, либо вешали на ветви дерева.

При захоронении могилу раскапывали через год, брали несколько костей из трех различных частей скелета, подвергали их легкому обжигу и помещали в новый глиняный горшок. Этот горшок обвязывали новой нитью, смоченной маслом, и подвешивали на ночь под стрехой крыши в задней стороне дома. (Если могилу не раскапывали, то в горшок насыпали немного земли с могильной насыпи или клали в него изображение умершего, сделанное из травы.) Утром в день обряда горшок с костями приносили в дом, украшали цветами, окружали печеньем из риса; родственники стригли волосы на голове.

На деревенском кладбище родственники умершего чистили и мыли все могильные плиты, натирали их маслом с куркумой, обрызгивали кровью черной жертвенной козы или прикладывали кровоточащую шею этой козы к каждой плите. Перед тем как закопать горшок с костями, один человек стрелял в него из лука, чтобы пробить дыру, а другой в это время левой рукой закрывал стреляющему левый глаз. (Как считают исследователи, традиционный обычай пробивания дыры в специальном горшке, который ставился у головы, заменил трепанацию с целью дать выход душе умершего.) Затем жрец приносил в жертву предкам петуха и просил их принять умершего в свою среду. В молитве жрец обращался

к умершему, называя его по имени, с увещеванием: «Сегодня мы обмыли и почистили тебя, пусть прекратятся горе и скорбь, сегодня мы пируем в твою честь, пусть это будет без страха и тревоги, пусть не будет колик в животе и головной боли, да будем есть и пить спокойно» [Ibid., p. 733]. Затем рисовым пивом кропили все камни, а остатки его выпивали. Участники обряда совершали омовение в реке. В доме семьи умершего устраивалось торжественное угощение мясом и пивом.

Первый обряд приглашения души умершего домой обеспечивал постоянное пребывание в семье среди семейных предков; вторичное захоронение костей является социальным обрядом: торжественным приобщением умершего к предкам общины. Чистка, мытье, кропление всех могильных плит кровью и пивом было умилостивлением всех духов покойников общины, чтобы они приняли его как полноправного члена сакрального коллектива.

В индийском племени саора после кремации умершего совершался поминальный цикл разновременных обрядов — лимма, гуар, сикунда, карья [Elwin, 1955, p. 339]. Важнейшими из них были гуар (проводился семейной общиной только для кремированных) и общедеревенский обряд карья. По обычаю, на второй день после кремации саора разгребали костер, отбирая кости для захоронения в яме. После обряда жертвоприношения лимма над ямой с пеплом и костями ставили небольшую хижину — временное пристанище для души умершего до обряда гуар, который обеспечивал ее присоединение к душам умерших родственников и сородичей. По-видимому, форма такого временного пристанища для души копировала различные виды жилища саора. Отличительным ритуальным признаком этих сооружений были шесты с деревянными птицами, флажками из красной ткани или пучком белых и красных лент. Саора считали, что до обряда гуар духи покойников, бестелесные, голые, зябнущие, голодные и неприкаянные, вели бедственное существование, обитали в деревьях, скалах, водных источниках, в ямах. Жрец, совершавший жертвоприношение, взывал к духам предков, просил их найти души недавно умерших, которые находятся где-то в деревьях, скалах, ямах, и прибыть вместе с ними в дом, который построен для них, отведать угощения.

Кроме этих хижин на месте кремации, именитые люди деревни ставили около своих домов небольшие молельни — *sadru-shrine* для жертвоприношений душам умерших родственников, семейным предкам или своим божествам-покрови-

телям. Такие молельни также считались временным пристанищем для духов умерших и предков и были знаком внимания к ним.

Существовали и общественные *sadru-shrine*, которые чаще всего находились за пределами деревни. В них совершались обряды в честь предков и божеств, чтимых всей деревней, прежде всего в связи с сезонными хозяйственными обрядами [Ibid., p. 345—347].

Обряд гуар совершали через несколько месяцев или несколько лет. Главными элементами обряда были установка менгира на семейной площадке менгиров, жертвоприношение буйволов и обмен ритуальными подарками между родственниками по мужской и женской линиям родства. Каждая семейная община имела свои места для кремации и свои площадки для установки менгиров. Менгиры — вертикально установленные продолговатые каменные плиты — ставились кучно, тесно, обязательно под деревом, независимо от его вида. Каждый новый менгир служил как бы знаком того, что недавно умерший член семьи ушел в подземное обиталище предков, присоединился к коллективу предков, принял новый статус почитаемого предка. Это своего рода инициация, после которой душа умершего перестает быть неприкаянным, бездомным, блуждающим духом. В. Элвин называет души покойников в этом состоянии «неприкасаемыми», т. е. отверженными, социально неполноценными.

Значение менгиров сами саора толкуют как обиталище духов умерших. В. Элвин [Ibid.] приводит мнение В. Коппера, который считает, что это не постоянное обиталище духов, а фиксированное место отдыха для душ покойников, по призыву живых родственников, прибывающих из загробного мира на обрядовое угощение. В. Элвин, не отрицая вышеприведенной семантики менгиров, подчеркивает социальную основу мотивации обряда. Установка персонального менгира дает неприкаянной, одинокой душе покойного новый статус — члена общины предков, он обретает связи, общение, общность интересов, становится полноправным представителем мира предков.

В. Элвин пишет, что культовые домики, менгиры, иконные изображения — это временное обиталище на земле, а постоянное «жилье»— под землей [Ibid., p. 365—366]. Однако оформление ритуальных домиков sadru-shrine шестами с изображениями птиц указывает на небесный путь души покойного, как и «небесная лестница» в обряде вызывания душ загробного мира, совершаемого во время общедеревенских торжественных поминок — карья. Для обряда

карья характерно сочетание общинных и семейных обрядов: через два-три года (обычно в феврале) вся деревня сообща делает жертвоприношение для всех умерших в предыдущие шесть лет, для чего забивают от 20 до 100 быков, но каждая семья в это время дома ставит жертвы на алтаре предков для своих семейных покойников. В любом доме есть изображения предков (глиняная скульптура, плоскостные рисунки на ткани). Алтари культа предков находятся около центрального столба, под иконой на стене, в середине главной комнаты. Общедеревенский ночной обряд с «небесной лестницей», в котором участвуют «жрецы» разных категорий, проводится в доме, где в последние годы было много покойников. Мотивация призывания душ покойников этой семьи и жертвоприношений перед изображениями предков — представление почтенному сонму предков новых умерших и молитвенная просьба об их принятии в священную «ассоциацию» загробного мира. Утром после вышеназванного общедеревенского обряда совершался общий обряд вызывания духов умерших каждой семьи, он завершался ритуальным танцем вокруг деревни, жертвоприношением «божеству пути», который охранял деревню от вторжения злых духов.

Таким образом, в похоронном обряде нет изначальной некрофобии, как и тотальной некролатрии, поскольку, по поверьям, в человеке при жизни есть различные души, а после смерти одни из них становятся «приносящими счастье и богатство», покровителями живых родственников а другие превращаются в духов, от которых желательно избавиться. У одних народов «добрую» душу умершего возвращают домой, у других (например, у сиккимских пахари) с ней расстаются навсегда и стараются локализовать ее местопребывание в загробном обиталище предков [Hosten, 1909]. Эти различные действия не исключают наличия культа предков у первых и вторых.

Неодинаковыми были представления и о расположении загробного обиталища умерших, хотя его подземная локализация, вероятно, предшествовала небесной *. Вместе с тем фиксируется и синхронное совмещение разновременных представлений о загробных обиталищах душ, когда парциальные души человека после его смерти отправляются в разные места. Как упоминалось выше, тайские народы Юго-

* Одиссей копает в земле яму глубиной и шириной в локоть, в нее сливает кровь жертвенного барана и овцы. Души усопших толпой слетаются к яме (или, наоборот, вылетают из ямы), чтобы напиться жертвенной крови [Гомер, 1985, песнь 11-я, стихи 25—43].

Восточной Азии считали, что из 32 душ различных частей тела одни уходят на небо (это души головы), другие остаются на алтаре предков (души головы, органов грудной клетки), третьи — в могиле (души нижней половины тела и рук). «Предковая душа» чаще всего находится в голове, в которой помещаются мозг, органы зрения, слуха, обоняния (дыхания), вкуса. Инкарнирующаяся душа соотносится с тем, что считалось главным фактором жизни, и наделяется сверхъестественными божественными потенциями. В развитых религиозных представлениях душа «высшего» разряда связана с духовным началом жизненности, сознанием, после смерти она перемещается на небо, в том числе и на звезды. Телесные туши остаются в могиле, в останках, не у всех этносов они относятся к «низшему» разряду, напротив, забота о костях скелета, их чистка и помещение в особые урны составляют существенную часть культа предков [Ahern, 1973, p. 165]. Как бы ни изменялись представления о душах человека, до настоящего времени в похоронном обряде сохранились ритуальные действия, направленные и на тело, и на душу умершего.

В ламаистских ритуальных текстах и бытовом похоронном обряде сохраняются следующие элементы древних обычаев: обрядовые действия, основанные на представлениях «о живом покойнике»,—«кормление» умершего (тарелки с пищей перед трупом), изображение или заместитель тела умершего — минчжан, перед которым ставятся светильник и тарелка с пищей. Минчжан сжигается сразу после выноса тела из жилища или через 49 дней. Как принято у клана сакья, в комнате умершего в течение месяца стоит сосуд с костными останками кремированного трупа. Эти фрагменты традиционных обычаев сосуществуют с ламаистским отношением к телесным останкам, которое проявляется в действиях «очищения от греховности» таких частей тела умершего, как «три места» (макушка головы, горло, сердце) и «22 места». Телесные останки также обезвреживаются от «ядов» четырех первоэлементов и трех пороков духовной природы человека.

«Очищению» подвергаются такие элементы телесной и духовной структуры человека, как скандхи, дхату и аятана, но фактически эта буддийская терминология объектов обрядового действия обозначает призывание инкарнирующейся души покойного и различных духов покойников, в числе которых злокозненные души грешников и умерших неестественной смертью, а также конституциональные злые духи данного человека, порожденные его аморальными и

антисоциальными поступками. Этих злых духов призывают, угощают, умиротворяют или, наоборот, устрашают, чтобы помешать им причинить вред душе умершего, а затем выгоняют их туда, где они обитают.

Синтез телесных и духовных витальных сил человека в религиозных воззрениях представляется как единство «вместерожденных» божеств и злых духов —«позитивных» и «негативных» сил жизненности человека. Злые духи считаются основной причиной всех житейских бедствий человека, а «добрые» души — его защитниками. Дифференциация душ и духов человека обусловила различие объекта и характера обрядовых действий. Духи предков — объект культа, а злокозненные духи покойников — объект апотропеической магии. В ламаистских обрядниках различие между «мирными» и «устрашающими» жертвоприношениями определяется объектом обрядовых действий —«природой» сакральных сил, т. е. тем, от чего они происходят — от добрых «предковых душ» или от злокозненных духов покойников.

Сохраняя основные элементы матрицы традиционного похоронного обряда, ламаистская религия стремится исподволь изменить, переакцентрировать его идейное содержание, чтобы заменить добуддийские анимистические представления буддийской и ламаистской концепцией человека. Основной ритуальный текст, которым в Тибете пользовались для похорон рядовых буддистов, назывался «Бардо тходол»— «Спасение из бардо посредством слушания». Лама читал этот текст у изголовья умершего, а затем после похорон по определенным дням в течение 49 дней для того, чтобы душа услышала напутствие о безопасном пути в загробном мире, а также получила моральное наставление о подлинном смысле жизни, о необходимости оставить чувственные обольщения материальными благами, познать истинную суть иллюзорного, бренного и мучительного земного бытия и действенно стремиться к добродетелям, к обретению духовных ценностей буддийского вероучения. Забота о загробном бытии души заключается также в обеспечении ее благополучного прибывания в рай Амитабхи или хорошего перерождения в будущей жизни путем улучшения кармы умершего молитвами, обрядами поминовения дома и в храмах под руководством лам, жертвоприношениями монастырям на «умножение добродетелей» покойника. Защита души умершего естественной смертью вверяется восьми медицинским буддам и духовенству. Таким образом, благоденствие в будущей жизни обеспечивается религиозным благочестием и добродетелями, а не преемственностью предкового социального и сакрального статуса.

Тибетские и монгольские богословы с XVI до начала XX в. разносторонне разрабатывали теорию различных форм бардо-ментальных процессов переходных состояний человеческого сознания в периоды автономного состояния души, когда она временно или навсегда отлучается от тела (во время сновидений, глубокой медитации, в момент смерти в период загробного бытия и возвращения к жизни в новой телесной оболочке) или еще не связана с ним тесно (период эмбрионального развития в лоне матери). Данная тематика развивается в теоретическом, философско-богословском и практическом аспектах. Практических аспект — это похоронные обрядники, содержание которых со временем расширяется, оно охватывает обрядовые действия всего цикла похоронного ритуала, не сосредоточиваясь только на защите и сопровождении души через страшные и опасные теснины загробной сферы на ее пути в райскую обитель или к новому рождению в мире людей. Кроме того, разрабатываются многочисленные региональные варианты магических обрядов выкупа, спасения жизни, предотвращения преждевременной смерти от болезней, несчастных случаев, вредоносной магии, для подавления злых духов, грозящих жизни, для обеспечения долголетия, здоровья и житейского благополучия.

О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ ОСНОВАХ КУЛЬТА ПРЕДКОВ

Весь фактический материал предыдущего раздела свидетельствует о том, что представления о факторах жизни и смерти сформировали ритуальное отношение к умершему, которое выражало заботу живых о его теле и душе (или душах) в загробном мире. Ритуальные действия похорон были основаны на вере в то, что телесное бытие умершего продолжается в другом мире по тому же порядку, как и в этом; следовательно, его необходимо снабдить всем, что требуется в повседневной жизни: жилищем, одеждой, пищей, утварью, орудиями труда, транспортом. С развитием анимистических представлений в ритуальных действиях похорон акцентируется мотив заботы о душе, ее освобождении от телесной плоти, о приобщении к коллективу ранее умерших родственников и дальнейшем возрождении или возврате в мир живых. С самых древнейших времен основной мотив похоронного обряда — продолжение или возрождение жизни, что выражалось в попытках сохранить само тело в нетленном состоянии либо в поддержании жизненной силы

умершего животворными средствами — кровью или ее заменителем (красной краской), водой, зернами, а также травой, которая оживляет бесчувственное тело.

Символика восточной ориентации связывала путь солнца от заката на западе к восходу на востоке с верой в возможность перехода от смерти к новой жизни, воскресения умершего. Семантика пространственной ориентации тех или иных элементов похоронных и поминальных комплексов расшифровывается на основе этих представлений о дорогах смерти и жизни. Сходство последних прослеживается повсеместно и сохраняется в народной традиции до нашего времени. На острове Бали эти представления влияют и на планировку селения, расположение различных культовых сооружений, мест кремации и захоронения, и на то, в каком помещении (относительно четырех сторон пространства) какая стадия ритуала совершается в переходных обрядах рождения и смерти [Hobart, 1978, p. 11—18].

Повсеместно в переходных обрядах рождения, свадьбы, смерти, присутствует сквозная идея кругооборота жизни и смерти, связи между тем и этим светом. Это явственно проступает в различных табу, сопровождающих роды и начало жизни новорожденного младенца. Считается, что определенное время и мать, и родившийся ребенок пребывают в состоянии сакральной «нечистоты», поэтому роженицу изолируют в специальном помещении. В Ладаке не только женщине после родов, но и отцу ребенка не разрешается в течение месяца приближаться к возделанным сельскохозяйственным угодьям и даже к перекрестку дорог, женщине запрещается, кроме того, прикасаться к кухонной утвари и тем более готовить пищу [Heber, Heber, 1978, p. 181]. Ребенок также должен пройти определенные стадии «очищения», поскольку он, будучи воплощением души умершего, какое-то время считается еще «выходцем с того света», не вполне человеком, ему еще предстоит пройти определенные обряды социализации — превращения в нормального члена семейно-родового коллектива. Во всех традиционных переходных обрядах жизненного цикла и в календарных хозяйственных обрядах велика роль предков — покойных старших родственников. Кроме того, сам культ предков у большинства народов мира занимает центральное место в системе традиционных верований, выполняя надстроечную роль в сакрализации социального порядка жизни народных масс.

Культ предков описан во многих этнографических трудах, и вместе с тем в нем еще много непознанного и в конкрет-

ных деталях, и в генезисе, и в характере исторических изменений на различных этапах развития доклассового и классового общества. Прежде всего в работах исследователей нет единого подхода в определении исходной основы культа, нет четкости в представлениях о том, что чему предшествует: или культ умерших переходит в культ предков, или культ предков формирует похоронный ритуал, «представления о сущности и природе смерти» определяют особенности похоронного ритуала или они появляются как осмысление данного обычая. Наконец, нет ясности в вопросе о том, можно ли атрибуты цикла похоронно-поминального обряда считать признаком наличия культа предков. Далее, длительные споры, которые начались с Г. Спенсера и Э. Тэйлора и возобновились в 1960—1970-е гг. среди африканистов, ведутся о том, является ли религиозным культ предков. В книге «Традиционные и синкретические религии Африки» [1986] высказано суждение отечественных африканистов о том, что культ предков первоначально не имел и не мог иметь религиозного содержания, но приобрел его в процессе исторического развития общества и стал одним из центральных элементов в комплексе традиционных религиозных представлений.

Генезис, исторические формы культа предков в их взаимосвязи с развитием социальной организации и социальной структуры доклассового общества и его трансформация в период формирования классового общества — это междисциплинарная проблема, для решения которой требуется прежде всего детальная фактологическая разработка ее гносеологических и социологических аспектов. В задачу данной работы не входит решение этой многотрудной задачи, но конкретное исследование традиционных верований дает объективный материал для размышлений на эту тему. Прежде всего необходимо определить для себя некоторые элементарные позиции корректного подхода к вопросу. Исходная гносеологическая основа любого ритуального отношения к умершим — это онтологические представления о витальных силах человека, о причинах жизни и смерти. В свою очередь, ритуальное отношение к умершим не является культом умерших, который сам по себе не может стать культом предков и не объясняет сущности последнего.

В отечественной этнографии обозначилось критическое отношение к понятию «культ мертвых», оно заменяется адекватным, обыденным термином —«отношение к умершим» [Грачева, 1983]. Г. П. Снесарев говорит о стадиальной разнице между понятиями «культ умерших» и «культ предков».

В первом, более раннем явлении наблюдается культ любых умерших родичей, во втором — культ определенного лица — основателя семьи, группы родственных семей, рода. Часто пережитки культа умерших толкуются как реликты культа предков, хотя первый корепится в семейном быте, а второй имеет родовые общественные функции [Снесарев Г. П., 1969, с. 119].

Б. П. Шишло ставит вопрос о правомерности отнесения к атрибутам культа предков некоторых обрядовых форм, характерных для культа умерших. В частности, анализируя семантику среднеазиатского тула, он возвращается к вопросу о происхождении и значении изображения, выполняющего роль заместителя умершего в обрядах похоронно-поминального цикла. Исследователь справедливо связывает тул с более ранней формой отношения к любому человеку, нормально прожившему свою жизнь и «нормально» умершему. Основу этого обычая исследователь видит в представлениях о посмертной модификации телесных и духовных элементов «совокупного человека», о так называемой «внутренней структуре» человека.

В Средней Азии в роли заместителя умершего выступали либо деревянные идолы, либо одежда покойного, его оружие, сбруя лошади покойного, пика-найза, зажженные свечи. Общее название какого-либо заместителя умершего —«тул». По предположению Б. П. Шишло, оно могло произойти от названия одной из душ умершего, поскольку такой тул считается ее временным вместилищем. Предполагается, что в туле находится добрая «свободная душа», представляющая собой духовные силы человека, которая не отождествляется с опасным и враждебным духом покойника, с телесной могильной душой. Отношение к последней (в противоположность первой) определяется как устойчивая некрофобия. На этой основе сохранение или исчезновение обычая делать изображения заместителя покойника в похоронно-поминальных обрядах объясняется соотношением некролатрии или некрофобии: там, где пиетет к умершим преобладал, этот обычай сохранялся длительное время, почти до наших дней, а там, где преобладал страх, боязнь покойников, он исчез давно, как, например, у народов Саяно-Алтая [Шишло, 1975, с. 248—260]. Эти аргументы Б. П. Шишло нуждаются в уточнениях: во-первых, что такое душа, именуемая jula — чула — тюла [Там же, с. 253], во-вторых, является ли тул воплощением «свободной души», в-третьих, может ли обычай изображения покойника зависеть от некрофобии или некролатрии и может ли то и другое преобладать в обычаях каких-либо этносов?

По данным Н. А. Баскакова [1973, с. 108—113], у тюрков Алтая дьула — это нематериальная производная форма, которую принимают обе души живого человека: нематериальная *tyn* (дыхание) и материальная *qut* (жизненная сила). Тын и кут считаются неотторжимыми элементами «внутренней структуры» человека, т. е. не являются «свободными душами». Они покидают человека без летальных последствий не сами по себе, а только какой-то частью своей субстанции, приобретающей нематериальную форму. Можно сказать, что дьула — это свободная ипостась двух несвободных душ, она может принимать материальную форму, но в этом случае называется сюр — образ, облик, изображение человека. В предыдущем разделе главы приводился разновременный и разноэтнический материал, из которого следовало, что изображение умершего первоначально замещало самого покойника, его тело, т. е. оно возникало как замещение телесной материальности умершего и только потом на это первоначальное значение и первоначальную функцию наслоились представления о духовных двойниках человека. Но и на этой стадии полностью не исчезла исходная функция изображения умершего в качестве заместителя его тела.

Обычай изготовлять изображения умершего для цикла постпохоронных обрядов не имеет отношения к некролатрии, поскольку после завершения названных обрядов изображение уничтожалось, сжигалось или помещалось в гроб. У тибетцев изображение умершего (минчжан) нельзя было оставлять дольше 49 дней, его сжигали. В китайской деревне на Тайване в серии обрядов проводов души умершего в загробное поселение используются бумажные фигурки, изображающие умершего человека и лошадь. Перемещение этих фигурок на столе отражает продвижение умершего по дороге в преисподнюю, в свой новый дом, изображение которого сжигается, когда заканчивается 49-дневный путь души умершего [Ahern, 1973, p. 220—227]. Вернее было бы искать причину наличия или отсутствия данного обычая не в соотношении некролатрии и некрофобии, а в наличии или отсутствии культа предков, особенно в том случае, когда изображения умерших после завершения цикла похоронно-поминальных обычаев не уничтожались, а возвращались с мест погребения на постоянное хранение в жилище. Но и к тем заместителям умерших, которые хранились дома, отношение было неодинаковое: некоторые из них содержались скрытно, им оказывали особое почтение, чтили как богов-предков.

Образ предка непосредственно связан с ритуальными изображениями или заместителями умерших, поэтому все,

что выступало в этой роли, могло быть и было образом предка — черепá, кости, маски, камни, развилка ветви, шесты, одежда, подушка, антропоморфные фигурки из различных материалов, изваяния и т. д. Сами же по себе эти атрибуты похоронно-поминальных обрядов еще не являются признаком культа предков. Однако здесь истоки иконографии различных «идолов», изображающих покровителей семейных, родовых и клановых общностей, здесь истоки их функции и культовой семантики.

В религиоведческих исследованиях наблюдаются две тенденции: с одной стороны, стремление в любом устойчивом атрибуте похоронно-поминального ритуала видеть проявление культа предков, а с другой стороны, некоторые исследователи почему-то не видят в «идолах» семейно-родовых и клановых покровителях проявления культа предков, или, по крайней мере, связи с таким атрибутом похоронно-поминальных обычаев, как изображение умершего. Между тем сама форма некоторых «идолов» воспроизводит тот или иной способ упаковки трупа для погребения: либо это перевязанный рулончик войлока, мешковины, либо коническая конструкция наподобие формы тела, перевязанного в скорченном положении (Непал, Тибет). Вероятно, следует обратить внимание на особенности изображения глаз в ритуальных женских фигурах из раскопок в Алтын-депе (Южная Туркмения). Скорее всего, это погребальные наглазники с узкой продольной прорезью. Возможно, они делались из раковин, как описано в работе Б. А. Литвинского [1972б]. В статье Е. Черных «„Золотой век" древнейшей культуры Балкан» [1983] опубликована глиняная фигура женщины в маске с узкими длинными прорезями для глаз (поселение Виница в Болгарии, V — начало IV тыс. до н. э.). Наглазники и маска — атрибуты погребального лицевого покрытия, следовательно, эти фигурки можно истолковать как изображение либо женщины-предка, либо женщины в «очках для загробного мира», сопровождающей душу умершего на пути в иной мир. В том и другом случае помещение этих фигурок в гробницы или около их наружных стен выражало идею защиты жизненной силы умершего для благополучного пребывания на том свете и для возрождения, возвращения к жизни среди живых людей.

В монографиях С. В. Иванова о скульптуре народов севера Сибири, алтайцев, хакасов и сибирских татар [1970, 1979] показано, что семейные «святыни» и «идолы-божки» в подавляющем большинстве являются изображениями умерших женщин или дальнейшим развитием этой основы сакраль-

ного образа женского предка. В них дано описание этнографических коллекций ленинградских и сибирских музеев, использованы полевые архивные материалы, современные полевые исследования и публикации этнографов-сибиреведов. Из описанной у С. В. Иванова культовой скульптуры выделим алтайские «изображения предков по женской линии, или родоначальниц, покровителей домашнего очага, домашних пенатов», которые изготавливались женщинами и были предназначены для них. Это шорские ӧрекеннеры, куртуяк, тор-кижилер, ене-кижи; кумандинские орокондор; челканские куртыяк («старуха», «жена», «хозяйка»); телеутские емегендер, курмуши; хакасские вильчатые тёси; татарские деревянные изображения родовых духов; бурятские вильчатые онгоны. Наиболее древние по типу ӧрекеннеры сделаны из шерсти, обмотанной лоскутком пестрой ткани, простейшие тор-кижилеры — из отрезков деревянных палочек, обмотанных или зашитых в кусочки тканей, глаза фигурок или глаза и рот отмечены бусинками или узелками, стежками ниток. Эти фигурки делаются также из свернутых в трубочку войлока, кудели, обернутой мешковиной. С. В. Иванов предполагает, что кудель заменила волосы умерших, которые «считались местопребыванием души человека как при жизни, так и после смерти». Телеутские емегендеры сшивались между собой, наборы этих фигурок олицетворяли предков нескольких поколений, они наследовались по материнской линии: дочь, выходя замуж, брала с собой в дом мужа изображения своих предков. Серии емегендеров представляли собой прапрабабок, прабабок, бабок, мать, дочь, внучку и т. д. В Музее археологии и этнографии (МАЭ) хранится набор из 37 фигур емегендеров. По сведениям Н. П. Дыренковой, телеутские женщины говорили, что у емегендеров были свои матери — енекелер — старейшины селения, покровители хранивших их семей, жилища, огня очага и самого очага этих семей; они помогали роженицам, укачивали детей. Среди емегендеров встречались фигурки, с перьями на голове, к ним относились маленькие бубны с колотушками — это изображения шаманок [Дыренкова, 1937, 1949]. Енекелеры изображались отдельно, красной краской на холсте или на мешковине, это были три (или девять) схематические линейные фигуры. Вероятно, енекелеры в отличие от емегендеров олицетворяли мифических женских предков. У шорцев фигурки предков нередко представляли жену и мужа. У шорцев и кумандинцев невеста, уезжая в дом будущего мужа, также брала с собой своих женских предков.

С. В. Иванов приводит данные о хакасских зооморфных и антропоморфных тёсях и говорит о неполноте музейных собраний, что мешает анализу их семантики. Во всяком случае, он четко указывает, что развилки с прикрепленными к ее концам лоскутком ткани, перьями и шнурками были упрощенным изображением человеческой фигуры. Вильчатые фигурки обнаружены также у нганасан, тувинцев, бурят и энцев. У нганасанских фигурок из коллекции МАЭ концы развилок оформлены в виде человеческих голов, к стволу развилки привязана миниатюрная меховая одежда, на конце ствола другой развилки изображено человеческое лицо. Бурятские развилки встречаются двух разновидностей: 1) к развилке прикреплен кусок кожи с надрезами в виде бахромы и с металлической антропоморфной фигуркой, подвешен волосяной шнурок с бусиной на конце; 2) к развилке прикреплены два лоскутка ткани с металлическими фигурками и маленький бубен.

Среди хакасских тёсей, которые относятся к разряду семейно-родовых хранителей и передаются по наследству младшему сыну вместе с усадьбой, наиболее архаичными являются те, которые изготовляются из развилок ветвей березы и тальника. К концам развилки прикрепляется лоскут ткани или сукна красного цвета. Изображения женских предков чаще изготовлялись из тальниковой развилки и шкурки (паховая часть) дикой козы. Лоскут ткани или шкурки изображал лицо, синие или голубые бусины — глаза, волосяные шнурки — косы. В целом развилка воспринималась как антропоморфное изображение, изображение умерших старых дев [Бутанаев, 1986]. В культе этих женских тёсей, в вербальной части обряда жертвоприношения поощрялись «непристойные» выражения, что, вероятно, указывает на их роль в ранних обрядах стимуляции половой потенции для умножения потомства. Вербальная «непристойность» не согласуется с поздней негативной оценкой многих женских предков как злобных духов умерших старых дев. В этой негативной оценке налицо патриархальная «дисквалификация» древнего культа женских предков — хранителей тех «главных» членов семьи, которые относились к «предковому роду» (формулировка Н. А. Бутинова) на основе матрилинейного счета родства.

Музейные коллекции, относящиеся к народам Северной Сибири, содержат культовые изображения различных категорий — «духов природы», различных предков — тотемических, родовых, шаманских, семейных (мужских и женских). Чаще всего с образами женщин-покровительниц, хозяек

чума, огня, очага связаны изображения умерших женщин или существ женского пола. Хранители жилища и домашнего очага у нганасан стоят на женской зоне жилища. Ненцы Ямала считали, что сидрянг изображали недавно умерших, а нитарма — давно умерших прадедов и прабабок, их хранили чаще на женской половине чума. Кеты хранили алэлов («старух») скрытно, за очагом: они наследовались по мужской линии родства, от отца к младшему сыну — в данном случае хранение алэлов (существ женского пола) за очагом говорит об их «матриархальном» прошлом, хотя в их культе ведущую роль выполняют уже мужчины.

По расположению культовых мест для жертвоприношений предкам можно восстановить древнюю локализацию мест оставления или захоронения трупов, с которой, в свою очередь, связано различие традиционных культовых мест для совершения семейных, родовых и общинных обрядов.

1. Семейное жилище, усадьба. Ритуальные места жертвоприношения предкам — очаг, центральный столб дома, «материнская свая», столб, поддерживающий крышу у входа в дом; около них может стоять «алтарь» в виде камня, «священного камня» для жертвоприношений призываемым духам усопших; камень может быть сам по себе объектом культа как постоянное или временное вместилище духов предков. У алтаря на полках или в другом месте в корзинах, берестяных коробках, лубяных кузовках или других сосудах могут храниться черепа, различные формы изображений умерших. Ритуальные места во дворе усадьбы, в хозяйственных постройках — это камень, чурбан или какой-то другой вид алтаря, рядом с ним — шест или ветвь дерева с развилкой. Ритуальные места перед жилищем вне усадьбы — место погребения или ритуальная небольшая хижина, камень.

2. Центральная площадь поселения, вход в деревню или границы поселения. Внешние признаки ритуальных мест: большое одиночное дерево, камни-алтари, каменные или деревянные изображения предков, ритуальные хижины (сакральными в них считаются очаг, ветвь дерева, врытая в землю, корзины с черепами, корзины с фрагментами костей из различных частей скелета и фетишами, корзины с волосами, ногтями, фалангами пальцев жрецов культа предков) и хижины, где на полках хранятся черепа предков.

3. Кладбище как ритуальное место для различных форм культа предков — семейного, родового, общинного. Обрядовые объекты: груда камней или каменная плита на одиночных семейных могилах, большой камень, деревянный шест на могиле в головах покойника, одиночный менгир или ал-

тарь с деревянными головами (называются «черепа предков»), бюстами из дерева или обожженной глины. Окрестности кладбища, культовые места, не связанные с погребениями.

4. Священная роща как кладбище и святилище для культа предков и других обрядов; здесь находятся и хранилища черепов предков.

5. Культовые места на горных тропах, проходах, перекрестках дорог. Это кучи камней, под которыми нет погребений.

6. Горные пещеры, горы (подножие, склоны, площадки на вершинах), холмы как похоронные места и места свершения обрядов жертвоприношений предкам.

Уровни и формы культа предков тесно связаны с общественной структурой. У различных этносов Африки их общественная организация по данным XIX в. была неоднотипной, и в целом ее состояние характеризовало различные этапы распада общинно-родовых структур и перехода к ранним формам классового общества. По фактологическому материалу XV—XIX вв. книги Б. И. Шаревской «Старые и новые религии Тропической и Южной Африки» [1964] фиксируются такие параметры культа предков: предки семейные, родовые, племенные; руководители обрядов из числа членов семьи, представителей рода, племени. В этой книге даны четкие градации различных уровней отправления культа предков, сосуществующих в обычаях одного этноса. В быту народа ваджагга существует дифференциация культовых отправлений по локализации совершаемого обряда, по составу участников и социальному статусу руководителя ритуала: 1) духи предков семьи почитаются членами одной семьи на месте погребения, у самого дома; 2) духи предков всего рода (из них особо почитался старейший предок, прародитель), им делают жертвоприношения всем родом в священной роще, на территории, где они жили; 3) духи первых обитателей горы или предки рода вождя, им жертвы приносит вождь с дружиной перед выступлением в поход или в случае общих бедствий. Эти предки почитались всей округой, но кроме вождя к ним никто не мог обращаться с молитвенной просьбой и жертвоприношениями [Там же, с. 105].

У племен лесных и горных районов Западного Судана до второй половины XX в. сохранился родоплеменной строй. Род был важнейшей общественной ячейкой. Если в деревне проживает один род, старейшина рода является вождем селения, если несколько родов, то их старейшины являются основными членами совета, управляющего деревней. Обряды

культа семейных предков совершали главы семей; родовые обряды, культы родовых предков проводились старейшинами родов. Главные культовые организации — тайные союзы взрослых мужчин.

В Юго-Западной Африке у племен гереро и овамбо культ родовых предков по мужской линии соблюдался семьей, группой семей одного рода, родовыми объединениями, племенем. Руководители обряда: члены семьи, главы родов, вожди родовых объединений, вожди племен. В Мозамбике, Трансваале, Южной Родезии у племени тсонга (ватсонга) отмечались переходные черты от материнского рода к отцовскому при выделении родовой знати и развитии централизованного управления. Здесь в равной степени почитались предки по линии отца и по линии матери, но родовые предки были значимы только в личных и семейно-хозяйственных делах членов данного рода; по другим поводам обращались к предкам всего племени. В качестве общеплеменных предков почитались предки рода вождя племени. Руководителями обрядов по степени социального статуса были: верховный вождь (совершал обряд культа предков рода вождя), младшие вожди, родовые старейшины, патриархи отдельных семей, рядовые члены семей по старшинству. В этом порядке происходило «вкушение первинок» урожая во время общеплеменного ритуала культа предков по поводу освещения первинок. В южной части бассейна р. Конго народ балуба чтил семейных, родовых и племенных предков. Культ семейных и родовых предков отправлял глава семьи, предков племени — родовые старейшины, главную церемонию ритуала один раз в год проводил вождь племени.

В восточной Тропической Африке у народов банту и нилотов культ предков имел три уровня: первый — духи предков семьи, которые почитались членами семьи; второй — духи предков всего рода, из которых наиболее важным считался старейший предок, прародитель, обряд совершал весь род; третий — духи первых обитателей склонов и подножия горы Килиманджаро или предки вождей, их почитало все население округа, но обряд мог совершать только вождь. Профессиональное жречество еще не выделилось, ритуал для всего племени выполнял вождь, для рода — родовой старейшина, для семьи — отец, индивидуально — сам человек.

У массаи (из группы нилотских народов) родовая организация утратила первостепенное значение: племенные, семейно-родовые подразделения переплелись с локально-географическими и вошли в состав централизованной межпле-

менной организации, возглавляемой непосредственным вождем. Основной тип социальной организации — военная демократия, в которой ведущая роль принадлежит воинам, они избирают вождей и военных предводителей. Культ семейных и родовых предков слабо развит, значение придается только духам умерших вождей и колдунов, доминирует культ божества, олицетворяющего небо и грозу и ведающего победой в военных походах, а также культ богини земли. Главный жрец — общеплеменной наследственный вождь, он чародей, прорицатель, гадатель, магический властитель жизни и смерти своих соплеменников. У соседей массаев характер культа предков зависел от особенностей их общественного строя: патриархально-родовые общины народа динка чтили родовых предков, у шиллуков, объединенных властью верховного вождя или царя, на первом месте стоял культ обожествленного царя.

В классовом обществе Бенина существовал культ семейных предков, каждая семья имела своих идолов дома, алтари с деревянными головами на могилах предков. Родовой старейшина совершал обряды в честь своей головы. Существовал культ предков царского рода. Для каждого умершего в царском дворе возводилась отдельная поминальная «часовня» с алтарем, куда ставилась бронзовая голова обожествленного покойного царя.

Иерархия предков соответствовала социальной структуре общества: общенародное значение имели царские предки, предки правящего рода, культ которых становился государственным, обслуживался профессиональным жречеством, а главные ритуалы выполнял правитель государства, чья личность была сакрализована причастностью к миру покойных предков, дающему сверхъестественные силы своему представителю.

Кого чтили в качестве предков на всех вышеназванных синхронных уровнях культа? Социальная основа культа предков — исторические формы организации общественного, хозяйственного и семейного быта первичных ячеек человеческого коллектива. Следовательно, «личный состав» предков должен соответствовать историческим формам социальной организации и принципам определения старшинства, первородства, лидерства, права на более высокий социальный статус. Культ предков — это сакрализация социального порядка, основанного на отношениях родства, «идеологический» компонент механизма социального управления в доклассовом обществе. В соответствии с исторической эволюцией социальной организации родового общества культ

предков должен иметь начальные, развитые, редуцированные и пережиточные формы, «личный состав» предков не может быть однотипным для различных социальных и этнических общностей даже в пределах одного стадиального уровня, не говоря уже о разных диахронных этапах исторической эволюции родового строя. Структура родовой организации с ее разветвлениями на однолинейные родственные группы (линиджи) предполагает совмещение различных принципов определения единства происхождения в соответствии с уровнем социальной общности: есть общие мифические предки, культ которых объединяет группы разных, но родственных по происхождению родов, есть фиктивные генеалогические предки и внутри одного рода с его ответвлениями, низовые семейно-родовые общности чтут кровных реальных предков. Но на всех уровнях родоплеменной структуры идея единства родового происхождения может быть связана с реальным предком — основателем поселения, родоначальником, образ которого мифологизируется, с отдалением времени утрачивает конкретные реальные черты. Поэтому вряд ли можно найти убедительные фактологические доказательства первичности представлений о мифических предках и вторичности представлений о реальных человеческих предках. Логическая аргументация чаще всего строится на гипотезах о начальных формах социальной организации первобытного общества: что было сперва — род или община, материнский род или община, состоящая из парных семей. Если первобытная доземледельческая община, состоявшая из семей, предшествовала родовой организации, то предполагается, что мифические предки предшествовали кровным, чтобы обслуживать идею общинного единства гетерогенных родственников по крови и по браку. Такая доземледельческая община объединяла несколько десятков человек. Следовательно, понятие кровного родства не могло быть более «трудным», чем понятие мифического, абстрактного родства.

Основной смысл культа предков — идея социального единства, основанного на реальных кровно-родственных отношениях внутри коллектива, объединенного общностью происхождения. В книге В. Р. Кабо «Первобытная доземледельческая община» проводится идея о том, что общинная организация предшествовала родовой, различие между ними должно быть и по степени социальной институционализированности. «Род — это экзогамная группа лиц, объединенных кровно-родственными социально институционализированными связями», т. е. прошедшими через коллективное сознание и воплотившимися «в социальные институты (запрет

брака между членами рода, родовая взаимопомощь, родовые обряды и культы, в том числе культ предков, мифических или реальных, представление о мистической, тотемической или иной связи между членами рода)...» [Кабо, 1986, с. 11]. Община рассматривается как исторически первая, наиболее ранняя этническая общность, обладающая этнодифференцирующими признаками в языке, материальной и духовной культуре, религиозных верованиях и обрядах, в самоназвании, в котором выражено общинное самосознание [Там же, с. 260, 266, 267]. К сожалению, в книге В. Р. Кабо нет конкретных сведений об отличиях общинного и родового культа предков, выражающего идею этнического, общинного или родового единства.

В словарной статье Л. Дрэгера и А. Першица «Организация родовая, или родовой строй» говорится о том, что, «согласно преобладающей точке зрения», родовая организация была «универсально распространенной первой прочной формой социальной организации... Она возникла в материнской форме, хотя в условиях бродячего образа жизни могла очень рано, как это произошло, например, у части аборигенов Австралии, приобрести отцовскую форму». Для ранней родовой организации «характерно горизонтальное, определяемое через тотем родство, которое только с развитием этой организации превратилось в родство вертикальное, или предковое, т. е. предполагающее наличие общего родоначальника» [Социально-экономические отношения..., 1986, с. 122]. Исходя из сказанного, логично было бы предполагать, что предковое родство в материнской форме социальной организации было выражено в культе материнских предков, но в этнографической и религиоведческой литературе наблюдается явное расхождение между накопленным фактологическим материалом по этому вопросу и его теоретическим осмыслением. С. А. Токарев принципиально отрицал возможность существования культа женских предков в материнском роде и считал, что адекватной формой религии материнско-родового строя является «культ родовых (и семейных) святынь и покровителей» [1964, с. 254]. По его мнению, настоящий культ предков — это почитание умерших мужчин-сородичей и прародителей, семейно-родовые формы поклонения им. По этой причине из «настоящего культа предков» исключаются те «формы почитания предков, которые не связаны с семьей и родом» [Там же, с. 266, 274, 338].

Вопрос о генезисе культа материнских предков упирается в проблему определения характера первичных или первых

устойчивых форм социальной организации, соответственно и определения семантики палеолитических женских фигурок — не являются ли они изображением женских предков. Этот вопрос остается гипотетическим и не только из-за «немоты» археологического материала, нерешенности ряда кардинальных вопросов истории первобытного общества, но и из-за некоторого невнимания к содержанию этнографических фактов. В «Истории первобытного общества» А. И. Першица, А. Л. Монгайта и В. П. Алексеева [1982] возникновение культа предков относится к позднеродовой общине земледельцев-скотоводов эпохи неолита, хотя родовая социальная организация с материнским счетом родства действовала на протяжении палеолита и неолита. В разделе о духовной культуре периода позднеродовой общины сказано следующее: «Как и на предыдущей стадии, религия отражала и идеологически закрепляла выдающуюся хозяйственную и общественную роль женщины. Дальнейшее развитие получил материнско-родовой культ хозяек и охранительниц домашнего очага, может быть, уже стал зарождаться известный у некоторых более развитых народов культ женских предков-прародительниц» [Там же, с. 149]. Но о возникновении родового строя авторы вели речь на материале палеолитических ориньякских стоянок СССР по таким признакам, как остатки больших коллективных жилищ, напоминающих известные этнографии обиталища материнских родовых коллективов, и многочисленные находки женских статуэток (так называемые «верхнепалеолитические Венеры»). П. П. Ефименко считал эти факты проявлением культа матерей-прародительниц [1953], С. А. Токарев отрицал подобное толкование семантики женских статуэток [1980]. Авторы «Истории первобытного общества», не желая высказаться определенно по этому вопросу, решили, что точка зрения С. А. Токарева «ближе к истине», поскольку она подкреплена «многочисленными этнографическими параллелями» [Там же, с. 76—77]. (Об этом этнографическом материале сказано выше в связи с исследованиями сибиреведов и монографиями С. В. Иванова.) Кроме того, в контраргументах историков первобытного общества никак не определяются природа и содержание «материнско-родового культа хозяек и охранительниц домашнего очага». Об истории интерпретации палеолитических женских статуэток можно найти обширный сводный материал в монографии З. А. Абрамовой «Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии» [1966]. Мы хотим обратить внимание на преобладающую локализацию находок женских статуэток: в Костен-

ках I — на площади жилища в ямках и углублениях, в большинстве случаев вблизи очагов, в ямках-хранилищах с фрагментами бивня мамонта, костями мамонта, костями отрубленных лап пещерного льва, волка, песца, зайца, в глубоких ямках на краю жилой площади, у стен жилища (Гагарино), внутри скопления черепов мамонтов (Елисеевичи), в Мальте и Бурети — внутри жилища, но под костями животных и плитами известняка около очага. Свою точку зрения З. А. Абрамова подкрепила аргументами П. П. Ефименко, А. Ф. Анисимова, С. В. Иванова о том, что с очагом связано представление о женщине-матери в роли не только хозяйки и главы жилища, но и прародительницы, покровительницы, хозяйки рода [Там же, с. 70—73]. Она рассмотрела также связь женского образа с магией плодородия, охотничьей магией, магическую роль женской наготы в охотничьих и аграрных обрядах и т. д.

Факты, накопленные исследователями матрилинейных структур у народов Африки, горного Ассама, индейцев Северной Америки, микронезийцев и малайцев, говорят о том, что в культовых обычаях этих матрилинейных общин есть традиционная преемственность от более ранних форм верований, связанных с материнской организацией рода. Д. А. Ольдерогге в статье «Типы домашней общины и матрилинейный род у народов Экваториальной Африки» [1975 б, с. 20—59] приводит конкретные материалы о культе предков в матрилинейных большесемейных общинах.

У народа яо, изученного в конце XIX — начале и в 40-е гг. XX в. немецкими и английскими этнографами в структуре их матрилинейных общин при матрилокальном браке, выявляется, в частности, такой ранний признак, как обозначение подразделений матрилинейного рода терминами «мевеле» (груди), «миланго» (двери). Эти подразделения состоят из родственников, ведущих свое происхождение от единой, общей для всех них прародительницы. Матрилинейные роды бемба, называемые «мукоа», делятся на более мелкие группы — нанда. Мукоа ведут свое происхождение от древних мифических прародительниц, нанда — это группы потомков реальной женщины, умершей несколько поколений назад: братья, сестры, рожденные ею, их потомство по женской линии — дети сестер и детей дочерей этих сестер. Мукоа и нанда сохранили свое значение только в вопросах заключения брака и в религиозных обрядах. Основная экономическая единица — большая матрилинейная семья «умуши», совместная хозяйственная деятельность которой основана на родстве женщин, составляю-

щих родовое ядро семейной общины. В быту этих матрилинейных общностей наблюдаются следующие пережитки древних порядков: 1) различие значения имен, даваемых по линии отца и по линии матери, последние считаются более важными. Это сказывается и в том, что бемба помнят больше имен предков по линии матери; 2) значение брата матери в отправлении культа предков; 3) особое отношение к духам предков по линии матери.

У народа баила при сочетании матрилинейного счета родства с патрилокальной семьей сохранилась традиция общих святилищ в тех местах, где, по преданиям, жили прародители. Эти святилища, связанные с происхождением материнского рода, были обрядовым центром культа предков.

Система родства у баконго свидетельствовала о существовании у них материнского рода еще в XVII в. Согласно преданиям, баконго происходят от одной матери — женщины с девятью грудями, родившей девять сыновей, ставших родоначальниками девяти подразделений баконго. Наряду со священными наименованиями девяти экзогамных родовых подразделений, каждое из них имеет особый набор личных имен, которые называются «гнездо клана», передаются от матери к дочери, от брата матери к сыну его сестры. Передача, наследование этих имен считаются порядком возрождения предков. В круг обязанностей членов клана входит обязательное участие в похоронах сородичей. В составе клана числятся все родственники по линии матери и все потомки, «живущие на земле — под нею и над ней». Земля клана принадлежит и живым, и мертвым членам; родовые кладбища и старинные поселения расцениваются сейчас как территория «духа земли», как свидетельство о родовых правах на землю предков [Ольдерогге, 1975 б, с. 20—59].

В полевых материалах по Африке немало ценных конкретных данных об остатках религиозных обычаев времен материнского рода, а также о сохранении в семье различий «культового ведомства» между представителями родства по крови и по браку. В современных обычаях народа тсонга сохранилась разница в сакральной компетенции руководителей бытовой обрядности. Если гадатель-знахарь определял, что причиной болезни являлось недовольство духов предков по материнской линии родства, то в таком случае обряд умилостивления материнских предков должен был совершать брат матери; если вредили отцовские предки, то обряд совершался не в семейной усадьбе, а в краале старейшины отцовского рода [Шаревская, 1964, с. 57]. В восточной части Тропической Африки у народа ваджагга муж и же-

на приносили жертвы разным духам предков: мужчина почитал умерших отца, деда, прадеда, прапрадеда и т. д., затем кровных братьев — своего собственного, брата отца, брата деда, брата прадеда и т. д., почитал сводных братьев своего сводного брата, сводных братьев отца, деда, прадеда и т. д. Затем родных сестер и свою сестру, сестру отца, деда и т. д. [Там же, с. 105]. К сожалению, здесь Б. И. Шаревская обрывает этот перечень, а по кругу почитаемых женщинами умерших родственников ограничивается указанием только на племянников: своего племянника (сына своего брата), племянников отца, деда и т. д.

В Северо-Восточной Индии [Маретина, 1980] матрилинейный род кхаси именовался «кур» и имел свои подразделения — кпох, состоящие из 2—4 иингов. Кур — экзогамная общность потомков общей родоначальницы. Кур имел общую усыпальницу мауба; по мере разрастания рода она дополнялась как бы отделениями изначальной мауба. Кур давал родовое имя своим членам, определял экзогамные нормы брачных отношений. На этом функции большого кура и его ответвлений заканчивались. Сплоченным родовым коллективом оставались только два особых кура — правящий род Сием (поставщик вождей) и жреческий род Лингдох. Кпох — несколько домохозяйств, в их основе родовая матрилинейная группа потомков одной прабабки, дочери которой являются основательницами иингов — матрилинейных групп двух-трех поколений их потомков. Иинг не семья, это низшая ячейка родовой сегментации, но она — основная реально действующая единица родовой структуры. Глава иинга — брат матери, его статус наследуется по матрилинейному родству. В книге «Народы Южной Азии» приводятся такие данные: «Главой рода считается старшая женщина, называемая „мать рода“. В то же время главой всей общины является мужчина. „Матери рода“ принадлежит дом или центральная часть дома, в которой хранится касса рода, приносятся жертвы и совершаются прочие церемонии. Без ее согласия в семьях рода не проводится никаких мероприятий. Обязанности „матери рода“ после ее смерти переходят к ее младшей дочери или к младшей дочери ее сестры, если у матери только сыновья. Если к моменту смерти „матери рода“ ее младшая дочь еще очень мала, то за нее занимается всеми делами ее совершеннолетия старшая дочь» [1964, с. 504]. Исследователи устанавливают наличие у кхаси общих культов на уровне племени и деревенской общины. С. А. Маретина пишет о том, что община у кхаси является ритуальной общностью. Общинный характер

носят «важнейшие в социальном плане культовые акции, связанные с хозяйственной деятельностью, с общими жертвоприношениями и коллективными ,,табу", которые выступают в качестве важного фактора сплочения общины» [Маретина, 1980, с. 26]. Вместе с тем С. А. Маретина говорит о том, что «связи родственные определяли связи по ритуалу» [Там же]; вероятно, это относится к культу предков, только он имеет непосредственное отношение к общности по кровному родству. Общинным или общедеревенским культом были сезонные (календарные) хозяйственные обряды, но у всех народов мира их непременная составная часть — жертвоприношения предкам. Какие предки могли быть общими для всех родовых подразделений племени? Мифические предки, от которых пошел данный «народ», реальные предки — основатели исходных родов, первопоселенцев на данной территории, предки «старшего» рода, предки правящего рода племенных вождей? Все эти вопросы означают прежде всего важность конкретной и детальной картины культа предков для изучения всех звеньев социальной организации этноса.

Журналист И. М. Ковалев, работая в Индии в 1974—1980 гг., совершил путешествие по штату Мегхалая — территории расселения племен кхаси. В книге «Судьбы индийских племен» он сообщает, что в этом штате на базе бывших племенных княжеств насчитывается 25 территориально-административных подразделений (ассоциаций деревень и групп деревень), которые возглавляются сиемами — племенными вождями. Пост сиема наследуется по материнской линии. Социальным и религиозным центром княжеств является иинг сад — ритуальный дом иинга матери сиема. Такие иинг сад существуют и в других крупных деревнях кхаси. В его центральном зале для обрядов и ритуальных танцев стоит «священный столб» из дуба, окруженный загородкой. Сестра сиема — верховная жрица, распорядительница ритуала на крупнейших праздниках кхаси, собирает жертвоприношения. Жрецы из рода лингдох ответственны за общинные обряды во имя процветания всего территориального ведомства сиема. В их функции не входят «частные» обряды по случаю рождения ребенка, свадьбы, смерти — такими обрядами руководят старейшины, очень часто «главы семей, то есть женщины, выступали в роли верховных жриц» [Ковалев, 1982, с. 212]. Но далее И. М. Ковалев пишет, что «в домах рядовых кхаси главное лицо в религиозно-обрядовых ритуалах на праздниках — ка кхаддух, то есть младшая дочь главы семьи, старейшины по материнской линии»

[Там же, с. 214]. Очевидно, «старейшиной» автор называет старшую женщину иинга — старшую продолжательницу рода, наследницей которой была ее младшая дочь [Там же, с. 206]. Младшая дочь наследовала не только имущество иинга, социальный статус, но и сакральный статус своей матери.

Культ предков не относится ко всем умершим членам рода и семейной общины. Статус предка определялся принципом старшинства, первородства в системе кровного родства. Поскольку идеологической основой единства материнского рода служило представление о происхождении от общей родоначальницы, существовала генеалогическая система преемственной связи родов, поколений родовых групп по женской линии родства, то логическим следствием этого порядка должно быть наличие культа материнских предков. По данным вышеприведенных исследований о матрилинейных структурах в Африке и Северо-Восточной Индии, в матрилинейной организации малая семья не была самостоятельным и единым социальным и экономическим коллективом, следовательно, общего семейного культа предков не могло быть и по той причине, что муж и жена с детьми принадлежали разным родовым ведомствам. Культовая дискриминация родственников по браку существовала и в матрилинейном, и в патрилинейном роде, только в первом случае к обрядам культа предков не допускались мужья (они совершали их в роде своих матерей), а во втором — жены. Д. А. Ольдерогге приводит данные об обычаях индейцев пуэбло Северной Америки: в матрилинейных семейных общинах пуэбло мужья были отстранены от участия в обрядах культа предков рода жены, они чтили предков рода своих матерей [1975 б, с. 54, 55]. Культовая интеграция семьи могла возникнуть только в том случае, если «пришельцы по браку» приобщались к родовым культам главы семьи.

Остатки культа материнских предков обнаруживаются в традиционных обычаях и верованиях патрилинейных обществ. Выявлены также такие формы культа предков, которые соответствовали структуре братской семейной общины — особой форме социальной организации переходного типа от материнского рода к отцовскому. Руководящая роль мужчин складывалась в недрах матрилинейной организации, и основное направление эволюции кровно-родственных отношений шло к утверждению экономических, социальных и политических привилегий по линии преемственности от отца к сыну. Эта линия генеалогической преемственности утверждалась в качестве первой степени родства. Однако традиция

былых прав мужчин по линии материнского родства не исчезает в традиционном быте у многих современных народов.

Современные исследования систем родства убедительно показали, что понятие мужских предков не адекватно понятию отцовских предков, к тому же последнее возникло позднее первого. Изучение систем родства и структуры семейных общин у этносов Юго-Восточной Европы, Африки, Америки, Азии (Китай, Индия), Океании позволило выявить архаичную форму братской семейной общины, возникающую в переходный период от материнского рода к отцовскому, от матрилокального брака к патрилокальному. Переходная форма — авункулокальный брак, при котором жена переселяется к мужу, но их дети уходят в родовую семейную общину жены в ведение дяди — брата матери жены, сюда же переходят дети сестер жены. В результате в такой семейной общине мужчины двух поколений являются братьями-дядьями и братьями-племянниками по материнской линии родства [Косвен, 1963; Бромлей, 1981, 1983 и др.]. По материалам исследований систем родства в работах М. В. Крюкова, Н. В. Бикбулатова, Н. А. Бутинова и других авторов выясняется, что понятие «отец» терминологически выделилось значительно позднее понятия «предки» и каких-либо форм культа предков. Переходному периоду от материнского рода к отцовскому соответствовала братская семейная община, основное ядро которой составляли родные братья восходящих и нисходящих поколений. Ближайшими родственниками из мужчин считались братья, а не отец и сын; наследование имущества, социального и сакрального статуса в братской общине совершалось по колатеральной линии (от брата к брату), т. е. по первой степени родства. Если не было братьев, то наследование переходило к старшему сыну сестры и т. д. Н. В. Бикбулатов, исследователь башкирской системы родства, пишет, что «архаичная большесемейная община, или ,,братская семья", в определении общественного статуса людей, наследовании имущества и в ряде других моментов следовала не семейному принципу ,,от отца к сыну", а старой родовой традиции ,,от брата к брату"... В этих условиях различение подлинного отцовства, обозначение особыми терминами братьев отца и прямых предков не имели существенного значения в социально-экономическом плане и все они именовались одними и теми же терминами. Все эти люди для эго были ,,отцами", которые подразделялись между собой на ,,старших" и ,,младших"» [Бикбулатов, 1981, с. 100].

С. А. Токарев утверждал, что культ предков мог возникнуть только в патриархально-родовой организации, возражал против расширительного толкования семейно-родового патриархального культа предков, когда в него включаются такие разнородные явления, как тотемические предки, культ семейно-родов их покровителей, забота об умерших, общеплеменные и общенародные культы вождей, королей и предков шаманов. Такая постановка вопроса вызвана ограничением культа предков рамками патриархальной семьи, а также уверенностью С. А. Токарева в том, что почитание вождей, царей и шаманов не связано с семьей и родом. С. А. Токарев говорит, что сакрализация власти вождя основана на его функции верховного руководителя и исполнителя общественных культов, которая вытекает из представлений о вожде как существе, обладающем сверхъестественной силой — маной — и располагающем поддержкой могущественного духа при жизни, а после смерти умершие вожди сами становились особо сильными и опасными духами, которых нужно было почитать [1964, с. 337—339].

Весь материал вышеназванной книги Б. И. Шаревской [1964] демонстрирует факты семейного и родового культа предков племенных вождей, гносеологическая основа которого вполне традиционна. Критические замечания С. А. Токарева справедливы в том, что в анализе культа предков следует учитывать эволюцию данного явления в процессе исторических изменений в социальной организации первобытного общества на различных этапах его развития и перехода к классовому обществу. Эволюция культа предков в доклассовом обществе — это этапы институционализации отношений родства как механизма социальной регуляции и социальной интеграции. Изменения в «личном составе» предков отражают развитие общественных отношений в первобытном коллективе, формирование социального неравенства в период разложения родового строя и возникновения раннеклассового общества. В переходном обществе (от доклассового к классовому) еще сохранявшиеся надстроечные институты родового общества изменяют свои функции, трансформируются в соответствии с развитием функциональной, сословной и социальной стратификации. Присущее родовой структуре деление рода на старшие и младшие ветви преобразуется как неравенство родов, иерархия родов. Принадлежность к старшему роду, из которого традиционно избирали вождей, становится «статусным родством», сословным наследственным генеалогическим правом на власть, а сословная знатность определяется генеалогической близостью к вождям,

к правящей семье, ведущей свое происхождение от родового предка по старшей мужской линии первородства, т. е. от первенца в каждом поколении [Аверкиева, 1959; Бутинов, 1982, 1985; Черных, Венгеров, 1987; Гуляев, 1987; Косарев, 1987; Маретина, 1987]. В Тибете в клане светских правителей Сакья наследником «трона» становился сын-первенец, после женитьбы он получал титул *bdag-chen* —«великий господин», после рождения первого сына его жена получала титул *rgyal-yum* «мать царя» [Wylie, 1964—1965].

Н. А. Бутинов пишет об идеологическом обосновании «родства», о том, что является источником понятия «родство»— природа (физиология) или культура (социальная жизнь), как понимали родство и рождение люди доклассового общества [1985, с. 19—29]. Исследователь исправляет «ошибку Л. Г. Моргана» (который приписывал первобытным людям знание физиологического отцовства и незнание отца), приводя материал о том, что у всех народов, живших в условиях общинно-родового строя, самому ребенку и всем окружающим было известно, кто отец, но физиология зачатия трактовалась в соответствии с представлениями о двойственной природе человека, которая воспринималась как единство различных субстанций — тела и души. Зачатие и рождение мыслилось как вхождение в женщину души умершего предка и рост тела: «душа приходит с неба, где живут души мертвых, и проникает в утробу женщины; начинается рост эмбриона» [Там же]. Половой акт не имеет значения для зачатия. Люди доклассового общества относили зачатие к области духовной жизни. Веря в реинкарнацию души умершего в новорожденном, полинезийцы вели учет имен; каждая социальная группа у маори имеет свой набор имен, и только она может давать новорожденным эти имена. Родство продолжает формироваться и после рождения, в процессе кормления. «Родство по кормлению» понимается широко, как длительная связь ребенка с матерью и отцом, которая начинается с утробного периода и продолжается после рождения.

В переходном обществе полинезийцев «общинно-родовые институты начинают обслуживать сословно-кастовые отношения и как бы раздваиваются: для высшего социального слоя — одни, для низшего — другие» [Там же, с. 26]. Счет родства для представителей «благородных», «высших» родов был патрилинейным, для «низшего» рода — билатеральным. Представления о родстве и реинкарнации отражали социальное неравенство: рядовые общинники наследовали души своих реальных кровных предков, а вождь племени

считался воплощением племенного бога, основателя племени. Носителем «божественного принципа» был только сын-первенец, наследующий должность вождя или жреца. Реинкарнация душ предков вождя по старшей мужской линии учитывалась в его генеалогической родословной. Статус племенного вождя сакрализован не только происхождением от обожествленных предков, но и тем, что вождь считался представителем или воплощением племенного божества. «Во всей Полинезии вождям и жрецам приписывалось две души: одна — божественная, другая — человеческая, а рядовым общинникам одна — человеческая», вожди и жрецы наделялись сверхъестественной силой (мана), рядовые члены и общины — нет [Бутинов, 1985, с. 207]. Говоря о социальном аспекте религии, Н. А. Бутинов подчеркивает, что боги таитян — это обожествленные вожди и жрецы, не только умершие, но и живые, что вожди и жрецы сильнее богов. «Вождь племени либо сам выполнял функции племенного жреца, либо возлагал их на самого близкого родственника, например младшего брата» [Там же, с. 189]. Характерна также иерархия пантеона родоплеменных вождей: богу племени подчинялся бог общины, а ему — бог домохозяйства. Рядовые общинники не имели генеалогий и глубинных родословных, известно было имя отца, через него — имя группового предка. Мангайцы верили в инкарнацию в человеке души его деда, «тонганцы полагали, что души простых людей погибают вместе с телом и лишь души знатных людей продолжают загробное существование» [Там же, с. 72, 206].

Культ предков в переходном обществе был дифференцирован по уровням социальной стратификации, что в целом отражало дуализм социальной функции религии, выделение тех элементов идеологического обоснования социального неравенства, которые положили начало сакрализации власти правящей родоплеменной знати и формированию политической идеологии. Традиции родовых концепций сакральной власти еще действуют на различных стадиях развития политической идеологии в классовом обществе докапиталистического периода. В качестве примеров можно взять престижные социальные церемонии у малых народов Северо-Восточной Индии, семантику обряда коронации киданьских императоров, концепцию сакральной природы «царского статуса» в раннем тибетском государстве, созданном родоплеменной знатью долины Ярлунг.

Так называемые социальные церемонии по установлению каменных монолитов занимают важное место в общинной

жизни многих племен и народностей Ассама и Нагаленда [Маретина, 1970, с. 175—188]. С. А. Маретина относит их к типу обрядов потлача, которые проводятся «с целью повышения социального статуса разбогатевшего общинника» [Там же, с. 181]. В условиях традиционных обычаев общинной организации нельзя повысить свой социальный статус только богатством, нужно действовать, опираясь на родовые представления о праве на старшинство. Богатый общинник, желающий выделиться, приобрести авторитет среди общинников, совершает установку индивидуального менгира в свою честь, но не на кладбище, а около своего дома или где-либо в границах деревни. Для понимания истоков семантики действий этой социальной церемонии необходимо обратить внимание на доставку камня для менгира из глухих глубин леса, где находились древние кладбища, святилища. Эти места считались обиталищем всяких духов; умерших неестественной смертью прежде всего выбрасывали в такую лесную глухомань. При доставке камня из леса делают остановки на определенных местах около деревни, совершают жертвоприношения — закалывают петуха и разбивают яйца. В обрядовых действиях есть сходные элементы из похоронно-поминального ритуала — семья человека, совершающего установку монолита, соблюдает серию табу. По обычаю нага этот человек в течение месяца не должен стричь волосы. Целый год он живет отдельно от семьи в специальной постройке. Нага оставляют за деревенскими воротами камень, доставленный из глубины леса, примерно на месяц. Эти сроки (месяц, год) ассоциируются с периодами малого и большого траура. После смерти организатора церемонии его потомки ежегодно совершают обряды у камня.

С. А. Маретина приводит мнения Фюрер-Хаймендорфа и Хаттона о семантике элементов обряда. Фюрер-Хаймендорф полагает, что в некоторых случаях менгиры являются реальным воплощением умершего, т. е. организатор церемонии еще при жизни ставил себе памятник, чтобы часть его духовной субстанции сохранилась на земле, войдя в этот камень. Хаттон считает, что камни социальных церемоний не следует отождествлять с камнями-кенотафами, хотя теоретически они могут рассматриваться как обитель духа умершего. С. А. Маретина отмечает магические свойства, приписываемые различным камням — могильным, кенотафам, менгирам социальных церемоний, поскольку в них, согласно верованиям, находится духовная сила, магическая субстанция человека. У ангами нага могилы оформляются как низкие каменные платформы и обычно располагаются поблизости от

деревни. Камни около деревни служат местом собраний старейшин, торжественных деревенских сборищ, троном для племенных вождей.

Исследователи говорят об умершем, но организатор церемонии совершает обряд для себя самого, живого. Ему важно приобрести особый статус при жизни и для жизни. Нам кажется, что обрядовые действия этой социальной церемонии отчасти можно назвать «похоронами наоборот», их значение ближе к символическому обозначению мнимой смерти во время инициаций. Претендент на сакральный статус демонстрирует свое приобщение к загробному миру предков, он табуирован в силу своей «нечистоты» в результате общения с мертвыми и получения особых свойств, опасных для обыкновенных людей, которые его окружают. Камень — знак его связи с тем миром, поскольку камень взят из глухого леса, где находятся кладбища или святилища. Он может быть временным пристанищем духа, призываемого во время обряда жертвоприношения.

Обряд коронации киданьских императоров объясняет непонятные элементы описанной социальной церемонии в Ассаме и Нагаленде, а также проливает свет на тибетские обычаи времен Ярлунгской династии.

Сакрализация власти племенных вождей, особенно тех лиц, которые захватывают в свои руки управление в обход традиционного права «старших» родов, опирается на древние представления о магической силе предков, на идейную основу обрядов инициаций, в значительной степени связанную с верой в духовную силу загробного мира. История государства киданей дает типичные приемы архаической кодификации той политической власти, которая пришла на смену военной демократии и родоплеменной организации киданей [Е Лун-ли, 1979]. Из китайских источников, описывающих северо-восточных соседей Китая, кочевников киданей, обитавших на «родных» землях в Ляоси — бассейне р. Шарамурэнь [Там же, с. 480, 482], мы узнаем о событиях начального становления киданьского государства, о концентрации власти в руках правителей ведущего рода, о захвате власти и разрушении традиционного порядка избрания главного князя из числа дажэней — предводителей восьми киданьских племен, которому на три года вручали знаки верховной власти — знамя и барабан. Таким узурпатором верховной власти был Абаоцзи —«великий человек» рода ила. Девять лет он незаконно удерживал знамя и барабан. Когда племенные вожди потребовали сдать власть новому князю [Там же, с. 41, 346—348], Абаоцзи смирился, вернулся в свои ко-

чевья, но вскоре хитростью собрал всех дажэней на обряд почитания хозяина соляного озера, перебил опьяневших вождей киданьских племен и тем самым объединил всех киданей под своей властью [Там же, с. 311, 312].

В 916 г. Абаоцзи объявил себя императором киданьского государства. Ему необходимо было обоснование законности узурпации верховной власти, но от китайской династии Лян он не мог добиться подтверждения своих прав на киданьский престол. Абаоцзи обозначил эру своего правления девизом «Шэнь-цэ»—«Возведенный на престол по воле духов», который означает, что он не узурпатор, а избранник самого неба [Там же, с. 350]. Кроме того, Абаоцзи усиленно развивал официальный культ императорских предков [Там же, с. 52—53, 364, 365, 480—483]. В императорской столице Абаоцзи построил три храма императорских предков киданей, которым совершались официальные жертвоприношения в дни их рождения и смерти, а также ежемесячно, 1-го и 15-го числа. На императорских кладбищах около или на горах Муешань, Цзушань, Чишань, Хэйшань, Иулюй строились храмы с изображениями покойных императоров, где проводились регулярные обряды, жертвоприношения и поклонения предкам. Кроме того, храмы императорских предков находились в столицах киданьского государства, в главных городах на территории императорских кочевий. Особое значение придавалось родовым землям, где родились и жили отец, дед, прадед и прапрадед Абаоцзи. Здесь был построен областной город Цзучжоу («Область предков»), в нем четыре храма с изображениями предков Абаоцзи и его самого, с его личным оружием, утварью, одеждой [Там же, с. 364—365, 482—483]. Абаоцзи похоронили на горе Цзушань (5 ли к западу от гор Цзучжоу), здесь находилось несколько мемориальных сооружений: надмогильный храм Миндянь, храм в память Абаоцзи с его сапогами, храм Шэнцзундянь и памятник с надписью об охотах покойного императора, башня и памятник с надписью о военных подвигах этого основателя государства киданей. Его храмовое посмертное имя Тай-цзу —«Великий предок».

К числу значимых «исторических» территорий киданей относилась также область Юнчжоу в районе слияния рек Шарамурэнь и Лаохахэ. Здесь находилась священная гора киданей Муешань, на которой стояли храмы в честь прародителя киданьских императоров Кагана Цишоу, его жены и их восьми сыновей, от которых пошли восемь племен киданей. С горой Муешань связаны предания о мифических предках киданей — небожителе на белой лошади и небожительнице

в повозке, запряженной серым быком.' Их встреча у горы Муешань завершилась женитьбой и рождением восьми сыновей — предков восьми племен [Там же, с. 485]. Тайцзун (наследник Абаоцзи) увидел этого небожителя во сне, а затем узнал его в изображении бодисатву Гуань-инь (Авалокитешвара). После этого он построил храм на горе Муешань и перевез туда изображение бодисатвы, которого почитали как духа императорской семьи и ежегодно весной и осенью ему приносили жертвы [Там же, с. 485].

В другом храме на горе Муешань находилось выполненное из дерева изображение Красной госпожи Люегу аожо, которую также почитали как прародительницу киданей. По преданиям, семь всадников с гор Иньшань поймали женщину на середине реки Шарамурэнь. От нее произошли киданe. Изображение Красной госпожи из храма на горе Муешань привозят на церемонию вступления на престол нового императора, на третий день изображение возвращают на прежнее место [Там же, с. 526—527].

В той и другой версии мифические персонажи спускаются один с горы Муешань, другие с гор Иньшань (где жили шивэйцы), один плывет по реке Лаохахэ на восток и встречает женщину, которая спускается вниз по реке Шарамурэнь, другие ловят женщину на середине реки Шарамурэнь. Горы Иньшань играют необычную роль в исторических преданиях: Небо либо посылает от гор Иньшань благоприятные предзнаменования, либо опускает на эти горы необыкновенные облака [Там же, с. 66, 113] как предвестников грядущих несчастий. Этногенетическое содержание этих мифов остается неизвестным.

Гора Хэйшань табуирована, к ней можно было приблизиться только во время ежегодных жертвоприношений в ее честь. Дух горы Хэйшань ведает душами всех умерших киданей независимо от их положения. Существовал официальный культ горы или духа горы Хэйшань. В день зимнего солнцестояния киданьский император совершал поклонение горе, обратившись лицом к северу. Пять столиц империи Ляо для обряда жертвоприношения представляли свыше 10 тыс. бумажных фигурок людей и лошадей, эти изображения сжигались во время ритуала [Там же, с. 340].

Официальный обряд поклонения горе Муешань [Там же, с. 527—528] относился к числу важнейших культов, для его совершения надевались наиболее роскошные одежды. Культовое место оформлялось особыми деревьями. В центре водружали «дерево-государь», на нем развешивали мясо жертвенных животных (пегий, бело-рыжий конь, черный бык,

рыже-белый баран), перед ним устанавливали ряд деревьев, символизирующих аудиенцию во дворце, два дерева друг против друга обозначали священные ворота. Ставили также таблички с именами духов Неба и Земли, обращенные к востоку. Для императора и императрицы на южной стороне устраивали жертвенник с лежанкой. Всем указанным деревьям, начиная с «дерева-государя», подносили вино. Император в сопровождении старшего, среднего и младшего дядей по отцу обходил деревья —«священные ворота» три раза, представители остальных родов — по семь раз. Совершались обряды поклонения и жертвоприношений в сторону востока, при этом шаман надевал белую одежду, его помощник надевал белый платок на голову шамана. В сторону востока делалось наибольшее количество поклонов. Затем исполнялся обряд жертвоприношения и поклонения табличкам с именами духов Неба и Земли.

Все эти действия выявляют значение горы Муешань, противоположное по семантике культу горы Хэйшань: в последнем обрядовые действия направлены в сторону севера, в первом наиболее значимым действием является поклонение восточной стороне. В «Ляо-ши» не указано, в какой стороне устанавливались деревья —«священные ворота». Троекратный и семикратный обход священных ворот, вероятно, символизировал рождение или возвращение умерших, возвращение к жизни душ предков и умерших.

Ритуальный обход «священных ворот» перекликается с обходом деревьев в обряде вторичного рождения, входящем в состав ритуала возведения на престол киданьского императора. Общий смысл последнего ритуала — идея богоизбранности императорской власти, ее сакральной преемственности от предков.

Порядок ритуала, описанного в 49-й главе «Ляо-ши», содержит ряд архаических моментов, которые можно истолковать как имитацию смерти и возвращение из загробного мира предков в новом «качестве», сакральном. Ритуальное падение с лошади, покрытие тела войлоком, участие в этом обряде родственников по женской линии, которым в обычаях различных народов мира принадлежала особая роль в похоронном обряде, насыпание холма земли и камней на том месте, где был «опознан» император, наконец, «жертвенник» для церемонии возведения императора на престол, который сооружался как костер для кремации трупа: высокий слой хвороста, сверху бревна в три наката, на них жертвенник (?), на нем войлок и квадратные подушки [Там же, с. 523]. Ритуальная смерть будущего императора, обряд

вторичного рождения — это своего рода инициация, дающая императору сакральную силу. «Коронация» или сакрализация императорского статуса — в духе шаманистской идеологии, ритуала посвящения шамана, который называют «рассеканием тела» и принесением его частей в жертву духам. Жертва старого тела и обретение нового сверхъестественного, отдача и возвращение души — все это давало шаману особую силу для общения с миром духов и воздействия на них [Пропп, 1946, с. 74—81; Алексеев, 1984, с. 118—121]. Здесь также присутствует связь обряда посвящения с волшебным путешествием на мифическую гору, с вершины которой видны все пути к местам обитания духов. Император не проходил мучительных испытаний посвящения в шаманы, но здесь налицо ритуальное посещение загробного мира предков. Этот мотив отчетливо прослеживается в обряде вторичного рождения или возвращения императора из небесного мира предков после имитированной смерти. Побывав в мире предков, вобрав их неземную силу, он рождался в мире людей как бы став инкарнацией душ покойных императоров.

Помещение, где проводился ритуал вторичного рождения императора, обставлялось аналогично восточной части эвенкийского шаманского чума — деревьями, воткнутыми в землю вершиной вниз, корнями вверх. Такая позиция дерева — символическое обозначение верхнего мира, в котором деревья растут вершиной вниз, навстречу среднему миру людей [Анисимов, 1952]. Обряд вторичного рождения описан в 53-й главе «Ляо-ши» [Е Лун-ли, 1979, с. 524—525]. К северу от запретных ворот дворца строилось два помещения: для обряда вторичного рождения и для матери императора. На юго-востоке от первого помещения ставилась повозка с табличками имен духов покойных императоров. В помещении для обряда вторичного рождения втыкались комлем вверх три дерева с двумя ветвями в форме рогов. Порядок обряда был такой: чиновники просили духов покойных императоров сойти с повозки, подносили им вино. Император в помещении вторичного рождения снимал одежду, обувь и в сопровождении мальчика трижды проходил между ветвями деревьев, повивальная бабка при этом что-то говорила и гладила тело императора. Мальчик проходил под ветвями семь раз; когда он заканчивал эту церемонию, император ложился на пол около деревьев. Старик с колчаном и стрелами, стоявший снаружи помещения, ударял по колчану и громко объявлял: «Родился мальчик!» Главный шаман накрывал голову императора. Когда император вставал с пола, его с поклонами поздравляли. Затем глав-

ный шаман подносил императору пеленки и прочие вещи, читал заклинания. Церемония выбора имени происходила так: семь стариков, стоя на коленях, подносили императору свитки бумаги с именами, император выбирал наиболее счастливое имя и одаривал стариков. Затем сановники дарили императору пеленки. Церемония вторичного рождения императора заканчивалась поклонением изображениям покойных императоров.

В официальном обряде на горе Муешань император обходил деревья —«священные ворота» трижды, его приближенные — семь раз, поклонение «дереву-государю», усиленное поклонение востоку, белое облачение шамана, белое покрытие его головы — все эти действия можно истолковать как обряд во имя жизни, непрерывности рождения наследников династии. «Дерево-государь», возможно, было родовым деревом императорского клана, вместилищем душ императорских предков, которые должны были реинкарнироваться в потомках — наследниках престола. У народов Амура существовала вера в родовые деревья душ, хранилища нерожденных детских душ, которые изображались в образе птиц [Иванов, 1954, с. 233—240]. Наличие этих верований в прошлом прослеживается по археологическим источникам: в Шайгинском городище Приморья (СССР), в шаманском святилище чжурчжэней был найден шаманский головной убор в виде родового дерева с сидящими на ветвях птицами [Шавкунов, 1967, с. 136—137; Воробьев, 1983, с. 130]. Если у киданей гора Хэйшань была хранилищем душ умерших, то с горой Муешань связан культ возрождения жизни. По данным этнографии, у хакасов существовало представление о священной горе Ымай-тасхыл, внутри которой висели колыбели с душами детей [Бутанаев, 1984, с. 93—95]. В обряде на горе Муешань император подтверждал сакральность своего сана общением с духами мифических предков киданей, мифическими и реальными предками императорского рода. Императору как избраннику небес достаточно было три раза обойти деревья —«священные ворота» между мирами живых и потусторонних существ, чтобы возродиться, а рядовым людям — семь раз. Возможно, что число обходов связано с представлениями о посмертных стадиях перехода телесных и духовных душ человека в мир предков и обратном возвращении душ предков в новорожденных сородичах. Тибетцы считали, что душа умершего в промежуточный период между смертью и реинкарнацией проходит семь стадий превращений и, только заканчивая седьмой виток, «схватывается» с отцовской спермой и материнской кровью и начинает новую жизнь в новорожденном ребенке.

В описанных обрядах киданей сквозь заимствованные правила китайских государственных культов проступают черты автохтонных древних верований киданей, чжурчжэней, обнаруживающих сходство с верованиями тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока. В религиозных обрядах киданей кроме исключительно ценных подробностей культа есть интересные данные о социальной организации, которые дополняют наши представления о культе предков в период становления феодального государства. В официальном «правительственном» обряде на горе Муешань император обходил деревья, изображающие священные ворота, в сопровождении дядьев — братьев своего отца, т. е. тех лиц, которые по правилам старшинства братской семейной общины могли наследовать статус правителя. Хотя у киданей уже установился порядок наследования от отца к сыну, в религиозном ритуале еще сохранились старые общинно-родовые нормы.

В монографии Э. Хаарха «Ярлунгская династия» представлена исследовательская реконструкция ранних форм политической идеологии в Тибете [Haarh, 1969]. Автор показал, что в родоплеменном, военно-демократическом обществе складывалось понятие правомочности единоличной, царской власти какого-либо племенного вождя, военного предводителя союза племен. В те времена идеологическое обоснование власти могло быть только мифологическим, право на автократию — только сакральным. Мифологическая сакрализация власти правителей первого тибетского государства аргументировалась их причастностью к загробному миру предков или к небесным божествам, что делало их существами сверхъестественной природы. Эта идея проводилась прежде всего в родословной генеалогии, в перечне того, кто от кого и когда произошел со времен начала начал. Родословная правителей первого тибетского государства соответственно содержит перечень мифических, легендарных и реальных исторических предков. Происхождение богов и людей — царей и первопредков первых родов тибетцев так или иначе связано с этиологическими мифами, повествующими о начале мироздания и устройстве порядка на небесах и на земле [Ibid., p. 212—270].

Бесполезно искать в буддийских источниках непротиворечивую, «правильную» версию этиологического мифа, этнографические реалии добонского и бонского похоронного ритуала, причины его изменения, его истинную «идеологию». Смена предков человеческого происхождения небесными божествами скорее всего связана с изменением представле-

ний о локализации загробного мира предков, который из подземной сферы переместился на небеса, с дифференциацией душ покойников на рязряды (идущих в небесную обитель богов; идущих в обиталище злых духов, остающихся в земле), с изменением форм культа предков. В соответствии с добонской традицией Ярлунгская династия вела свою генеалогию и преемственность права на трон по женской линии родства. Сакральный статус правителя определялся тем, что он считался *shugs-pa* —«наделенным сверхъестественной силой» «живого покойника», был инкарнацией умершего предшественника, воплощением, эманацией мертвого правителя, обитавшего в загробном мире предков. Природа его сакральности коренилась в преемственной связи с хтоническими силами загробного мира. В бонской традиции династийная генеалогия велась по отцовской линии родства от отца к сыну, а правитель Ярлунгской династии считался реинкарнацией божества из небесных сфер. В генеалогических мифах повествуется, как прародитель Ярлунгской династии Ньяти-цзанпо спустился с неба на «гору богов» (*lha-ri*) по небесной нити (*rmu-thag*), по этому пути божества появляются на земле и возвращаются на небо (см. аналог «небесная лестница»— шест, дерево; нити — *dmu thag* от центрального столба обо (*srog shing*), протянутые к другим шестам, камням и т. д.). Э. Хаарх приводит термин из дуньхуанского манускрипта — *dbu skas* — «лестница головы» [Ibid, p. 331]. Смысл термина понятен: после смерти душа выходит через макушку черепа — это небесный путь души в область богов. Когда наступал конец жизни правителя божественного пропсхождения, его тело исчезало, таяло как переливы радуги (в ламаистской иконографии такой радугой изображают смерть святых перерожденцев, они обладают особым телом — *'ja lus*).

Министр Локам погубил правителя Дигум-цзанпо тем, что с помощью колдунов заставил его осквернить кощунственными действиями свою божественную сущность. Ум Дигум-цзанпо помрачился, и он поддался коварным наущениям: надел шаманский черный тюрбан с зеркалом на лбу, положил на плечи дохлую лису и дохлую собаку и тем самым лишился покровительства Да-лха и По-лха — персональных защитников человека, хранителей важных жизненных центров мужчины-воина и властителя, поэтому, размахивая мечом, перерезал свою «небесную нить». С этих пор тибетские правители стали земными существами, после их смерти оставались трупы, которые нужно было хоронить, поэтому появился новый похоронный обряд [Ibid., p. 329—332].

Из тибетских источников следует, что в добонские времена трупы выбрасывали в воду, а с введением бонской веры получил распространение обычай хоронить в земле, в курганах, насыпанных поверх гробниц. Боннские жрецы разработали похоронный ритуал, который «отделял» мертвых от живых, добавив защиту живых от духов мертвых, заклинания для подавления хтонических духов *дрэ*, злокозненных действий персональных покровителей, причины озлобления которых стали выявляться с помощью астрологических гаданий [Ibid., p. 111]. Что означает в этих обрядах «закрыть дверь гробницы», «открыть дверь в мир богов» в контексте этнографических реалий, описанных выше? Это можно прочесть как обряд вторичного захоронения останков, завершающего период большого траура, проводы души и тела умершего в загробный мир, окончательное прощание, расставание с той частью «совокупного человека», которая образует хтонических *дрэ* и «открытие дверей» в небеса для души, «уходящей вверх» и присоединяющейся к обожествленным предкам. Апотропеические элементы похоронного обряда свидетельствуют о вере злых духов покойников, которых нужно подавлять, заклинать, изгонять.

Поскольку тибетские жрецы не знали, по какому ритуалу нужно похоронить Дигум-цзанпо, они пригласили боннпосцев из Кашмира, северо-западной части Тибета и Шаншуня для выполнения обряда *gri-bshid* (*shid* — действия похоронного ритуала, *gri* — нож; возможно, это означает обряд расчленения трупа, отделения мягких покровов от костей). Один из приглашенных боннпосцев (откуда прибыл — не известно) знал обряды жертвоприношения добрым божествам, птице *khyung* (Гаруда?), богу огня (*me-lha*), якобы мог летать по небу на своем бубне, находить скрытые сокровища, резать железо птичьим пером, второй мог гадать, предсказывать на лопатке, выявлять влияние богов или злых духов бросанием гадательных костей, третий умел заклинать, подчинять злых духов с помощью ритуального ножа [Ibid., p. 114]. С похорон Дигум-цзанпо началось воздвижение курганов, появился новый похоронный ритуал; кладбища переместились из высокогорных мест на нижние склоны, затем на берега рек и снова вверх [Ibid., p. 118], но некрополи Ярлунгской династии расположены на склонах холмов в долине р. Ярлунг. Здесь в начале VII в. н. э. вожди ведущего племени основали первое тибетское государство Туфань. В этой местности находятся руины замков и 11 курганов правителей названной династии, первые описания этих некрополей сделаны Дж. Туччи [Tucci, 1950], Х. Хоффма-

ном [Hoffmann, 1950], Х. Ричардсоном [Richardson, 1963] и другими. В тибетских письменных источниках есть описание погребальных сооружений Сронцзан-Гампо и его прадеда 'bro-gnyan-lde'u. Курган прадеда Сронцзан-Гампо был насыпан над квадратной погребальной камерой, разделенной на пять секций, квадратная погребальная камера в кургане Сронцзан-Гампо была разделена на девять секций. В сакральных наименованиях курганов правителей Ярлунгской династии, как правило (за небольшим исключением), содержится слово «гора» (*ri*): «небесная гора» (*gung ri*), «гора божества [разряда] rmu» (*rmu ri*), «гора божества» (*lha ri*), «гора трупа» (*skya ri*), «магическая гора» (*'phrul ri*). В названии кургана также есть слова, относящиеся к содержимому погребальной камеры и указывающие на то, что в «горе» находится статуя, идол, изображение, фигура умершего (*ldem-po*, *ldem-bu*, *ldem*, *skye'u lha rten*) [Haarh, 1969].

Курганы тибетских царей, судя по описанию захоронений Сронцзан-Гампо и его прадеда, представляли собой круглую земляную насыпь поверх врезанной в почву погребальной камеры, квадратной в плане, разделенной на пять или девять секций параллельными перегородками, пересекающимися в центре по направлениям запад — восток, север — юг. Эта планировка в общих чертах сходна с погребальными святилищами в Средней Азии: Кюзели-гыр (VI—V вв. до н. э.), Кой-Крылган-кала (IV—III вв. до н. э.) и некоторыми сакскими мавзолеями. Крестообразное расположение погребальных камер, вписанное в круглое здание мавзолея, Ю. А. Рапопорт связывает с культом солнца и неба, исходя из семантики креста-свастики — колеса — круга. Дж. Туччи, Э. Хаарх считают планировку тибетского кургана и храма предков, воздвигаемого на его верхней части, горизонтальной проекцией вселенной. Сходная конструкция ранних буддийских ступ трактуется в буддизме как символ дхармакаи — «космического тела» умершего земного Будды, когда все элементы его телесной структуры возвращаются к своей первооснове, к дхармовой природе вселенского бытия.

Вероятно, приведенные выше толкования не случайны, круг с координатами сторон света — это линия горизонта, пространство, расчлененное «дорогой солнца». Форма погребального сооружения не только означала «проекцию вселенной», но и обеспечивала пространственную ориентировку, «направляла» душу умершего в нужную сторону. Символика данной формы погребального сооружения, которое совмещало функцию святилища культа предков, вероятно,

было обусловлено и представлениями о локализации загробного мира не только под землей, но и на небе. Известно, что у некоторых народов Азии звезды считались обиталищем душ умерших. Эта форма погребального и храмового, культового сооружения не указывает на их прямую функцию культа солнца или неба, но свидетельствует о роли космологических представлений в религиозной символике. В похоронных обрядах народов Гималайской зоны и других регионов Азии есть вербальные описания маршрута пути души в загробный мир, дорожных ориентиров, дабы душа не сбилась с пути, знала дорогу туда и обратно, поскольку ей надлежало присутствовать дома во время жертвоприношений предкам и вернуться, переродиться в мире живых в новорожденном младенце. Координаты пространства имеют заданную стереотипную характеристику. Об этом свидетельствуют правила пространственной ориентировки жертвоприношений, обрядовых действий, расположения культовых сооружений, описания того, какие божества и духи в какой стороне мира обитают.

На кургане тибетского правителя сооружался храм (относительно погребального комплекса Сронцзан-Гампо известно, что в храме не было изображений предков), в котором преемники умершего правителя делали жертвоприношения своим «династийным» предкам. Предок правящего клана как бы возрождался в сыне-наследнике. Преемственность власти, утверждение нового правителя в престолонаследии оформлялись обрядом передачи наследнику сакрального и мирского, гражданского статуса умершего правителя. Право на власть гарантировалось «четырьмя силами»: силой закона религии, силой сакрального, предначертанного свыше права на власть, силой верховной должности административного управления, силой сакрального атрибута власти — шлема, который обладал магической силой защиты головы военачальника [Tucci, 1956 a; Haarh, 1969].

Преемственность власти была основана на традиционном правиле наследования социального статуса предка по старшей линии родства, но статус правителя Ярлунгской династии рассматривался как наследование «божественной» природы царского предка. Мифологическое обоснование сакрального права на власть продолжало действовать в течение всего правления Ярлунгской династии, несмотря на принятие буддийской религии, которая принципиально, доктринально отрицала культ предков, основанный на вере в существование персональной души. Традиционная идеология связывала Ярлунгскую династию с религией бон и фео-

дальной олигархией, опиравшейся на старые религиозные нормы — обычаи и соответственно на бонское духовенство. С упадком Ярлунгской династии к X в. прекращается воздвижение курганов, в которых хоронили правителей. С восстановлением официального статуса буддийской религии бонская оппозиция Ландармы была подавлена, культ царских предков утратил свою надстроечную роль, а культ предков общинного, родового и семейного уровня в течение длительного времени целенаправленно трансформировался. Фактически остатки древнего культа предков дожили до нашего времени, во-первых, в культе территориальных покровителей людей, или так называемых «хозяев земли и местности», «божеств земли и местности», «духов земли» (сабдак, юл-лха и т. д.); во-вторых, в культе личных и семейных покровителей, так называемых Губи-лха,— в этой группе из пяти божеств представлены божества исторических форм общностей людей матрилинейного, патрилинейного родства, родовой общины, территориальной общины, различных объединений времен военной демократии. Ламаистская религия действовала избирательно в отношении к различным уровням культа предков, тем религиозным обычаям народа, которые могли быть использованы оппозицией для подрыва авторитета ламаистской религии и церкви. Так, например, много усилий было положено на переработку идейной основы традиционного похоронного обряда, культа похоронных комплексов светских правителей, военачальников и шаманов. Ламаистская церковь стремилась устранить все, что так или иначе мешало утверждению ее господствующего положения в обществе. Культ предков рядовых общинников фактически не искоренялся, хотя и подвергался внешней формальной переработке. Все, что было связано с религиозным авторитетом прежней политической и духовной власти правителей добуддийского Тибета,— это важнейший объект идейной деятельности теоретиков ламаистского богословия. Становление ламаистской религии Тибета — это история преобразования индийского буддизма, формирование такой системы вероучения и культа, которая соответствовала социальным и духовным потребностям тибетского феодального общества.

Глава третья

ЛАМАИСТСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ ТИБЕТЦЕВ

ЛАМАИСТСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТОВ

В монографиях Дж. Туччи [Tucci, 1949, 1950, 1967, 1970], Р. Небески-Войковица [Nebesky-Woikowitz, 1956] и Х. Хоффмана [Hoffmann, 1950, 1961, 1967] (а также в других более ранних работах) содержатся обширные сведения о пантеоне и пандемониуме тибетских традиционных верований, извлеченные авторами из бонских и разновременных ламаистских обрядовых текстов. Нецелесообразно повторять формальные описания, перечни наименований, иконографические подробности этого интересного и ценного фактического материала, поскольку задача данной работы ограничивается анализом социальной функции той группы культов тибетских традиционных верований, которые можно назвать превратным отражением человеческого фактора истории общества. Здесь приводятся тибетские источники, еще не изученные тибетологами и характеризующие осмысление самими тибетцами разнородного наследия своих религиозных верований и обычаев. Из большого фонда «богословского религиоведения» мы выделяем несколько источников по теории и практике бытовых обрядов.

Общая классификация ламаистских культов дана в трактате Туган-дхарма-ваджры Лобсан-Чойчжи-Нимы, где ламаистский пантеон разделен на четыре группы «гостей», причем третья и четвертая группы относятся к божествам, духам, демонам традиционных тибетских верований и ламаистских бытовых обрядов. Туган называет следующие шесть видов сакральных сил из третьей группы «гостей»: 1) демонические духи, 2) божества астрологических и геомантических гаданий и предсказаний, 3) «хозяева» местности, 4) божества из разряда «вместерожденных» — покровители людей в их житейских делах, 5) божества местности, 6) «хозяева» местности разряда шибдаков.

Первый вид — это *sde brgyad* — «восемь разрядов» божеств и духов добуддийских индийских и тибетских веро-

ваний. Здесь он определен как «демонические духи», поскольку в культовых источниках стала преобладать группировка по принципу выделения духов такого характера. В одном из вариантов восьмеричной группировки объединены довольно «мирные» индийские низшие божества и духи: дэва, нага, якша (добрые), гандхарва, асура, гаруда, киннара, махарага (большая змея), а в другом — значатся индийские духи покойников (в основном злые) и кладбищенские демоны: якша (злобные), ракшаса, бхута, прета, пишача, демоны беспамятства и сумасшествия, демониссы мамо. Третий вариант восьмеричной группировки представлен разновидностями тибетских демонов и духов. Эти разночтения — результат попыток найти соответствия между индийскими и тибетскими понятиями. В ламаистской традиции возобладал принцип классификации демонических духов, оформилось пять типов восьмеричной группировки *'dreg-pa sde brgyad*. В обрядах жертвоприношения на обо (в Бурятии и Монголии), а также в храмовых и домашних молебствиях в честь срунма (инд. *дхармапала*, бур., монг. *сахиусан*) читается отдельный обрядник умилостивления духов восьми разновидностей, но самостоятельного культа они не имеют. Вместе с тем эти демонические духи фигурируют во многих обрядах хозяйственной и лечебной магии, поскольку считаются причиной различных заболеваний и несчастий. Их можно назвать персонификацией «проблемы зла». Сверхъестественные факторы «зла» — это обширный, малоизученный состав пандемониума древних автохтонных верований.

Четвертый том «Вайдурья-онбо» — комментария к четвертому тому медицинского трактата «Чжуд-ши» — в значительной мере посвящен диагностике и лечению болезней и всевозможных недугов, вызванных сверхъестественными факторами. В диагностике подобных заболеваний большое место занимал метод гаданий, а в лечении — различные способы магического воздействия на богов, демонов и духов. Гадания и предсказания — характерные приемы древнейшей медицинской практики, основанной на ранней мифологической онтологии, религиозных представлениях и обрядах. Гадание было направлено на выявление причинно-следственных связей тех событий в мире людей и в природе, которые трактуются как действие различных естественных и сверхъестественных факторов. Чтобы назначить лечение болезни, нужно было узнать, какие божества или демоны и духи вредят данному человеку, чем они недовольны и что нужно сделать, чтобы их успокоить и заставить сменить гнев

на милость. В тибетской медицине одна четверть общего числа болезней приписывалась влиянию злых духов и богов, другая четверть считалась возмездием за нарушение религиозных норм и табу, фактически и в XIX в. половина всех заболеваний объяснялась воздействием сверхъестественных факторов. В различных способах гаданий, описываемых в «Вайдурья-онбо», изображаемых в таблицах «Атласа», учитываются все категории сверхъестественных сил и все сферы образа жизни людей, в которых проявляется негативное или позитивное влияние первых, поэтому в трактате «Вайдурья-онбо» и «Атласе» можно найти ценный конкретный материал о религиозных обрядах, божествах и духах автохтонных верований тибетцев.

В делении гадательного поля (на панцире черепахи) по методу тибетского медика Ютогбы (Вайдурья-онбо, т. 4, л. 60б$_3$—61а; Атлас..., табл. 66) представлена схема высших и низших разрядов сакральных сил, от которых «зависела» жизнь, здоровье и благополучие обыденной жизни средневекового тибетца. Это домашний, семейный, личный культ, но его объект разграничен на следующие группы: верхний ряд трех горизонтальных клеток — «идам», «срунма», «юллха»; второй средний горизонтальный ряд — «предки», «сам» (человек, на которого гадают), «родственники»; третий нижний ряд — три вида злокозненных духов: *rgyal-po*, *gre-po*, *bsen-mo*. По общим наименованиям («идам», «срунма») не понятно, какие божества были объектом бытового домашнего культа. Сопоставляя текстовые термины с изобразительным материалом соответствующих таблиц улан-удэнского «Атласа тибетской медицины», мы видим, что приводимые в нем изображения не имеют аналога в иконографии официального тибетского ламаистского пантеона.

Срунма в гадательном поле (табл. 66 «Атласа») изображен как гневное божество типа Гур-гонбо в тибетской одежде и обуви. Его знаковые характеристики: положение тела, рук и ног в позиции угрозы, атрибуты — чинтамани (драгоценность исполнения всех желаний), сосуд с эликсиром жизни. Такого образа срунма нет в известных иконографических справочниках. В «Атласе» изображены По-лха, Молха, Да-лха, Юл-лха, божества, обозначенные общим видовым наименованием «срунма». В тексте «Вайдурья-онбо» упомянуты также божества, относящиеся к 13 *mgur-lha* и *srid-pa'i lha rabs* (т. 4, л. 54а), *mtshun-lha* —«обожествленные предки», *pha-mes bsten-pa'i lha 'dre* —«божества и духи, которых почитали предки», выделяются локальные божества тех мест, где человек родился, называются срунма конфес-

иональные и профессиональные. В табл. 64 «Атласа» изображен срунма ламы-учителя — женское божество гневного вида с зеркалом и пикой, на которую насажена фигурка человека. Обнаженное божество стоит на трупе, в позе угрозы, в клубах дыма и пламени, на шее до низа живота висит ожерелье из облаков. Такого божества в справочных изображениях ламаистского пантеона нет. В той же таблице изображен срунма боппосцев — обнаженный антропоморфный демон в набедренной юбочке из мелких листьев, с пятнами крови на теле, на губах и на носу, в волосах, стоящих дыбом,— три листочка (знак «прета»— духа покойника), на плечах — человечья кожа с кистями рук и стопами. Там же есть срунма из разряда «божеств белой стороны»— белая богиня в белой накидке-плаще поверх подпоясанной запашной одежды, в гутулах, в ее левой руке — чаша с драгоценностями, жест правой руки — защита. По этим признакам прочитывается функция богини-покровительницы, дарующей благосостояние, исполнение желаемого. Представлена в таблице и другая белая срунма, обитающая в снежных горах, в руках у нее — сосуд с зеленым растением. Часто встречается гневная богиня Лха-мо различных видов.

Три секции гадательного поля (нижний ряд) на схеме Ютогбы отведены трем разновидностям злокозненных духов. Принцип их разграничения в тексте «Вайдурья-онбо» не объяснен. По содержанию персонаж первой секции — чжал-по — это духи грешных лам различных званий; возможно, к ним относятся вообще духи каких-либо грешников, бывших при жизни влиятельными персонами в социальной и культовой сферах. Во второй секции — духи умерших насильственно и преждевременно. В третьей — вредоносные духи женского рода, скорее всего эти демониссы происходят от умерших колдуний, знахарок. Здесь также имеет место негативная персонификация древних женских божеств и духов, «дисквалифицированных» со времен становления патриархальных порядков в социальной организации.

Значение традиционных верований и обычаев в частной жизни средневекового тибетца прослеживается также по данным медицинской практики. В ней учтены древние суеверия, т. е. вера в различных духов традиционных автохтонных религий. Другая схема гадания показывает действие злокозненных духов на основные сферы жизни человека. Гадательное поле также делится на девять секций. В тексте «Вайдурья-онбо» их наименования перечисляются по вертикали. Первый ряд —«боги», «люди», «духи (вредоносные)»; второй ряд —«предки по отцу», «сам» (мужчина) или «сама»

(женщина), «дети»— сыновья или дочери, третий ряд — «кладбище», «дом», «поле». Центральная клетка обозначает того человека (мужчину или женщину), для которого составляется «диагноз» по данному методу гадания. Если в центральной клетке —«сам» (мужчина), то по вертикали вверх от нее — клетка, обозначенная словом «предки по линии отца», вниз от центральной — клетка «дети» (сыновья мужчины). Таким образом, центральный вертикальный ряд обозначает кровное родство по отцовской линии. Аналогичный вертикальный ряд для женщины — это клетки, обозначенные как «предки по линии матери», «сама» (женщина), ее «дочери». По горизонтальному ряду центральная клетка (мужчина или женщина) находится между клетками «люди» и «дом», что может обозначать сферу отношений данной личности в своей семейной группе и с «посторонними» людьми, не принадлежащими к ее семье.

В каждой из этих сфер есть типичные негативные факторы. Приводим их по тексту «Вайдурья-онбо» (т. 4, л. 52—54).

В сфере родственных связей поколений (родители — эго — дети) действуют в основном духи покойных родственников: секция «предки»— духи давних покойников, родственников по отцовской или по материнской линии родства, духи покойников, влекомые привязанностью к имуществу, дому, земельным угодьям, к людям (родственникам), духи, вредящие по наущению чужих людей. Чтобы их обезвредить, нужны обряды жертвоприношения предкам, обряды умилостивления и магического усмирения ланчаг — духов умерших людей, которые при жизни были обижены человеком (на которого гадают) или его кровными родственниками. Секции «мужчина», «женщина» — вредоносные духи покойников, принимающие облик близких родственников по мужской или по женской линии родства. Для борьбы с ними рекомендуется заклинание и изгнание духов *'dre*. Секция «дети»— в тексте «Вайдурья-онбо» указаны духи дрэ покойных родственников только по материнской линии — дяди (брата матери), матери, сестры матери. В табл. 64 «Атласа» для мальчиков назван и нарисован дух покойного дяди по матери, для девочек — дух дяди по отцу. Для борьбы с ними рекомендуются обряды выкупа жизни и изгнания этих духов.

В сфере семейного и хозяйственного быта (секции «кладбище», «дом», «поле») действуют в основном различные хтонические силы, которые подразделяются на кладбищенских демонов и вампиров и различных «хозяев» местности (духов земли и воды — лу и сабдаков) —«домашних» и «полевых».

Это гневные духи той земли, на которой возведена семейная усадьба, а также той, которая возделывается для выращивания сельскохозяйственных культур. Для борьбы с вредоносным влиянием этих духов в секции «поле» перечисляются соответствующие магические обряды — гурумы, закапывание где-либо на участке усадьбы и на пашне бумб с жертвами для умилостивления духов земли и воды.

Сфера культовых отношений с божествами и злыми духами (секции «боги», «люди», «духи»): в секции «боги» указаны предки, личные божества-покровители, в секции «люди»— духи умерших неестественной смертью — *gre-po* и *gre-mo*, в секции «духи»— так называемые «чжал-по». К этой категории духов ламаистская традиция XVII в. относит нарушителей религиозных обетов из числа именитых лиц духовного звания. Считалось, что после смерти их души превращаются в злокозненных духов. Богов умилостивляют обрядами жертвоприношения, духов покойников названных категорий — обрядами соответствующих гурумов.

В пояснениях к названиям секций гадательного поля на черепашьих панцирях нет указаний, кого называют «своими почитаемыми хранителями и покровителями». Характер божеств, призываемых на помощь или умилостивляемых жертвами, если они вредят, будучи чем-то недовольными, можно узнать также по форме их типичных знаков, проявляющихся в пене, пузырях, отстое мочи, налитой в панцирь черепахи. По этим признакам узнают, какое божество или дух вызвал заболевание. Знак «гора» указывает на влияние «своих покровителей-срунма», предков, знак «скала» или «одинокая гора и скала» обычно связывается с действием злых духов. «Чтимые предками божества и духи (лха и дрэ)», «свои покровители-срунма», предки проявляют себя в знаках «гора», «дерево», «можжевельник», «оружие»— пика с флажком, наконечник копья, меч, стрелковое снаряжение. Перечисленное оружие — типичные знаки Юл-лха, По-лха, Да-лха, 13 *mgur-lha*, *srid-pa'i lha rabs*. В «Атласе» даны более ранние, чем известные нам по ламаистским коллекциям иконописи XVIII—XX вв., иконографические образы Полха, Да-лха, Юл-лха, которые в поздней традиции обычно изображаются как вооруженные всадники. В «Атласе» Молха показана как обыкновенная, но знатная женщина, ее знак — цветок. Да-лха изображен пешим, в белой накидке поверх подпоясанной запашной одежды, в белой «царской» головной повязке, в гутулах, в руках — пика с флажком и петля с крюком, его знак — козел; Юл-лха в белой подпоясанной одежде, в белой «царской» головной повязке,

в гутулах, в руках — стрела и лук, его знак — можжевельник. По-лха изображен как всадник, в белой головной повязке, белой накидке поверх подпоясанной запашной одежды, в гутулах, на шее — подвеска с диском, в руках — жезл с лентами (бадан), четки, его знак — пика с флажком и меч. Все перечисленные знаки указывают на «полномочия» этих божеств в военных и жреческих делах: они предводительствуют в походах, обрядах, возглавляют кого-то в мирное время. Их иконография обозначает функциональную роль общинно-родовых, племенных лидеров, которые сосредоточивают в своих руках правление всеми «высшими» делами коллектива.

Таким образом, мы имеем дело с божествами традиционных верований тибетцев времен перехода от патриархальной военной демократии к раннеклассовому государству. Более детальную характеристику этих культов можно найти в обрядовых текстах. Из последних наиболее информативен обрядник жертвоприношения Губилха, восходящий к традиции ньинмапы — ранней секты тибетского ламаизма.

ПОКРОВИТЕЛИ ЛЮДЕЙ ИЗ РАЗРЯДА «ХОЗЯЕВ», БОЖЕСТВ ЗЕМЛИ И МЕСТНОСТИ

Туган-дхарма поместил «хозяев» местности — сабдаков, низшую разновидность «хозяев» местности — шибдаков, различных божеств местности — юл-лха в три различные группы. Такая дифференциация не имеет прямого объяснения в трактате Тугана, но косвенную аргументацию можно обнаружить в его тексте и других источниках, в том числе и в медицинских. Упомянутые группы сверхъестественных существ имеют отношение к местности, всех можно назвать «хозяевами» местности, но генезис их неоднороден. Это разновременные формы сакрализации связей человека с территорией его обитания. Исторические линии развития этих представлений, как в фокусе, сошлись и дошли до нашего времени в культе лабцзе, лха-то, которые в монголо-бурятском варианте называются «культ-обо», но его содержание не в самих обо, а в том, кому делают жертвоприношение на культовых местах. Нельзя однозначно определить данный обычай как культ природы, культ гор, ландшафтный культ, культ предков. Схематично в богословском разделении «хозяев» местности и богов местности ощущается

дифференциация, с одной стороны, представлений и обрядов, связанных с сакрализацией и анимативацией самих природных объектов и явлений, не только гор, водных источников, но и животных и растений, с другой — культа предков, который связан с сакрализацией коллективной родовой собственности на землю — территорию обитания, источник добычи средств существования.

Как в богословской традиции XVII—XVIII вв. объясняется содержание понятия «сабдак»—«хозяин» местности? Сабдаков — великое множество, их 10 тыс. бумов (в буме — 100 тыс. единиц), главенствующих сабдаков по «подробному подсчету»— 1000, по «среднему»— 150, по «краткому»— 91. Для обрядовой практики сабдаки делятся на три группы.

Первая группа: 72 сабдака, которые распределены по кардинальным и промежуточным направлениям стран света, «Север-верх»— свинья (5), «север-низ»— мышь (5), промежуток —«вода» (элемент) — 2 части, соответственно «восток» (верх-низ) — тигр, заяц, промежуток —«дерево»— 2 части; «юг» (верх-низ) — лошадь, змея (по 5), промежуток — «огонь»— 2 части; «запад» (верх-низ) — птица, обезьяна (по 5), промежуток —«железо»— 2 части. Промежуточные направления — четыре по 5, в промежутках (их 4) по одной части (Прил., Туган, л. 27б).

Вторая группа: так называемые 21 сабдак «вне системы» (классификации). Часть из них распределена по четырем промежуточным направлениям. Главенствующий сабдак восточной стороны — *the-se*, южной — *tsan-kun*, западной — *hang-phan*, северной — *bu-u 'byin*. Названы главенствующие сабдаки четырех промежуточных сторон (юго-восток, юго-запад, северо-запад, северо-восток) и дополнительные сабдаки кардинальных сторон света. Имена этих сабдаков присутствуют в обрядниках защитной магии или в разделах защитной магии, в текстах похоронного ритуала, в обрядах земли, когда нужно рыть землю для могилы, при постройке дома, культового сооружения, а также для обрядов жертвоприношений хозяевам земли, божествам четырех сторон света, совершаемых для защиты невесты во время переезда в дом жениха. Кроме этих 12 сабдаков, действующих в определенных секциях пространства, названы в начале перечня два, очевидно, наиважнейших —«божество местности *gi-u then-po*» и *sa-'dzin lag-pa chen-po*, затем хозяева тех мест, где находятся жилища и хозяйственные угодья людей,— это сабдаки поля, пашни, фундамента стен дома, верха крепости или замка (может быть, и дома), дверного запора и загона для скота. Последними в перечне наз-

ваны обитающие в определенной местности *klu*, *gnyan*, *btsan-po*, *sen-mo* и другие которых именуют «местные сабдаки» (Там же, л. 28а).

Третья группа — сабдаки девяти подземных стран, первой названа богиня земли *bstan-ma*.

Шибдаки делятся на восемь разрядов, из которых одни относятся к «прета» (*yi-dags* — духи покойников), большинство — к обитающим в скалах, лесах, озерах, источниках, около обителей отшельников и культовых мест. Туган дает перечень главенствующих божеств (их имена мы не приводим) из восьми разрядов шибдаков по традиции крия-тантры (в мирских обычаях нет этой классификации): 1) божества четырех элементов (огонь, вода, ветер, земля); 2) божество жилища; 3) божество горы; 4) божество дерева; 5) божество самого вместилища культовых объектов — *kun-dga'-ra-ba'i lha*; 6) божество местности *gnas-kyi lha*; 7) божество кладбища; 8) божество укрепленного поселения (Там же, л. 34 б).

В поздней богословской трактовке классификация локальных божеств и духов связана с астрологией, геомантией, с представлениями о единстве пространственно-временного комплекса внешней среды и внутренней структуры всего сущего на уровне первоэлементов. Более ранняя трактовка, вероятно, проявилась в замечании Туган-дхармы, что настоящими «хозяевами» земли являются прежде всего богиня земли в обобщающем значении, а в частности —«сабдаки змеиного вида». В медицинских источниках «Вайдурья-онбо» и «Атласе тибетской медицины» сабдаки представлены как духи земли и воды и делятся на восемь разновидностей: лягушка, змея, черепаха рыба, головастик, скорпион, паук, червяк. Именно они — основной амбивалентный фактор, действующий на территории, занятой жилищем, хозяйственными постройками, сельскохозяйственными угодьями. По схемам гадания все несчастья людей в секциях «дом», «поле» обозначаются иконическими знаками этих духов земли и воды — изображениями лягушек, змей, рыб, головастиков и т. д. (Атлас..., табл. 64; Вайдурья-онбо, т. 4, л. 53 а). Изображение сабдаков в «Атласе» в какой-то мере выявляет их гетерогенную зоо-, фито-, антропоморфную природу: сабдаки в виде гусеницы, скорпиона, с головой змеи, змеиным низом тела, с клешнями скорпиона на голове, с головой животного, в шкурах-накидках на плечах и в набедренных повязках из шкур зверей и чешуйчатой кожи, снизками клыков на шее и бедрах, из тела некоторых сабдаков растут зеленые побеги растений, на плечах — пелерины из листьев, на бедрах — юбочки из

листьев. Возможно, восемь перечисленных видов пресмыкающихся, рыб и насекомых «зачислены» в разряд «хозяев» земли и по характеру мест обитания — в земляных норах, между камнями, в расселинах скал, в воде и т. д.

В зооморфном материале мы обнаруживаем обозначение духов умерших людей. Наиболее явно это представлено в содержании знака «скорпион». Изображение скорпиона встречается в секции гадательного поля, называемой «кладбище»: это ядовитое насекомое служило знаком злого духа покойника или вообще духа покойника. В ранней традиции индийской иконографии главные женские богини круга Бхадракали, Дурги или Замунди — сестры и шакти божества смерти, царя загробного мира (санскр. *Яма*, тиб. *Чойчжал*) изображались иногда как полувысохшие, полуразложившиеся трупы со скорпионом на животе или с нормальным «живым» телом, но с рельефным изображением скорпиона на животе [Kramrisch, 1956, tab. 120, 150; Granoff, 1980, p. 77—96]. Скорпион как символ опасного духа покойника в «Атласе», очевидно, является стереотипом индийской символики, преемственно вошедшим в знаковую систему тибетской средневековой культуры. Разрозненные данные разноэтничных верований, мифов, волшебных сказок дают некоторое основание для толкования «хозяев» земли в виде пресмыкающихся, рыб и насекомых, в том числе и как изображение посмертной трансформации умерших. В буддийской традиции эти представления зафиксированы в учении о кругообороте перерождений души в облике шести видов живых существ сансары — низших божеств (санскр. *дэва-асура* или тиб. *lha-mi-ma-yin*), людей, животных (все виды), обитателей ада и прета. Все естественные и сверхъестественные формы жизни объединены процессом кругооборота реинкарнации души.

Влияние духов земли и воды обозначено зооморфными символами, знаки влияния божеств местности Юл-лха — это изображения можжевельника, оружия, горчицы. Можжевельник и оружие — атрибуты оформления лабцзе и лхатхо. Можжевельник — знак влияния По-лха. Оружие (пика с флажком, меч, лук и стрелы) является типовым знаком патриархальных предков, Юл-лха, По-лха, «своих божеств-покровителей» — 13 *mgur lha* и *srid-pa'i lha rabs*. В свою очередь, знаками влияния предков служат «замок» (*mkhar*), «дом», «гора», «зеленое дерево», В обрядниках Губилха (солчот А) облик Юл-лха определен так: белый воин, в кольчуге, шлеме, с полным стрелковым снаряжением, на белом коне. Его эманация — *mched grogs yul-gyi gtso rje*, дослов-

но «правитель территории старших и младших братьев», т. е. территории, принадлежащей группе родственников братской общины. Кроме того, данный термин означает также «друзья, товарищи, сподвижники»— это могут быть друзья из родственников. Правителя сопровождает множество белых овец и яков, в солчоте Б к ним добавлена белая птица (какая — не известно). Спутники Юл-лха: божество верха замка (крепости, дома) *mkhar-gyi rtse lha* и другие хранители дома и местности. Эманация последних: «большая птица» (солчот А, л. 2б), т. е. подразумевается хранитель местности — не сабдак. Хранителем хозяйственных угодий считается летучая мышь — *pha-wang*, синоним *bya-wang*, *bya-mgo* «птичья голова» означает также «голова летучей мыши». Но это только предположения. О тибетском культе «большой птицы» у автора нет эксплицитных данных, хотя этнографических аналогов достаточно. Можно сослаться хотя бы на бурятский родовой культ орла, лебедя, на тотемическое происхождение родовых самоназваний, на обереги (тушки птиц) дома и его обитателей [Соколова, 1972, 1983; Хангалов, т. 1—3; Крюков, 1967, 1968, 1972; Аверкиева, 1959].

В схеме гадания (Атлас..., табл. 66) секция Юл-лха обозначена надписью «место Юл-лха разряда срин-по», т. е. разряда духов умерших людей, но в отличие от тех духов земли и воды, а также шибдаков, которые относятся к прета, Юл-лха — это духи «именитых» людей, предков, родоначальников, правителей родовых и территориальных общин, вождей родоплеменных объединений.

Туган-дхарма говорит, что различные термины для «хозяев» земли (юл-лха, найдак, сабдак, шибдак) связаны с размерами «опекаемых» ими территорий, одни больше, другие меньше. Семантика глубинного различия уже утрачена. Между тем по аналогии с локальными культами обских угров различие территорий должно быть сопряжено с формами родоплеменных, военных, политических объединений, которые, в свою очередь, связаны с различными формами культовой интеграции и сакрализации таких общностей. Родовая собственность на землю была сакрализована. Земля принадлежала не только живым, но и мертвым членам родового коллектива, места захоронений предков были неоспоримым знаком священного права на родную территорию. Различие наименований разрядов локальных божеств первоначально было связано с территориальной родоплеменной сегментацией этнической общности, с социальными уровнями культовых сообществ.

З. П. Соколова, основываясь на архивных материалах XVII—XIX вв., пишет о локальных различиях у обских угров культа предков социальных общностей различного уровня: духов-предков фратрий, территориальных, локальных, генеалогических групп, семьи. Опуская суждение З. П. Соколовой об отсутствии рода у обских угров, подчеркнем основные выводы о характере локализации культовых мест [Соколова, 1983, с. 135—138].

Г. И. Пелих описывает три типа земельных владений у селькупов: чвэчём, матарым (матрна) и эдика. *Чвэчём* — земельные угодья, находящиеся во владении группы родственников. В XIX в. у селькупов это была «братская семья» — группа родных и коллатеральных братьев с их сыновьями и племянниками, ее коллективное и неотчуждаемое земельное владение — чвэчём передавалось по наследству из поколения в поколение. «Считалось, что селькуп рождался, жил, умирал и продолжал существовать после смерти на своей земле». По закону ильджи тоотет, как говорят старики, землю (чвэчём) защищают не только живые ее хозяева, но и покойники, которые по ночам ходят по своей земле... Чтобы уничтожить власть покойных хозяев чвэчём над их землей, надо было перебить всех их потомков по мужской линии [Пелих, 1981, с. 95—97]. Население чвэчём называлось «мäкты» — люди одной породы (укур-кут), не только живые но и мертвые (лотар). Словом «мäкты» обозначались также кладбища и отдельные могилы [Там же], стойбища род.

Матарым — большая территория, в которую входило несколько чвэчём. Семантика термина многозначна: богатырская земля, земля предка — матур, по другим определениям, это земля матркумов — товарищей, соратников, помогающих друг другу. Матрна — товарищеская взаимопомощь. Члены матарым носили разные фамилии, но у них был общий предок — богатырь, мифический предок — матура — сын зверя, рыбы или птицы. Мифического хозяина матарым часто называли «сенг-ира» — «глухарь-старик». Так же называли предводителя дружины матркумов (товарищей) во время военных столкновений. Матур сенг-ира — главный богатырь, матур «чвэчём-кэды» — владелец чвэчём. Культовый центр матарыма — священный амбарчик се-санг с деревянным изображением матура сенг-ира, вокруг него на деревьях развешиваются деревянные идолы — изображения чвэчём-кэды — хозяев каждой чвэчём, входящей в состав матарым. Культовый центр чвэчёма — «зареченные места со священными деревьями», с деревянным идолом

(чвэчём-кэды) и другими изображениями. Доступ женщинам в культовые места чвэчём был запрещен, но в культовые центры матарым селькупы приезжали семьями в полном составе.

Эдика — земля территориальных общин; эта форма землевладения возникла на месте распавшихся или распадающихся родоплеменных объединений [Пелих, 1981, с. 102—105]. Г. И. Пелих пишет, что в период до установления режима русской царской администрации селькупы жили в обстановке постоянной войны с соседними народностями — эвенками, хантами, кетами, тюркоязычными барабинцами, чатами, телеутами, томскими татарами. Кроме того, в обществе селькупов шла беспрерывная междоусобная борьба, которая свидетельствовала о процессах социальной дифференциации, классообразования.

Из социальных прослоек отметим две категории военных вождей: «богатырь», или сенг-ира, т. е. «военачальник, предводитель», и «князец» — кок. Власть сенг-ира носила патриархальный характер, «богатырь» выступал с «товарищами» из соплеменников-родственников и «друзей», т. е. военного ополчения родоплеменной общности, которая была коллективным владельцем земель матарым и чвэчём. Поселения окружались военными укреплениями — крепостью. Князец (кок) был захватчиком земли и населения, его власть носила военный, насильственный характер. Границы его владений не были связаны с наследуемыми традиционными родоплеменными территориями. Князцы игнорировали родовые культы предков и учреждали в своих военных крепостях культ Великого духа — «хозяина» территории и ее населения без различия родовой и этнической принадлежности [Там же, с. 132—149].

Интегрирующая роль религиозных культов в рамках чвэчёма базируется на культе реальных предков. В границах матарыма, включающего несколько различных родоплеменных групп (чвэчёмов), нет общего реального предка, здесь действует культ общего фиктивного, мифического генеалогического предка, связанного «родством» с основателями чвэчёмов. Наконец, князец (кок), разрушающий традиционную родоплеменную структуру и границы наследственных родовых земельных владений, опирается на абстрактный культ Великого духа, с которым он связывает свою личность и свою авторитарную власть. Княжеский культ Великого духа становится обязательным для всех проживающих на территории его владений. На примере истории киданей мы видели другой прием, когда племенной

князец, ставший императором, не порывал с родовыми обычаями и воззрениями, а использовал традиционную мифологическую санкцию власти потестарной организации для создания всеобщего государственного культа реальных предков императорского рода и сакрализации персоны императора вообще и своей собственной в частности.

В тибетском культе локальных божеств остались только различные наименования «хозяев» местности, но историческая основа содержания терминов уже утрачена. К разряду юл-лха — божеств местности — Туган-дхарма относит прежде всего горные божества, но отмечает, что землей в целом ведает богиня земли *brtan-ma*, затем — сабдаки змеиного вида. А такой конкретной территорией, как Тибет, управляют девять *srid-pa chags-pa'i lha*: Одегун, Яр-лха Шамбо, Ньян-чен Танг-лха, Мра-чен Бомра, *sgyogs-chen gdong-ra*, *sgam-po lha rje*, *gzhog-lha sgyug-po*, *jo'bo'gyul rgyal*, *she'u mkha-ri* (Туган, л. 32 б). Это Одегун и его восемь сыновей, которые возглавляют юл-лха и сабдаков Западного, Центрального и Восточного Тибета. Кроме этой группы названы еще две. Вторая — 13 *rje'i mgur lha* — к девяти вышеназванным божествам добавляются еще четыре: три бессмертных божества и божество, которое «призывают маханием флажка», т. е. из числа предков. Третья группа — 12 богинь *brtan-ma*, которые делятся на три группы: четыре черные безобразные девы-демониссы *bdud-mo*, четыре красные гневные девы-якши *bu-mo*, четыре белые красивые девы *bu-mo sman-mo*. Все они обитают в горах и озерах различных местностей Тибета (Там же, л. 32—33).

Однако было бы заблуждением считать, что юл-лха — это только горные божества, олицетворение культа гор как таковых. Если обратиться к описаниям иконографического облика названных горных божеств, то в них обнаруживается образ обожествленного предка с его характерными. знаковыми признаками [Nebesky-Woikowitz, 1956, p. 203—210]. Главное божество Тибета Одегун со своими восемью сыновьями возглавляет всех «хозяев» местности трех основных районов Тибета: Верхнего (Нгари), Среднего (Уй, Цзан), Нижнего (Амдо). Кроме того, в тибетских обрядниках часто речь идет о четырех главных горных божествах Тибета: на восточной стороне — Яр-лха Шамбо, на южной — *sku-la mkha ri*, на западной — *gnod sbyin Gang-ba bzang-po*, на севере — *gnyan chen thang-lha* (Танг-лха).

Одегун «обитает» на горе того же названия в Центральном Тибете, его именуют «Божественный старец [начала] бытия» (*srid-pa'i lha rgan*). Он описывается как всадник,

одет в шелковое одеяние, шелковый тюрбан, носит большие бирюзовые браслеты, в руках — пика с флажком, тростниковый жезл. Его свита: множество предков по отцовской линии родства — *pha mtshun*, божества разрядов *ma-sangs*, *da-lha*. Происхождение от Одегуна для правителей Ярлунгской династии, а затем для клана Пагмо-ду служило мифологическим обоснованием сакрального права на ведущую роль в тибетском обществе [Haarh, 1969, p. 255—256].

Яр-лха Шамбо «обитает» на горе того же названия в долине р. Ярлунга. Его также относят к высокому разряду мифических предков богов и людей (*srid pa'i lha rabs*) и называют *bod rje lha* — «Божество правителей Тибета». Божество горы Яр-лха Шамбо упоминается в биографии Падмасамбхавы как одно из многих местных божеств, которые попытались помешать ему обратить тибетцев в буддизм. Яр-лха Шамбо явился Падмасамбхаве в облике белого яка, дыхание которого поднимало снежную бурю и пронзительный ветер, холодные туманы. Падмасамбхава укротил его и сделал защитником буддийской веры и покровителем потомков дхарма-раджи Тисрон-Девцзана (755-797).

Танг-лха — главное божество хребта Танг-ла в северной части Тибета. В обрядовых текстах его называют «Царем загробных душ дися» *dri za'i rgyal-po*; по преданию, прежде он был *sku lha* Тисрон-Девцзана, т. е. личным хранителем жизни данного правителя. Божество изображается белым, в белых шелковых и хлопковых одеждах, в белом тюрбане, с тростниковым жезлом, четками, кнутом, баданом, вахана — белая лошадь или лошадь с белыми ногами. Гневный аспект Танг-лха обозначен доспехами и оружием воина, шкурой черного медведя; в этой роли он считается главой всех дамжанов — божеств добуддийских культов и карателем грешных монахов — нарушителей религиозных обетов. Танг-лха также стал божеством горы Марпори, вероятно, с тех времен, когда Сронцзан-Гамбо перенес столицу из долины Ярлунга в эту местность и выстроил там на горе Марпори дворец Потала. На вершине горы было старинное культовое место *la rtse*, возможно, в честь его первоначального «хозяина». Его обнесли стенами, покрыли крышей и включили это помещение в комплекс строений Поталы. Доступ к старинному обо открывался только в дни больших религиозных праздников. Танг-лха также считается хранителем сокровищницы первого буддийского храма Самье.

О связи древних тибетских «хозяев» земли и божеств местности с предками, родовыми захоронениями, с представлениями о значении духов покойников свидетельствует

также и приводимые Небески-Войковицем данные о происхождении сравнительно поздних локальных культов. В различных регионах Тибета существуют местные культы преждевременно умерших монахов, паломников, светских должностных лиц, знаменитых силачей, колдунов, шаманов, людей, погибших в пути. В Шигацзэ есть белая скала, которую почитает локальная группа выходцев из Непала. Тибетцы считают, что на этой скале ночью собираются ведьмы. Неподалеку от скалы находятся руины усадьбы (в прошлом принадлежавшей знатной семье *dGa' bzhi*), в ней «хозяйничает» дух секретаря, убитого главой семейного клана. «Хозяином» холма около долины Талун в Сиккиме считается монах, сгоревший во время пожара в монастыре, находящемся на этом месте. В долине Чумби духом Красной скалы считается аскет-отшельник, убитый разбойниками в ее пещере. В свите одного из локальных божеств долины Чумби появился дух европейца, который погиб здесь. Нет необходимости пересказывать эти примеры (отсылаем интересующихся к главе 15 монографии Небески-Войковица [Nebesky-Woikowitz, p. 231—252]. Закономерности возникновения культа локальных божеств очевидны, они определяли происхождение и тех божеств местности, о которых не сохранились исторические легенды.

Группировка божеств местности и «хозяев» земли в определенной мере отражена в богословской классификации культа лабцзе, лха-то (монг., бур. аналог *обо*, тув. *оваа*). Нам известны два сочинения монгольских авторов XVIII и XIX вв. Первый автор — Мэргэн-диянчи-лама (первая половина XVIII в.) из монгольского племени урат (северо-восточная часть Алашани). Второй — халхаский хубилган чин-судзукту-номун-хан Лобсан-Норбо-Шейраб или Сумати-Мани-Праджня. Его трактат, написанный на тибетском языке и опубликованный в 1867 г. в Пекине в составе его собрания сочинений, содержит сведения о пяти видах лабцзе (обо), четыре из них бытуют в Тибете.

В двух текстах на монгольском языке, опубликованных в Пекине в составе сумбума Мэргэн-диянчи [Bawden, 1958, p. 23—41; Heissig, 1954, S. 127—130]. Мэргэн-диянчи говорит о двух видах обо: «царских» на вершинах высоких гор и родовых (*öber-tür ibegen γasiyan omoγ sülde boluγči tengri luus nayiman ayimaγ γajar usun-u ejed-ün orosiqu sitügen ha oral bolγaju...*) [Bawden, 1958, p. 28]. Определение объекта культа на родовых обо Ч. Бауден не переводит полностью, он опускает более важный, чем «восемь видов сабдаков и луусов», фрагмент текста, в котором обозначен

«наш защитник омок (обок) сулдэ», т. е. дух родового предка.

Лобсан-Норбо-Шейраб, ссылаясь на Падмасамбхаву, дает краткие пояснения о различии четырех видов тибетских лабцзе. В соответствии с его объяснением слово «лабцзе» только в двух случаях совпадает со значением «куча камней», в других — это «культовое место» вообще и объект поклонения.

Первый вид лабцзе: *rgyal-po'i lab-rtse ri rtser brtsegs rgyal srid chos bzhin dar-ba dang srid zhi phyogs bzhir brtan-par mdzod*—«лабцзе монарха, воздвигаемое на вершине горы для процветания государства в соответствии с дхармой, для всестороннего укрепления спокойной жизни». Вероятно, здесь подразумеваются мифические предки царского рода. Тибетские правители вели свою родословную от первопредков богов и людей, от начала начал творения мира, когда возник первопредок самих богов. Существуют различные варианты тибетского этиологического мифа. Сходные моменты в родословной богов — это четыре брата — первопредки богов четырех сторон света. От младшего брата, направившегося в южную сторону на материк Дзамбулин, пошли шесть богов разряда яб-лха (бог-отец), от младшего из них— Одегуна, женатого на четырех женщинах божественного корня, пошло 35 сыновей. От первой из них родилось девять богов *lha tsha*, к ним относится бог-первопредок, прародитель правителей Ярлунгской династии. От четвертой — восемь богов *klu tsha*, от младшего из них пошли шесть богов *bod mi'u gdung drug*, а от них — люди — 18 тибетских родов [Haarh, 1969, p. 250—270].

Правители Ярлунгской династии считались реинкарнацией небесных божеств, их первопредок Ньяти-цзанпо спустился с неба на «гору богов». Как было сказано в предыдущем разделе, в сакральных наименованиях курганов — погребений правителей из Ярлунга, как правило, содержится слово «гора» [Ibid., p. 386]. Таким образом, лабцзе первого вида, если только они воздвигались на вершинах высоких гор, были посвящены мифическим предкам из числа небесных богов, и само понятие «гора» не столько обозначало конкретную гору, сколько идею небесного божественного происхождения царской власти. В трактате Сумати-Мани-Праджни дается определение этого вида лабцзе в буддийском духе, поскольку тибетские богословы приняли традиционную версию о небесно-божественном происхождении Ярлунгской династии [Пубаев, 1981, с. 161—162].

Второй вид лабцзе: *btsan-po'i lab-rtse gong khar brtsegs btsan phyugs 'phan gsum 'jom-pa dang thabs shes gzu dbang rgy-*

ags-par mdzod— «лабцзе правителя, военачальника, воздвигаемое на возвышениях для укрепления могущества захватом власти, скота и добычи». Возможно слово *gong-kha* следует понимать как курган (*gong-po* — 1. «куча, масса»; 2. слава; *gong-pa* —«высший, превосходный»), поверх которого воздвигались храм или какое-то иное сооружение для культа предков из числа племенных вождей, военачальников — захватчиков, поработителей других племен и царств, правителей государственных образований. Здесь реализована не идея мифического первородства, а реальные погребения исторических лиц. В таком случае цитату можно перевести иначе: «лабцзе правителя, военачальника, воздвигаемое на кургане, для укрепления могущества посредством захвата власти, скота и добычи». Этот вариант соотносится с историческими реалиями, тибетскими и монгольскими. Курганные погребения правителей Ярлунгской династии расположены в низине долины р. Ярлунг и ее притоков. По описанию погребений Сронцзан-Гампо и его прадеда в тибетских источниках из пещерных храмов Дунь-хуана, поверх кургана возводилось культовое здание для периодических обрядов, совершавшихся правителем и его двором в честь реальных династийных предков. В китайских источниках отмечалось, что храмы предков, сооружаемые над курганами тибетских военачальников, племенных предводителей, властителей уделов, имели облик жилища правителя.

В Монголии, по материалам Л. Л. Викторовой (монгольская экспедиция ИЭ АН СССР 1969 г.), обо сооружались возле погребений хошунных правителей на склоне горы или холма. Сами погребения оформлялись как овальная насыпь камней [Викторова, 1980, с. 63—64]. А. М. Позднеев посетил обо Чин-тологой, возведенное около развалин города киданей по приказу четвертого ургинского хутукты (1775—1813). Обо воздвигнуто на возвышенном земляном холме. Поверх холма насыпана столообразная груда камней, а в центре на ней — груда камней, окруженная девятью меньшими кучами камней [Позднеев, 1898, т. 1, с. 474]. В 1925 г. из своего лагеря около монастыря Сайн-нойон П. К. Козлов совершил ряд поездок у подножия хребта Хангай, по долине р. Онгийн-гол, где видел множество древних могил, керексуров, на плато хребта — усыпальницу 13 поколений ханов аймака Сайн-нойон [1949, с. 112—117, 124—125]. Тибетоязычный обрядник культового места горы Хугшин (одна из вершин хребта Хангай) именует его *pha rgad ri tho khog zhing*, что указывает на

культ предков, «отцов-старейшин», это своего рода горный мемориал предков. Обо в этих местах находились в некотором отдалении от погребений. А. М. Позднеев описал поминально-погребальный комплекс сэцэн-ханов, сооруженный по китайскому обычаю: среди гор Ихэ и Бага Тогос-хан уула «разделана большая площадь, средина которой занята обширным подворьем. Подворье обнесено высокою каменною оградою, а внутри его построена громадная усыпальница, в виде каменного байшина, наподобие кумирни. ...Под полом, выстланным каменными плитами, покоятся останки почивших сэцэн ханов». Сэцэн-ханы посещают усыпальницу только в день Нового года и приносят жертвы перед каменной пайцза с именами погребенных [Позднеев, 1898, т. 2, с. 433—434].

М. Татар-Фоссе, опубликовавшая ряд ценных статей о монгольском культе обо [Tatar, 1971, 1976], выделяет связь монгольских обо с погребениями на горах правителей, родоначальников, шаманов, уважаемых лиц. В горах были захоронения Чжамухи, Онг-хана; тело Эсэн-хана, помещалось на дереве в горном проходе хребта Хухэй-хан. Чингисхан, по версиям «Эрдэнийн тобчи» и «Алтан тобчи», указал гору Мунахан как идеальное место для погребений [Tatar, 1976, p. 4—7]. Она правильно указывает на связь обо с культом предков. Это бесспорный тезис, но в целом изучение данного явления требует учета и того, что дислокация обо необязательно связана с местами захоронений на горных вершинах и с захоронениями вообще, поскольку на обо жертвы приносятся не только реальным, но и мифическим, фиктивным предкам и божествам пантеона доламаистских верований. Обо неоднотипны по объекту культа и по составу культового сообщества.

«Лабцзе правителя-военачальника»— это сакрализация политической власти, использующая традицию родовой «идеологии»— культ предков, но в данном случае предки правящего клана становятся высшим сакральным авторитетом для подданных правителя. Почитанию этих предков придается значение общественного, официального культа, но он не становится единственным, а сосуществует с обычаями другого социального уровня — с общинно-родовыми культами рядовой массы населения.

Третий вид лабцзе: *rmang-po'i lab-rtse khel-kar brtsegs rmang-po'i mi rgyud grol-ba dang mi nor zas gsum 'phel-par mdzod* —«обо основателей поселения, воздвигаемое кучей [камней], делается для умножения людей, благосостояния, пищи». Это обо предков — основателей рода, первопоселен-

цев, основателей поселения родовичей. Слово *rmang* Ринчен Номтоев переводит на монгольский язык как *иγ sayuri* — начало (происхождение) поселения (расселения). Данный вид лабцзе (обо) древнéе и первого и второго. Этот общинно-родовой культ соотносится с сакрализацией социального порядка потестарного (доклассового) типа. У него своя история и свои социальные уровни, связанные с исторической трансформацией родовой общины, превращением ее в территориальную общину, в территориальную общность различных родов, в том числе не имеющих общего происхождения от одного предка или предков, связанных родством. Объект культа третьей разновидности обо неоднозначен. Это либо кровные предки, предки генеалогические, мифические, фиктивные, либо не предки, а другие божества, культ которых служит символом этногенетической общности или средством социальной интеграции формирующейся этнической общности. Но этнодифференцирующий принцип скорее всего является ведущим признаком данной разновидности культа сверхъестественных покровителей территории расселения родоплеменных общностей. В этом культе и люди, и территория их проживания связаны неразрывным сакрализованным единством. Здесь истоки понятий «родная земля», «родина», «отчизна», «земля отцов», «священная родина».

Этнографические иллюстрации на бурятском материале представляют разновременные формы культа «хозяев» местности: дошаманистские, шаманистские, ламаистские. Локальные культы Тункинского аймака демонстрируют «хозяев» разного типа. Один из них — безымянный «хозяин» Саянского хребта (имени его информаторы не называют). В ламаистском обряднике он назван «Яб-лха»—«бог-отец» Мундурги (Саяны), его атрибуты — чиндамани и сосуд бумба, их семантика — исполнение всех желаний, эликсир жизни. В шаманистских легендах Саяны считались обиталищем всех тэнгри и хатов шаманистского пантеона, их глава — Шаргай-нойон. В ламаистском обряднике он назван «юношей Шаргаем», «благородным принцем», «принцем Шаргаем». Его классификационное определение По-лха, т. е. он наследник, младший сын, который, судя по его атрибутам — стрелы с шелковыми лентами (обрядовая стрела для призывания счастья-благополучия), зеркало-толи (зеркало прорицаний), наделен и культовыми полномочиями. На третье место ламы поставили Буха-нойона, дав ему новое имя Ринчен-хан — «Владыка богатства», хотя в дошаманистской стадии ему скорее всего принадлежало первое место, что фиксировалось

в рассказах информаторов, которые считали его главным хатом Тунки. Бык Буха-нойон — тотемический предок булагатов и эхиритов, бычье обличье этого «хозяина» не забылось до настоящего времени, оно фигурирует наряду с более поздней антропоморфизацией его образа.

На четвертом месте стоит «хозяин» столовой горы около Кырена, он назван «Хирин Панзад» («Кыренский хранитель»), «Панзад Да-лха Хирин» (Да-лха хранитель Кырена) на белоснежной лошади. В его руках — буддийский бунчук жалцан, стеклянные четки. В Тунке на захоронениях «сильных», т. е. известных, прославленных родовых шаманов-табайнаров, с конца XIX или начала XX в. стали воздвигаться ламаистские культовые места, которые назывались «обо Да-лха». Титул Да-лха присваивался «грозным, гневным, сильным» духам покойных родовых шаманов. Этот поздний прием ламаизации культа родовых шаманов проводился в соответствии с правилами трактата Сумати-Мани-Праджни или Лобсан-Норбо-Шейраба [Герасимова, 1981 б и др.

Первые три персонажа из тункинского ламаистского обрядника местным локальным божествам — это мифические образы. Культ «хозяина» Саян и тотемического предка быка Буха-нойона расценивается нами как следы дошаманистских верований, Шаргай-нойон — персонаж шаманистского пантеона, Хирин Панзад — дух шаманского предка. И в других местах расселения тункинских родов можно обнаружить среди «хозяев» местности мифических и реальных предков, родовых шаманских предков, хатов шаманистского пантеона; кроме них в роли мелких «хозяев» местности могут выступать духи покойников — обычных людей самоубийц, убитых кем-либо из злоумышленников, погибших случайно и т. п.

Система бурятских локальных культов определялась расселением родовых подразделений этнических групп на их «породных» землях. Эти культы до сих пор еще не утратили этнодифференцирующий характер, их эволюция была обусловлена процессом размывания «родовой» общности, вытеснением родовых связей территориальными, соседскими, поскольку со второй половины XIX в. нарастал процесс смешения родового состава поселений. Социально-экономическая основа родоплеменных делений исчезла, но сохранялась традиция сакрализации общинно-родовой общности, инерция ее культового выражения. В религиозном аспекте культ локальных божеств к моменту утверждения ламаистской конфессии в Бурятии в основном носил шама-

нистский характер, его более ранняя стадия не исчезла полностью, но фиксируется редко.

Четвертый вид лабцзе в трактате Сумати-Мани-Праджни охарактеризован следующим образом: *phyugs-po'i lab-rtse phrang-khar brtsegs mi nad yams nad chad-ba dang bde skyed dge-ba rgyas-par mdzod* —«лабцзе, воздвигаемое на горных тропах, обеспечивает прекращение болезней людей, заразных болезней, умножает счастье и благополучие». Наш прежний перевод слова *phyugs-po* как «скотовод» неверен, хотя значение кажется очевидным, поскольку *phyugs* — «домашний скот», *po* — формант действующего лица, но в тибетско-монгольском словаре Р. Номтоева, тибетско-тибетско-китайском словаре Чойдага, тибетско-английском словаре С. Ч. Даса и в других словарях нет такого сочетания для обозначения понятия «скотовод». Кроме того, в мотивации обрядов на этих лабцзе речь идет о спасении людей от болезней. Следовательно, лабцзе предназначено для жертвоприношений какому-то сверхъестественному существу, которое охраняет жизнь людей. Но не исключена возможность, что кроме «болезней людей» подразумеваются заразные болезни скота, поскольку в обрядах защиты благополучия жизни здоровье и чадородие людей стоит рядом со здоровьем и плодовитостью домашнего скота. Кроме того, в путевых заметках этнографов нередко говорится о кучах камней или сооружениях другой формы как о маркировочных знаках, которыми скотоводы обозначают границы пастбищ, путевые направления; известны также барисаны на дорогах. Таковы соображения, определившие прежний перевод обозначения четвертого вида лабцзе [Герасимова, 1981 а, с. 18 и др.].

Вместе с тем существует словосочетание *phyugs bdag*, которое является синонимом *dbang-phyug* — Ишвары, персонажа буддийской мифологии. Но их два: один Махешвара — владыка мира, обитающий на вершине горы Кайлаш в Тибете, другой — ниже рангом, это хранитель северо-восточной стороны (Сарат Чандра Дас, Чойдаг: *dbang-phyug chung-pa — byan shar phyogs skyong*). Махешвара имеет много других синонимичных имен: «божество левой [стороны]», «разрушитель жизни», «владыка бхута», «семя человека», «носитель и хранитель жизни», что выявляет его амбивалентную природу, связь с жизнью и смертью людей.

Поскольку трактат написан монгольским автором, уместно спросить, какое божество автохтонных верований может стоять за этим Махешварой, если только «хозяин» четвертого

вида лабцзе (обо) имеет к нему какое-то отношение? В той же мере неясен «Цанпа-Брахма» из тибетоязычных обрядников поклонения предкам [Герасимова, 1981 б, с. 115]; в Монголии трудно найти материал о ранних сулдэ тэнгри — божествах родовых культов. Таким образом, объект культа четвертого вида обо остается нераскрытым.

Для изучения эволюции религиозных представлений, связанных с культом лабцзе (обо), определенная информация может быть извлечена из оформления культового места. Несмотря на этнорегиональные различия формы обо и лабцзе, в них много сходных вариантов и все они связаны с похоронными обычаями и сооружениями для поминальных обрядов. В каждом регионе встречаются различные виды оформления обо и лабцзе. В Тибете — это кучи камней с ветвями деревьев, а также небольшие оштукатуренные башенки типа донжонов, но без крыши, с фризами, окнами или глухими стенами без окон. В открытый верх башни помещены стволы молодых деревьев, на центральном деревце оставлена только верхняя развилка ветвей, на боковых деревцах — флажки, иногда шест с черепом большого тибетского оленя. В Ладаке, в западных и восточных горных районах Тибета лабцзе имеют вид глухих колодцев, сложенных из плоских плит. В открытый верх колодца помещены деревцо с верхней развилкой ветвей, шесты с бараньими черепами. Эти тибетские и ладакские лабцзе в виде донжонов фигурируют в описаниях, на фото, рисунках, сделанных европейскими учеными, как культовые места локальных божеств, в том числе как алтари жертвоприношения предкам по отцовской линии, отдельные культовые места «братских общин» *pha-spun*. В Тибете около кучи камней нередко стоят каменные домики с окнами и без окон. Изображение больших обо на горных перевалах северной части Тибета нам известно по материалам путешествий Н. М. Пржевальского. Это скопление многих конусовидных куч камней; центральный конус выше остальных, в него воткнут самый высокий шест, от которого к шестам других куч протянуты веревки с ленточками. На верхушках некоторых куч находятся черепа яков.

В Монголии, Бурятии, Туве распространены обо в виде конусовидного шалаша из жердей; конусовидного сооружения из срубленных молодых лиственных деревьев с ветвями; кучи камней с воткнутыми в середину ветвями; кучи камней, на которой делают нечто вроде каменного ящика с открытой боковой стороной, к нему прислоняют ветви деревьев [Дьяконова, 1977, с. 190, рис. 9]. В Бурятии аналогичное

строение делается более капитально: внизу каменный фундамент, на нем ящичная камера, сверху покрытая четырехскатной крышей. Нередко кучи хвороста соседствуют с маленькими деревянными домиками — бумханами и субурганами. В Кижингинском аймаке одиночные конусовидные шалаши из сосновых жердей обычно не сопровождаются другими сооружениями. В Бичурском аймаке ламы упорно пропагандировали необходимость замены обо из жердей сооружениями из камня. К сожалению, форма обо не изучалась специально и целенаправленно, хотя она, безусловно, имеет этнодифференцирующие признаки. В «Истории Тувы» [1964, т. 1, с. 329] помещен снимок обо (около оз. Хубсугул), представляющего собой скопление конусовидных шалашей из жердей. Центральный конус выше остальных, огорожен забором из жердей. Эта конструкция повторяет схему каменного обо, опубликованного Н. М. Пржевальским [1883, с. 151, 241].

В горных районах Гиндукуша, где обитают кочевые племена, распространены стеновидные выкладки камней с воткнутыми в них ветками деревьев. Такие стеновидные сооружения встречаются в Ладаке и кое-где в Тибете и называются «стенки маани».

Оформление культового места в виде кучи камней, хвороста, башенок-донжонов, домиков, шалашей, колодцеобразных кладок типа азарамов ведет свое начало и от оформления погребения, и от ритуальных сооружений около места кремации или захоронения в виде маленьких домиков, хижин, беседок, шалашей, в которых родственники умерших оставляют для духов покойников пищу и питье в течение всего срока поминального ритуала до последних проводов души в область предков. Здесь помещают и одежду, вещи умерших. Такими временными пристанищами душ умерших считались также деревья, ветви, воткнутые в камни, и сами камни. Многие виды временных пристанищ душ покойников для постпохоронных поминальных обрядов дублируются в оформлении постоянных культовых мест для жертвоприношений предкам; напомним индийские примеры — *shadru shrine* около жилища, в деревне, за деревней, отдельные для семейных общин площадки с группой менгиров вокруг дерева.

Куча камней вокруг дерева служила алтарем божеству горы в общинном культе корейской деревни. Эти кучи камней — сонъхва или сонанъ — воздвигались в нескольких местах: на восточной стороне подножия горы, на границе деревни, у дерева. У входа в деревню сонъхва находилось

рядом с идолами — защитниками деревни — чанъсын. Идолов было четыре: два мужских, два женских. Их изготавливали из стволов сосны, ольхи, каштана толщиной 20—30 см. На верхнем конце обрубка ствола (длиной 2 м) вырезали изображение лица, уши покрывали красной глиной. На передней стороне столба делали надписи иероглифами: «Женщина — полководец подземелья», «Большой полководец подземелья» (вариант «Большой полководец Поднебесья»). Рядом со столбами втыкали древесные ветви с изображениями птиц на верхнем конце. Идолы и шесты кое-где назывались «трон духа предка». Мужские идолы стояли на западной стороне у входа в деревню, женские — на восточной. Восточная часть общины почитала женское божество горы, и весенние обряды на сонъхва входили в общинный культ [Ионова, 1982, с. 88—93]. Что представляло собой божество горы? Санче — обряды горе — совершались ежегодно весной и осенью (в 10-м месяце по лунному календарю), поклонялись горам и предкам в надежде на благоприятные дожди в следующем году. Обряд санче совершался на горе около кучи камней, выборные руководители обряда приносили жертвы (рисовые лепешки, голову или копыто быка, фрукты, вино) духам гор и предков. Горный дух считался покровителем деревни, дарующим плодородие. Весь круг атрибутов культа защитников и покровителей деревни — сонъхва, идолы и шесты, деревья (они считались защитниками деревни от злых духов)— восходит к глубокой древности [Там же, с. 94—95, ссылка на исследования Акибы Такаси]. Ю. В. Ионова пишет, что предки подземного царства выступали в образе мифических существ смешанной антропоморфной и зооморфной природы. Корейский материал еще раз подтверждает единство гносеологических и социальных основ формально-морфологического и функционально-семантического сходства культа общинно-родовых покровителей житейских интересов людей.

Куча камней, вероятно, наиболее древнее оформление культового места, поэтому и культовая роль камней полисемантична. В похоронно-поминальных обрядах камень может быть заместителем умершего, вместилищем души; камнями покрывают место погребения или окружают его кольцевой выкладкой, чтобы помешать духу покойника выйти за эту границу. В том и другом варианте камень как бы впитывает в себя сверхъестественную потенцию души и духов умерших, удерживает ее в себе. Камни могут быть объектом жертвоприношений, их кладут на обо и барисаны от своего имени, семьи в целом, по числу душ в

семье. В этом случае они, возможно, являются заместителями живого человека, «впитавшими» частицу его духовной и телесной жизненности; бросая камни на обо, человек как бы вверяет себя покровительству «хозяина» местности. Камни вообще «одухотворены»— полагают, что в них обитает дух камня, поэтому повреждение, дробление, разбивание камня может навлечь беду. В «Атласе» медицины и «Вайдурья-онбо» в числе болезнетворных факторов называются такие «грехи», как копание земли, разбивание камня, рубка дерева, запруда и загрязнение водных потоков. В обрядниках жертвоприношений на обо существует специальный раздел покаянной молитвы о прощении грехов оскорбления духов камня, дерева, земли и воды. Кроме того, некоторые камни и деревья считаются убежищем злых духов, поэтому Шаргай-нойон (один из четырех главных «хозяев» Тунки) мечет огненные стрелы (молнии) в камни и деревья. Культовое место Буха-нойона — другого «хозяина» Тункинской местности —«Белый камень». Здесь Буха-нойон «окаменел», превратился в камень, а до этого он ставил вместо себя камень в виде быка, чтобы обмануть враждебного Пестрого быка. Эти и другие факты говорят о том, что камни могут быть объектом культа сами по себе (различные священные камни найдутся в любой религии), они могут фигурировать как воплощения реальных предков, символические заместители мифических родоначальников или покровителей родовых объединений, как вместилища божеств и различных духов, в том числе духов умерших людей, как символы душ живых людей. Верующие бездетные женщины в Бурятии посещают культовое место Алхана в Агинском автономном округе, которое представляет собой большой горный комплекс с отдельными священными скалами, воротами, пещерами, лазами внутри горной породы. Здесь они влезают в маленькую пещеру «Умай» (лоно, матка) и стремятся отщепить кусочек камня — душу или зародыш будущего ребенка (записано К. М. Герасимовой в Алхане в 1972 г.). С этой целью пролезают через узкий извилистый лаз в горе, который, вероятно, воспринимается как «влагалище» горы. Г. Н. Грачева реконструирует похоронный обряд пеших охотников — предков современных нганасан: умершего оставляли, прислонив к живому дереву лицом на восток, или закапывали около дерева. Указания на следы этого обычая Г. Н. Грачева находит также в средневековых источниках, в сообщениях исследователей северных народов об «умирающей и оживающей самояди» [1983, с. 118—120].

Ориентация трупа по линии восток — запад, по курсу солнца, связана с магией продуцирования жизни и сама по себе еще не является признаком наличия культа солнца.

Значение восточной стороны как «стороны жизни» фиксируется тотально во всех памятниках народов Азии; приведенное здесь определение востока взято из тибетского медицинского трактата (Вайдурья-онбо, т. 1, л. 2—3). Погребальный комплекс тюркских каганов, кроме самого погребения, состоит из храма, изваяния умершего, памятной стелы с надписью, вереницы балбалов на восточной стороне [Кляшторный, 1974]. Поминальный комплекс воздвигался в стороне от захоронения, вероятно, через год или позже, по окончании срока «большого траура», когда душу умершего провожали в область предков на постоянное поселение. Структура такого комплекса вариативна: четырехугольная каменная ограда с изваяниями, либо оградка из сланцевых плит, в центре — остатки деревянного столба или вкопанного с корнями ствола дерева (лиственница в Дьер-Тебе), изваяние за пределами оградки, ориентированное лицом на восток, вереница балбалов, направленная на восток и стоящая на одной линии с изваянием (Тува, VII—VIII вв.), либо изваяния без оградки (Тува, VIII—IX вв.). Семантика этих комплексов рассматривалась неоднократно [Евтюхова, 1952; Грач, 1961; Кызласов, 1966, 1969, 1979; Шер, 1966; Кляшторный, 1978; Сорокин, 1981; Кубарев, 1984; и др.].

Исследователи аргументировали свое понимание семантики изваяния (изображения самого умершего; врага, убитого умершим) и балбалов (убитые враги; коновязи), в основном ссылаясь на китайские источники и на древнетюркские рунические надписи (последние не раскрывают смысл термина «балбал»). Только С. С. Сорокин обратил внимание на семантику всех элементов комплекса в целом. Исследователи обычно не придают значения такому устойчивому признаку устройства поминальных комплексов, как установка изваяния на восточной стороне, лицом на восток, направление вереницы балбалов на восток. С востоком связано представление о реинкарнации душ умерших, восток — сторона жизни, возрождения жизни. Было бы полезно сравнить тюркский материал с устройством киданьского культового комплекса молений на горе Муешань: центральное «дерево-государь», «деревья — священные ворота», вереница деревьев — символ «аудиенции», т. е. окружения императора. Центральные моменты культа горы Муешань — поклонение и жертвоприношение восточной стороне [Е Лун-ли, 1979, с. 527—528]. В тибетских текстах

непременные компоненты загробного обиталища — дерево, водоем, гора [Neumaier, 1966, S. 46—60]; общеизвестна роль воды в похоронном обряде, установка сосудов с водой у головы погребенного. В погребальном комплексе мазаров святых в Хорезме непременные компоненты — дерево, водоем, камень [Снесарев Г. П., 1983, с. 35]. В тибетских обрядах заклинания злокозненных духов умерших их отправляют в загробное обиталище, снабдив лампадой-светильником, чашкой для воды, хлебцем и шариком масла (индийский аналог — пинда?). Общеизвестна сакральная роль воды как источника жизни, средства воскрешения (живая и мертвая вода). В тюркских погребальных изваяниях, повернутых лицом к востоку, умерший изображен с сосудом в руках, скорее всего это знак помощи жизненному началу, усиления жизненных сил умершего, это вода для души, которой, как полагают, предстоит воскреснуть в потомках. Относится ли это к половецким изваяниям, в которых сосуд изображен прижатым к животу, низу живота? По нашему мнению, в данном случае акцент делается на силе чадородия.

У многих народов мира дерево связывается и со смертью, и с жизнью. Умерших подвешивали к дереву, помещали на помост на ветвях, хоронили в дупле, оставляли около дерева на земле. Поэтому в мифах и верованиях деревья считаются обиталищем каких-то амбивалентных духов. Некоторым из них приносят кровавые жертвы. Д. Д. Косамби приводит сюжет о том, как один воинственный правитель принес в жертву дереву нигродха пленных воинов, чтобы обеспечить победу в осаде Таксилы (джатака № 355). Этому дереву делали человеческие жертвоприношения за пределами города (джатака № 527); подобные жертвы приносили демону дерева макхадева за городскими воротами (джатака № 155) [Kosambi, 1960, p. 141]. В буддийских легендах, собранных в палийском комментарии к «Дхаммападе», также рассказывается и о кровавых жертвоприношениях злым духам деревьев, и о добрых древесных духах, дающих детей бездетным. Так, преуспевающий, но бездетный Махасуванна очистил землю у ствола дерева, посыпал ее песком, огородил стенкой, дерево украсил маленькими и большими флажками, вскоре у него родился сын [Buddhist legends..., 1921, vol. 28, p. 146, 277—279; vol. 29, p. 17—19, 108, 241—242; vol. 30, p. 98—99]. Изображения таких деревьев, украшенных и огороженных фигурным заборчиком, известны по барельефам буддийских ступ в Бхархуте и Санчи [Baktay, 1963, S. 79, 86, 94, 95, 99]. Сам Будда пользовался покровительством доброго духа дерева Ficus

celigiosa (бур. *боди модон*). Возможно, вера в добрых духов ввязана с традицией тотемных родовых деревьев, сформировавшей представление о родовых деревьях как месте зарождения и обитания еще не родившихся душ или месте хранения душ умерших членов рода и ждущих возвращения, возрождения среди родовичей. Эти души представлялись в облике птиц [Иванов, 1954, с. 234—241]. В хакасских обрядах магического лечения бесплодия хранительница душ Ымай иддже, обитавшая в горе Ымай-тасхыл, посылала плоть и кровь ребенка в виде белой птички. Для обряда, который проводился в ночь новолуния, выкапывали с корнями молодую березу, вносили ее в юрту через дымоход и помещали на мужской половине, под ней стелили белую кошму, на нее ставили столик с красной чашечкой с молоком от белой коровы, выдоенной непорочной девушкой. На ветви березы вешали хуруг ымай — три нитки с раковиной каури, бронзовой самодельной пуговицей. Березу выносили через дымоход, сажали в лесу. Если береза приживалась, это считалось благоприятным знаком того, что в семье будут рождаться и расти дети [Бутанаев, 1984, с. 95—98].

Полагали, что дерево могло быть хранилищем души живого человека: кроме тибетских примеров о *bla-shing*, известно дерево — хранилище души монгольского императора Угэдэя [Плано Карпини, 1957, с. 32]. В функциях божества Умай есть характерное сочетание того, что относится и к смерти и к жизни. Умай — хранительница душ; она принимает и провожает души умерших и хранит души для их возвращения к жизни, оберегает души детей и дарует их бездетным [Потапов, 1972, с. 265—286].

По современным данным полевой этнографии, у сартулов в Западной Монголии до недавнего времени существовал термин родовой дифференциации —«модо чула» (досл. «дерево-душа»). До начала сватовства при выборе невесты выясняли ее «модо чула», чтобы установить наличие или отсутствие родовых экзогамных препятствий для брачного союза [Очирова, 1986]. М. С. Усманова исследовала культ родовых деревьев у хакасов — березы, сосны, лиственницы, пихты, кедра, тополя, осины, тальника [1982]. Их значение прослежено исследовательницей в различных обрядах — родильном, свадебном, похоронном. Отметим два факта, приведенных М. С. Усмановой: в изголовье могилы устанавливался шест из ствола молодого дерева с развилкой, его длина раньше должна была соответствовать росту умершего; вдова 7 или 40 дней ходила с тальниковым посохом, который назывался «ахарҧыс»—«белый товарищ», клала его в свою

постель, т. е. заместителем покойника служил тальниковый посох. Ритуальное значение посоха и семантика данного знака в обычаях различных этносов заслуживают специального изучения.

Центральный осевой столб обо называется *srog shing* — «дерево жизни». По трактату Сумати-Мани-Праджни, на центральном столбе обо Да-лха пишутся имена дедушки, бабушки, отца и матери, их девяти сыновей, т. е. имена представителей трех поколений предков и потомков «божественного клана». Эти надписи считаются сокровенными, их закрывают от чьих-либо глаз, без них обо не имеет никакой силы. Но, как говорится в тексте, эти божественные покровители людей не обитают в обо, они спускаются сюда по небесным нитям *dmu-thag* — веревкам, лентам, натянутым от центрального столба к другим шестам. К ним привязывают флажки «хи-морин». Судя по тому что на семейных хи-морин, привязываемых к ветвям деревьев или к нитям обо, пишутся имена членов семьи или указывается общее число душ в семье, люди вручают свои души под охрану божественных покровителей.

У бельтиров молебствия Небу совершались на горе около четырех берез, к восточной березе привязывалась длинная общая веревка (чильпаг), а к ней — улдурбе каждой семьи. Неотделенные сыновья не имели права на улдурбе. Улдурбе — льняная веревка с пучком орлиных перьев по числу мужских душ в семье и связкой белых и синих лоскутов материи. Если хотели, чтобы родился мальчик, привязывали дополнительное орлиное перо [Майнагашев, 1916, с. 93—102]. Л. П. Потапов сообщает, что саяно-алтайские народы в начале лета совершали общественное, родовое моление Небу на вершине горы у священной березы бай казын, «если поблизости не было подходящего дерева, то сажали выкопанную с корнями березу. Если она не приживалась, на следующий год привозили другую» [Потапов, 1978, с. 55]. Информаторы Л. П. Потапова говорили, что отправляясь на моление, мужчины прикрепляли к своему головному убору две ленты: белую и синюю — для моления Небу, белую и красную — на моление горам. Ленты окуривали богородской травой и привязывали к ветвям священной березы. У бельтиров общая веревка привязывалась к восточной березе, с другим концом веревки один из ведущих участников обряда отходил на юг на всю ее длину, во время молитвенного обращения к Небу он помахивал чильпагом. После выполнения всех обрядовых действий свободный конец чильпага с улдурбе привязывали к той же восточной

березе, но обвивая все четыре березы [Там же, с. 57–60]. Характерные моменты обряда: веревку чильпаг привязывали к восточному дереву, руководитель обряда — не шаман, а выборный старик, знающий ритуальный текст, его ритуальным головным убором была высокая женская шапка, в жертву Небу приносились животные белой масти.

Все приведенные факты говорят о том, что священная береза в этих обрядах «не мировое дерево — медиатор», а родовое дерево-медиатор и его ритуальная роль основана на представлениях о родовых деревьях — хранителях жизни, подателях душ, покровителях рода. Возможно, что первоначально моление адресовалось самому дереву, но и в сочетании с родовым культом Неба сохранился значимый признак — восточная береза, а восточная сторона связана с жизнью.

С. Г. Кляшторный в статье «Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках» [1981] пишет, что в орхонских стелах названы только три божества: Тэнгри (Небо), Умай (богиня плодородия, покровительница новорожденных олицетворение женского начала) и Ыдуп-Йерсуб («земля-вода»)— и нет указаний о членении мира на три сферы. Автор приводит суждение Махмуда Кашгарского о культах, принятых у «неверных» тюрков, которые словом «тэнгри» обозначали «высокие горы» и «большие деревья». Последнее совмещение понятий свидетельствует либо о том, что культ гор и высоких деревьев был изначальным и более значимым для родоплеменного коллектива, он служит как бы ключом семантического или оценочного определения культа Неба, либо, наоборот, термин «тэнгри» определяет статус культа гор и высоких деревьев. Сомнительно, чтобы любой абстрактный культ Неба вообще, какой-либо высокой горы самой по себе был изначальной формой верований всех тюрков, вне родоплеменных делений и конкретного уклада, вне строя социального организма родового общества.

Универсальные культы, выполняющие интегративно-надстроечные функции в широких этнических коллективах, складываются на стадии военной демократии, образования раннеклассовых политических объединений. Иными словами, родовой культ деревьев и гор был более ранним и он должен иметь связи с культом предков, реальных и мифических. Что касается культа гор, то он требует детального раскрытия с учетом того, что горные пещеры были древними обиталищами людей и местами оставления или захоронения трупов. Культовые места для жертвоприношения различным духам умерших на бровках горных обрывов, на перевалах, вершинах, склонах, в пещерах свидетельствуют об источниках сак-

рализации мест оставления, выбрасывания и захоронения трупов, как и представления о духах воды частично связаны с практикой выбрасывания трупов в различные водные источники. Не случайно в обрядниках жертвоприношений локальным божествам существует классификация предков, очевидно, по локализации захоронений — *ri mtshun*, *chu mtshun*, *yul mtshun* (досл. «горные предки, водяные предки, местные предки») [Герасимова, 1981 б, с. 113].

В правилах сооружения обо по трактату монгольского хутукты Мэргэн-диянчи-ламы говорится о таких значимых элементах оформления обо, как центральный столб — «дерево жизни» и ветви (стволы молодых деревьев) можжевельника, который называется «отцом деревьев», тростника («мать деревьев»), тамариска («сын деревьев»), березы с корнями («дядя»), ивы («дочь»)— все эти деревья служат знаком умножения счастья, блага, удачи. Среди них шест с изображением большой птицы гаруды, вокруг него — 21 маленькая птица [Bawden, 1958, p. 29, 30]. У Туган-дхарма-ваджры в составе жертв Губилха назывались «отец-дерево береза», «мать-дерево ива», «сын-дерево тамариск» (Туган, л. 31б), в обряднике Губилха (Солчот А) исчезли породы деревьев, остались наименования: «отец-дерево», «мать-дерево», «сын-дерево» (Солчот А, л. 5а). В «Атласе тибетской медицины» и «Вайдурья-онбо» зеленое дерево было благоприятным знаком для жизни человека, на которого гадали по поводу состояния его здоровья. Все эти разрозненные факты из ламаистских обрядников и других источников обнаруживают следы раннего культа родовых деревьев у тибетцев и монголов, они отчетливее в районах Восточного Тибета, в Амдо и Алашани и совсем стерты в Халха-Монголии.

В трактате Сумати-Мани-Праджни из древесных элементов наружного оформления обо упоминается только центральный столб обо — «дерево жизни»— и «деревья, украшенные различной шерстью» (вероятно, волосом хвостов и гривы лошадей, яков, шерстью овец, коз, верблюдов и т. п.) (Сумати, л. 25). Из птиц названы только *bya rgod nag-po* (орел, коршун, гриф?), черная галка, желтая сова и черный ворон. По трактату Мэргэн-диянчи, на центральном шесте «большая птица гаруда»— белая или пестрая, вокруг верхнего яруса обо — орел (или гриф?), 21 пташка, сорока (или дятел?), коршун (или орел?). Гаруда — знак умножения силы, 21 птичка — знак всего, что в совокупности обеспечивает силу [Bawden, 1958, с. 37]. По правилам трактата Сумати-Мани-Праджни, в ямку на восточной стороне столба сроглин закапываются (в числе других жертв) мясо коршуна (грифа?),

кости или перья или сердце сокола, орла, галки (по европейским тибетским словарям трудно дать точное определение, какая разновидность птиц названа *bya rgod nag-po* —«птица дикая черная»). Кроме того, в нижней части наземной конструкции помещались дощечки с изображениями домашних животных и восьми видов птиц: белый гаруда, коршун, орел темно-красно-коричневый, коршун синий, ворон, сова, галка, сорока: *khyung dkar-po*, *bya rgod nag-po*, *glag smug-po*, *go sngon-po*, *bya rgod nag-po*, *ug-pa ser-no*, *skyang-ka nag-po*, *skya-ka* [Сумати, л. 4—6, 25; Герасимова, 1981 б, с. 36, 37].

В. П. Дьяконова приводит тувинский материал о сооружении нового оваа (обо) в окрестности ламаистского монастыря (если около него не было старинного оваа). Обряды на таких оваа носили сумонный характер и совершались в середине июня. По указаниям лам-предсказателей (бур. *абаралчин*) на выбранной горке рыли яму, в нее помещали кастрированного коня или кастрированного барана либо быка красной масти. Коня опускали в яму в полном снаряжении для верховой езды. Если был предсказан бык или баран, в яму помещали седло, нож, трубку, ритуальную посуду, украшения, халат, куски шелка, плитки чая, девять драгоценностей (металл, драгоценные камни). Затем яму с живым животным засыпали землей. На другой день здесь ставили восьмигранный деревянный столб, его окружали либо насыпью камней, либо жердями и ветвями — получалось сооружение наподобие чума со входом, ориентированным на *юг* [Дьяконова, 1977, с. 191—193]. Для оваа второго вида (если оно сооружалось впервые) ограничивались установкой столба, на верхнюю часть которого прикрепляли деревянную фигуру быка, обращенную головой на восток. К столбу ставили жерди, ветви, вход шалаша ориентировали на *восток*. Этот вид оваа предназначался для обрядов посвящения домашних животных «хозяину» местности. Посвященное животное, украшенное цветными лентами, оставалось в стаде, дряхлых ыдыков заменяли молодыми. Обряд оваа ыдык завершался праздником со скачками, борьбой [Там же, с. 194]. Судя по тому, что на оваа первого вида вход шалаша был обращен на юг, оно предназначалось для общения с загробным миром, на это указывает и оснащение жертвы, закапываемой живьем в яму. Возможно, в древности закапывали человека. В. П. Дьяконова пишет, что на таком оваа читали текст «танын сан» (буряты его называют «жагнан-сан»). Это сан-чога традиции ньинмапы, который обозначен в данной работе как «текст А» (см. также [Герасимова, 1980, с. 56—57]) и в котором зафиксированы ранние автохтонные культы тибетцев —

бонские и добонские. «Крылатый человек», изображение которого В. П. Дьяконова приводит на рис. 12, — это гаруда [1977, с. 193]. О добуддийской биографии гаруды есть кое-какие данные [Gaulier, Jera-Bezard, Maillard, 1976, pt 2, p. 96]. В обряднике Губилха (Солчот А) говорилось о «большой птице»— эманации локального божества, но какая это птица — не известно. На обо Да-лха, по правилам трактата Сумати-Мани-Праджни, 13 божествам Да-лха предназначены изображения (из рисовых зерен) птицы, овцы (барана?), яка (аналогичные животные посвящаются Юл-лха) и диких животных.

Не известно, с какими мифологическими представлениями связана традиция закапывания костей, перьев, мяса, сердца коршуна (грифа?), сокола, орла, галки у основания главного столба обо. Можно ли для объяснения данного обычая обратиться к следующему этнографическому факту: для обряда моления Небу бельтиры бассейна р. Теи припасали тушку орла или беркута, из перьев которых главы семей делали повязку улдурбе. Орла с выщипанными перьями оставляли на главной, восточной березе, в начале обряда к ней привязывали чильпаг с улдурбе всех участников обряда [Потапов, 1978, с. 59; Майнагашев, 1916, с. 93]. Перья орла на ритуальной головной повязке и семейном улдурбе на чильпаге, вероятно, обозначали то, что люди рода орла совершают общий обряд Небу.

Как объяснить смысл ритуальной роли изображений различных птиц в оформлении обо? Одни из них помещаются на ветвях ритуальных деревьев верхней части обо, другие закапываются в землю у основания «дерева жизни», т. е. центрального столба обо, третьи оставляются на поверхности земли, но в нижней части наземной конструкции обо. Мы полагаем, что ритуальная роль названных изображений неоднозначна, здесь действуют различные традиции. Это и тотемические корни родовых названий, и наследие культа зооморфных мифических предков, покровителей рода или племени, и мифологические представления о родовом (возможно, и племенном) дереве — хранителе душ людей, и персонификация душ умерших в облике птиц, и представления о птицах в роли транспортеров душ в загробную обитель на небесах. Есть факты, разрозненные, но дающие прямую объективную информацию о птицах — покровителях тех или иных этнических общностей, персональных хранителей лиц, наделенных определенными социальным и сакральным статусом. Один из божеств группы девяти Да-лха носит имя «Синий сокол», есть «Сокол, охраняющий воинов сверху»,

среди божеств пути (бонских верма) числится «Золотая сова»— божество пути предводителя войска [Герасимова, 1981 а, с. 26, 30, 31]. Все божества группы 9, 13 Да-лха имеют зооморфных спутников-помощников, в том числе ловчих птиц — беркутов, соколов.

В литературе имеются материалы о сове и зайце в народных верованиях средневековой Монголии и Южной Сибири. Красноярские татары, калмыки, монголы считали сову священной табуированной птицей. Перья совы на головном уборе служили оберегом, хранителем благополучия от дурного воздействия злых духов. Эти поверья зафиксированы у казахов, киргизов, тюрков Саяно-Алтайского региона [Boyle, 1979, p. 65—71]. Мифологические представления обских угров дают детальный и богатый материал о сакрализации птиц. В обычаях обских угров птицы связаны прежде всего с анимистическими понятиями: вторая душа человека, «уходящая вниз по реке», воплощается в трясогузках, синичках, сороках, кукушках. У казымских хантов на плече у каждого человека татуируется изображение птицы «вурсик», ее «обязанность»— сторожить душу человека при жизни и сопровождать после смерти в загробный мир. У хантов существует поверье, что вторая душа человека, в результате болезни обреченного на смерть, покидает его еще при жизни и обитает в лесу в облике кукушки. Когда кукушка кукует, желающий узнать о своей судьбе говорит: «Если ты — моя душа, замолчи!» Если это «его душа», кукушка замолкает, что служит знаком близкой смерти. Третья душа олицетворяется в образе глухарки и постоянно живет в лесу; тетерку изображали на изголовье колыбели, чтобы она хранила душу ребенка. Считалось, что если третью душу поймали злые духи или сам хозяин подстрелил ее, убив тетерку в лесу, то душу можно восстановить, выпив сырое тетеревиное яйцо, и тогда внутри человека вырастет тетеревенок и станет душой. Четвертая реинкарнирующаяся душа, которая ассоциируется с дыханием, обитает в голове и волосах и представляется в облике птицы: «птичка-душа», «сокол-душа», «кукушка с маковки головы». Эта душа защищает человека — своего хозяина. В. Н. Чернецов приводит данные о «душе-птице, обитающей на конце косы», о накосных «птичьих» женских украшениях, которые, возможно, служили знаком принадлежности к тотемному роду. Женщины из местности Тром-Юган носили на косах изображения двух воронов или двух ястребов, жительницы местности Сургут — двух сорок. К этим изображениям было особое отношение: хранили всю жизнь, а после смерти их клали умершей за пазуху и погребали с

ними. При общественных жертвоприношениях родовым божествам-покровителям на родовом культовом месте ханты ставят заостренные березовые жерди с кусками мяса для «птичек-душ» [Чернецов, 1959, с. 127—139]. О тотемных истоках родовых наименований есть убедительный материал в исследованиях З. П. Соколовой [1983], М. В. Крюкова [1967, 1968], Ю. П. Аверкиевой [1959]. Этот список займет несколько страниц, если учитывать только единичные упоминания о птицах — родовых покровителях, мифических генеалогических предках.

К угорскому материалу можно добавить факты из этнографии тайских народов Юго-Восточной Азии. По их обычаям, на месте кремации или погребения устанавливают высокие бамбуковые шесты (или мачты) с длинными белыми лентами и корзинками с рисом и фруктами для кормления птиц или шест с перекладинами, зонтом и корзинкой с рисом. На одной из этих перекладин — полотнища бело-черной ткани, на другой — резное деревянное изображение «лошади-птицы». Считается, что отправляющаяся на небо душа умершего взбирается по пяти деревянным ступенькам-перекладинам, берет зонт, садится на крылатую лошадь и улетает на небо. У «белых таи» принят обычай ставить мачты со шляпами и деревянными птицами. По их представлениям, душа умершего садится на птицу, надевает шляпу и улетает на небо. В поминальных обрядах шанов используются шесты со знаменами, которые считаются средством переправы через небесную реку. Рядом с могилой ставят ритуальные «лестницы» с птицей и покрытием для головы и просто шесты с деревянной птицей в изголовье могилы [Terwiel, 1979, p. 393—394]. В предыдущей главе приводился материал о ритуальных хижинах, домиках, навесах с шестами, деревянными птицами и лентами для похоронно-поминальных обрядов у малых народов Индии и предгорий Гималаев.

В Забайкальской Бурятии на похоронных шаманских местах встречаются деревянные кукушки на столбе, шесте. По сведениям Г. Р. Галдановой, охотник Борис Очирович Батуев (1937 г. рожд.) сообщил ей, что в лесу в местности Хара Хужир (Закаменский район БурАССР) он видел разрушенное обо типа шалаша из жердей, внутри которого находились деревянные фигурки кукушки, лебедя, орла, вороны. В монгольском и бурятском языках слово, обозначающее действие «взлетать вверх» («дэгдэхэ»), дает производные термины для «птенцов» (монг. *дэгдунэ*, бур. *дэгдээхэй*), жертвенных приношений (бур. *дэгдээхэ*), для описательного обозначения смерти — «отлетевшая душа» (бур. *һунэһэн дэгдээ*,

сообщение Г. Н. Очировой). Нередко в языке долго сохраняются культовые термины и понятия при исчезновении самих культов и обрядов. Можно также привести близкие (как нам представляется) по семантике древнетюркские каменные изваяния из Казахстана и Киргизии, которые приводятся в исследовании А. Я. Шера [1966], но не анализируются из-за их малочисленности (обнаружено всего пять изваяний) и отсутствия достоверных данных об условиях их бытования [Там же, с. 114—116, табл. XXIII]. Изваяние из Республиканского краеведческого музея в Алма-Ате с птицей у сердца и сосудом у живота, по нашему мнению, устанавливает факт смерти (душа-птица) и выражает пожелание укрепления жизненной силы и возвращения к жизни (животворная вода в сосуде).

По правилам трактата Сумати-Мани-Праджни, сооружению нового обо должен предшествовать обряд земли для усмирения или умилостивления духов земли. В этот обряд входят следующие действия: призывание богини земли, четырех хранителей сторон света (не махарадж), девяти нагарадж (владыки нага), закапывание самца и самки ящериц и змей, трех сосудов (бумба) с жертвами для лусов (нага), для сабдаков. Яму с сосудами закрывают плоским камнем, посыпают зерном. По другому варианту обряда, в яму помещают бумбу с когтями тигра, клыками кабана, носом медведя, кусками леопардовой шкуры, рыбьей головой и стандартным набором буддийских жертв. Зарывают в землю также двух ящериц — самца и самку, на камне пишут заклинания, защищающие от злокозненных духов земли, а на восточной стороне срогшина («дерево жизни») закапывают мясо, кости, перья, сердце коршуна, сокола, орла, галки (ворона?), а также творог, масло, драгоценности. Описанные действия с «брачными» парами ящериц и змей — элемент магии плодородия. Что означают жертвы частей тела диких животных, можно объяснять лишь умозрительно, точных фактов нет. Либо это зооморфные «хозяева» земли, горы, леса, воды, либо «собственность» «хозяина» горы наподобие того, как ламаисты изображают «хозяев» земли ранга Юл-лха в окружении всех видов мира животных, домашнего скота, диких зверей и птиц, в том числе мифических.

С тибетским материалом можно сопоставить бирманские верования и представления о локальных божествах. Основной культ добуддийских верований бирманцев — почитание натов. Первоначально наты были духами природных объектов, существовали локальные культы духов дерева баньян и других чтимых видов (саговое дерево, например), холма,

горы, озера [Maung Htin Aung, 1962]. Но большинство натов считались духами людей, внезапно умерших неестественной смертью; по преданию многие из этих духов обитали в высохших деревьях. Основная разновидность «локальных натов» почиталась в качестве покровителей жителей селения или вообще местности. Наты «опекали» всех, кто родился в какой-либо деревне, кто приезжал сюда на время или постоянное поселение, всех, кто родился здесь, но потом уезжал в другие места. Позднее, кроме этих мелких, региональных культов, появился «национальный» культ 37 натов во главе с божествами (братом и сестрой) горы Попа — вулканом в Центральной Бирме. Эти божества в IX в. н. э. стали хранителями столицы Пагана и его королей. Среди 37 главных натов были духи 9 королей, 4 королев, 8 принцев и принцесс крови, 11 сановников и слуг из королевской челяди, 5 рядовых общинников, из них 10 было казнено, 10 умерло от ран, пыток, укуса змеи, от случайных обстоятельств, задрано тиграми, самоубийцы, 3 умерло от внезапной болезни, 4 — от горя. Характерно, что духи этих покойников не считались однозначно злыми, как и тех, из которых «образовались» рядовые локальные наты — покровители деревенских общин.

В ламаистской обрядности культ божеств и «хозяев» земли имеет универсальное значение на всех уровнях храмового и бытового ритуала. Если в Бурятии и Монголии традиционные семейные покровители были полностью заменены божествами ламаистского пантеона, то ассимиляция общинных культов территориально-родовых покровителей не сопровождалась такими радикальными нововведениями: локализация культовых мест не изменилась, иногда сохранялись и прежние имена «хозяев» местности. Возможно, здесь сказывалась дошаманистская древность и общественная значимость этих культов. Святилища, связанные с захоронениями родовых шаманов, не подвергались первоочередной ламаизации, поскольку на первых этапах внедрения ламаизма шла острая и жестокая борьба с живыми шаманами, их авторитетом в народе. Этап ассимиляции культа шаманских похоронных мест ознаменован введением пятого вида обо. Как это происходило в Тибете, каким было отношение к захоронениям бонских жрецов, нам не известно, мы можем судить только о результатах ассимиляции монгольских и бурятских шаманистских культов.

Система локальных культов Тибета, которая представлена в разновременных тибетских обрядниках, выглядит как орографическая и гидрографическая сводка, как перечень божеств реальных гор, хребтов, рек и озер Тибета, именуемых

«юл-лха» и «сабдак» [Герасимова, 1980, с. 72—73; 1981 а, с. 15—16]. Наиболее подробный список локальных культов дается в ранних обрядниках общего жертвоприношения (так называемых «сан-чога»), которые могут служить справочником по орографии и гидрографии Тибета; для Монголии аналогичное значение имеет дополнение к монгольскому изданию текста А из нашего перечня шести сан-чога [Ламаизм в Бурятии..., 1983, с. 123, 228, примеч. 3]. В сан-чога традиции тибетской секты гадамба сокращается поименный перечень юл-лха и сабдаков, исчезают географические определения культа, а в обрядниках секты гелугпа, как правило, уже нет имен локальных божеств и «хозяев» местности, остается только абстрактная классификационная характеристика, выраженная в стандартных терминах «юл-лха», «сабдак». И в ламаистских мифах, если они обнаруживаются, трудно найти данные о реальной истории конкретных локальных культов. Целенаправленная унификация добуддийских верований, ламаистская стандартизация этих культов обеспечивали постепенную ассимиляцию традиционной обрядности и включение ее в систему ламаистского бытового культа в соответствующей идейной переработке.

ПОКРОВИТЕЛИ ЛЮДЕЙ ИЗ РАЗРЯДА «ВМЕСТЕРОЖДЕННЫХ» БОЖЕСТВ

По своему генезису «вместерожденные» божества в отличие от богов местности и «хозяев» земли целиком относятся к «человеческому фактору» и действуют в сфере семейного быта, являются хранителями личной жизни человека. Такая роль им отведена в бытовой обрядности ламаизма, но прежде их значение распространялось и на сферу общественного быта родовой и территориальной общины. Среди божеств «рожденных вместе» с человеком Туган-дхарма на первое место выдвигает пятерицу Губилха. Ламаизм объединил пять диахронных культов в один комплекс, включающий такие божества, как Мо-лха, По-лха, Срог-лха, Юл-лха Да-лха. Они охраняют человека «всесторонне»: женское божество — со стороны левой подмышки, мужское божество — со стороны правой подмышки, божество жизни — со стороны сердца, божество местности — сверху, Да-лха — хранитель мужчин-воинов — со стороны правого плеча. У каждого из этих хранителей свои функции. Каждое из божеств пятерицы со все-

ми своими спутниками представляет разновременные культовые комплексы, соответствующие различным историческим формам семьи, рода и общины.

В ламаистских иконах центральная позиция отведена женскому божеству Мо-лха, хотя в обрядниках обнаруживается неоднотипный порядок перечня божеств. Обычный порядок перечня: 1) Мо-лха (дословно «Мать-божество»), 2) Срог-лха (дословно «Жизнь-божество»), 3) По-лха (дословно «Мужчина-божество»), 4) Юл-лха, божество местности, 5) Да-лха, божество-покровитель, защищающий от врага. В другом перечне нет По-лха (божества патрилинейного родства), в его роли выступает божество брата матери: 1) Да-лха, 2) Шан-лха, 3) Срог-лха, 4) Мо-лха, 5) Юл-лха. В третьем виде перечня божество брата матери выделяется из группы божеств матрилинейного родства и присоединяется к По-лха как его сопутствующее божество: 1) Да-лха, 2) По-лха и Шан-лха, 3) Срог-лха, 4) Мо-лха, 5) Юл-лха. Но в поздних иконных изображениях пяти божеств группы Губилха установился стереотип, выделяющий Мо-лха как главное божество, изображаемое крупно в центре иконы.

В группу Мо-лха входят сама Мо-лха, ее спутники — Шан-лха (дословно «брат матери-божество») и *Ma-lha sman btsun* (дословно «женщина-божество-медицина-почтенное лицо»). Эти божества олицетворяют высокий социальный статус матери, брата матери, женщины лекарки в матрилинейной семейной общине. Каждое из этих божеств имеет свои фантомы, эманации или воплощения в реальных лицах. Эманации Мо-лха: мать, сестры матери. Эманации Шан-лха: патрон или покровитель Шан-лон — *mgon-po zhang blong rnam par ston*. Эманации Ма-лха лекарки или «шаманки»: «девушки и олени» — *na chung sha-ba mang-po*. Лица, возглавлявшие матрилинейную семейную общину, руководили также в своем семейном коллективе обрядами культа предков, родовых и общинных покровителей, обрядами жизненного цикла (рождение ребенка, брак, похороны). Мать, брат матери, «шаманка» сами по себе в материнском роде могли «обожествляться» только в виде предков.

Таким образом, группа Мо-лха представляет структуру авторитетов матрилинейной семейной общины; это лица, наделенные правом старшинства по системе родства, сакрализуемые после смерти, при жизни исполнявшие руководящую роль в культовых отправлениях семейной общины.

Эти общие положения можно детализировать, проанализировав ритуальный текст, и проиллюстрировать соответствующими этнографическими аналогами.

Иконографическая характеристика божества Мо-лха: красивая белая женщина в цветущем возрасте, у нее синяя шелковая накидка (*ber*), на голове — драгоценная диадема, в правой руке — стрела, в левой — зеркало, вахана — самка пятнистого оленя. Ее атрибуты — обрядовая стрела призывания благоденствия и металлическое зеркало предсказаний, которое в Солчоте Б определяется как «зерцало, проясняющее три мира». Характерны также посвященные ей жертвы-дары: «наконечник стрелы брата матери» и «веретено сестры матери». В ритуальных текстах (Солчоты Губилха — СА, СБ) есть такие названия: «стрела жизни мужчины», «веретено жизни женщины» (соответственно: *pho srog mda'*, *mo srog phang*). Среди жертвенных даров, кроме «стрелы брата матери» и «веретена сестры матери», фигурируют также «береза, дерево отца», «ива, дерево матери», «тамариск, дерево сына» (соответственно *pha-shing stag-pa*, *mo-shing lcang-ma*, *bu-shing 'om-bu*). Эти понятия, вероятно, восходят к категории представлений о родовых деревьях душ, а затем об индивидуальном вместилище души и хранителе жизни. В «Атласе» (табл. 66) знак зеленого дерева означает, что жизнь человека вне опасности (Вайдурья-онбо, т. 4, л. 61). У тамангов, переселившихся в Непал из Южного Тибета, бонпоский шаман в лечебных обрядах выясняет прежде всего состояние «пла» пациента: для мужчины — его индивидуального дерева жизни (тиб. *bla-zhing*), а для женщины определяет, какой цветок является ее персональным «мендо» (символ гениталий) и какой дух причиняет ему вред [Höfer, 1977, p. 177]. В «Атласе» (табл. 64) знак цветка лотоса указывает на влияние Мо-лха или божеств по материнской линии родства (Вайдурья-онбо, т. 4, л. 54). В тибетском языке метафорическое определение «наделенная цветком» обозначает менструирующую женщину (*me-tog ldan-ma*, *me-tog lam*), а «путь цветка» (т. е. путь менструальной крови) — синоним вульвы [Das, 1902, p. 970].

Реалии культа Мо-лха должны рассматриваться в контексте ритуальных функций матери, сестры матери в семейных обрядах жизненного цикла. По этнографическим данным, у тибетцев Южного Тибета в современном свадебном обряде все еще значительную роль играет исполнение специальным лицом ритуальной свадебной песни Мо-лха, в которой, по мнению Б. Н. Азиз, вырисовывается матрица ранних форм свадебного ритуала. Через месяц после свадьбы невеста возвращается в дом родителей (или брата матери), где для нее проводится обряд жертвоприношения семейным божествам-покровителям ее родителей. Этим обрядом обычно ру-

ководит женщина —«специалистка» призываний божеств данного уровня [Aziz, 1978, p. 168].

У тибетцев северо-западного региона провинции Юньнань во время свадьбы проводились различные обряды обеспечения счастья: исполнение особой «птичьей песни», обряд «задержания счастья», которым руководила мать невесты. В специальной песне этого обряда описывался путь вхождения счастья в дом. Мать невесты возглавляла ритуальный обход вокруг центрального столба дома, включая очаг и места расположения членов семьи вокруг него. По поверьям, счастье входило через дымоход очага, останавливалось в специальной четырехступенчатой пирамидальной конструкции, на верхней площадке которой стоял ритуальный сосуд *brten-lu* с зернами невареного риса, монетами, драгоценными камнями; в сосуд помещалась также *mdar dar* — стрела с металлическим диском-зеркалом и цветными лентами. Этот сосуд со стрелой нес за матерью невесты специальный человек. После ритуального обхода центрального столба дома сосуд и пирамидальную конструкцию закрывали в особом помещении, где хранилось ценное имущество семьи [Corlin, 1979, p. 87—92]. Аналогом этого сосуда можно считать сосуд из обряда свадебного призывания божества жизни у наси (провинция Юньнань), пиктографический ритуальный текст которого приведен в монографии Рока о культе нага у наси [Rock, 1952, vol. 2, p. 146, 250—251]. В ритуальный сосуд из бамбука, считавшийся жилищем божества жизни, помещались следующие предметы: стрела (воплощение предка в роли божества жизни), пагода — конструкция из можжевельника, символизирующая женское тело, стержень из дерева дуба — мужской орган, маленькая лестница из дерева белой сосны, чтобы по ней спускалось божество жизни. Этот сосуд постоянно находился на особой полочке над очагом. Аналоги подобного сосуда известны по данным славянской археологии — набор предметов свадебного фаллического культа из Ленчицы (Польша, XII в.) и Старой Руссы (XI в.), состоящий из ведерка, стержня с антропоморфной головкой, рюмкообразного сосуда [Рыбаков, 1981, с. 39, 41]. Цилиндрический сосуд со стрелой бытует в семейных обрядах призывания счастья и благополучия для всех домочадцев у тибетцев, монголов и бурят. Основное назначение этой части свадебного обряда — обеспечение чадородия, продолжения рода. Мо-лха просят прежде всего о том, чтобы численность людей и скота не сокращалась, а умножалась, чтобы не оскудевали все средства существования, особенно пища (Солчот А, л. 6а). Таким образом, Мо-лха является

хранительницей жизни, душ мужчин и женщин — членов семейной общины. Такова ее роль и по этнографическим данным об остатках прежней ритуальной роли женщин в похоронном обряде у тех народов, в обычаях которых женщина еще сохраняла хотя бы часть былых прав. Женщины изготавливали погребальное лицевое покрытие и закрывали им лицо умершего, делали погребальные «куколки»— антропоморфных заместителей умерших. У хантов и манси женщины были хранительницами этих изображений умерших членов семьи, их передавали по женской линии родства; для мужчин они были табуированы [Чернецов, 1959, с. 148, 150—152]. Женщины-шаманки сопровождали душу умершего в загробный мир предков [Никулина, 1972, с. 27]. У корейцев две-три шаманки — мудан изображали покойного на поминках после возвращения с кладбища [Попова, 1982, с. 200]. В обычаях некоторых племен Индии сохранились следы прежнего порядка, когда женщины активно участвовали в выносе умершего из жилища и доставляли его на место кремации или захоронения; частично это выражено и в том, что горшок с костями для обряда вторичного захоронения несли незамужние девушки [Elwin, 1955, p. 341—345].

В числе спутников Мо-лха значится *ma-lha sman btsun*, именуемая также *mo-sman* (дословно «женщина-медицина» или «женщина-лекарь»). *Sman* — не только «медицина», но и «добро, благо, польза», а в обряднике жертвоприношения предкам *mtshun gsol bzhugs* женские предки определяются как «добрые божества матери и бабушки»— *ma phyis sman lha* [Герасимова, 1981 б, с. 116]. Этот эпитет обусловлен культовой специализацией какой-то женщины — члена семейной группы, постоянной функцией которой были обряды лечебной, продуцирующей и прочей магии. На это указывает особенность ее эманаций — *na chung sha-ba mang-po* (дословно «девушка-олень-много»). В чем отличие этой Мо-ман от Молха — главной фигуры культового комплекса материнского сообщества, чьей эманацией являются «мать» и «сестра матери»? Статус Мо-ман по системе родства нам неизвестен. Эманация Мо-ман в виде «множества» девушек и оленей, вероятно, указывает на ритуальные действия той продуцируемой магии, которая прочитывается исследователями в изображениях оленей и женских фигур на петроглифах Кольского полуострова и других регионов Азии. Б. А. Рыбаков определяет сюжеты кольских петроглифов как изображение «рожениц, лосей и лосят» [1981, с. 476, 477].

В ключе продуцирующей магии объясняется семантика петроглифов Монголии и других Азиатских регионов перио-

дов палеолита и энеолита [Новгородова, 1984, с. 40—58]. Трудно сказать, объясняют ли археологические факты значение эманаций Мо-ман, но, вероятно, не случайно вахана главной Мо-лха — самка пятнистого оленя. В Солчоте Б указано, что Мо-лха сидит на самке оленя *sha-ba yu-mo*. О чем говорит связь Мо-лха с самкой пятнистого оленя — об исчезающих следах родового тотемического предка или о зооморфной ипостаси матери-прародительницы? Но любое гипотетическое предположение поднимает другие вопросы, например: если это родовой тотем, то почему он приобрел и сохранил относительно всеобщее значение символа материнского божества? В реальных родовых кланах — разные тотемы и разные родовые культы. Когда и в какой этнической традиции «посадили» Мо-лха на пятнистую лань, аналогична ли она самке большого тибетского оленя, чей череп с рогами помещают на лабцзе, на шест или на лицевой части башенки? Каково культовое значение этого оленя в Тибете?

Важное значение в культовой группе Мо-лха принадлежит ее спутнику Шан-лха —«божеству брата матери». В образе последнего сакрализован социальный статус «брата матери» в материнской семейной общине. По тексту обрядника эманация «божества брата матери»—«покровитель Гонбо в виде Шан-лона», в другом месте обрядника упоминается «множество шан-лонов», т. е. братьев матери, выполняющих определенные социальные и ритуальные функции в матрилинейной семейной общине. Вероятно, в данной эманации Шан-лха персонифицирована сакральная функция брата матери в обрядах семейной группы. Сам Шан-лха определяется классификационным термином *pha-wang* — «летучая мышь». В Солчоте Б (л. 2б) фигурирует Шан-лон с птичьей головой — *bya mgo can*, но «летучая мышь» также обозначена словом *bya-wang*, поэтому скорее всего и здесь речь идет о шан-лоне с головой летучей мыши.

В так называемом институте шан-лона в политической системе тибетской Ярлунгской монархии действовали родовые традиции. Родственники царицы по материнской линии были влиятельной группой при дворе, а дядя — первым министром, носившим титул шан-лона. Если монарх умирал до совершеннолетия своего наследника, то шан-лон становился регентом, фактическим правителем государства [Haarh, 1969, p. 227].

В группу По-лха из состава Губилха входит По-лха. Это белый цветущий юноша в синей одежде, шелковой головной повязке, украшенной драгоценностью. Его атрибут — чаша, наполненная драгоценностями, вариант: в левой руке —

чаша с драгоценностями, в правой — чинтамани, вахана — белый конь. Эманации По-лха: *pha-spun stag shar skyes-par ston* в виде молодых мужчин —«братьев [от одного] отца», в Солчоте Б — *'khor gsum btags-pa'i skyes-pa du-ma pa-spun-gyi tshul* —«множество мужчин с полным стрелковым снаряжением, наподобие па-спун». Спутники По-лха: «обожествленные предки» (*pha-mes lha*), «30 божеств силы и удачи» (*dbang thang lha*), в Солчоте Б —«33 божества силы и удачи».

Состав культового комплекса «Божества мужчин» соответствует патриархальному укладу рода и семьи или братской семейной общины, перерастающей в патриархальную семейную общину, поскольку появился юноша По-лха — минoратный наследник отца. По атрибутам По-лха в обрядниках (Солчоты А, Б), он является держателем драгоценности, исполняющей все желания. В «Атласе» (табл. 65) По лха держит четки и жезл с лентами (бадан, которым машут, призывая предков), на шее у него подвеска — металлический диск. Эти атрибуты указывают на его ритуальные функции в культе предков, четки и диск — предсказание и гадание. Отношение По-лха к культу патрилинейных предков подтверждается тибетскими богословами. По свидетельству Туган-дхарма-ваджры, далай-лама Гедун-Дуб считал, что в мирском аспекте По-лха олицетворяет предков, а в церковном — его значение аналогично роли духовенства (Туган-дхарма, л. 28).

В различных обрядовых текстах устойчиво подчеркивается, что По-лха — юноша. Старший и младший сыновья в патриархальной семье пользовались особыми правами в наследовании имущества главы семьи и несли соответствующие обязанности в похоронах родителей и поминальных обрядах, жертвоприношениях семейным и родовым предкам. У тибетцев, монголов и бурят возрастные признаки иконографического облика По-лха повторяют стереотип бытовой традиции минoратного наследования, по правилам которого младший сын оставался с отцом, наследовал его имущество и выполнял все культовые обязанности хранителя памяти умерших родителей. Аналоги в обычаях племен тибето-бирманской группы и других племен с патрилинейной и матрилинейной формами семейно-родовых общин описаны в монографии С. А. Маретиной [1980, с. 152—155].

В перечне божеств Губилха «Божество жизни» (*srog-lha*) и его спутник «Божество зарождения жизни» (*skyes-lha*) следуют после Мо-лха, но фактически их культ по тексту Солчотов А, Б уже относится к сфере По-лха. Их «специализация»— умножение мужского потомства семьи. Срог-

лха — белый мужчина в расцвете сил, в облике воина с полным стрелковым снаряжением, всадник на черной лошади. Его эманации —«множество всадников на белых лошадях». Эманации «Божества зарождения жизни»—«множество [фантомов в облике] белого человека» (*mi dkar mang-por sprul*).

Классификационное определение Срог-лха выражается термином *'dzin* —«держатель». Какой вид духов называется этим термином — не известно. Значение эманаций «Божества зарождения жизни» можно истолковать по материалам медицинских источников. В «Атласе» (табл. 5) изображены стадии развития плода во чреве матери, начиная от зачатия и кончая этнографической иллюстрацией родов знатной тибетской дамы. Завязка новой жизни — соединение, «схватывание» материнской крови, отцовской спермы и «дися»— души умершего, находящейся в бардо (бур. *загурди*). Душа проникает в лоно разными путями, в том числе с дыханием мужчины через рот женщины. На рисунке табл. 5 показан акт зачатия: изо рта мужчины выходит бесцветный маленький нагой человечек. Подпись к рисунку: «Душа в виде [существа] мужского пола». Очевидно, эманации «Божества зарождения жизни» обозначают эти бесцветные души периода зачатия. Одним из «держателей», носителей жизни и души считается сперма, синоним слова «мужчина»— *khu-ba'i bdag-nyid* —«субстанция спермы», «самость спермы». Мужское потомство определяется как *rigs brgyud 'dzin* —«держатель рода, родства».

Содержание культа «Божества жизни» можно конкретизировать также по мотивации обряда и характеру приносимых жертв. Ему жертвуют самца козла, потому что он «крепкий, здоровый и плодовитый»— *ra skyes khams bas mchod*. Информативны для нас такие значения: *khams* —«здоровье, процветание», *khams dkar*—«сперма» (в отличие от *khams dmar* —«менструальная кровь»). Значение козла в продуцирующей магии общеизвестно. Не случайно божество огня восседает на козле, а фигурки козла делаются для обрядов жертвоприношения огню домашнего очага. В свою очередь, очаг связан с обрядами чадородия в свадебном ритуале; считалось, что через дымоход очага счастье входит в дом. Братская группа мужчин-родственников по отцу жертвует божеству жизни пику с флажком и «ритуальную стрелу для обеспечения богатства, обильного потомства, удачи» (*'phan dar phyug gsum 'dzom-pa'i pha-spun gyi mda*). Обрядовое назначение стрелы полифункционально: апотропеическое, мантическое, продуцирующее и т. д. «Стрела братьев» в данном случае — показатель того, что в патриархальном роде, патриархальной

семейной общине мужчины утверждают свои права, отнимая у женщин сакральные роли в семейных, родовых и общинных обрядах.

Принося жертвы божествам жизни, мужчины обращаются к ним с молитвенной просьбой о спасении от преждевременной и внезапной смерти, от всего, что угрожает жизни: вредоносной магии «чужих», не своих людей, злокозненного влияния духов покойников (*lha 'dre'i gnod*), болезней, что сокращает численность людей, приносит несчастье роду. Они просят даровать долгую благополучную жизнь. Вся эта мотивация фактически дублирует обряды культа Мо-лха, которыми руководили женщины. Божествам жизни мужчины жертвуют пику с флажком для умножения военной силы патриархального клана, для увеличения численности мужчин-воинов.

Культовое сообщество в обрядах патриархального коллектива определяется здесь как братство мужчин, родственников по отцу. Судя по языковому материалу, *pha-spun* может означать братьев отца и сыновей от одного отца [Sarat Chandra Das, 1902, p. 145]. Очевидно, это братская семейная община, перерастающая в патриархальную,— слово *pha* может означать и «мужчина» и «отец». В статьях А. Рона-Таш, М. Брауена, в монографиях Дж. Туччи и Р. Стейна трактовка данного термина сопровождается сводкой текстологических и полевых сведений о его историческом и современном значении в Тибете, Ладаке, странах предгорий Гималаев. Смысловые разночтения отражают не ошибки исследователей в понимании этого явления, а объективную историческую эволюцию системы родства и структуры родовой общины. А. Рона-Таш по тибетским хроникам из Дунь-хуана анализирует термины родства: *phu-nu* и *pha-spun*. Он пишет, что *phu-nu* не входят в состав членов малой семьи (отец, мать, сыновья, дочери) и отличаются от дальних родственников, называемых *gnyen*, но имеют общее имя, восходящее к отцовской линии родства. Сопоставляя данные групповые термины, исследователь полагает, что они обозначают клановое сообщество родственников —«сиблингов» по мужской линии родства. *Phu-nu*, *pha-spun* — это группа братьев и кузенов (двоюродных братьев), первоначально они относились к одному поколению без различия пола, к кровным братьям и сестрам двоюродным и более отдаленного родства, т. е. были классификационными терминами родства. Следовательно, первоначально термин *phu-nu*, в отличие от *pha-spun*, не относился к родству по отцовской линии. Возможно, перечисленные термины служили альтернативным определением

различных группировок сиблингов внутри рода и обозначали «горизонтально» синхронные отношения родства, в отличие от «костных» (*gdung-rabs*, аналог *rus-pa*), которые фиксировали вертикальную преемственность родства (например, от отца к сыну, от матери к дочери). Кроме того, они использовались для обозначения общины сиблингов [Rona-Tas, 1955, p. 255 etc.]. Р. Стейн говорит также о классификационном характере групповых терминов родства: *pha-khu* —«отцы-дяди», т. е. отец и его братья, старшие из них назывались «старшими отцами», младшие —«младшими отцами». Группа *phu-nu* именовалась «старшие братья — младшие братья», а фактически состояла из родных и двоюродных братьев, т. е. внутриродовой группы родственников одного поколения. Термин *pha-spun* (*spad-spun*) исследователь переводит как *fathers and cousins* или *cousin-brothers with the same father* [Stein, 1962, p. 94—95]. Что это значит — не очень понятно. Далее Стейн пишет, что групповой характер этих терминов настолько устойчивый, что применяется для обозначения людей одного поколения в любом контексте, в том числе и в эпической поэзии в качестве эпитетов и определений: группировка *pha-khu* —«отцы-дяди» относилась ко всем старикам, *phu-nu* — ко всем молодым воинам, *ma-sru* —«матери-тети»— ко всем старым женщинам, а *pha-spun* распространяется и на сообщество друзей, членов сакрального братства, связанного клятвенно. Р. Номтоев объясняет словосочетание *phu-nu* как «*aqa degγγ*»— старшие и младшие братья. М. Брауен, изучавший традиционные религиозные обычаи населения современного Ладака, отмечает несоответствие прежних полевых этнографических данных и сведений, сообщаемых исследователями в научных публикациях. Кроме того, он приводит сводку материалов по Западному Тибету из статей А. Франкэ, С. Риббаха, принца греческого и датского Петра и др. Из этих данных следует, что первоначально термином *pha spun* обозначались отцы-братья, затем — сыновья-братья от одного отца, затем — мужчины-кровные родственники по мужской линии из разных семей, принадлежащие к одному роду, т. е. ведущие патрилинейный счет родства от одного общего предка; позднее им обозначалось соседское объединение — территориальное «братство» мужчин из неродственных кланов, но почитающих общие территориальные культы и сообща проводящих важнейшие обряды и некоторые хозяйственные мероприятия [Brauen, 1979, p. 53—57]. Все суждения об этом термине не исключают друг друга, они относятся к разным стадиям и вариантам социальных связей,

характерных для патриархальной родовой или территориальной общины. А. Франкэ сообщает, что тибетец имеет три имени: личное, локальное по домохозяйству и родовое, т. е. по группе «па-спун» [Ibid.]. Данное сообщество родственников по отцу объединялось похоронными обязанностями по кремированию умерших и сооружению погребальных монументов субурганов и стенок мани (*mani walls*), последнее воздвигалось для всех членов родственной группы. Групповое наименование какой-либо «па-спун» нередко (но необязательно) было локальным, обозначавшим ту местность в Тибете, откуда этот клан эмигрировал в Ладак [Ibid]. С. Риббах отмечает, что члены данной родственной группы «па-спун» были объединены обязанностями взаимопомощи, совместного проведения родильных, свадебных, похоронных обрядов и культов общего предка, общего семейного божества *pha-lha* [Ribbach, 1940]. Принц греческий и датский Петр убежден, что первоначально «па-спун» была группой мужских потомков одного общего предка — отца, а культовое сообщество неродственников появилось позднее в результате распада родовых связей и возникновения территориальной общности.

М. Брауен в Ладаке наблюдал «па-спун» как локальную общность нескольких соседних домохозяйств (обычно от четырех до шести), принадлежность к которой определялась не столько кровным родством, сколько практической семейной общностью. Кровные родственники, жившие раздельно, считали себя *gnyen*, а не членами одной «па-спун». В свою очередь, группы «па-спун» не считали свое происхождение от реальных прародителей, реальных предков. Культовая общность таких групп обозначалась символом фиктивного единства, обычно это было божество *pha-lha*, но каждая группа имела своего *pha-lha* и свое культовое место для обрядов жертвоприношения ему. *Pha-lha* в данном случае было условным классификационным термином. Им обозначались различные божества, которых чтила данная локальная группа. В местности Leh Tehsil в роли *pha-lha* группы числились божества разряда *pha-lha gser lha*, *srun-ma* или *rgyal-po*, *rgyal-mo*, *lha-mo*. В качестве отдельных культовых мест «па-спун» служили *lha-tho* — алтари локальных божеств холмов, гор, полей. Они оформлялись как куча камней или небольшие домики, построенные из камней, побеленные известкой и расписанные красной краской. В открытый верх сооружения вставлялись ветви ивы или можжевельника, шесты и стрелы, рога диких баранов и козлов, все это обвивалось большой лентой. Алтари *pha-lha* устраивались и на крыше жи-

лища или храма, принадлежавшего группе «па-спун». Иногда у такой группы было два или три алтаря *pha-tho*, но все они предназначались только для почитаемых ею божеств. Среди чтимых персонажей были духи реальных умерших людей [Brauen, 1979, p. 53—57].

В анализируемом нами обряднике Губилха (Солчот А) подчеркнуто, что *pha-spun* — это группа мужчин-родственников, выступающая как эманация По-лха. В Солчоте Б его эманацией является братство воинов, «похожее» на *pha-spun*, т. е. в данном случае объединение не родственников, а, согласно Р. Стейну, клятвенное братство, сплоченное как родственная общность [Stein, 1962]. В тибетских культовых текстах По-лха представляет культ предков патрилинейного родства, хотя сам термин абстрактно-условен, абстрактно-функционален, он заменил терминологически конкретные образы родовых предков.

Группа По-лха в пятеричной группировке Губилха смыкается с характеристикой культа Юл-лха —«божества местности», покровителя территории поселения общинно-родового коллектива. Пятый член пятерицы — Да-лха — всадник в белой шелковой одежде на белой лошади, на голове тюрбан, украшенный драгоценностью (вроде чинтамани), на поясе полное стрелковое снаряжение. Его атрибуты: копье с флажком, аркан. Ему жертвуют бирюзу, украшающую шею богатыря, наконечник стрелы богатства. Группа Да-лха состоит из семи разрядов. Сам Да-лха имеет две эманации: «благочестивый белый человек в кольчуге»; ястреб, волк, дикий красный як. Что это означает? Возможно, сакрализацию тех лиц родоплеменного коллектива, к которым переходило управление на время военных действий, или тех, кто становился постоянным военачальником на стадии распада общинно-родового строя, определяемой термином «военная демократия». Если в группе юл-лха перечислялись домашние животные, посвящаемые божествам земли или «хозяевам» местности, то здесь нет никаких данных, поясняющих роль хищной птицы, хищного зверя и неприрученного дикого яка. Либо это покровители воинов, либо символы каких-то этнических группировок, военных дружин, кланов, известных своими воинскими доблестями. Среди спутников Да-лха (их пять видов) числятся: 1) *rigs `dzin-gyi lha* — не ясно, какие это божества, по лексике они «держатели рода», родства клана, общности обычаев; 2) божества удачи, силы успеха; 3) божества (или шесть групп божеств?), имеющие отношение к управлению, дележу добычи, извлечению прибыли, к торговле и военным грабительским походам (перечислены Туганом); 4) 30 или 33

божества удачи и силы (названы в Солчоте А, Б без поименного перечня); 5) хранители религии: эманации наставников-гуру и магов, божества — хранители веры бон, их эманации с головой летучей мыши (Солчот А, Б). Мотивация жертвоприношений группе Да-лха из пятерицы Губилха: обеспечение своей победы в сражениях, мирный дележ добычи, помощь в торговых делах, прекращение клеветы, наветов, хулы, умножение славы и укрепление власти.

Состав спутников Да-лха довольно пестрый, но он характерен для поздней стадии эволюции этого разряда божеств, которые объединены или определены одним классификационным термином «да-лха». В текстах сан-чога традиции бон, сект ньинмапы и гарчжудбы, гадамбы и гелугпы этот термин встречается в качестве титула таких разрядов сакральных покровителей людей:

1) божества, «рожденные вместе» с человеком, т. е. хранители парциальных душ человека (первоначально самих частей и органов тела, затем их физиологических функций)— сердца, головы, глаз, ушей, рта, левой и правой подмышек, хранители биологической жизни человека;

2) божества материнской линии родства;

3) божества мужской и отцовской линии родства;

4) божества генеалогического единства общинных структур;

5) божества клановых и корпоративных объединений;

6) локальные божества — юл-лха, сабдаки, шибдаки — покровители территориальных общностей людей, начиная от родовой земли, территории родовых и племенных союзов до территории политических и государственных объединений различных этнических групп населения.

В текстах сан-чога (текст А, л. 12а, 13б) иногда дается обобщенная классификация божеств, носящих титул «да-лха», разделяющая их на группы божеств «внешнего сосуда мира» (*phyi snod 'jig rten*) и «живых существ сока (эссенции) сосуда» (*nang bcud sems-can lha*). Это божества внешнего мира природы и мира живых существ, прежде всего людей. Но в первой группе в тексте А (санчога) указаны только божества «фруктовых рощ» (л. 12), а во второй — божества, которые ведают людьми по местам их расселения в правой, левой, солнечной и теневой сторонах, по видам их общностей (*phyi rabs rgyud*, *dmu rabs rgyud*, *gtsug lag rgyud*), по их образу жизни и хозяйственным занятиям, а также божества, защищающие личные природные данные человека, помогающие людям в их делах, исполнении желаний, подавляющие всех

«врагов» (реальных и сверхъестественных) их существования. Обобщенно в функциях этих божеств отражены интересы людей по таким параметрам: территория обитания, социальная общность, производство средств существования, биологическое благополучие, обеспечение желаемого и устранение негативных факторов, мешающих жизни.

Аналогичные функции «божеств данной группы отражены в классификации Туган-дхарма-ваджры Лобсан-Чойчжи-Нимы (л. 30—31). Он делит божества, имеющие отношение к житейским интересам людей, на следующие группы:

1) *bsam don sgrub pa'i lha* —«божество, исполняющее желаемое»;

2) *rigs brgyud spel pa'i lha* —«божество, умножающее [численность] поколений»;

3) *nor ster pa'i lha* — «божества, дарующие богатство»;

4) *mgon skyabs rgyab rten byed pa'i lha* —«божества охраняющие, поддерживающие»;

5) *dpa' rtsal mthu stobs skyed pa'i lha* —«божество, дающее силу и мужество»;

6) *dban-po lnga'i byed las-kyi las rnams sgrub-pa dban po'i lha* — «божества, обеспечивающие деятельность органов чувств»;

7) *mkhyogs-pa rta-la gnas-pa'i lha* —«божество быстрого коня»;

8) *srab go-cha-la gnas pa'i lha* —«божество сбруи коня»;

9) *rno-ba mtshon-cha-la gnas pa'i lha* —«божество остроты оружия»;

10) *mtho-la zhu 'bul byed-pa-la dbang pa'i lha* —«божество удачи в прошениях высшим»;

11) *dman-la bka bsko'-ba-la dban-pa'i lha*—«божество удачи в управлении низшими»;

12) *mnyams-por shag 'gyed-pa-la dbang pa'i lha* —«божество удачи дележа поровну»;

13) *phyogs-su don gnyer-ba-la dbang-pa'i lha* —«божество, помогающее обогащению»;

14) *tshon* (*tshong*?) *dang khe spog-la dbang-pa'i lha* —«божество удачи в торговых сделках»;

15) *dmag jag 'khrul bzhung-la dbang-pa'i lha* —«божество удачи грабительских военных набегов»;

16) *khang khyim-gyi lha* —«божество жилища»;

17) *thag* (*thab*)*-pa'i lha* —«божество очага»;

18) *mkhar-gyi rtse lha* —«божество верха крепости»;

19) *zhing-gi lha* —«божество поля»;

20) *phyugs lhas-kyi lha* —«божество загона скота»;

21) *sgo'i lha* — «божество двери (входа)»;

22) *lam-gyi lha* — «божество пути»;
23) *rgyan gos-la gnas-pa'i lha* —«божество одежды и украшений»;
24) *longs spyod-la gnas-pa'i lha* —«божество имущества»;
25) *grogs-la gnas-pa'i lha* —«божество братства»;
26) *mi rabs brgyud-kyi lha* —«божество родословия людей»:
27) *dmu rabs brgyud-kyi lha* —«божество родословия *dmu*»;
28) *gtsug-lag brgyud-kyi lha* —«божество родословия *gtsug-lag*»;
29) *slob dbon brgyud-kyi lha* —«божество преемственности наставников-учителей».

Данному перечню предшествует замечание, что некоторые божества относятся к да-лха, а другие — к разряду янги-лха (божества, дарующие благополучие, благоденствие) (л. 30б). В числе божеств, хранящих счастье и благополучие, по традиции сутры «Золотого блеска», называются: mi rje mon dkar, sras rje 'bi-ldog, lha-phu, lha-bran, pho-lha dkar-po, mo-lha dkar-mo. Туган относит их к разряду «божеств, исполняющих желаемое, дарующих богатство и умножающих численность потомков» и добавляет к ним именной перечень таких янги-лха, как божества жилища, внешних и внутренних дверей, очага, загона домашнего скота, лошадей, ячих, яков, дойных коров, овец, коз. Туган говорит, что существует много разных имен янги-лха, большинство из них относится к разряду «вместерожденных» божеств (л. 31а). Во второй главе (раздел о внутренней структуре человека) говорилось об источнике названных понятий. Напрашивается предположение, что если янги-лха происходят от лха «вместерожденных», то да-лха, возможно, происходят от дрэ «вместерожденных» и в силу этого относятся к свирепым, гневным духам (*dregs-pa*, *khro-po*).

Исходные стадии формирования образа и культа вышеназванных божеств основаны на представлениях о множественности душ и их посмертной дифференциации. Культовое выражение этих идей можно проследить по содержанию обрядового текста жертвоприношения предкам —«mtshun gsol bzhugs» («молитва предкам»). Структура обряда четко основана на различии духов предков и духов покойников, которые не включаются в их число, на указаниях, где совершается обряд (вершина горы, кладбище и другие места), кому какие жертвы предназначены и с какой целью. Жертвы приносятся, во-первых, предкам по линии отца — отцу, деду и прадеду, затем предкам по линии материнского родства (*ma phyis sman lha* —«добрым божествам матери и бабушки»);

во-вторых, прета и злым духам (*yi-dags*, *bgegs rnams*), в тексте названы *the'u rang*, *'gong-bo*, *yi-dags*, *nye-ba'i bse rags*, *khyim mchos gser yag*(?), *bgegs rigs*.

Предкам жертвуют мясо, грудинку, голову овцы, хорошие напитки, поджаренную на масле муку, зерно различных сортов, различные виды шелка, всевозможные лекарства. Все это помещают в «драгоценные сосуды», сверху кладут пять пучков злаков. В другом абзаце обрядника в числе жертв названы еще лошади и скот. Для прета и злых духов — лодыжки, сухожилия над лодыжкой, нижняя челюсть, шарики масла и другой пищи, чеснок, кости разные, барда, травы-противоядия. В числе приносящих эти жертвы названы: глава семьи, из домочадцев выделены *bu*, *tsha-bo*, *dpon-sras*, *nye-du 'brel* — сын, внук, племянник (см. толкование третьего термина в статье Х. Уйбах [Uebach, 1979, p. 301—309]), родственники по браку. Все приведенные термины свидетельствуют о культе предков патриархальной семьи.

Обряд жертвоприношения делится на две части. Сначала приглашают духов покойников на ритуальное угощение, их увещевают оставить дурные помыслы, не вредить живым. Угостив, их изгоняют. Затем приглашают духов предков, им с почестями подносят угощение и дары, просят даровать счастье и благополучие. Духов покойников отделяют от духов предков, убеждая первых в том, что они не равны вторым: «Хотя обитаете в одном месте, но у предков и у вас душа не одна, как у можжевельника, выросшего в тени и на солнце, место одно, а сорт не один, верхняя и нижняя челюсть связаны воедино, но разделяются. Для предков — [особое] мясо и верхняя челюсть, а для духов покойников — [другое] мясо и лодыжка. [Предки, злые духи] взаимосвязаны, но родова у них не одна и действия разные, поэтому [духи] предков и [злые] духи покойников различаются. Во время распада [элементов жизни] человека отделяются мясо и кожа, а во время связи [элементов жизни] человека отделяются мать и дитя. Духи, вредящие всем предкам, приказываю прекратить вред и уйти». В этом тексте недвусмысленно проводится идея о единстве и различии душ человека.

Предков молят защитить от магических средств, которыми пользуются злые духи, причиняя зло живым людям (петля, гадательные кубики шоо, стрела — атрибуты вредоносной магии, проклятий, заклятий). В молитвах говорится также об опасности взгляда открытых глаз покойника, о небесных нитях, которые не следует перерезать, о непозволительности разрушать, разбрасывать жертвенные первинки на культовых местах. В них содержатся просьбы помешать

злым духам сбрасывать воина с верхней части крепости, срезáть верхушку копья, помочь спасти от смерти, заживлня раны, нанесенные мечом. Большинство молитв, обращенных к предкам, относится к умножению численности людей, спасению сыновей и внуков от болезней, невесток — от бесплодия, к умножению силы, здоровья, продлению жизни, к изобилию скота, земли, зерна, пищи, одежды и т. д.

В рукописном бурятском обряднике — Солчоте Да-лха (далее СД), скомпонованном неким Цультимом из «многих сан-чога, солчотов и славословий Да-лха» для того, чтобы свести различные формы текстов и культа к единому порядку (л. 12), дается пояснение самого понятия «да-лха»: «...Распространилось жертвоприношение девяти братьям Да-лха, возглавляющим войско в сражении с врагами, их толкуют как воплощение Ваджрапани, и это верно. В общем, многие относят Да-лха к хранителям веры, содействующим миру и согласию, устраняющим препятствия и зло, причиняемые враждебными духами гэг. [Существуют различные разряды богов]: хранители веры срунма (*chos rgyud-kyi lha*), которых почитают наши ламы, божества генеалогического родства, которых почитали наши предки, божества — хранители жизни, защитники, спасающие нас от внезапных бедствий и последствий наших прежних деяний (*skyes-lha*, *'go-lha*), подобные им Да-лха, Таб-лха (божества домашнего очага), Юл-лха — много наименований различных разрядов богов, но совершаемые [ими] действия одинаковы, поэтому допустимо всех их отнести к разряду Да-лха» (Там же, л. 1). Это объяснение примечательно тем, что характеризует культ девяти братьев Да-лха как военный и более поздний, свидетельствует о включении божеств разряда Да-лха в состав срунма — хранителей религии и приводит некоторое разграничение доламаистских верований и культов. Выделяется культ предков как божеств генеалогического родства, еще сохраняется представление о разных разрядах божеств — помощников в бытовых и житейских делах, и вместе с тем все они объединяются в одну категорию хранителей людей. Приведенные выше 29 божеств, судя по ритуальным текстам, в ламаистской обрядности не имели самостоятельного культа, в лучшем случае они назывались в сан-чога — перечне божеств, призываемых на общее жертвоприношение, или в обрядниках Юл-лха и Да-лха. Даже в Тибете, где еще не исчезли ранние традиции почитания Да-лха как олицетворения своих предков, обряд проводился с использованием атрибутов поздней формы культа. Небески-Войковиц пишет, что для обряда жертвоприношения девяти Да-лха танку с

их изображением вешали на стену, а к центральному столбу жилища привязывали белую маску Да-лха. Во многих тибетских домах маска Да-лха постоянно находилась на центральном столбе для охраны благополучия семьи. Если в данной семье не было такой маски, то для обряда ее занимали у соседей или священнослужитель приносил ее с собой. Под маску на столбе прикрепляли каркас человеческой фигуры, которую облачали в новую праздничную одежду, подвешивали оружие, напротив этой фигуры Да-лха устанавливали алтарный столик с соответствующими жертвами. Обряд начинался с пересказа мифа о возникновении Да-лха и назначении их культа [Nebeski-Woikowitz, 1956, p. 335—336].

Со временем из многоликого состава Да-лха выделяется группа девяти братьев Да-лха (первоначально восемь братьев и одна сестра), их культ приобретает целенаправленный военный характер. Главная особенность культа девяти Да-лха — универсальность, не связанная с определенной родоплеменной общностью и определенной родовой территорией. В обрядниках указано, что эти Да-лха обитают всюду, их можно призывать в любом месте. Их вездесущность обеспечена небесным происхождением и пребыванием в небесных сферах, об этом можно судить, в частности, по именам и описаниям проявлений девяти Да-лха: дедушка Мейбо «светится белым сиянием облаков, но грохочет громом и сверкает красными молниями», отец — «Свирепый разряд молнии», старший сын — «Доблестный военачальник», второй сын — «Могучий усмиритель врагов», третий — «Небесный дракон», четвертый — «Устрашающий молнией», пятый — «Хранитель жизни мужчин», шестой — «Отнимающий жизнь у врагов», седьмой — «[Хранитель] природных сил человека», восьмой — «Синий сокол». По сочинению Сумати-Мани-Праджни, девятый потомок — это не сын, а дочь, младшая сестра восьми братьев. Есть два варианта ее имени: «Белая, разрушающая благополучие врагов» и «Красная могущественная, разрушающая благополучие врагов». Каждому из братьев преподносится оружие, их младшей сестре — «белая трава, разрушающая благополучие врагов, это предназначено женщинам высшего ранга» (Текст А, л. 37а) или по другой формулировке: «прекрасное белое растение» — *mdzes pa'i mkhan bya dkar-po*. По тибетско-английскому словарю Сарат Чандра Даса, это растение можно толковать как белый папоротник, заживляющий свежие раны. Вероятно, «оружием» сестры восьми братьев было какое-то растительное снадобье, которое использовалось как магическое средство против врагов и как целебное — для своих, т. е. сестра

была лекаркой, колдуньей, шаманкой (данные Л. П. Потапова и Н. А. Бичурина о действиях шаманов и шаманок, сопровождавших войска сюнну и жужаней, — см. [Герасимова, 1981 а, с. 27]).

Миф о возникновении девяти Да-лха (Текст А, л. 23—31) повествует о формировании вселенной и центрального материка с горой Сумэру, о постоянных сражениях тэнгри и асуров из-за дерева с волшебными плодами, о помощи, которую Ваджрапани оказал тэнгри по просьбе Индры, послав им на подмогу воинственных богов, подавляющих врагов, — девять Да-лха, вооруженных волшебным оружием девяти родов, «саморожденным», не сделанным руками человека. Место обитания этих девяти Да-лха либо Чжанложан — дворец махараджи Вайшраваны на горе Сумэру, либо дворец Индры, либо страна 33 тэнгри (тоже связанные с горой Сумэру). Вместе с тем в одних обрядниках можно встретить указание, что из индийских, монгольских и прочих крепостей призывают Да-лха, которые одеты в позолоченные панцири из кожи носорога, их обувь имеет длинные голенища; в других текстах упоминаются сказочные доспехи — шлемы из крепкого небесного железа, панцири — из золота.

В мифах о Да-лха говорится, что они помогают воинам практически, причем их присутствие проявляется в качествах коня, щита, стрел, панциря, сокола, охраняющего воина сверху, в функциях органов чувств и тела самого воина. Да-лха не могут помочь воинам, если в бою повреждены восемь объектов: сердечный круг на панцире, центр щита, оперение стрелы, непонятные нам детали шлема, лука, меча (Текст А, л. 36—37). Во время боя Да-лха находятся у правого плеча мужчины, с левой стороны от гривы лошади, у острия наконечника срелы, тетивы лука, лезвия меча, щита — в радиусе размаха руки.

Характер объекта, мотивации и действий обряда воссоздают живую картину военного быта кочевников Центральной Азии. Правила ритуального брызганья жертвенных напитков предписывают обращаться к Да-лха предков по отцовской линии, брызгая им на уровне головы, Да-лха зарождения (начала) жизни — от сердца, Да-лха, охраняющим слух, зрение, речь, — от уха, глаз и рта, Да-лха, защитникам и покровителям людей, — с правой стороны, Да-лха, защитникам воинов, — с левой стороны, Да-лха, обеспечивающим победу в битве, — с передней стороны. Для обряда требуются правильное изображение Да-лха, соответствующее их иконографии, жертвы, молитвы и гимны — славословия божества. Но этого мало, нужно знать, как их позвать

и как побудить к действию. Есть разные магические кличи: для призывания божеств — «кьее», для подношения им жертв — «всоо», клич «мархаа» — для возбуждения ярости богов против врага и жажды овладеть его сердцем, жизнью и сокровищами. Эти же кличи помогают действиям войска, о чем рассказывает один из мифов: Да-лха спустились на вершину Сумэру, когда асуры и тэнгри готовили свои силы к бою. Помощники тэнгри трижды произнесли клич «хум», тогда войска Индры «приобрели цвет», т. е. приободрились; когда прозвучал клич «кьее», их оружие засверкало; после клича «бсоо» войска преисполнились доблестной храбрости; после клича «ха-ха» было срезано сто голов и сто носов ракшае, у врага выдрано сердце с легкими, и тем самым войска асуров были разгромлены полностью (Текст А, л. 38).

Цели военных походов обрисованы в молитвах к Да-лха: обширные пастбища, сокровища Индии, Тибета и Монголии, умножение численности людей, изобилие хайнаков, яков, быков, молочных коров, белых овец, коз, зерна, красивой мягкой одежды, вкусной пищи. К Да-лха обращаются с просьбой обеспечить победу в военных походах, даруя надежные крепости, доблестные войска, храбрых сыновей, прочные доспехи, острое оружие, боевых лошадей джилинской породы из Амдо, охранять постоянно, провожать на чужой стороне, встречать на своей, светить в темноте, дать переправу на воде, ступени в скалах. У Да-лха просят хорошей жизни на местах поселения, защиты от эпидемий, насылаемых враждебными духами, от грабежа, раздоров, ссор, волнений, пустых слухов, клеветы.

Патриархальный, военно-дружинный культ Да-лха представляет собой ритуальный комплекс поклонения различным сакральным силам, в числе которых значится божества пути — лам-лха и Верма — бонские божества, охраняющие людей в пути. Последних определяют также классификационными терминами —«лам-лха» и «да-лха», по стандартным группировкам их 180 или 360. В призывании выделены Верма, охраняющие воинов: «Неустрашимые, всесильные Верма — это божества пути многих воинов; Верма, для доблести которых нет преграды,— это божества пути для возвращающихся с поля битвы; ...свирепые неустрашимые Верма — это Да-лха стрелы́ и копья́; с острым зрением золотой совы — это божества пути для предводителя войск» (Текст А, л. 31). Всех их, в том числе Да-лха, просят помогать и сопровождать человека всюду, куда бы он ни направился, —«на все четыре стороны и восемь направлений», усмирять враждебных духов и помогать разгрому неприятельских войск

(Там же). В числе божеств пути называются: «Сине-бирюзовый дракон в вышине белого неба», «Тигр», «Синий с волчьей головой», «Коричневый козел с мягкой шерстью», «Белый ядовитый змей» (Там же, л. 29). В обрядовый комплекс этого культа Да-лха входит и поклонение «хозяевам» местности, но последние также трансформируются, отрываются от конкретных родоплеменных территорий и становятся универсальными божествами всех пространственных направлений. К числу таких абстрагированных «хозяев» местности относится категория «четырех сильных животных», охраняющих человека, где бы он ни находился — на родной земле предков или в чужих местах. Это главные сабдаки четырех направлений — лев, дракон, тигр, як, или лев, дракон, тигр, гаруда, или лев, дракон, красная птица, коричнево-красный як, или тигр, дракон, красная птица, черная черепаха. Кроме них в обрядниках Да-лха называются «хозяева» земли, местности, но обобщенно, классификационными определениями — лусы, сабдаки, шибдаки. В целом их характеризуют как «дрэгпа дэбжит»— восемь разрядов свирепых добуддийских божеств, демонов и духов.

На стадии военной демократии и формирования политического управления обществом общинно-родовые культы трансформируются, наибольшую социальную активность приобретают те из них, которые, с одной стороны, утверждают патриархальный уклад семьи, рода и общины, а с другой — уже преодолевают родовые связи, идеологически оформляют политические и экономические интересы верхушки военных дружин и других категорий родовой знати.

В понятии божеств разряда Да-лха происходит переакцентировка, усиливается культ гневных божеств, подавляющих враждебных духов и демонов. Да-лха все больше «специализируются» как покровители военной профессии, добычи богатства в военном походе и грабеже соседей, как божества силы и удачи, доблести и счастья военного предводителя, как хранители жизненной силы воинов, дееспособности оружия и боевых коней. Возникает новая иконографическая матрица (более раннюю можно увидеть в иллюстрациях «Атласа тибетской медицины») изображения божеств группы Губилха и Да-лха — в облике воинов-всадников. В ритуальный комплекс культа девяти Да-лха входило также жертвоприношение божествам богатства Цамбале и Намсараю (Вайшраване). Махараджа Намсарай изображался в сопровождении восьми спутников — воинов-всадников на белых лошадях, как и девять братьев Да-лха. Все махараджи в поздней традиции (по меньшей мере с X в.) стали изображаться как воины в панцирях, шлемах.

В группе Да-лха появляются новые спутники, которых нет в группах Мо-лха, По-лха и Юл-лха,— это «хранители религии», буддийской и бонской, духи или эманации умерших священнослужителей, учителей, наставников, маги-колдуны. В «Атласе» изображаются маги-тантристы ранних сект тибетского ламаизма и маги реформированного бона, они колдуют у воды с черепами, наполненными жертвенной пищей для духов воды, и с ритуальным ножом пурбой и рожком тунра, пронзают пурбой лингу злого духа, заключенного в трехгранный сосуд, заклинают градоносные облака с помощью ганлина (трубы из человеческой кости). Божества-хранители бонской веры имеют эманации в виде бонских жрецов с головой летучей мыши (*bya-wang*). Таким образом, в числе спутников или божеств группы Да-лха появились «новые» духи буддийской конфессии, бонские еще продолжают присутствовать в обрядниках по традиции и наравне с буддийскими и ассимилированными буддизмом автохтонными культами. Но в XVII—XVIII вв. такие тибетские источники, как «Вайдурья-онбо» и «Атлас», относят все атрибуты и культы бонских верований к области злокозненных, болезнетворных, пагубных влияний «нечистой силы».

Со временем определяется отношение ламаистской церкви и к автохтонным традиционным древним божествам семейно-родовых и общинных культов, они не дискриминируются как бонские, но им отводится второстепенная роль спутников, помощников слуг больших срунма—хранителей буддийской веры и житейского благополучия всех последователей этой религии. Культ больших срунма, или дхармапала индийского происхождения, вытесняет автохтонные культы различных Далха, Губи-да-лха, Губилха, последние становятся срунма второстепенного разряда, «компетенция» которых ограничена только одним, данным перерождением. Они не могут влиять на изменение судьбы человека в будущих перерождениях или что-то исправить в кармической связи причин и следствий в событиях прошлых и последующих жизней.

ПОКРОВИТЕЛИ ЛЮДЕЙ ИЗ РАЗРЯДА ТИБЕТСКИХ ДАМЖАНОВ

В составе ламаистских дхармапала — хранителей религии и благополучия верующих — числятся божества первостепенного и второстепенного рангов. К первым относятся «большие» дхармапала, ассимилированные буддизмом из индий-

ских религий, вторые были введены в культовую систему из тибетских верований. Из последних секта гелугпа канонизировала культы Пехара, Дорчже-Легпа, Цзиу-мара, Дорчже-Шугдана, в их свите множество так называемых дамжанов («давших клятву»), божеств автохтонных верований, «обращенных» в буддийскую веру и обязанных защищать ее. Но не все из этих канонизированных тибетских срунма, отнесенных ко второй категории, получили распространение в других региональных конфессиях ламаизма. В Монголии и Бурятии из традиций «желтой церкви» утвердились культы только таких божеств, как Да-лха, Губилха, Табн-хан (группа Пехара), Дорчже-Легпа, Рэманда, Таог-Чойчжал. Категория божеств срунма многолика по происхождению инкорпорированных в этот разряд культов. Все они генетически связаны с «человеческим фактором», но относятся в основном к божествам разрядов да-лха, дамжан, бабо. Это положение подтверждается «биографиями» большинства божеств данной группы. В отличие от бытового культа божеств типа губилха, ламаистские срунма местного происхождения в Тибете функционируют и в системе монастырской обрядности.

Пехар занимает ведущее место в группе второстепенных срунма, он считается божеством нетибетского происхождения, боппосцы называют его покровителем страны Шаншун — родины религии бон. Его относят к классу демонов разряда джал-по (в «Атласе» они изображаются как лица духовного сословия). Различные легенды, приводимые Небески-Войковицем, повествуют о появлении этого культа в Тибете из разных мест: Индии, из страны уйгуров, северной части Миньяк [Nebesky-Woikowitz, 1956, p. 94—133]. Он был божеством-покровителем племен хор, считался хранителем школы медитации в Бхата Хор; когда эта местность была захвачена, его «переместили» в Тибет и сделали стражем сокровищницы первого тибетского монастыря Самье. Затем через 700 лет пребывания в Самье Пехар «переселился» в монастырь Гунтхан, основанный сектой ньинмапа около Лхасы. Легенда повествует, что здесь он не «ужился» с учеными ламами, стал вредить и вызвал пожар в монастыре, после этого его поймали посредством магической конструкции для ловли демонов джал-по, которую закрыли в ящике и выбросили в реку. Монахи соседнего монастыря Дрэпун извлекли ящик из воды. Когда стали открывать ящик, из него вылетел белый голубь, сел на березу и исчез в ней. Позднее вокруг этого дерева был построен монастырь Нэчун. Пехар стал проявлять себя, вселяясь в какого-либо

человека. Во времена пятого далай-ламы это было использовано для учреждения службы государственного оракула. Человек, одержимый духом Пехара, совершал предсказания и прорицания по заданным вопросам.

В разных легендах о Пехаре есть характерные детали, которые в какой-то мере выявляют стертые следы прошлой «жизни» — ранней истории данного культа. Это превращение Пехара в ястреба, чаще — в белого голубя, его непременное исчезновение в дереве, вместо птицы в одном варианте из ящика взлетало пламя и также исчезало в ближайшем дереве. В монастыре Самье находятся атрибуты древних форм культа Пехара: бирюзовая чаша, коралловое дерево, место хранения этих особых ценностей опечатано печатью лхасского правительства и доступ к ним практически невозможен. Другая такая же секретно-сакральная реликвия монастыря Самье — *bse 'bag* — «кожаная маска» или, по другому наименованию, «красно-коричневая кожаная маска» из Бхата Хор, которой приписывается особая магическая сила, способность оживать, вращать глазами, покрываться каплями крови. Эта маска находилась в храме божества tsi'u dmar-po, который стал хранителем монастыря после того, как Пехар «переселился» в монастырь Нэчун. Птицы, дерево, маски связаны с душами и заместителями покойных.

Основа сюжета большинства преданий о тибетских срунма — превращение души умершего в злого духа [Ibid., p. 134—176]. Так же строится история срунма Дорчже-Шугдана, в которого якобы превратились душа Соднам-Дагпы — прославленного ученого и благочестивого перерожденца монастыря Дрэпун, жившего в XVII в., затравленного многочисленными завистниками и заговорщиками. Соднам-Дагпа покончил с собой, забив глотку хадаком. Во время кремации его тела поднялся вертикальный столб дыма и принял в высоте неба форму открытой кисти руки. После этого начались всякие бедствия в различных местностях Центрального Тибета, все правительственные дела терпели неудачу, даже далай-лама не мог поесть нормально, так как тарелки с пищей перевертывались. Главенствующие ламы монастыря Мин-долин безуспешно совершали магические обряды для ловли и сжигания злокозненного духа, и, когда они наконец выяснили, что все это было следствием зла и несправедливости к Соднам-Дагпе, ведущие авторитеты секты гелугпа уговорили духа злосчастного ламы стать покровителем секты желтых шапок, хранителем всех монастырей гелугпы, гонителем нарушителей религиозного обета.

В свите Дорчже-Шугдана — два божества. Одно из них изображается в облике воина-всадника в кожаном шлеме и кожаной кирасе, на свирепом красном коне, другое—стоящим на разлагающемся трупе. Легенда о происхождении этого персонажа повествует о монгольском ламе, который совершил паломничество в Индию, но на обратном пути замерз около Пхари Дзонг. С его телом небрежно обошлись пастухи, в результате дух умершего ламы стал вредить людям и стадам этой местности, пока настоятель монастыря Дунгкар в долине Чумби не превратил его в дамжана и не определил в свиту Дорчже-Шугдана. Небески-Войковиц приводит рассказ о другом божестве из свиты названного срунма, который возник из духа казначея монастыря, разрушенного в 1512 г. войсками тибетского правительства. Солдаты умертвили его, содрав с него кожу [Ibid., p. 134—144].

О Таог-Чойчжале Небески-Войковиц приводит тибетскую легенду: монах индийского монастыря Наланда, выполнявший работу варщика чая, был великим грешником, в наказание за грехи он переродился в Тибете в виде злого духа. Этого демона тибетские ламы превратили в срунма, он стал также хранителем одной из школ монастыря Сэра. Но время от времени проявлялась его коварная и жестокая натура: в частности, этот дамжан явился к монаху монастыря в Чамдо и приказал ему отправиться в Лхасу, где должна была состояться церемония возведения Демо ринпоче в сан регента Тибета. Таог-Чойчжал приказал монаху обрушить главный столб палатки, где находился будущий регент в начале церемонии. Падение столба позволило монаху схватить жизненного духа Демо ринпоче и тем самым убить кандидата в регенты. Утром монах нашел в своей келье два больших слитка серебра и небольшой — золота. Сановный лама монастыря понял нечистое происхождение награды и приказал немедленно избавиться от слитков, но убийца не обратил внимания на его слова: через год Таог-Чойчжал убил его и забрал свое серебро и золото [Ibid., p. 131—132].

Все легенды о срунма, как и аналогичные истории о локальных божествах, приведенные нами выше также из книги Небески-Войковица, свидетельствуют о типичной закономерности развития того комплекса анимистических религиозных представлений, который объясняет образование определенного класса божеств из духов людей, умерших насильственной, случайной. мучительной смертью, Как правило, эти духи злые, а дамжаны, возникшие после их

«обращения в буддийскую веру», носят классификационный титул «да-лха», в культе же ламаистских да-лха, срунма, бабо преобладает идея подавления, подчинения и уничтожения зла силой. Ламаистские покровители людей отличаются от традиционных прежде всего тем, что они, во-первых, несут службу защиты ламаистской религии, а благополучие людей в церковной пропаганде поставлено в зависимость от процветания церкви и веры. Во-вторых, ламаистские срунма — божества устрашающие, демонические, в них как бы олицетворена функция палача в системе властвования.

СЕМАНТИКА И СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ КУЛЬТА ЛАМАИСТСКИХ СРУНМА

Что представляют собой большие срунма, которым в культовой системе ламаизма подчинены все божества автохтонных верований? В разряде больших срупма числятся в основном индийские дхармапала, которые инкорпорированы в буддийский пантеон из небуддийских религий Индии. Они такие же дамжаны, как и тибетские срунма второстепенного разряда, т. е. божества, враждебные буддизму, подчиненные, покоренные и обязанные нести охранную службу — защищать от врагов буддийскую религию и всех буддистов. В контексте данного исследования информативную важность имеют такие черты культа дхармапала, как вся его кладбищенская атрибутика, в которой благодаря консервативности ритуальных текстов и обрядовых стереотипов сохранились архаичные элементы ритуального комплекса. Но в целом ранняя история возникновения и трансформации этого разряда божеств во многом остается неясной. В самых общих чертах видны связи с ведийским божеством Рудрой, индуистским Шивой — богом кладбищ и мест сожжения трупов, богом отшельников и йогов. Шива имеет множество имен, обличий, эманаций — «родичей» и спутников, вобравших в шиваистский культовый комплекс многие племенные верования неарийских народов Индии [Древняя Индия, 1982, с. 620—624; История Индии..., 1968, с. 190—193].

Буддийские индийские дхармапала сходны с шиваистскими божествами грозным обличьем, амбивалентностью, связью с человеческими жертвоприношениями, атрибутами в виде скелетов, черепов, костей, скальпов, отрезанных голов, содранной человеческой кожи с конечностями и скальпом, частей расчлененных трупов. Многие дхармапала «оби-

тают» на мифических и известных исторических кладбищах, откуда их «призывают» в процессе обряда. Из восьми кладбищ Магадхи, которые расположены в священных рощах определенных видов деревьев (различных видов сандала, баньяна, смоковниц, деревьев пипал, ашока, арджуна, касанья, бодхи и т. д.), в обрядниках называют кладбища *bsil-ba'i tshal* — Шитавана около г. Бодхгая, *ha-ha-rgod*, *ma-ru-tse'i dur-khrod*.

В буддийских легендах говорится об опасных местах в лесу, где хозяйничают злые духи, и о препятствиях, которые чинили эти духи буддийским монахам и паломникам [Buddhist legends..., 1921, vol. 28, p. 44, 153; vol. 29, p. 17—19]. Как упоминалось выше, в глухих чащобах леса оставляли или хоронили «нечистых» покойников, но нередко в лесу находились родовые кладбища, они же служили и общинными сакральными центрами для культа предков. В. Крук пишет, что многие индийские племена хоронили умерших в дуплах деревьев, подвешивали гроб к ветвям, привязывали труп к дереву и сжигали или клали труп под деревом и забрасывали его листьями [Crooke, 1896, vol. 2, p. 85].

Лесные кладбища, на которых обитают Махакала шестирукий и Махакала четырехликий, в тибетских обрядниках описываются как страшные места, где беснуются различные кладбищенские демоны-людоеды. Возможно, что подобные особенности характеризуют эти кладбища как места захоронения или оставления «нечистых» покойников, с которыми были связаны неизвестные нам формы индийских культов демонических сил. Выше упоминалось изображение в виде полуразложившихся и мумифицированных трупов, с полуиссохшей морщинистой кожей на черепе и не очистившимися от разложения глазницами, женских божеств паривары шакти Шивы — Кали, Дурги, ее восьми форм Замунди. Эпитет Дурги — Кумари, т. е. «девственница, не выходившая замуж девушка». Девушки, умершие до замужества, считались «нечистыми» покойниками, а при жизни старые девы были «асоциальными», т. е. их образ жизни считался ненормальным, нетрадиционным. Это говорит о том, что гневные божества типа Кали ведут свое начало от региональных представлений о духах «нечистых» покойников, демоническая природа которых становилась гипертрофированной в определенных религиозных учениях раннего средневековья Индии. Тантрийские культы «старых сект» тибетского буддизма, все, что связано с мифологией, учением и обрядностью культа 84 сиддх- или йогов-

дубченов (тиб.), является наследием индуизма и шиваизма в частности. Профессиональный тренинг ламаистских тантристов также предусматривал пребывание на кладбищах. В житийных иконах лам-тантристов, 84 сиддх-дубченов часто встречаются эпизоды медитации на похоронных местах среди скелетов и трупов.

Кладбищенская атрибутика дхармапала связана с древними представлениями о благом влиянии «чистых» покойников (предков, старших сородичей) на все дела живых потомков и о вредоносности «нечистых» покойников, грозящих живым всякими бедами, болезнями и преждевременной смертью. Связь с кладбищем дает дхармапала двойную силу — добра и зла. Только в контексте таких представлений снимается парадоксальность амбивалентных характеристик дхармапала. Амбивалентность дхармапала, вероятно, заложена также и в древних представлениях о сущности смерти, о смысле погребальных и постпохоронных обрядов, в которых явствен мотив продолжения и возвращения к жизни. Во времена вед и сутр родственники становились на левое колено перед кремационным костром и просили покойного: «Дай нам детей» [Пандей, 1982, с. 295]. Владыка смерти Чойчжал и бык, на котором он стоит, наделены фаллической силой. Известны примеры контаминации смерти и свадьбы, смерти и зачатия, упоминалось о статуэтках мужчины и женщины с подчеркнутыми признаками пола, соединенных в позиции совокупления (погребение в Перу), о ребенке, родившемся в могиле (туркменская сказка).

Среди индийских дхармапала только Чойчжал (инд. Яма) — дхарма-раджа, «царь религиозного закона», судья загробного судилища душ умерших — изображается с бычьей головой и стоящим на быке. Бычью голову имеет также идам Ямантака (гневная форма Маньчжушри) — укротитель Ямы-Чойчжала. Бык — атрибут культа Шивы. В индийских ближневосточных, среднеазиатских археологических памятниках найдены многочисленные погребальные статуэтки быков, буйволов, которые по аналогии с этнографическим материалом могут быть истолкованы как изображения спутников, проводников душ умерших в загробное обиталище предков. С древнейших времен у арийских и неарийских народов Индии проводниками души умершего в загробный мир считалась черная злая корова (вайтарани, анустарани) или коза. В современном похоронном обряде населения местности Тхулунг в Непале, описанном Н. Алленом, душу умершего, по тексту обрядника, сопровождают, в загробный мир петух, свинья, бык [Contribution..., 1977

р. 6—22]. В похоронном обряде народа бхотья из Северо-Западного Непала як или самка яка (в соответствии с полом умершего) выполняют различные функции: представляют самого покойника, а также являются вахана (транспортное животное) его души. Вместе с тем в обряде фигурирует изображение умершего, т. е. в наличии два вида заместителя покойника. На спину животному привязывают одежду покойника, на третий день — «сапоги для духа» — обувь, в которую помещают выкопанный из земли ларец с костями, собранными после кремации. Третья функция яка — быть проводником умершего, на эту роль указывают ритуальное название яка (сати — «друг, спутник») и такие обязательные признаки животного, выбранного для этой роли, как белое пятно на голове и белая полоса на спине до хвоста. Аналогичную роль выполняют животные и женщины, несущие белую одежду в процессии к месту кремации (это называется «путь одежды»). В течение трех дней яка выводят за пределы поселка до определенного места, затем ведут обратно. Одежду отвязывают и кладут около изображения, замещающего умершего. Наутро четвертого дня изображение уничтожают, и все жители поселка выгоняют яка так далеко, чтобы он не вернулся обратно, в конце концов его убивают и съедают «чужие» люди. Яка часто заменяют овцой или козой, низшие касты — быком. Исследователь Н. Аллен отмечает, что названия этого быка свидетельствует о вариантности его назначения, он мыслится как потенциально опасный дух умершего, или как его транспортное средство, или как его проводник и помощник [Ibid., p. 6—22]. Буддисты заменяют убиваемых животных фигуркой из теста с тремя головами свиньи, быка, тигра, которую потом выбрасывают на южную окраину поселка и разбивают.

Не все ясно в значении глиняных фигурок людей и животных, найденных в погребениях: частично они могут быть истолкованы как замена живых спутников умершего, которых прежде убивали при захоронении, замена лошадей и скота для «сокровищницы» или собственности, необходимой умершему в его загробной жизни, некоторые фигурки, вероятно, изображают спутников, проводников, охраняющих душу на пути в загробные обиталища сородичей. Роль проводников, защитников души умершего, по этнографическим данным, выполняют различные животные: козы, олени, лошади, собаки, быки, птицы. В похоронном обряде животные участвуют также в тех ритуальных действиях, назначение которых — обеспечить возрождение

жизни. Этот элемент ритуала прослеживается всюду и в этнографическом, и в археологическом материале, но, разумеется, выражен он в разных действиях и символах. Женские погребальные статуэтки с подчеркнутыми признаками пола обычно называют «богинями плодородия», хотя сомнительно, чтобы во времена палеолита существовало само понятие «богиня», С какой целью помещают «богинь плодородия» в могилы? Возможно, это женщины — родоначальницы, предки, которые должны охранять жизнь умершего, поскольку он не воспринимался бесповоротно ушедшим из жизни. Об этом свидетельствует и представления о «живом покойнике», о погребальных сооружениях, «оснащенных для жизни». Дж. Мелларт, описывая храмы и святилища Чатал-Хююка (Чатал-Гуюка), говорит, что в рельефах этих зданий антропоморфный облик придавался только богине, а мужское божество выступало в виде бычьей или бараньей головы; характерным было сочетание символов смерти (черепá, нижние челюсти животных внутри женской груди) и символов жизни — женской груди, рядоположенное сочетание бычьих голов, рогов и женских грудей [1982, с. 91—93] (см. «груди» как наименование женских предков-родоначальниц [Ольдерогге, 1975б, с. 21]).

Повсеместно в погребальном инвентаре есть средства для поддержания жизненной силы — вода, кровь или заменители. В погребальных и поминальных комплексах подчеркивается восточная сторона — сторона жизни, возвращения к жизни.

В ведийском постпохоронном обряде «шантикарма», который совершался на 10-й или 15-й день после смерти для умиротворения и благополучия жизни, кровные родственники садились на рыжую бычью шкуру, которую стелили шерстью вверх, шеей на восток. Эта шкура называлась «дающая жизнь». Пандей говорит, что в современных индуистских обрядах шкура как символ жизни не используется, родственники после жертвоприношения огню читают мантры, прикасаясь к рыжему быку. Затем они ведут быка на восток со словами: «...Мы идем на восток, твердо зная, что наша жизнь будет долгой». Следы быка стирают веткой шами; когда уходит последний человек, за ним набрасывают горку камней, чтобы помешать смерти догнать тех, кто ушел вперед. Пандей описывает также обряд 11-го дня после смерти — «отпускание быка и телки». После символической свадьбы быка и телки их отпускают на юг, т. е. в сторону загробного мира. Считается, что покойный достигнет обители Ямы через год [Пандей, 1982, с. 208—213].

В буддийских источниках можно найти остатки древних представлений о неразрывной связи смерти и жизни. Хайдуб в «Основах тантр» сообщает легенду о брахмане Капилачандре, который не верил в учение Будды. Один благочестивый брахман увидел пророческий сон о том, что Капилачандра должен умереть в течение семи дней. Узнав об этом, испуганный Капилачандра обратился к Будде. Тот подтвердил пророчество и сказал, что далее его ожидает перерождение во всех 16 больших отделениях ада, а затем он переродится собакой, свиньей и т. д. В ответ на просьбу о защите Будда посоветовал Капилачандре привести в порядок древнюю ступу на перекрестке дорог и вложить в нее текст дхарани, что надолго продлит его жизнь, а после смерти он переродится в обители тахтагаты Акшобхьи [Lessing, Wayman, 1968, p. 107]. Ступа, как объясняют сами буддийские источники, — это, во-первых, мандала, где обитают все будды, во-вторых, это мавзолей для телесных останков земных будд (нирманакая). В ступу помещают три вида останков или их символов: 1) символ останков дхармакая — это дхарани; 2) телесные останки — шарил; 3) *sku bal-gyi ring bsrel* — изображение умершего.

Лессинг и Вайман переводят определение третьего вида как «реликвия одежды». Слово *bal* означает «шерсть, шерстяной». Перевод вполне правдоподобен, если учесть, что у разных народов личная одежда умершего может заменять его в обрядах, поскольку она связана с его телесным и духовным существом. В поминальном храмовом обряде бурят-ламаистов умерший представлен минчжаном (изображение человека на листке бумаги, на котором написано имя поминаемого) и узлом одежды. Но обратимся к истокам понятия. Может быть, существовало изображение умершего в виде фигурки, сделанной из волос умершего. О том, что в похоронном обряде индийских буддистов фигурировало изображение — заместитель умершего, свидетельствует происхождение изображений будды, статуарных и в виде танок.

В иконографии дхармапала многие особенности их «внешности», атрибутов имеют такие же глубинные корни, как бычья голова Чойчжала и его вахана — бык. Однако, несмотря на свои истоки в обычаях, связанных со смертью культ дхармапала отошел далеко и от культа предков, более того, он заметил его в автохтонных верованиях. На первый план вышла карательная, устрашающая функция. Семантика многих атрибутов гневных божеств основана на древних представлениях о силе злых духов покойников.

Наиболее явственно происхождение срунма проявляется в иконографическом образе «владык кладбища» (тиб. *дуртод дагба*; санскр. *чичипати*; монг., бур. *хохимай*). Это два танцующих скелета мужчины и женщины (они из ведомства тантрийского будды Херуки), в руках мужчина держит палицу — скелет, череп, наполненный кровью, женщина — колос риса и сосуд с водой. Их свита — множество хадо хадома. Атрибуты «владык кладбищ» указывают на связь с исходной формой культа предков, на его роль в аграрных обрядах культуры риса. В тибетоязычном обряднике их исходная функция уже переосмыслена, они выступают в роли защитников «религии Цзонкхапы и ее проповедников», которых они должны охранять «как своих детей», умножать силу и могущество духовенства, богов-хранителей, проповедников веры. Эту функцию они осуществляют, подавляя кладбищенских злых духов, всю древнюю нечистую силу, враждебную буддизму. Кроме мифических обитателей кладбища, в обряднике упоминаются шакалы, дикие собаки, желтые и бурые медведи, лисы, грифы, совы.

В обрядниках срунма «божественной рати» противостоит «дьявольская рать», основной сюжет ритуала — снаряжение богов на сражение с врагами во имя защиты «своих» от злых козней «чужих». В этом состоит отличие ритуала жертвоприношений гневным богам. Назначение последних обозначено и в характеристике «зла», которое они должны уничтожить или обезвредить. В перечне враждебных сил мы видим фантастическое отражение реальных бедствий и трудностей жизни людей древнего и средневекового общества: болезни, преждевременная смерть, неурожай, болезни и падеж скота, голод, разорение, нищета, войны, стихийные бедствия — землетрясения, наводнения, засухи. Негативные факторы перечисляются обычно в таких разделах ритуального текста, как *bzlog-pa* (дог-па) — «повернуть назад», «отвратить», «удалить» и *bskul* — «поручение», «побуждение к исполнению долга, назначенной цели». Первый из вышеназванных разделов обрядника может стать специализированным обрядом догжур, в котором действие догба акцентировано. К разряду таких догжуров относится и новогодний обряд дугжуба (64 жертвы). В текстах догжуров перечень негативных факторов дается более подробно, чем в обрядниках срунма, где они стандартизированы, обобщены и малоинформативны. Догжуры дают конкретный материал, выявляющий реальное социальное содержание религиозной обрядности.

В догжурах названы разновидности бедствий, болезней, смертей, вызываемых дефектами телесной и духовной конституции человеческого организма, злыми духами, вредоносной магией, неблагоприятным влиянием небесных светил, духов года, месяца, дня и часа, кармическими последствиями грехов прежних перерождений. Конкретно это представлено в перечнях несчастий: 404 болезни, вызываемые нарушениями баланса «ветра», «желчи» и «слизи»; 18 видов психических расстройств и нервных заболеваний, вызываемых духами этих болезней, 15 детских болезней, причиняемых 15 детскими чертями; 360 причин нарушений душевного равновесия, вызывающих обострение чувства страха, похоти и гнева; 64 скоропостижных бедствия, внезапных заболевания и смерти; 8 видов преждевременной смерти, когда предназначенный срок жизни еще не истек; 20 тысяч дурных последствий прежний деяний.

В перечне причин бедствий называются различные средства вредоносной магии. В разделе «догба» обрядника шестирукого Махакалы приведено 13 видов таких средств. Вера в нечистую силу и вредоносную магию придает большое значение снам, всяким приметам, дурным предзнаменованиям (их 84 вида), неблагоприятным показаниям астрологических и других гаданий и предсказаний, дурных примет, связанных с кладбищем. Не забыты и стихийные бедствия — землетрясения, обвалы в скалах, разливы рек, разрушение жилищ, появление метеоритов и падающих звезд, в других культовых текстах эти явления объясняются также как действие злых духов, набравших силу из-за людских грехов и отсутствия у людей стремления к добродетелям, что ослабляет добрых духов и богов.

Вмешательством злых духов, влиянием вредоносной магии объясняются также всевозможные нарушения нормального порядка жизни народа, семьи и общины, причины ссор, распрей, воровства, грабежа, козней злоумышленников, имущественных лишений, гонений и наказаний со стороны правителя. В качестве негативного фактора в обрядниках описываются явления распада родового единства, традиционного уклада семейной общины: «в семейной домашней жизни, связанной сердечными узами, сыновья (*pha-spun*), брат матери, кровные родственники, зятья, близкие, домашняя прислуга становятся ненавистниками, подобно врагам» (Догжур дакини Дорчже-Хадо, л. 13). Осуждаются те, кто подрывает авторитет установленного порядка в обществе, нормы социальной и религиозной морали: «те, кто радуется не хорошему, а плохому, в хорошем ищет недо-

статки, поддерживает дурное дело, высокое принижает, достославное извращает, обогащение превозносит, а добродетели не хочет, не жертвует на процветание всесовершенного блага, творит смуту и вражду». Наибольшим социальным злом считается вред, приносимый религии и духовенству их реальными и нереальными противниками — «нечистой силой», чужими злоумышленниками, а также внутренними врагами, т. е. плохими буддистами, своей грешностью ухудшающими дела религии. Главные божества — защитники религии — должны бороться со всем, что мешает распространению буддийского учения, представляет опасность для жизни и деятельности духовенства, в частности тех лам, которые исполняют погребальный обряд по буддийским правилам (Там же, л. 13). Чем побеждают хранители буддийской веры и буддистов все названные деяния «врагов»? В снаряжении срунма главную роль выполняет *dur khrod kyi chas* — «кладбищенский реквизит»: череп, чтобы выпить кровь и мозг враждебных духов гэг; барабаны из черепов, чтобы созвать на жертвенный пир дамжанов, мамо и хадо, чтобы они подавили злых духов; четки из черепов, чтобы возглавить шесть разрядов живых существ и обеспечить им перерождение в раю; палица, «молот» из скелета с черепом, чтобы прикончить, убить, истолочь в пыль злых духов, завладеть их мозгом, душой, извлечь душу, дух (так можно понять смысл выражений *srog-la mthar byed*; *dam nyams klad-la rngams-pa'i thod dbyug*; *rnam shes dbyings-su 'dran-pa'i las*). К древним представлениям о магической силе телесных останков восходят все кладбищенские атрибуты срунма, в том числе трубы из берцовой кости, жезлы с навершиями из голов, нити бус из человеческих костей, черепа, диадемы из пяти черепов. Считалось, что волосы на голове срунма также обладают магической силой.

В обрядниках Чойчжал именуется главой и владыкой всех прета, мамо; он ведает преемственной связью поколений живых и мертвых, «обрекает живых на смерть, но делает их отпрысками, детьми мертвых» (возвращая к жизни душу мертвого — дися). С. Ч. Дас приводит такие синонимы наименований Чойчжала — «владыка мертвых отцов», «божество предков», «превращений в [духа] предка» [Das, 1902]. Возможно, древняя роль «главы предков» (поскольку Яма — это первый из умерших людей) объясняет его продуцирующую, фаллическую потенцию. В обряднике Чойчжала (раздел «жандрэн» — приглашение, призывание) подчеркивается также его благостная роль в духе буддийской религии, поскольку он поддерживает добродетельных,

наказывает грешных, исправляет нарушения в поведении в соответствии с законом веры. Поэтому его именуют «дхарма-раджей, Владыкой мертвых», «наделенным магической силой предвидения». Вышеприведенные факты кое-что проясняют в исходных формах тантрийских дхармапала, но первичные пласты индийского культа предков и гневных духов «нечистых» покойников уже прошли ряд трансформаций в шиваизме, индуистском и буддийском тантризме.

Для диахронного анализа «биографии» дхармапала необходимы конкретный материал истории индийских шиваистских культов, изучение всего, что связано с восемью индийскими историческими и мифическими кладбищами в лесных рощах, с культом дакини и мамо и трансформацией культа предков в индийских религиях. Но тем не менее можно сказать, что кладбищенская атрибутика культа дхармапала свидетельствует в общих чертах об исторической трансформации древних форм индийского культа предков, семейных и общинных, родоплеменных покровителей. В Тибете автохтонный культ предков был вытеснен, заменен в ламаистской обрядности пришлыми, «иноземными» культами, типологически близкими по генезису, но не синхронными по уровню развития.

Культ индийских дхармапала сохранил древнейшие черты в облике, атрибутах, функциях божеств, генетически связанных с кладбищем. В обряде линга новогодней мистерии вербально присутствовало съедание мяса, крови, мозга убитых врагов (по обряднику сан-чога, текст Б; см. [Ламаизм в Бурятии..., 1983, с. 183]), в новогоднем цаме ладакского монастыря маски срунма изображали условное съедание кусков разрезанной линги [Waddell, 1971, p. 531]. В перечне жертв срунма нередко числятся «человеческое мясо» и «человеческая кровь». Спутники, челядь, помощники больших срунма — различные свирепые, бесноватые кладбищенские демопы и демониссы, «жадные до крови и мяса», «покрытые пеплом погребальных костров», «в пятнах крови и трупного жира». С различных кладбищ призывают на жертвенное угощение Махакалу шестирукого, Махакалу четырехликого, Жамсарана, Цанпу, Сэндэму, Хохимаев. Трансформация большинства этих божеств происходила в Индии, в культовой системе индуизма и буддизма, а в Тибете — в процессе синкретичной контаминации с различными автохтонными культурами.

В культе индийских дхармапала с трудом, но все-таки обнаруживаются прямые указания на древние связи с культом предков, который в родоплеменных религиях имел свя-

тилища для ритуальных отправлений в различных пунктах и местах захоронения или оставления трупов. В автохтонных тибетских культах предков и других «вместерожденных» божеств-покровителей семейных и общинно-родовых общностей людей уже нет такой первобытной архаики, но типологически данные индийские и тибетские культы однородны по генезису. Это родство обеспечило их сближение, а отличие по уровню исторической трансформации дало преимущество индийским божествам: они казались сильнее, страшнее и могущественнее благодаря своему более впечатляющему магическому оснащению. В культе индийских дхармапала на первом плане функция насилия, устрашения, прямого физического уничтожения врагов (вплоть до их поедания) и подавления всеми средствами магического воздействия. Вероятно, обеспечение культового, идейного преимущества нового вероисповедания в странах с бонскими и шаманистскими верованиями (для которых характерна специализация жрецов на всякого рода манипуляциях с многочисленными духами демонического свойства) закономерно должно было привести в Тибете, Монголии и Бурятии к развитию мистических форм культа. Утверждение новой конфессии было сопряжено с вытеснением родоплеменных религиозных обычаев и заменой их ламаистской формой бытовых культов. Ламаистский культ дхармапала — срунма — заменил автохтонные культы предков, семейно-родовых и общинных покровителей типа Губилха, Да-лха, Юл-лха, Самдон-лха. Ламаизм не уничтожил эти культы, но трансформировал и подчинил их ламаистским срунма; автохтонные божества стали их вассалами разных рангов, челядью, слугами. Наиболее значимые тибетские божества получили ранг срунма второй категории (в Бурятии они почитались только семейным и общинным коллективом), их «божественные полномочия» ограничивались рамками данного перерождения и бытовыми житейскими делами мирян. В мотивации культа первостепенных дхармапала акцентируются более «высокие» цели — защита религии и духовенства, идейное и моральное воспитание мирян в духе приверженности законам и ценностям буддийской доктрины, уважения и преданности представителям власти церковного и светского управления. Мотивы житейского благополучия мирян присутствуют в ритуальных текстах срунма, но они излагаются коротко, обобщенно; на первом месте — обеспечение победы, силы, приоритета, престижа буддийской религии и духовенства, сакрализация политической власти господствующих слоев классового общества.

Ламаистская церковь использовала традиционные каналы социального управления в общинных структурах, социальной организации родоплеменного типа — родовой, территориальной общине, в патриархальном семейном клане. Потестарная регуляция жизни первичных ячеек общества сохраняла свое значение прежде всего на бытовом уровне жизни народных масс. Идеологический механизм социального управления обеспечивался на этом уровне родоплеменными культами. Ламаистская церковь по мере утверждения новой конфессии в политической, экономической и идеологической структурах классового общества стремилась создать новые типы общности, которые соответствовали феодальному укладу. Идеологическим центром такой общности должен быть ламаистский монастырь, группа монастырей определенной секты, которые управляли своим духовным феодальным княжеством или самостоятельно, или в союзе со светскими феодальными кланами.

Ламаистский культ дхармапала стирал родоплеменные этнические особенности традиционных религиозных обычаев народа, подчинял их унифицированному ритуалу почитания буддийских богов, общих и единых для всей конфессии в целом. Вся храмовая и бытовая обрядность ламаизма была тесно переплетена с культом срунма. Жертвоприношения этим божествам сопровождают любое храмовое богослужение, любой бытовой обряд — похоронный, свадебный, лечебный, родильный, хозяйственный, календарный и т. д. В свою очередь, все храмовые и бытовые обряды срунма включают в свой ритуал жертвоприношение локальным божествам — «хозяевам» местности, покровителям всего населения данной местности. Создается новая система сакрализации всех устоев жизни народа на различных уровнях — семейном, общинном, административном светском и приходском.

Патриархальный уклад семьи определял тот порядок, когда божественный хранитель главы семьи из числа буддийских божеств считался общесемейным покровителем, т. е. опекал каждого члена семьи. Наследственная преемственность этого культа передавалась по главной генеалогической линии родства — от отца к старшему сыну, но, вероятно, его сохранял и младший сын, наследник отцовской усадьбы. Другие женатые сыновья, отделяясь от родителей, могли сохранить срунма своего отца или завести своего собственного. Дочери, выходя замуж, переходили под защиту срунма мужа, но родители, отправляя дочь-невесту в дом жениха, давали ей бурхана своей семьи, чаще всего это был Маньь-

чжушри, а родители жениха во время обряда поклонения невесты «старшим» семьи жениха также дарили ей своего бурхана.

Храмовые жертвоприношения срунма в некоторых бурятских дацанах совершались ежемесячно как общие молебствия глав семей населения прихода в честь своих индивидуальных хранителей, а также хранителей дацана в целом и его аймачных храмов. Аймаки (подразделения) ламской общины первоначально создавались по родовым подразделениям прихожан (впоследствии аймачные храмы и аймачные общины лам стали территориальными по странам света), следовательно, сахюусан аймачного храма сначала был родовым покровителем, а затем уже стал локально-территориальным. Административные роды бурят не были организационной фикцией, их территория определялась расселением родственных этнических групп или неродственных, но исторически связанных различными формами общности (брачных связей, прежнего союзничества или вассалитета). В административных бурятских ведомствах сохранялись традиционные родоплеменные подразделения, которые управлялись своими степными думами. Хоринская степная дума управляла территорией расселения хоринских родов, селенгинская — отдельными «родами» монгольских конгломератных групп населения и объединениями предбайкальских булагатов, эвенкийское население было подведомственно своему управлению. Закаменская степная дума управляла закаменскими бурятами, в основном из хонгодоров. Все это было сопряжено с общинно-родовыми религиозными традициями этнических групп населения дацанского прихода, границы которого определялись расселением этнических групп или территориальными подразделениями административного рода (у селенгинских бурят монгольского происхождения). Бурятские дацаны учитывали традиции родового культового сообщества, но вместе с тем учреждали другие формы культового единства, в котором родовые этнодифференцирующие связи заменялись конфессионально-территориальными. Таким образом, система ламаистского культа массового уровня строилась в соответствии с особенностями социального строя данного общества в целом, а также с учетом исторических традиций уклада жизни, мировоззрения и обычаев народных масс.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Конкретно-социологическое исследование ламаистской конфессии в Бурятии выявило, что в частотной характеристике современных религиозных обычаев населения первые два места принадлежат, во-первых, общинному культу сакральных «хозяев» определенных территорией расселения родовых этнических групп, во-вторых, культу семейных и личных покровителей людей. К пережиткам прежнего единства семейного и общинно-родового культа предков и других сакральных покровителей людей относятся такие факты, когда «хозяева» территории расселения данной этнической группы почитаются в качестве не только родовых и общинных, но и семейных и личных покровителей людей. В других этнических группах верующие берут свои семейные онгоны на общественные жертвоприношения «хозяевам» местности, поскольку уже произошло разделение объекта семейного и общинного культа, но еще сохранилась память о том, что некогда одни и те же божества традиционно почитались как попечители людей всех уровней их первичной социальной общности.

Эти факты говорят о большой устойчивости традиций сакрализации родовой земельной собственности. В этнографической науке обсуждается проблема специфики земельной собственности в первобытном обществе, точнее, выясняется сущность того противоречивого явления, когда род, не будучи экономическим коллективом, считался владельцем земли, которая была в хозяйственном пользовании не рода, а общины: «почему собственность на общинную территорию внешне оформлялась как родовая?» [Бромлей, 1981, с. 182]. Вероятно, это объясняется не только тем, что сородичи составляли ядро и подавляющее большинство родовой общины. Необходимо учитывать надстроечные функции рода, «идеологию» родового единства, сакрализацию основ самого порядка родовых общественных отношений. Базовой идеей родовой «идеологии» была идея кровного социального родст-

ва, она сохраняет определенное значение и в условиях разложения первобытно-общинного строя и формирования классового общества.

Специфика родового владельческого права на землю заключалась в том, что оно не связывалось с ее хозяйственным использованием. Рассматривая природные условия труда на ранних этапах истории, К. Маркс писал о том, что присвоение земли как совместной собственности, естественно принадлежащей общинному коллективу, «происходит не при посредстве труда, а предшествует труду в качестве его предпосылки» [Маркс К. Экономические рукописи..., с. 473]. Неопосредованное трудом присвоение земли основано на таких предпосылках, которые представляются «природными или *божественными* предпосылками» [Там же, с. 463]. В традиционном мировоззрении присвоение кровно-родственным коллективом территории обитания определялось как его сакральное право, как духовная собственность. Об этом прямо говорят этнографические факты, приведенные нами из книг Б. И. Шаревской [1964], Г. И. Пелих [1981]. Землей владели живые и мертвые, умершие предки охраняли земельную территорию потомков. Предки как бы олицетворяли сакральное право потомков на родовую землю. В тибетских обрядах земли, получивших распространение среди этносов ламаистского вероисповедания, характер ритуальных действий обусловлен представлениями о сакральных «хозяевах» земли, которым приносят искупительные жертвы, испрашивая разрешение копать землю для постройки дома, храма, воздвижения нового обо, рытья могилы и т. д. В ламаистском похоронном обряде у бурят эти умилостивительные жертвы духам земли дополнялись символическим денежным выкупом или покупкой земельного участка для могилы. Могилу начинали копать после завершения этого обряда «купли-продажи» земли.

Кто эти мифические, сакральные владельцы земли в онтологии тибетского буддизма? Является ли культ «хозяев» земли культом природы вообще или сакрализацей родовой земельной собственности? Что в данном культе было объектом религиозного отражения — природа или человек? Жесткого разграничения здесь нет, поскольку «человеческое» отношение к природным условиям существования было продуктом общественного бытия человека. Представлялись ли «хозяева» земли божествами природы как таковой или были сакральными покровителями родового коллектива, обитавшего на определенном участке территории, в образе которых персонифицировалось владельческое право рода на занима-

емую им землю? Кого почитали в качестве сакральных покровителей общинно-родового коллектива? Учитывалось ли прежде всего тотемическое родство, а затем уже и человеческое, кровное? Какова историческая последовательность культа таких предков, как реальные основоположники и преемники кровного родства или мифические генеалогические первопредки, тотемические предки, божества? Что было раньше — реальные или мифические предки? Предположительно последовательность бытования названных культов могла быть такой: тотемические предки, реальные кровные предки, мифические или фиктивные генеалогические предки, божества. Но вера в тотемических предков могла появиться и одновременно с формированием представлений о реальных предках по линии кровного родства, и после него. По мнению А. М. Золотарева, тотемизм был первой формой осознания родства в человеческом коллективе, предшествующей осознанию кровного родства. Д. К. Зеленин считал, что «в тотемизме на мир диких животных было перенесено социально-родовое устройство людей». С. П. Толстов подчеркивал в тотемизме «чувство связи» человеческого коллектива с занимаемой им территорией, но полагал, что «тотемизм старше рода». Д. Е. Хайтун основу тотемизма сводил к вере в происхождение людей от тотема. А. Ф. Анисимов полагал, что его суть заключается в идеологическом отражении кровно-родственной структуры социальной организации раннеродового общества. Ю. И. Семенов трактовал тотемизм как первую форму осознания единства человеческого коллектива в период дородовой стадии, в эпоху «первобытного человеческого стада» (см. [Токарев, 1964, с. 74—75]). Если тотемизм был идеологическим отражением кровно-родственной структуры, это означает, что в период его бытования уже существовали представления о кровном родстве и человеческих предках. Суждения ученых о сущности тотемизма противоречивы. С. А. Токарев говорит об эволюции «тотемических групп», о трансформации этих зачаточных родов в развитые материнские роды на основе мотыжно-земледельческого хозяйства. Социальной базой тотемизма служит материнский, а позже кое-где и отцовский род [Там же, с. 75]. Далее он приводит примеры существования тотемических родов в основном с женским, но частично и с мужским счетом родства в Меланезии, Южной и Юго-Восточной Азии, у горных племен Асеама и т. д. В итоге все же неясно, тотемизм — явление дородовой или родовой стадии истории первобытного общества, предшествует ли он осознанию кровного родства людей, исчезает ли с появлением представлений о последнем или

тотемические идеи изначально были тесно связаны с формированием понятий о кровном родстве и преемственности поколений.

С. А. Токарев опирается на этнографический материал из Австралии, где тотемизм бытует в условиях общинно-родового уклада, примитивного материнского рода, хозяйственных занятий охотой и собирательством. Он считает, что самое существенное в тотемизме не в животном как объекте религиозно-магических верований, а в идее родства человеческой группы с животным. «Единственно доступный первобытному осознанию тип отношений — кровно-родственный — переносится и на внешнюю природу. Тесная, чисто материальная связь человеческой группы со своей территорией, с охотничьими угодьями, с животными и растениями осознается как кровно-родственная связь ⟨...⟩ Важнейшая идеологическая роль веры в тотемических предков и мифов о них заключается в том, что в них как бы олицетворена связь родовой общины с „территорией“» [Там же, с. 62—63, 67]. Но вместе с тем С. А. Токарев уверен в том, что представление о тотемических предках древнее культа кровных предков, который сложился совсем в иную эпоху, и одним из идеологических элементов последнего была вера в тотемических предков. Таким образом получается, что осознание кровного родства людей реализовалось в представлениях о родстве людей с животными, о происхождении людей от зоо- или фитоморфных предков. Почему для первобытного сознания идея о происхождении людей от животных была проще и доступней, чем представление о происхождении людей от людей?

Выяснение этих давних научных проблем не входило в задачу нашей работы, поэтому ограничимся лишь констатацией нескольких фактов из тибетского, китайского и монгольского материала, свидетельствующих о наличии сакрализованных животных в числе тех покровителей людей, которые считаются «хозяевами» местности. М. В. Крюков пишет о сосуществовании различных терминов «син» и «ши». «Син»— восходящее к тотему родовое имя, «родовые имена иньской эпохи в своей первоначальной форме суть наименования тотемов, знак которых украшал предметы обихода и оружие иньцев» [Крюков, 1967, с. 117]. М. В. Крюков, говорит, что родовой культ первоначально восходил к почитанию тотема, а в иньское время осознавался как почитание духа горы или реки, поэтому родовой культ в иньских надписях обозначался тотемной эмблемой с дополнением топонимического детерминатива — знака «вода» или «гора» [Там же, с. 118]. Но кем был этот дух горы или воды — тотемическим или чело-

веческим предком? В чжоускую эпоху появился эпоним «ши»— наследственное имя всех членов патронимической группы родственных семей. Он существовал наряду с обозначением родового имени «син», но в X—V вв. до н. э. родовые наименования употреблялись преимущественно в именах женщин, а в составе имен мужчин фигурировало обозначение «шн».

Эти древние традиции могли повлиять и на иконографию культовых изображений туди (божество местности, покровитель локальной территории, дух той земли, где находятся усадьба, дом, хозяйственные постройки, гробницы). Б. Л. Рифтин опубликовал изображение туди (из коллекции В. М. Алексеева) в сопровождении духов гор, во внешнем облике которых сочетаются черты зоо- и антропоморфности. Кроме того, он дал пояснение, что знак «ди»— это своеобразный титул для души умершего правителя, соответствующий понятию «божественный предок», «священный предок» [Мифы народов мира, 1980, с. 655]. Китайская матрица изображения туди была использована для создания иконографического образа монгольского «хозяина» земли, родового предка, покровителя людей, домашнего скота и всех других представителей мира животных — Цагаан убгэна («Белого старца»), которого сопровождают два спутника: один из них в—тигровом шлеме и тигровой накидке, другой — в лохматой шапке (коллекция из фондов Исторического музея им. М. Н. Хангалова в г. Улан-Удэ). Зооморфные черты спутников туди были непонятны ламаистскому иконописцу из Внутренней Монголии, он превратил эти признаки в детали костюма. Возможно, китайские традиции сказались и на изображении Мо-лха — богини-матери, покровительницы женщин или покровительницы по линии материнского родства. В иконе, запечатлевшей пять личных покровителей человека из группы Губилха, ей отводится центральная позиция, она нарисована сидящей на самке пятнистого оленя. В числе спутников Юл-лха числятся различные божества местности, «хозяева» земли (на которой расположено жилище), хранители дома, строений, усадьбы и селения в целом. Эманация одного из таких «хозяев» земли — «большая птица». Таким образом, выявляется архаическая традиция совмещения зооморфных и антропоморфных черт в изображении «хозяев» земли и сакральных покровителей людей по линии материнского родства. Идея экологического единства всего живого в природе формировалась, возможно, не столько по линии биологического родства (кто был отцом и матерью), сколько в аспекте общего родства («все друг другу — родственники»).

Сложность генезиса представлений о «хозяевах» и божествах земли отразилась даже в ламаистской классификации этих божеств. В ламаистском пантеоне они подразделяются на несколько разновидностей. Как было сказано в третьей главе (раздел о локальных божествах), тибетский богослов Туган различал главную богиню Земли (в обобщенном значении), «хозяев» земли «змеиного вида», 12 богинь территории Тибета. Кроме них, в храмовых и бытовых обрядах верующие обращаются к двум разновидностям «хозяев» земли (сабдакам и луусам), первая из них — сонмище безликих, безымянных духов — хтонических сил, представленных в облике змей, лягушек, ящериц, черепах, рыб, головастиков, скорпионов, насекомых, вторая — божества местности и божества земли различных рангов — это покровители определенных территорий расселения этнических групп. Диахронный анализ обрядовых текстов, медицинских источников, в которых кроме текстового материала есть изобразительный, обнаруживает связь этих божеств земли с духами покойников. Если первые «хозяева» земли относятся к безымянным, «рядовым» духам умерших, то вторые генетически связаны с культом предков — людей, при жизни наделенных высоким социальным статусом. Характер генезиса этой разновидности божества земли подтверждается внешним оформлением так называемых лабцзе, лха-тхо, обо. Оно носит черты атрибутов похоронного и поминального ритуала. В частности, культовые сооружения на лабцзе и обо восходят к различным типам погребальных (в меньшей степени) и поминальных (чаще) сооружений временных пристанищ душ умерших, призываемых на обрядовое кормление, аналогичных тем домикам, шалашам, беседкам, колодцеобразным башенкам, в которых определенное время хранились фигуративные заместители умерших до окончания последнего срока «большого траура» или завершающих проводов души в загробный мир предков. В обрядовых текстах жертвоприношений предкам «на горе, кладбище, или на другом месте» фигурируют термины *ri mtshun*, *sa mtshun*, *chu mtshun* — буквально «горные предки, земляные предки, водные предки». Эти наименования отражают местоположение захоронений на склонах, вершинах, возвышенностях, в пещерах, в земле, реках, водоемах. В свою очередь, категория юл-лха («божество местности») в иконографических деталях и культовых комплексах раскрывает свои генетические связи с ранними и более поздними формами культа предков.

В тибетских медицинских источниках, богословских трактатах, обрядниках есть указание на «человеческое» про-

исхождение если не всех, то большинства локальных божеств земли. Словосочетание *yul-lha srin-po* — «юл-лха разряда срин-по» содержит определение: юл-лха — это «срин-по», т. е. «божество местности [из разряда] духов умерших людей». В обряднике Губилха (пять личных покровителей человека) Юл-лха возглавляет комплекс сакральных сил, охраняющих среду обитания человека, начиная от жилища, усадьбы, крепости, селения, кончая всей территорией расселения данной общности людей. Главной эманацией Юл-лха назван *mched grogs yul-gyi gtso rje* — «правитель территории старших и младших братьев». Первые два слова могут обозначать не только братьев, но и «друзей, товарищей, сподвижников». Таким образом, социальный статус правителя братской общины или какой-то другой формы объединения имеет сакральный аспект божества-хранителя земельной территории данной социальной общности людей. Этим божеством становится «предковая душа» умершего правителя.

Главный «хозяин» земельной территории Тибета — Одегун со своими восемью сыновьями; они возглавляют всех божеств и «хозяев» местности трех основных районов Верхнего, Среднего и Нижнего Тибета. Одегуна — «Божественного старца [начала] бытия» — сопровождает множество предков по отцовской линии родства, богов — предков самих богов и людей. Происхождение от Одегуна для правителей Ярлунгской династии, а затем для клана Пагмо-ду служило мифологическим обоснованием сакрального права на ведущую роль в тибетском обществе.

В богословской литературе XVIII и XIX вв. намечена классификация разновидностей лабцзе (обо) не только по объекту культа, но и по мотивации и социальной функции культа сакральных покровителей земли. В тексте говорится о четырех и пяти видах лабцзе, фактически это разделение обозначает и разнотипность идейной сакрализации связей человека с территорией его обитания и различие в характере земельной собственности определенных социальных общностей. Первый вид — «лабцзе монарха» — связан с идеей божественного происхождения государственной монархической власти. Правители тибетского государства вели свою генеалогическую родословную от первопредков богов и людей, от начала начал творения мира. Второй вид — «лабцзе правителя, военачальника, воздвигаемое на возвышенностях, для укрепления могущества захватом власти, скота и добычи» — связан не с идеей мифического первородства власти, а с реальными погребениями исторических лиц, с культом предков владетельных кланов или с сакрализа-

цией политической власти, использующей традиции родовой «идеологии» кровно-родственного социального старшинства. Третий вид — лабцзе основателей рода, первопоселенцев, основателей поселения. Этот общинно-родовой культ связан с сакрализацией кровного родства и социального единства первичных социальных ячеек того уровня общественной стратификации, которой мы называем народным, массовым. Состав локальных божеств земли неоднороден, он определялся тем, кто выступал в роли сакрального покровителя социальной общности людей и что последняя представляла собой в плане исторической типологии социальной организации общества.

Какова судьба этих локальных культов в ламаизме, что с ними происходило, что от них осталось? Ассимилируя традиционные культы «хозяев» земли, ламаизм целенаправленно стирал их этнодифференцирующие признаки, нивелировал значение родовых, общинных и племенных культов, обрывая их связи с почитанием реальных и мифических предков этносоциальных общностей. Вместо конкретных наименований объектов культа утвердились стандартизированные классификационные термины-определения (юл-лха, сабдак, найдак, шибдак). Ламаистская церковь утверждала авторитет своих богов и не только сакральный, но и социальный статус своего духовенства, вытесняя и замещая культ предков, трансформируя традиционные представления о праве на старшинство, на лидирующую роль в жизни низовых этносоциальных ячеек общества. Вместе с тем вся системная совокупность обрядовых текстов храмового ритуала, массовых храмовых молебствий для всех прихожан, всех уровней бытовой обрядности вне храма свидетельствует о значимости культа «хозяев» земли. Но в иерархии ламаистского пантеона у него невысокий разряд и самостоятельного значения в храмовом культе он не имеет. Специальные обряды в честь «хозяев» земли остались только в общественном быту мирян, и проводятся они на традиционных культовых местах — *лабцзе, лха-тхо, обо*. В определенной мере сохраняются традиционные параметры культового сообщества по принадлежности либо общинно-родовому, либо территориально-общинному коллективу. На примере деятельности бурятской ламаистской церкви видно стремление заменить общинно-родовое единство единством принадлежности к приходу дацана (монастыря).

Этнографическое исследование современных обычаев бурят-ламаистов показывает устойчивость этнодифференцирующих особенностей культа обо, почитания «хозяев» «пород-

ной земли» или той местности, где обосновались предки современных поколений. «Родина», «отчизна» в этническом самосознании связывается с единством происхождения, непрерывной связью поколений, живущих на земле, освоенной предками.

Исторический анализ традиционных воззрений и обычаев народа в конечном итоге направлен на выяснение глубинных корней современных явлений, причин устойчивости некоторых религиозных отправлений современных верующих. В частности, этому содействует изучение социальной природы синкретизма ламаистской религии, в которой сочетаются такие гетерогенные элементы, как доктринальное учение, храмовый культ и бытовая обрядность мирян. В основе церковного ламаизма — наследие индийского буддизма, в основе ламаистской бытовой обрядности — наследие родоплеменных верований и обычаев доклассового общества. Данный синтез гетерогенных религий с их разнотипной идеологией отражает необходимость гомеостазиса социальной системы, духовной интеграции социально неоднородного общества. В соответствии с основной задачей исследования в монографии более детально рассматриваются культы, имеющие ключевое значение в системе социального управления на уровне низовых ячеек общественного механизма. Характерная особенность этих традиционных культов заключается в их непосредственной связи с образом жизни народа, с основами производства и воспроизводства жизни человека как социального существа. Традиции обрядового оформления жизненных потребностей человеческих общностей возникли в доклассовую родовую эпоху, но в русле исторической эволюции общества они во многом сохранили свое основное идейное содержание.

Изучение культа сакральных покровителей первичных общностей людей дает конкретный материал для характеристики социального содержания традиционной бытовой обрядности. По обрядовым текстам и составу пантеона тибетского ламаизма различных хранителей и «попечителей» житейских интересов людей можно сгруппировать по их функциям: это божества-хранители биологической жизни человека, его различных телесных и духовных сил, душ; божества материнской линии родства; божества мужской и отцовской линий родства; божества генеалогического единства общинных структур; божества клановых и корпоративных объединений; божества различных видов территориальных общностей людей, начиная от родовой земли кровных предков, территории родовых и племенных союзов, территории полити-

ческих и государственных объединений этнически разнородного населения. Сакрализация различных уровней социального единства людей осуществлялась в культовых концепциях и обрядовых действиях, исторически изменяющихся и трансформирующихся в соответствии с изменениями в образе жизни народа и в общественном устройстве.

По мере становления, развития и разложения родового строя культ реальных кровно-родственных предков эволюционировал в направлении абстрагированной мифологизации, формирования понятий символического, фиктивного родства, выраженного в культе мифических генеалогических предков. Реальное родство объединяло сравнительно узкие общности, интересы идейной интеграции племенного объединения различных родов обеспечивались другим уровнем культа, как и военно-политические объединения неродственных родоплеменных подразделений. Какие сакральные авторитеты и культы могли обеспечить идейную интеграцию в рамках родоплеменных общностей потестарного типа и военно-политических объединений раннеклассового общества? С одной стороны, наблюдаются изменения в «личном составе» культа предков, культ предков правящего клана приобретает функцию высшего уровня идейной интеграции, с другой — развиваются культы божеств, генетически не связанных с обожествлением реальных предков.

В культовую систему тибетского ламаизма вошли разновременные культы родоплеменных автохтонных верований. В обрядовых текстах XVI — XX вв. они предстают в трансформированном виде, как итог богословской систематизации и стандартизированной унификации. Автохтонные культы родовых, общинных и семейных покровителей спрессованы, сведены в синхронные комплексы культа локальных божеств — богов и «хозяев» земли, местности, различных да-лха и янги-лха, но их исходная основа не утрачена полностью. Более того, по разновременным ламаистским обрядовым текстам можно установить не только этапы и формы ассимиляции традиционных верований, но также их былые общественные функции и характер культовой мотивации. Наиболее информативен в этом плане комплекс разновременных культов, объединенных в группе пяти божеств типа Губилха (божества-хранители). Здесь мы обнаруживаем различные социальные и сакральные авторитеты в соответствии с историческими формами рода, семьи и общины.

Группа Губилха относится к разряду божеств «вместерожденных» (*lhan-cig skyes*), т. е. происходящих от человека в результате посмертной трансформации его телесных и ду-

ховных жизненных сил или тех душ, которые присоединяются к сонму обожествленных «небесных» предков. В ламаизме им отведена роль хранителей личной жизни, их культ в основном ограничен семейными рамками. Но прежде их значение распространялось и на сферу общественного быта родовой и территориальной общины. Кроме того, каждое божество группы Губилха представлено своим культовым комплексом. Сопоставление этих комплексов по составу сакральных сил, по характеру мотивации, по особенностям культового сообщества выявляет их разновременные, стадиальные различия и, следовательно, раздельное бытование в прошлом.

Состав группы Мо-лха соответствует правилам социального и сакрального старшинства матрилинейной и матрилокальной родовой группы: прежде всего Мо-лха (дословно «мать-божество»), Шан-лха (дословно «брат матери—божество»), *ma lha sman btsun* (дословно «женщина-божество, почтенная лекарка»). Их «эманации» в реальных лицах: мать, сестры, брат матери — правитель. «Обожествляться» они могли только в виде предков по линии материнского родства. Группу По-лха (дословно «отец-божество») составляют обожествленные предки по линии отцовского родства и 30 божеств удачи и силы. Сам По-лха в реальном плане соотнесен с группой *pa-spun* — «братьев-сыновей» от одного отца или «братьев-отцов». Юл-лха (божество местности) представляет «правителя территории старших и младших братьев», спутники Юл-лха — это божества, хранители верхней части дома (замка, крепости), дома и «хозяева» земли, точнее «обжитого» земельного участка. Состав группы Да-лха наиболее сложный, здесь кроме его основных эманаций — «добродетельного белого» человека в кольчуге, ястреба, волка и красного дикого яка — числятся божества — хранители рода, хранители религии, эманации наставников-гуру и магов, божества силы и удачи, хранители и божества религии «банбон».

Мотивация культа Мо-лха: умножение численности людей, чадородие, сохранение рода в потомках, умножение численности скота, обеспечение всех средств существования, особенно пищи. Мо-лха — хранительница жизни, душ мужчин и женщин — членов родовой семейной общности. Культ По-лха и Срог-лха (божество жизни) дублирует житейские мотивы культа Мо-лха; мужчины — члены патрилинейной общности — утверждают свои права, вытесняя сакральные функции женщин в семейных, родовых и общинных обрядах. В обрядах акцентируется забота об умножении мужского

потомства, о сохранении военной силы патриархального клана, которая сопряжена с численностью мужчин-воинов. Соответственно усиливается мотив долголетия и благополучия, спасения от преждевременной и внезапной смерти, от злокозненного влияния духов покойников, вредоносной магии «чужих» людей. В мотивации культа Юл-лха и Да-лха не только заинтересованность в благополучной жизни людей на своей родовой территории, но и забота о защите от бедствий в чужой стороне, о помощи в страшных и опасных местах, обеспечении удачи и победы в военных сражениях и грабительских походах. Молитвы о согласии в коллективе людей, о прекращении раздоров, клеветы, наветов и хулы свидетельствуют о распаде родового демократического единства. Забота об укреплении власти и умножении славы сочетается с молитвами о мирном дележе добычи, извлечении прибыли, помощи в торговых делах, о регуляции нормальных отношений между выше- и нижестоящими. Появляется культ покровителей не только кровно-родственной общности, но и других объединений — фиктивной генеалогической общности разных родов, сословных, профессиональных кланов, по конфессиональной принадлежности.

На стадии распада родового общества и развития политического управления обществом надстроечные функции родоплеменных верований получают иное идейное и ритуальное оформление. Наибольшую социальную активность приобретают те культы, которые утверждают патриархальный уклад семейной родовой общины, патронимии и одновременно подрывают узкие родовые связи, подготавливают иной тип сакрализации политических и экономических интересов верхушки военных дружин и других представителей родовой знати.

В культовую систему ламаизма были инкорпорированы те автохтонные культы, которые выполняли роль идейной стабилизации социальных порядков традиционного общества потестарного или раннеклассового типа, еще не порвавшего жизненные связи с родовой идеологией. Содержание процесса ассимиляции этих культов заключалось в формировании нового типа идейного обоснования политической власти в классовом феодальном обществе. С одной стороны, налицо объективная необходимость учета традиционного образа жизни трудовой массы народа, составляющей большинство населения страны, с другой — потребность в новых средствах идейной стабилизации и интеграции разнородных слоев общества в рамках политической, государственной целостности. Поэтому ламаистская церковь использовала тради-

ционный механизм социального регулирования, но при этом подчинила народные культы новым сакральным авторитетам, целенаправленно стирала этнодифференцирующие функции названных культов, их конкретные связи с родовыми обычаями этнических групп населения.

Онтологической основой родоплеменных культов сакральных покровителей людей служат представления о сверхъестественных потенциях жизненной силы, материальных («телесных») и духовных факторов бытия всего живого в природе, что рождается, растет, плодоносит, размножается, увядает, старится и умирает, оставляя взамен себя зерно возобновления нового витка жизни. Базовое содержание категории «сверхъестественного» как гносеологического признака религиозного сознания отражает тысячелетние стремления человеческого разума разгадать тайну жизни и смерти, обрести универсальное средство, которое могло бы обеспечить нормальные условия существования, т. е. «хорошую жизнь». «Хорошая жизнь» потому и называется «счастьем», «удачей», что эту мечту трудно осуществить, а найденное — удержать. В мотивации бытовых религиозных обрядов всех систем и типов верований главная цель молитвы — обеспечение «хорошей жизни» во всех ее аспектах: здоровья, долголетия, чадородия, материального и социального благополучия, духовного комфорта — покоя, согласия, единения. Тысячелетиями человек молил богов о защите жизни.

В тибетской культовой литературе для классификационной характеристики божеств разряда семейно-родовых и общинно-родовых покровителей людей применяются такие термины, как «земные, мирские» (*'jig-rten*), «вместерожденные» (*lhan-cig skyes-pa*), последним иногда дается аналитическое определение «вместерожденные божества», «вместерожденные злые духи» (*lhan-cig skyes lha*, *lhan-cig skyes 'dre*). Термины указывают на специфику происхождения данных представлений. Эти божества «человеческого» корня, и произошли они от различных духов умерших людей, от тех душ, которые становятся духами предков, и тех душ, которые трансформируются в злых духов покойников. Духи предков обожествлены, они защищают и опекают живых потомков. Злые духи покойников опасны, вредоносны. По богословской трактовке, эта дифференциация обусловлена различием телесных и духовных основ жизни, телесных и духовных двойников или душ человека. У тайских народов Юго-Восточной Азии сохранилось представление об иерархии парциальных душ различных частей тела живого человека и их различной локализации после смерти: одни остаются в моги-

ле, другие — дома, на алтаре предков, третьи отправляются на небо. Тибетские медицинские и астрологические источники XVII в. («Вайдурья-онбо», «Вайдурья ясэл») и богословские трактаты XVIII в. (Туган-Лобсан-Чойчжи-Нима) говорят, что «во время рождения у человека образуются вместерожденные *lha* и *'dre*: это сам [человек] и его [душа] *bla*». «А во время разъединения тела и души разделяются и вместерожденные *lha* и *'dre*. Душа (*sems*), идущая вверх, присоединяется к божествам (*lha*), *'dre* связан с душой умершего, которая идет вниз и присоединяется к злым духам покойников». В первом из этих суждений еще есть намек на различие «тела» и «души», во втором речь идет только о «душах» как духовных двойниках человека, но одни из них «идут вверх»— на небеса, другие «идут вниз» — в землю.

Для более ранних стадий анимистических представлений, лежащих в основе похоронно-поминального ритуала и культа предков, не характерно это противопоставление «тела» и «души» как чего-то низшего чему-то более высокому, так же не характерно деление душ на небесных обожествляемых и хтонических подавляемых, изгоняемых магическими средствами. Агван-Лобсан-Хайдуб (Монголия, XIX в.) в похоронном обряднике приводит мнение Миларайбы, осуждающего похоронный обряд по обычаю бона, в котором главной является забота о теле, а не о душе. Отношение ламаистской онтологии к традиционным представлениям о сверхъестественных свойствах телесных останков и множественности телесных и духовных двойников умершего выражено в терминах *a-'thas* и *kun rdzob*. Р. Номтоев объясняет значение первого как «ложное понятие и как нечто связанное с трупом, что рождается вместе с сознанием». В словаре С. Ч. Даса словосочетание *a-'thas* обозначает «пустую видимость, принимаемую за реальность». По Р. Номтоеву, второй термин — *kun rdzob* — это также ложное представление, связанное с верой в духов покойников, которая формирует определенное ритуальное отношение к телесным останкам умерших (погребальные лицевые покрытия, погребальные маски, бальзамирование, магические средства защиты тела от «съедания злыми духами»). Идейная борьба ламаистской церкви с традиционными мировоззренческими установками и обычаями была направлена на трансформацию «идеологии» похоронных обычаев, чтобы переключить веру в духов предков и нечистых духов покойников в русло буддийского учения о карме, моральных причинах плохих и хороших перерождений. Основной смысл ламаистского обряда заключается в очищении души умершего от грехов, в моральном настав-

лении, чтобы душа покойного встала на путь добродетелей, отправилась куда ей положено и не вредила живым. Несмотря на каноническое философское отрицание веры в существование бессмертой души, в культовой практике ламаизма многие обряды основаны на анимистических представлениях.

Тибетские медицинские источники дают «научное» обоснование кругооборота жизни и смерти как превращения всех телесных и духовных жизненных сил в неделимое, неразрушимое зерно духовной потенции новой жизни. После смерти и определенного срока пребывания в промежуточном состоянии оно «прорастает» в новом цикле жизни, начало которой обусловлено соединением отцовской спермы, материнской крови и души умершего из бардо. Онтология тибетского ламаизма унаследовала многое из древнего анимизма, в том числе и неопределенность грани между телесным и духовным. И в средневековой медицинской науке телесное — одухотворено, духовное обладает какой-то телесностью. В медицинских и астрологических источниках можной найти рассуждения о бинарном единстве во внутренней структуре человека того, что определено понятием «божество — злой дух». Понятие *lha-'dre*, выраженное этим устойчивым стереотипным словосочетанием, обозначает не только различие, но и единство телесных и духовных факторов деятельности живого организма. Смерть — распад этого единства, и различие между сверхъестественными свойствами духовного и телесного проявляется только после смерти. Гносеологическая проблема соотношения тела и духа, материального и духовного имеет длительную историю и в философских, и в религиозных учениях. Ранние формы онтологических воззрений отражены в представлениях о сакральных силах бытия. На определенной стадии развития онтологии возникло дихотомическое разделение сверхъестественных сил бытия на добрых и злых, приносящих благо и причиняющих вред. Но это разделение даже в поздних остатках родоплеменных верований относительно, добро и зло обратимы, поскольку и добрые боги амбивалентны по своей «натуре»: добры, когда их чтят, карают, если им не поклоняются и не приносят жертвы; добры к «своим» (соплеменникам и единоверцам) и недобры к «чужим». В ранних формах религии, вероятно, не было изначальной дифференциации сакральных сил на добрых и злых. Судя по этнографическим данным, не было изначальной боязни умерших и однозначной маркировки духов покойников только как злых и враждебных живому человеку. Об этом свидетельствуют обычаи оставлять труп в жилище, следы ритуального каннибализма, различные ритуальные замести-

тели прежде всего тела умершего, а затем и символы целостного комплекса его личности для всего цикла поминальных обрядов, сохранение кремированных останков умершего в течение определенного срока в его жилище, призывание и возвращение души умершего в жилище его семьи, для постоянного пребывания в культовом месте, вторичное захоронение костей в стенах дома, около жилища или в границах усадьбы.

Прямое отношение к делению «внутренней структуры» человека на «телесное» и духовное», как основы для посмертного образования «предковой души» и злого духа покойника, имеет дифференциация всех сакральных сил родоплеменных верований на разряды янги-лха (божества милостивые, дарующие благо) и да-лха (божество свирепые, подавляющие «врага» силой). По богословской трактовке, первые происходят от тех душ человека, которые «идут вверх» и присоединяются к предкам, обитающим в небесных сферах богов. Вторыми, судя по культовым и этнографическим данным, становятся не только умершие раньше срока отпущенной им жизни, убийцы или люди, отличавшиеся при жизни жестокостью, нарушавшие нормы социальной морали, религиозные табу, но и «сильные люди»— наделенные неординарными способностями. Термин «да-лха» полисемантичен, изначально он не обозначал обязательно нечто «свирепое», «гневное», «устрашающее», но служил определением и для добрых покровителей, в том числе для богинь-защитниц. Со временем усиливается устрашающая, карающая функция этого разряда божеств. И сам ритуал служения мирным и гневным божествам различается характером жертв и обрядовых действий и «профессиональной» специализации исполнителей и руководителей обряда.

Семейные и родовые культы предков, которыми руководили главы семей, родовые старейшины, не требовали от последних особых посвящений, «избранничества», эзотерического покровительства. Ритуальные тексты и обряд были простыми. Исполнение обрядовых действий не предусматривало особой «жреческой» подготовки. Бытовая обрядность родоплеменного типа в ламаистской конфессии была частично замещена культом индийских дхармапала (тиб. *срунма*) — гневных богов — защитников буддийской религии. Автохтонные культы семейных общинно-родовых, клановых покровителей были ассимилированы, трансформированы и включены в систему культа индийских дхармапала на подчиненные роли. Изучение обрядовых текстов и особенностей иконографии и символики атрибутов этих божеств устанавливает типологи-

ческую близость индийских дхармапала и тибетских дамжанов; общее в них — анимистическая основа представлений о предках и демонах из числа «нечистых» покойников, но древнейшие верования индийских этносов прошли достаточно длительный путь трансформации еще в рамках индуизма, до их включения в тантрийские культы ваджраяны. Кроме того, есть основания предполагать, что в Тибете культ дхармапала приобретал более «жесткие» формы устрашения и подавления врагов религии. Об этом свидетельствует сравнение культовых текстов, ранних и более поздних образцов иконографии дхармапала, «перегруженных» трупами, скелетами, черепами, костями, кровью, выдранными, вырезанными внутренностями, частями тела и т. д.

Для тибетского ламаизма характерно переключение буддийских «мирных» культов в русло тантрийского эзотеризма. «Гневные» перевоплощения будд и бодисатв наделены особой мистической и магической силой, в ламаистском пантеоне они занимают более высокую позицию, чем нирванические формы. Активное развитие устрашающего культа дхармапала отражает приемы сакрализации классовых общественных отношений, политической власти господствующих социальных групп, утверждающих свои права на первенство насилием, подавлением и устрашением.

В докапиталистических формациях надстроечную функцию выполняли в основном религиозные идеи. Они сохраняли социальное значение и на тех стадиях развития классового антагонистического общества, когда обоснование права на власть осуществлялось уже средствами политической идеологии. Историческое развитие общества определяло характер ведущих религиозных идей, которые подчиняли мышление, убеждения и действия людей определенным мировоззренческим установкам и нормативным оценкам и тем самым содействовали стабилизации данного порядка общественных и экономических отношений.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИСТОЧНИКИ НА ТИБЕТСКОМ ЯЗЫКЕ

(сокращенное описание)

ТИБЕТСКИЕ МЕДИЦИНСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Атлас тибетской медицины.— 76 листов-таблиц.— Фонды Бур. ист. музея им. М. Н. Хангалова, Улан-Удэ.

Дэсрид-Санчжай-Чжамцо. Вайдурья-онбо: Комментарий к Чжуд-ши. —Т. 1—4. Ксилограф. Изд. Агинского дацана. XIX в.— РО БФ СО АН СССР. (gso-ba rig-pa'i bstan bcos sman-bla'i dgongs brgyan rgyud-bzhi'i gsal byed vaidurya sngon-po'i phreng).

ТРАКТАТЫ ПО ОБРЯДОВОЙ ТЕОРИИ

Туган-дхарма-ваджра Лобсан-Чойжи-Нима. rta mgrin gsang sgrub-kyi chos skor-gyi yan-lag bsang cho-ga bkra shis dbyangs snyan-gyi lhan-thabs bkra shis sgo brgya 'byed-pa'i lde mig ces bya-ba bzhugs-so // Собр. соч.— Т. 7.— 57 л.— Ксилограф. Изд. Агинского дацана.— РО БФ СО АН СССР.

Структура пантеона, история обряда сан и текстов сан-чога, правила общего жертвоприношения всем разрядам пантеона и пандемониума тибетского ламаизма.

Чин-судзукту-номун-хан Лобсан-Норбо-Шейраб (Сумати-Мани-Праджня). gter bum spha tshul dang lab rtse brtseg tshul-gyi lag-len 'dod dgu'i dpal 'byor' byung-ba'i gter chen zhes bya-ba // Собр. соч.— Т. 2.— Ксилограф. Пекинское изд. XIX в.— РО БФ СО АН СССР.

Трактат о правилах сооружения обо и ритуала жертвоприношений божествам и хозяевам местности, правила культа Да-лха.

ОБРЯДОВЫЕ ТЕКСТЫ

Сан-чога (сан)

Обрядники жертвоприношения всем божествам и духам ламаистского пантеона и пандеомониума. Восемь текстов различных традиций.

Текст А. thun mong 'brel sgrig byed-pa'i $\frac{O}{O}$ lha rnams mnyes byed bsang yig.— Ксилограф. Изд. Агинского дацана. XIX в.— 43 л.— Архив К. М. Герасимовой.

Текст помечен знаком $\frac{O}{O}$ (терма), указывающим на его принадлежность к книгам ньинмапы, извлеченным из «Южных и Северных кладов». Состоит из четырех

обрядовых текстов, приписываемых различным авторам. Первый из них —«Джаганан сан» (автор Падмасамбхава); второй — обрядник Да-лха (автор Падмасамбхава); третий — «Далганская молитва (благопожелания)» (автор — пятый далай-лама Агван-Лобсан-Чжамцо); четвертый — обрядник девяти Да-лха.

Текст Б. slob dpon chen-po padma-ka-ra'i zhabs-kyis mdzad-pa'i 'bum bsangs beidur sngong-po bkra shis 'dod-pa'i re bskongs zhes bya-ba.— Ксилограф. Изд. Агинского дацана. XIX в.— 25 л.— РО БФ СО АН СССР.

Составлен из двух текстов, приписываемых Падмасамбхаве,— «Исполнение благопожеланий» (л. 1—13а) и «Голубая бирюза» (л. 13а — 17б). Составитель — Чжамьян Габи-Лодой.

Текст В. bsang rnam dag-ma bzhugs-so.— Ксилограф. Изд. в монастыре Гумбум (Амдо).— 25 л.— Архив К. М. Герасимовой.

Компиляция разных текстов. Составлен хубилганом Содном-Ешей-Ванбо «во времена далай-ламы Сондом-Чжамцо» (1543—1588), исправлен по указаниям чжанчжа-хутукты.

Текст Г. Панчен-лама Лобсан-Чойчжи-Чжалцан. bsangs-kyi cho-ga dngos phreng zhes-bya-ba («Пространный» сан).— Ксилограф. Изд. в монастыре Брайбун.— 14 л.— РО БФ СО АН СССР.

Текст Д. Панчен-лама Лобсан-Чойчжи-Чжалцан. bsangs-kyi cho-ga dngos grub-kyi gzi 'od 'bar-ba zhes-bya-ba rgyas 'bring bsdus las 'di nyid 'bring-po'o («Средний» сан).— Ксилограф. Изд. в монастыре Брайбун.— 10 л.— РО БФ СО АН СССР.

Текст Е. Панчен-лама Лобсан-Чойчжи-Чжалцан. bsangs cho-ga bkra shis char 'bebs mchod sprin rgya mtsho zhes-bya-ba («Краткий» сан).— Ксилограф. Изд. в монастыре Брайбун.— 4 л.— РО БФ СО АН СССР.

Текст Ж. bsangs dpe bkra shis re skong bzhungs-so.— Ксилограф.— Изд. в Непале.— 17 л.— Архив К. М. Герасимовой.

Этим текстом пользуются в Непале, в монастырях сект ньинмапа и гарчжудба. Презентован Галсаном — настоятелем монастыря секты ньинмапа в Сваямбунатхе, привезен из Непала Н. Д. Болсохоевой.

Ургинский сан. thun mong rten 'brel sgrig byed-pa'i $\frac{O}{O}$ lha rnams mnyes byed bsangs yig bzugs.— Ксилограф. Изд. в Урге.— 20+1 л.— РО БФ СО АН СССР.

Переиздание текста А. Дополнен перечнем монгольских «хозяев» местности (1 л.).

Обрядники жертвоприношений предкам

mtshun gsol bzhugs.— Рукописный список.— 5 л.— Оригинал находится в Закаменском районе БурАССР.

mtshun lha gsol.— Рукопись.— 3 л.— РО Ин-та языка и литературы АН МНР, инв. № 50.

Текст, не идентичен обряднику из Закаменского района.

shis mong-gi bsangs mchod.— Рукопись.— 4 л.— РО Ин-та языка и литературы АН МНР, инв. № 66.

Аналогичный текст найден в 1971 г. Л. Ж. Ямпиловым в Закаменском районе БурАССР.

Обрядники жертвоприношений божествам и хозяевам земли

Многочисленные обрядники хозяевам конкретной местности в Тибете, Монголии и Бурятии, составленные тибетскими, монгольскими и бурятскими ламами. Находятся в сумбумах авторов, в коллекциях ксилографов и рукописных обрядников в хранилищах рукописей академических институтов Ленинграда, Улан-Удэ, Улан-Батора (МНР).

Тексты обрядов земли

Обряды совершаются в обстоятельствах, требующих рытья земли.

sa chos — обряд земли.— Неоконч. рукопись.— 23 л.— Архив К. М. Герасимовой.

В тексте приводятся правила рытья могилы, даются описания обрядов умилостивления «хозяев» земли.

'phags-pa gnam sa snang brgyad bzhugs-so.—Рукописный список.— 18 л.— Архив К. М. Герасимовой.

Обрядники культа срунма

Стандартные комплекты обрядников главных и второстепенных срунма, издаваемые в монастырях Монголии и Бурятии: обрядники идамов Ямантака, Ваджрапани, срунма — Михакала шестирукий, Махакала четырехликий, Махакала белый, Чойчжал, Лхамо, Цанпа, Намсарай (Вайшравана), Жамсаран, дакини Сэндэма. Обрядники второстепенных срунма: Табн-хан, Дамжан-Дорчже-Легпа, Таог-Чойчжал, Рэманда, Да-лха, Губилха, Сагаан убгэн. Из последних выделяем обрядники Да-лха и Губилха.

Обрядники Да-лха

blo bzang byams-pa rab rgyas. dgra lha mched gtor 'bul tsul dang dgra lha'i dbang bstod sogs byed tshul-gyi cho-ga dngos grub bdud rtsi'i rol mtsho shes bya-ba. Ксилограф. —bde chen lhun grub glin.—23 л.— Архив К. М. Герасимовой.

tshul-khrims.. dgra lha'i gsol mchod 'dod dgu'i char 'bebs zhes bya-ba.— Рукопись.— 12 л.— Архив К. М. Герасимовой.

Лобсан-Цултим (чахар-гэбши). dgra lha'i gsol mchod 'dod dgu'i char bebs.— Ксилограф.— 13 л.— Архив К. М. Герасимовой.

Обрядники Губилха

Солчот А. 'go-ba'i lha lnga'i gsol mchod phan bde 'i 'dod 'jo zhes bya-ba.—Ксилограф.—7 л.— Архив К. М. Герасимовой.

В колофоне сообщено, что Лобсан-Чойчжи-Нима (восьмой ургинский хутукта — тибетец), подумав о необходимости молитвы своему личному хранителю жизни (шестой хутукта умер в 6 лет, седьмой — в 18), взял с собой в Ургу извлечения из сочинений пятого далай-ламы (rgyal dbang thams chad mkhyenn), издал их в bde chen chos glin. Его наставник — учитель седьмого ургинского хутукты Хайдуб-Дандзин-Чойчжи-Нима еще при жизни последнего составил в монастыре местности skyor-mo lung (около Лхасы) обрядник Губилха. В качестве источников Солчота А названы извлечения из «тайных кладов сан-чога Чжагнан (текст А), молитва личному хранителю-божеству горы Тан-лха, «истинные» (без интерполяций) солчоты дамжанов, славословие Да-лха и другие молитвы хтоническим хранителям территории монастыря.

Солчот Б. Четвертый панчен-лама blo bzang dpal ldan bstan-pai nyi-ma phyogs las rnam rgyal dpal bzang-po. 'dir 'go-ba'i lha lnga'i gsol mchod bya tshul bzhugs-so.— Рукописный список.— 10 л.— Архив К. М. Герасимовой.

В колофоне сказано, что обрядник составлен на основе древних источников, но с некоторыми изменениями.

Тексты догжуров и дугжубы

bzlog bsgyur — догжур — обрядник магического подавления зла. Существуют догжуры главных и некоторых второстепенных срунма, дакини Сэндэмы, хадома и т. д. Догжур Чойчжала — дугжуба (бур.) против 64 злых духов, вызывающих внезапную смерть. Обрядник дугжубы можно найти в сумбумах первого и третьего панчен-лам, Будона, Сумба-Ханбо, пятого и седьмого далай-лам, монгольских авторов — Сумати-Мани-Праджня, «чахар-гэбши» Лобсан-Цултима, ургинского Агван-Хайдуба, Дамциг-Дорчже и др.

21-й настоятель Лаврана gun thang rin-po-che dgon mchog bstan-pa'i sgpon me. dam can chos rgyal yab yum-gyi zor chen drug cu-pa'i cho-ga'i 'don bsgrigs bzhungs-so.— Рукописный список.— 14 л.— Архив К. М. Герасимовой.

sha'-sa-na-dhi-bam. dam can chos-jyi rgyal-po phi sgrub-la brtan-pa'i drug bcu-pa'i gtor chen-gyi dmigs rim bar-chad kun sel zhes bya-ba.— Ксилограф.— 30 л.— РО БФ СО АН СССР.

Гурумы

Обрядники бытовой, хозяйственной, лечебной и вредоносной магии. Обряды обеспечения здоровья, плодовитости, защиты жизни.

Похоронные обрядники

Чжанчжа-хутукта Агван-Лобсан-Чойдан. gshin-po'i sbyang cho-ga thar lam gsal sgron.— Ксилограф.— Пекинское изд.— 17 л.— РО БФ СО АН СССР.

Лобсан-Норбо-Шейраб (Сумати-Мани-Праджня). gshin-po rjes su 'dzin tshul thar-pa'i sgo 'byed ces bya-ba.— Ксилограф. Пекинское изд.— 11 л.— РО БФ СО АН СССР.

Ургинский Агван-Лобсан-Хайдуб. sman cho-ga dang 'brel-ba'i gshin-po rjes 'dzin-gyi cho-ga nyam thag 'dren byed sdig sbyongs 'od-kyi zhags-pa zhes bya-ba.— Ксилограф. Переизд. бурятского дацана. XIX в.— 48 л.— Архив К. М. Герасимовой.

Чжанчжа-хутукта Ролби-Дорчже. bar-do'phrang sgrol-gyi gsol 'debs 'jigs sgrol-gy'i dpa-po zhes bya-ba'i 'grel-ba gtan bde'i bster byed zla zer zhes bya-ba.— Ксилограф. Пекинское изд.— 11 л.— РО БФ СО АН СССР.

Комментарий к сочинению первого панчен-ламы Лобсан-Чойчжи-Чжалцана по теории бардо.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

ТРУДЫ КЛАССИКОВ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч.— 2-е изд.— Т. 3.— С. 7—544.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 3.— С. 1—4.

Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 23.— С. 89—90, 188—190, 383.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Из ранних произведений.— С. 517—642.

Маркс К. Экономические рукописи 1854—1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 46, ч. 1.— С. 18, 47—48, 105, 487.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 20.— 338 с.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 20.— С. 486—499.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 21.— С. 269—317.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 21.— С. 23—178.

Ленин В. И. Социализм и религия // Полн. собр. соч.— Т. 12.— С. 142—147.

Ленин В. И. Конспект книги Аристотеля «Метафизика» // Полн. собр. соч.— Т. 29.— С. 323—332.

Ленин В. И. Конспект книги Фейербаха «Лекции о сущности религии» // Полн. собр. соч.— Т. 29.— С. 41—64.

[БИБЛИОГРАФИЯ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Абрамова З. А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии.— М.; Л.: Наука, 1966.— 221 с.

Авдеев А. Д. Происхождение театра.— Л.; М.: Искусство, 1959.— 265 с.

Аверкиева Ю. П. К вопросу о тотемизме у индейцев северо-западного побережья Северной Америки // Тр. /Ин-т этнографии АН СССР.— М., 1959.— Т. 51.— С. 250—265.

Аверьянов А. Н. Системное познание мира. Методологические проблемы.— М.: Изд-во полит. лит-ры, 1985.

Алексеев В. П. О различии синхронного и диахронного сравнения этнографических явлений // Фольклор и историческая этнография.— М.: Наука, 1983.— С. 239—289.
Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX— начале XX в.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1975.— 198 с.
Алексеев Н. А. Раннис формы религии тюркоязычных народов Сибири.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1980.— 315 с.
Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984.— 232 с.
Алексеенко Е. А. Кеты.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1967.
Алексеенко Е. А. Шаманская нарта (коссул) у кетов // Сб. Музея антропол. и этногр.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1981.— Вып. 37.— С. 153—168.
Анисимов А. Ф. Семейные охранители у эвенков и проблемы генезиса культа предков // Сов. этнография.— 1950.— № 3.— С. 28—43.
Анисимов А. Ф. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма // Тр./Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер.— М., 1951а.— Т. 14.— С. 109—118.
Анисимов А. Ф. Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманизма // Сб. Музея антропол. и этногр.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951б.— Вып. 13.— С. 187—215.
Анисимов А. Ф. Шаманский чум и проблема происхождения шаманского обряда // Тр./Ин-т этнографии АН СССР. Нов. Сер.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952.— Т. 18.— С. 198—238.
Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии.— М.; Л.: Наука, 1967.— 161 с.
Анисимов А. Ф. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969.— 147 с.
Анисимов А. Ф. Исторические особенности первобытного мышления.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1971.— 136 с.
Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. Музея антропол. и этногр.— Л.: Изд-во АН СССР, 1924.— Т. 4, вып. 1—2.
Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии.— М.: Наука, 1984.— 216 с.
Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды.— М.: Изд-во АН СССР, 1960.— 432 с.
Арутюнов С. А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики // Исследования по общей этнографии.— М.: Наука, 1979.— С. 24—60.
Арутюнов С. А., Мухлинов А. И. К этнической характеристике народов группы кса // Сов. этнография.— 1963.— № 1.
Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии.— М.: Наука, 1968.
Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1983.— 186 с.
Басилов В. Н. Культ святых в исламе.— М.: Мысль, 1970.— 143 с.
Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) // Сов. этнография.— 1973.— № 5.— С. 108—113.
Баяр Д. Каменные изваяния из Сухэ-Баторского аймака (Восточная Монголия) // Древние культуры Монголии.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1985.— С. 148—158.
Бернова А. А. Население Восточной Индонезии // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии.— М.: Наука, 1968.— С. 95—126.

Бернова А. А. Племенные верования малых народов Индонезии (конец XIX — начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии.— М.: Наука, 1980.— С. 36—54.
Бернштам А. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI—VIII веков.— М.: Изд-во АН СССР, 1946.— 207 с.
Бикбулатов Н. В. Башкирская система родства.— М.: Наука, 1981.— 122 с.
Бира Ш. Монгольская историография (XIII—XVII вв.).— М.: Наука, 1978.— 320 с.
Болдырева (Маретина) С. А. Черты материнско-родовой организации у гаро и кхаси (Ассам) // Тр./Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер.— М.: Наука, 1961.— Т. 65.— С. 183—202.
Болсохоева Н. Д., Дашиев Д. Б. Проблемы изучения тибетских медицинских источников // Традиционная культура народов Центральной Азии.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986.
Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация.— М.: Наука, 1980.— 332 с.
Бонгард-Левин Г. М. Этнические процессы в Индостане, III—I тыс. до н. э. // Этнические проблемы Центральной Азии в древности.— М.: Наука, 1981.— С. 301—310.
Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии: Древн. арии. Мифы и история.— М.: Наука, 1974.— 124 с.
Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия.— М.: Наука, 1969.— 731 с.
Брихадараньяка упанишада/Пер. с санскр.— М.: Наука, 1964.
Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии.— М.: Наука, 1981.— 389 с.
Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса.— М.: Наука, 1983.— 410 с.
Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984.— С. 93—105.
Бутанаев В. Я. Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986.
Бутинов Н. А. Этнографические материалы и их роль в изучении общины древнего мира // Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1967.— С. 168—191.
Бутинов Н. А. Полинезийцы островов Тувалу.— М.: Наука, 1982.— 127 с.
Бутинов Н. А. Социальная организация полинезийцев.— М.: Наука, 1985.— 223 с.
Бхаттачарья С. К. К вопросу о культе деревьев в Индии // Сов. этнография.— 1980.— № 5.
Вадецкая Э. Б. О культе головы по древним погребениям минусинских степей // Духовная культура народов Сибири.— Томск: Изд-во ТГУ, 1980.— С. 104—118.
Вадецкая Э. Б. Малый Таштыкский склеп на речке Дальняя Чея // Краткие сообщения Ин-та археологии АН СССР.— М.: Наука, 1981а.— № 167; Археология Сибири, Средней Азии и Кавказа.—С. 59—64.
Вадецкая Э. Б. Сказы о древних курганах.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1981б.— 112 с.
Вадецкая Э. Б. Работы сибирской экспедиции // Археологические открытия 1982 года.— М.: Наука, 1982.— С. 190—191.
Вадецкая Э. Б., Леонтьев Н. В., Максименков Г. А. Памятники окуневской культуры.— Л.: Наука. Ленигр. отд-ние, 1980.— 148 с.

Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев.— М.: Наука, 1972.— 313 с.
Василевич Г. М. Эссейско-чирингдинские эвенки // Сб. Музея антропол. и этногр.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.— Вып. 13.— С. 154—186.
Василевич Г. М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Сов. этнография.— 1971.— № 5.— С. 53—60.
Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае.— М.: Наука, 1970.— 480 с.
Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов.— М.: Наука, 1978.— 236 с.
Велупиллаи Кумаран. Люди зеленого царства/Пер. с англ.— М.: Наука, 1984.— 103 с.
Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры.— М.: Наука, 1980.— 223 с.
Викторова Л. Л. Некоторые памятники монгольского искусства средних веков и их историко-этнографическое значение // Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии: Информ. бюл.— М.: Наука, 1985.— Вып. 8.— С. 45—51.
Виноградов А. В. Тысячелетия, погребенные пустыней.— М.: Просвещение, 1966а.— 185 с.
Виноградов В. Б. Тайны минувших времен.— М.: Наука, 1966б.— 168 с.
Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян.— М.: Наука, 1982.— 255 с.
Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм.— Л.: Изд-во АН СССР, 1934.— 223 с.
Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее.— М.: Наука, 1985.— 152 с.
Воробьев М. В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь.— М.: Наука, 1983.
Востриков А. И. Тибетская историческая литература // Bibliotheca Buddhica.— М.: Изд-во вост. лит-ры АН СССР, 1962.— Вып. 32.— 425 с.
Габорио Марк. Непал и его жители.— М.: Наука, 1985.— 184 с.
Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа Коми.— М.: Наука, 1978.— 326 с.
Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986.— 192 с.
Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX века.— Улан-Удэ, 1957.
Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930).— Улан-Удэ, 1964.
Герасимова К. М. Особенности знаковой системы „Атласы тибетской медицины" // Новое в изучении Китая. — М.: Наука, 1987. — Ч. 1.— С. 212-222.
Герасимова К. М. Культ «обо» как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сб.— Улан-Удэ: Бургиз, 1969.— Вып. 5.— С. 105—144.
Герасимова К. М. Ламаистская трансформация анимистических представлений // Мат-лы по истории и филологии Центральной Азии.— Улан-Удэ: Бургиз. 1970.— Вып. 4.— С. 31—39.
Герасимова К. М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций.— Улан-Удэ, 1971.
Герасимова К. М. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1980.— С. 54—82.

Герасимова К. М. Синкретизм культа Далха // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1981а.— С. 7—45.
Герасимова К. М. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1981б.— С. 110—130.
Герасимова К. М. О структуре традиционной духовной культуры по материалам тибетских медицинских источников // Традиционная культура народов Центральной Азии.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986.
Герасимова К. М. Монгольская обрядовая литература как источник исторической информации // Докл. сов. делегации на 5-м Междунар. конгрессе монголоведов в Улан-Удэ.— М.: Наука, 1987.— Вып. 1.
Голованова И. Н. К вопросу о терминологии идеологических представлений в этнографических работах по Африке // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979.— С. 229—240.
Голубева Л. А. Зооморфные украшения финно-угров // Археология СССР. Свод археологических источников.— М.: Наука, 1979.— Вып. Е1—59.— 112 с.
Гомер. Одиссея/Пер. с древнегреч. В. Жуковского.— М.: Правда, 1985.— 318 с.
Горегляд В. Н. Буддизм и японская культура VIII—XII вв.// Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века.— М.: Наука, 1982.— С. 122—205.
Грантовский Э. А. О некоторых материалах по общественному строю скифов, «родственники» и «друзья» // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура).— М.: Наука, 1981.— С. 59—79.
Грач А. Д. Древнетюркские изваяния Тувы.— М.: Изд-во вост. литры, 1961.— 94 с.: 95 рис., 3 табл.
Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии.— М.: Наука, 1980.— 255 с.
Грачева Г. Н. Народные названия, связанные с погребениями и погребальными сооружениями (по материалам Западной Сибири) // Этническая история народов Азии.— М.: Наука, 1972.— С. 38—51.
Грачева Г. Н. Культовый комплекс нганасан // Сб. Музея антропол. и этногр.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1981.— Вып 37.— С. 153—168.
Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1983.— 172 с.
Грибова Л. С. Пермский звериный стиль (проблемы семантики).— М.: Наука, 1975.— 146 с.
Грязнов М. П. Первый Пазырыкский курган.— Л.: Наука. Ленингр. отд-нпе, 1950.
Грязнов М. П. Тагарская культура // История Сибири.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1968.— Т. 1.
Грязнов М. П. Аржан.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1980.— 60 с.
Гуляев В. И. Америка и Старый Свет в доколумбову эпоху.— М.: Наука, 1968.— 181 с.
Гуляев В. И. Структура власти в древнейших государствах Мезоамерики: генезис и характерные особенности // От доклассовых обществ к раннеклассовым.— М.: Наука, 1987.— С. 103—118.

Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры.— М.: Искусство, 1981.
Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т.— М.: Рус. яз., 1978.
Данге Ш. А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя/Пер. с англ.— М.: Наука, 1975.— 198 с.
Дементьева-Лескинен А. Н. Новые данные о ман Вьетнама // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии.— М.: Наука, 1968.— С. 127—136.
Дементьева-Лескинен А. Н. Традиционные верования зао Вьетнама (конец XIX — начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии.— М.: Наука, 1980.— С. 55—67.
Джарылгасынова Р. Ш. Этногенез и этническая история корейцев.— М.: Наука, 1979.— 181 с.
Длужневская Г. В. Еще раз о «кудыргинском валуне». (К вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) // Тюркологический сборник, 1974.— М.: Наука, 1978.
Долгих Б. О. Род, фратрия, племя у народов Северной Сибири // VII Междунар. конгресс антропол. и этногр. наук (Москва, август 1964).— М.: Наука, 1964.— 10 с.
Долгих Б. О. Матриархальные черты в верованиях нганасан // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии.— М.: Наука, 1968.— С. 814—229.
Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.— М.: Наука, 1975.— 339 с.
Древние культуры Средней Азии и Индии.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984.— 186 с.
Древняя Индия. Историко-культурные связи.— М.: Наука, 1982.
Дыренкова Н. П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрок // Сов. этнография.— 1937.— № 4.— С. 18—45.
Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // Сб. Музея антропол. и этногр.— М.: Наука, 1949.— Т. 10.
Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1975.— 163 с.
Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев // Сб. Музея антропол. и этногр.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977.— Вып. 33.— С. 172—216.
Дьяконова В. П. Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Сб. Музея антропол. и этногр.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1981.— Вып. 37.— С. 138—152.
Евтюхова Л. А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // Материалы и исследования по археологии СССР.— М.: Изд-во АН СССР, 1952.— № 24.— С. 72—120.
Е Лун-ли. История государства киданей/Пер. с кит./Введение, коммент. и прил. В. С. Таскина// Памятники письменности Востока.— М.: Наука, 1979.— Т. 35.— 600 с.
Еремеев Д. Е. Роль кочевников в этнической истории // Расы и народы.— М.: Наука, 1982.— Вып. 12.— С. 19—42.
Ефименко П. П. Первобытное общество.— Киев: Изд-во АН УССР, 1953.
Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии.— М.: Наука, 1977.— 198 с.
Журавлев Ю. Н. Этнический состав Тибетского района КНР и тибетцы других районов страны // Тр./Ин-т этнографии АН СССР.— М.: Наука, 1961.— Т. 43.

Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.— 422 с.
Зеленин Д. К. Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937.— 75 с.
Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология.— М. 1964.
Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. // Тр./Ин-т этнографии АН СССР.— М.; Л., 1954.— Т. 22.— 834 с.
Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири XIX — первой половины XX в.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970.— 293 с.
Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. XVIII — первая четверть XX в.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979.— 191 с.
Иванова Е. В. Обряды тай Таиланда // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии.— М.: Наука, 1968.— С. 183—210.
Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории.— М.: Наука, 1987.— 317 с.
Ионова Ю. В. Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии.— М.: Наука, 1970.— С. 147—174.
Ионова Ю. В. Представления корейцев о душе // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии.— М.: Наука, 1973.— С. 167—178.
Ионова Ю. В. Шаманство в Корее (XIX — начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии.— М.: Наука, 1980.— С. 4—35.
Ионова Ю. В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее, середина XIX — начало XX в.— М.: Наука, 1982.— 231 с.
Ионова Ю. В. Культ деревьев в Корее // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии.— М.: Наука, 1986.— С. 216—229.
Иорданский В. Б. Хаос и гармония.— М.: Наука, 1982.— 342 с.
Иофан Н. А. Культура древней Японии.— М.: Наука, 1974.— 261 с.
Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований // Тр./Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер.— М.: Изд-во АН СССР.— 1959.— Т. 51.— 265 с.
Исследования по общей этнографии.— М.: Наука, 1979.— 277 с.
История Индии в средние века.— М.: Наука, 1968.— 724 с.
История и культура народов Средней Азии (древность и средние века).— М.: Наука, 1976.
История первобытного общества. Эпоха первобытной общины.— М.: Наука, 1986.— 572 с.
История Тувы.— М.: Наука, 1964.— Т. 1—2.
Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община.— М.: Наука, 1986.— 303 с.
Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. (История и культура).— М.: Наука, 1981.— 181 с.
Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев.— М.: Наука, 1983.— 221 с.
Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год.— М.: Наука, 1985.— 263 с.
Кармышева Б. Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии.— М., 1986.— С. 139—181.
Карпини Плано. Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука.— М., 1957.
Каруновская Л. Э. Доисламские верования в Индонезии // Тр./Ин-т этнографии АН СССР.— М. 1959.— Т. 51.— С. 237—249.

Каталог гор и морей (Шань Хай Цзин)/Пер. с кит.— М.: Наука, 1977.— 234 с.
Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии.— Казань, 1894.
Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири.— М.: Изд-во АН СССР, 1951.— 638 с.
Кисляков Н. А. Вотивные предметы горных таджиков (по коллекциям МАЭ) // Сб. Музея антропол. и этногр.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970.— Вып. 26.— С. 5—15.
Клибанов А., Митрохин Л. История и религия // Коммунист.— 1987.— № 12.— С. 91—98.
Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время.— М.: Наука, 1983.
Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии.— М.: Наука, 1964.— 215 с.
Кляшторный С. Г. Храм, изваяние и стела в древнетюркских текстах // Тюркологический сборник, 1974.— М.: Наука, 1978.— С. 238—255.
Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник, 1977.— М.: Наука, 1981.— С. 117—138.
Ковалев И. М. Судьбы индийских племен.— М.: Наука, 1982.— 327 с.
Кожин П. М., Сарианиди В. И. Змея в культовой символике анаучских племен // История, археология и этнография Средней Азии.— М.: Наука, 1968.— С. 35—40.
Козлов П. К. Путешествие в Монголию. 1923—1926 // Зап. Всесоюз. геогр. о-ва. Нов. сер.— М.: Изд-во геогр. лит-ры, 1949.—Т. 7.— 234 с.
Кой-Крылган-кала — памятник культуры древнего Хорезма IV в. до н. э.— IV в. н. э. // Тр. Хорезм. археол. и этногр. экспедиции.— М.: Наука, 1967.— Т. 5.
Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник, 1975.— М.: Наука, 1978а.— С. 159—179.
Кононов А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник, 1974.— М.: Наука, 1978б.— С. 72—89.
Корнев В. И. Тайский буддизм.— М.: Наука, 1973.
Коростовцев М. А. Религия древнего Египта.— М.: Наука, 1976.
Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии/Пер. с англ.— М.: Прогресс, 1968.— 215 с.
Косарев М. Ф. Предпосылки сложения и специфика раннеклассовых обществ в таежном Обь-Иртышье // От доклассовых обществ к раннеклассовым.— М.: Наука, 1987.— С. 119—134.
Косвен М. О. Семейная община и патронимия.— М.: Изд-во АН СССР, 1963.— 218 с.
Кочетов А. Н. Философские и социологические аспекты критики ламаизма.— М.: Наука, 1974.
Краснодембская Н. Г. Традиционное мировоззрение сигналов.— М.: Наука, 1982.
Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев.— М.: Наука, 1967.— 196 с.
Крюков М. В. Социальная дифференциация в древнем Китае. (Опыт сравнительно-исторической характеристики) // Разложение родового строя и формирование классового общества.— М.: Наука, 1968.— С. 190—249.— (Сб. науч. ст./Ин-т этнографии АН СССР).

Крюков М. В. Система родства китайцев. (Эволюция и закономерности).— М.: Наука, 1972.— 326 с.
Крюков М. В. Этнические и политические общности: диалектика взаимодействия // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе.— М.: Наука, 1982.— С. 147—162.
Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков.— М.: Наука, 1979.
Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII—XIII).— М.: Наука, 1984.
Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени.— М.: Наука, 1987.
Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы. Проблемы этногенеза.— М.: Наука, 1978.— 342 с.
Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй.— М.: Наука, 1983.— 415 с.
Кубарев В. Д. Древнетюркский поминальный комплекс на Дьертебе // Древние культуры Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1978.— С. 86—98.
Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984.— 229 с.
Куббель Л. Е. Потестарная и политическая этнография // Исследования по общей этнографии.— М.: Наука, 1979.— С. 241—277.
Куббель Л. Е. Этнические общности и потестарно-политические структуры доклассового и раннеклассового общества // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе.— М.: Наука, 1982.— С. 124—146.
Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов.— Томск: Изд-во ТГУ, 1984.— 120 с.
Культура и искусство древнего Хорезма.— М.: Наука, 1981.— 270 с.
Культура народов Дальнего Востока. Традиции и современность.— Владивосток, 1984.
Кызласов Л. Р. Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины.— М.: Наука, 1960.
Кызласов Л. Р. О значении термина «балбал» древнетюркских надписей // Тюркологический сборник.— М.: Наука, 1966.— С. 206—208.
Кызласов Л. Р. Кто жил в Хакасии две тысячи лет назад? // Наука и жизнь.— 1969.— № 12.— С. 93—96 + Цв. ил.: Древние маски Хакасии.
Кызласов И. Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Сов. этнография.— 1982.— № 2.— С. 1—15.
Кычанов Е. И. К проблеме этногенеза тангутов (тоба-вэйминвамо).— М.: Наука, 1964.
Кычанов Е. И. Очерк истории тангутского государства.— М.: Наука, 1968.— 365 с.
Кычанов Е. И. Законы, регулировавшие ведение скотоводческого хозяйства в тангутском государстве Си Ся (XII—XIII вв.) // Центральная Азия. Новые памятники письменности и искусства.— М.: Наука, 1987.— С. 38—52.
Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов.— М.: Наука, 1975.— 302 с.
Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в.: Структура и социальная роль культовой системы/Г. Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д. Б. Дашиев.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983.— 233 с.

Левада Ю. А. Социальная природа религии.— М.: Наука, 1965.— 262 с.
Леви-Строс К. Структурная антропология/Пер. с фр.— М.: Наука, 1983.— 535 с.
Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма.— М.: Наука, 1970.
Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики.— 4-е изд.— М.: Изд-во МГУ, 1981.— 583 с.
Литвинский Б. А. Древние кочевники «Крыши мира».— М.: Наука, 1972а.— 268 с.
Литвинский Б. А. Курганы и курумы Западной Ферганы. (Раскопки. Погребальный обряд в свете этнографии) // Могильники Западной Ферганы. I.— М.: Наука, 1972б.— 258 с.
Литвинский Б. А., Седов А. В. Тепаи-шах. (Культура и связи кушанской Бактрии).— М.: Наука, 1983.— 239 с.
Литвинский Б. А., Седов А. В. Культы и ритуалы кушанской Бактрии.— М.: Наука, 1984.— 237 с.
Лунин Б. Н. История индийской культуры с древних веков до наших дней/Пер. с англ.— М.: Изд-во иностр. лит., 1960.— 566 с.
Львова Э. Л., Октябрьская Н. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири как предмет этнографического исследования (к постановке вопроса) // Традиционные верования и быт народов Сибири.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987.— С. 85—91.
Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.).— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984.— 200 с.
Майнагашев С. Д. Жертвоприношения небу у бельтиров // Сб. Музея антропол. и этногр.— Пг., 1916.— Т. 3.— С. 93—102.
Малявин В. С. Гибель древней империи.— М.: Наука, 1983.
Малые народы Южной Азии.— М.: Наука, 1978.— 242 с.
Малые народы Индии.— М.: Наука, 1978.
Малые народы Индонезии, Малайзии и Филиппин.— М.: Наука, 1982.— 255 с.
Малые народы Индокитая.— М.: Наука, 1983.— 183 с.
Мандельштам А. М. Кочевники на пути в Индию.— М.; Л.: Наука, 1966.— 232 с.
Маретин Ю. В. Община соседско-большесемейного типа у минангкабау (Западная Суматра) // Социальная организация народов Азии и Африки.— М.: Наука, 1975.— С. 60—132.
Маретина С. А. О культе камней у нага // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии.— М.: Наука, 1970.— С. 175—188.
Маретина С. А. Эволюция общественного строя у горных народов Северо-Восточной Индии.— М.: Наука, 1980.— 257 с.
Маретина С. А. Социальная стратификация и становление государства (на примере малых народов Индии) // От доклассовых обществ к раннеклассовым.— М.: Наука, 1987.— С. 158—176.
Марков Г. Е. Кочевники Азии.— М.: Изд-во МГУ, 1976.— 317 с.
Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное.— М.: Наука, 1981.— 463 с.
Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени.— М.: Наука, 1983.— 535 с.
Марр С. М. Моххарам (Шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов) // Сб. Музея антропол. и этногр.—

Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970.— Вып. 26.— С. 313—366.
Маски народов Сибири/Текст и подбор иллюстраций С. В. Иванова.— Л.: Аврора, 1975.
Массон В. М. Средняя Азия и Древний Восток.— М.; Л.: Наука, 1964.— 464 с.
Массон В. М. Страна тысячи городов.— М.: Наука, 1966.— 148 с.
Массон В. М. Экономика и социальный строй древних обществ (в свете данных археологии).— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976.— 187 с.
Массон В. М. Алтын-Депе // Труды южно-туркменской археологической комплексной экспедиции.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1981.— Т. 18.— 172 с.
Массон В. М. Формирование древних цивилизаций в Средней Азии и Индостане // Древние культуры Средней Азии и Индии.— М.: Наука, 1984.— С. 56—70.
Массон В. М., Сарианиди В. И. О знаках на среднеазиатских статуэтках эпохи бронзы // Вестн. древ. истории.— 1969.— № 1.
Массон В. М., Сарианиди В. И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. Опыт классификации и интерпретации.— М.: Наука, 1973.
Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху/Пер. с кит., введ., коммент. В. С. Таскина.— М.: Наука, 1984.— 484 с.
Материалы Хорезмской экспедиции.— М.: Наука, 1959—1975.— Вып. 1—10.
Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока/Пер. с англ.— М.: Наука, 1982.— 148 с.
Мифологии древнего мира/Пер. с англ.— М.: Наука, 1977.— 454 с.
Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии.— М.: Наука, 1973.— 223 с.
Мифы древней Индии.— М.: Наука, 1975.— 239 с.
Мифы и предания папуасов маринд-аним/Пер. с нем.— М.: Наука, 1981.— 350 с.
Мифы народов мира.— М.: Наука, 1980.— Т. 1.
Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии.— М.: Наука, 1986.
Монгайт А. Л. Археология Западной Европы: В 2 т.— М.: Наука, 1973—1974.— Т. 1: Каменный век.— 1973.— 353 с.; Т. 2: Бронзовый и железный века.— 1974.— 406 с.
Мороз И. Н. Этногенетический аспект исследования легенд народов Юго-Восточной Азии // Этническая история и фольклор.— М.: Наука, 1977.— С. 74—85.
Мухлинов А. И. Австроазиатские народы Вьетнама // Малые народы Индокитая.— М.: Наука, 1983.— С. 115—136.
Народы Южной Азии.— М.: Наука, 1964.
Нгуен Куон Лок. Горные индонезийские народы Вьетнама // Малые народы Индокитая.— М.: Наука, 1983.— С. 137—174.
Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом.— М.: Наука, 1982.— 326 с.
Никулина Л. В. Идеографические таблицы кенья и ибанов Калимантана // Эпиграфика Восточной и Южной Азии.— М.: Наука, 1972.— С. 19—30.
Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии.— М.: Наука, 1984.
Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур.— М.: Наука, 1984.— 303 с.
Обряды и обрядовый фольклор.— М.: Наука, 1982.— 277 с.
Община в Африке: проблемы типологии.— М.: Наука, 1978.— 294 с.
Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1967.— 197 с.

Ольдерогге Д. А. Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин // Социальная организация народов Азии и Африки.— М.: Наука, 1975а.— С. 6—19.
Ольдерогге Д. А. Типы домашней общины и матрилинейный род у народов Экваториальной Африки // Социальная организация народов Азии и Африки.— М.: Наука, 1975б.— С. 20—59.
От доклассовых обществ к раннеклассовым.— М.: Наука, 1987.— 255 с.
Охотники, собиратели, рыболовы.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972.— 287 с.
Очерки методологии познания социальных явлений.— М.: Мысль, 1970.— 342 с.
Очирова Г. Н. Свадебный обряд сартулов Монголии и Бурятии // Традиционная культура народов Центральной Азии.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986.
Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи)/Пер. с англ.— М.: Высш. шк., 1982.— 327 с.
Пасков С. С. Япония в раннее средневековье. VII—XII века.— М.: Наука, 1987.
Пелих Г. И. Селькупы XVII века. Очерки социально-экономической истории.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1981.— 175 с.
Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии.— Новосибирск: Наука, 1982.
Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий.— М.: Наука, 1978.— 300 с.
Первобытное общество: Основные проблемы развития.— М.: Наука, 1975.
Першиц А. И. Этнос в раннеклассовых оседло-кочевнических общностях // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе.— М.: Наука, 1982.— С. 163—179.
Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества.— 3-е изд.— М.: Высш. шк., 1982.
Плахов В. Д. Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования.— М.: Мысль, 1982.— 218 с.
Плетнева С. А. Кочевники средневековья.— М.: Наука, 1982.— 294 с.
Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии.— Спб., 1887.— 492 с.
Позднеев А. М. Монголия и монголы: В 2 т.— Спб., 1898.— Т. 1: Дневник и маршрут 1892 года.— 30 + 696 с.; Т. 2: Дневник и маршрут 1893 года.— 29 + 516 с.
По следам памятников истории и культуры Киргизстана.— Фрунзе: Илим, 1982.— 161 с.
Поляков С. П. Историческая этнография Средней Азии и Казахстана.— М.: Изд-во МГУ, 1980.— 168 с.
Потапов Л. П. Следы тотемических представлений у алтайцев // Сов. этнография.— 1935.— № 4-5.— С. 134—152.
Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // Сов. этнография.— 1946.— № 2.— С. 145—160.
Потапов Л. П. Умай — божества древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972.— М.: Наука, 1973.— С. 265—286.
Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1978а.— С. 50—64.
Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1978б.— С. 3—36.

Пржевальский Н. М. Из Зайсана через Хами в Тибет и верховья Желтой реки.— Спб., 1883.— 473 с.
Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976.— 331 с.
Проблемы истории докапиталистических обществ.— М.: Наука, 1968.— Кн. 1.— 690 с.
Проблемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф. Энгельса.— М.: Наука, 1972.— 181 с.
Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии.— М.: Наука, 1968.— 281 с.
Проблемы типологии в этнографии.— М.: Наука, 1979.— 269 с.
Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина).— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979.— 237 с.
Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1981.— 283 с.
Прокофьева Е. Д. Энецкий шаманский костюм // Сб. Музея антропол. и этногр.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.— Вып. 13.— С. 124—153.
Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки.— Л., 1946.
Пропп В. Я. Морфология сказки.— М.: Наука, 1969.— 168 с.
Пубаев Р. Е. «Пагсам Чжонсан» — памятник тибетской историографии.— Новосибирск, 1981.
Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976.— 243 с.
Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи.— М., 1980.
Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья.— М.: Наука, 1982.
Раевский М. Очерки идеологии скифо-сарматских племен.— М.: Наука, 1977.— 216 с.
Разложение родового строя и формирование классового общества.— М.: Наука, 1968.— 356 с.
Рапопорт Ю. А. Из истории религии Древнего Хорезма (оссуарии)// Тр. Хорезмской археол.-этногр. экспедиции.— М.: Наука, 1971.— Вып. 6.— 126 с.
Ревуненкова Е. В. Магические жезлы батаков Суматры // Сб. Музея антропол. и этногр.— Л., 1973.— Т. 28.
Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии.— М.: Наука, 1980.— 273 с.
Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии.— М.: Наука, 1970.— 247 с.
Рерих Ю. Н. Кочевые племена Тибета // Страны и народы Востока.— М.: Наука, 1961.— Вып. 2.— С. 7—12.
Рерих Ю. Н. Избранные труды.— М.: Наука, 1967.— 571 с.
Рерих Ю. Н. По тропам Срединной Азии.— Хабаровск, 1982.— 302 с.
Решетов А. М. Матрилинейная организация у наси (мосо).— М.: Наука, 1964.
Решетов А. М. Традиционный китайский новый год // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977.— С. 97—103.
Решетов А. М. Цзао-Ван — китайский бог очага // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии.— М.: Наука, 1986.— С. 230—249.
Рифтин Б. Л. От мифа к роману.— М.: Наука, 1979.— 358 с.
Родовое общество. Этнографические материалы и исследования // Тр./ Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер.— М.: Наука, 1951.— Т. 14.— 254 с.

Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953.— 402 с.: 120 табл.
Руденко С. И. Культура хуннов и ноинулинские курганы.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962.— 124 с.: 73 табл.
Руденко М. Б. Курдская обрядовая поэзия. (Похоронные причитания).— М.: Наука, 1982.— 151 с.
Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— М.: Наука, 1981.— 606 с.
Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси.— М.: Наука, 1987.— 783 с.
Сарианиди В. И. Древние земледельцы Афганистана.— М.: Наука, 1977.— 169 с.
Седловская А. Н. Общественные отношения и социальная организация у малых народов Бихара // Социальная история народов Азии.— М.: Наука, 1975.— С. 231—250.
Семашко И. М. Бхилы: Историко-этнографическое исследование.— М.: Наука, 1975.— 167 с.
Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения.— М.: Наука, 1980.— 239 с.
Серкина А. А. Символы рабства в древнем Китае. Дешифровка гадательных надписей.— М.: Наука, 1982.— 206 с.
Сидихменов В. Я. Китай. Страницы прошлого.— М.: Наука, 1987.
Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии.— М.: Наука, 1980.— 206 с.
Сингх Икбал. Повесть об андаманцах.— М.: Наука, 1984.— 271 с.
Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии.— М.: Наука, 1976.— 270 с.
Снесарев А. Е. Этнографическая Индия.— М.: Наука, 1981.— 277 с.
Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма.— М.: Наука, 1969.— 336 с.
Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии.— М.: Наука, 1983.— 211 с.
Соколова З. П. Культ животных в религиях.— М.: Наука, 1972.
Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII—XIX вв. Проблемы фратрии и рода.— М.: Наука, 1983.— 323 с.
Сорокин С. С. К вопросу о толковании внекурганных памятников ранних кочевников Азии // Археол. сб.— Л.: Искусство. Ленингр. отд-ние, 1981.— Вып. 22.— С. 23—39.
Социальная история народов Азии.— М.: Наука, 1975.— 270 с.
Социально-экономические отношения и соционормативная культура: Свод этнографических понятий и терминов.— М.: Наука, 1986.
Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура).— М.: Наука, 1981.— 182 с.
Ставиский Б. Я. Между Памиром и Каспием. (Средняя Азия в древности).— М.: Наука, 1966.— 327 с.
Ставиский Б. Я. К югу от Железных ворот.— М.: Сов. художник, 1977.— 159 с.
Становление классов и государства.— М.: Наука, 1976.— 349 с.
Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник, 1971.— М.: Наука, 1972.— С. 213—226.
Степанянц М. Т. О некоторых общих проблемах изучения истории философии зарубежного Востока // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока.— М., 1987.— С. 3—13.
Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая.— М.: Наука, 1978.— 255 с.
Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.— М.: Наука, 1975.— С. 5—93.

Сыма Цянь. Исторические записки («ши цзи»)/Пер. с кит.— М.: Наука, 1972.— Т. 1.— 439 с.
Такоева Н. Ф. Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX в.// Сов. этнография.— 1957.— № 1.— С. 146—150.
Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970).— М.: Наука, 1975.— 320 с.
Типология основных элементов традиционной культуры.— М., 1984.
Типология социальных явлений.— Свердловск: Изд-во Уральск. гос. ун-та, 1982.— 155 с.
Токарев С. А. Пережитки родовых отношений у хакасов в XIX в. // Тр./Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер.— М.; Л., 1952.— Т. 18.— С. 108—141.
Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Тр./Ин-т этнографии АН СССР.— М.: Изд-во АН СССР, 1959.— Т. 51.— С. 7—75.
Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие.— М., 1964.
Токарев С. А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // СЭ.— 1979.— № 3.— С. 87—105.
Токарев С. А. О культе гор и его месте в истории религии // Сов. этнография.— 1982.— № 3.— С. 1—15.
Томилов Н. А. Общественный быт и духовная культура томских татар // Духовная культура народов Сибири.— Томск: Изд-во ТГУ, 1980.— С. 137—167.
Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии (1—2) // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. (История и культура).— М.: Наука, 1981.— С. 146—162.
Традиционная культура народов Передней и Средней Азии // Сб. Музея антропол. и этногр.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970.— Вып. 26.— 383 с.
Традиционные и синкретические религии Африки.— М., 1986.
Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции.— М.: Наука, 1952—1979.— Т. 1—11.
Тэйлор Э. Первобытная культура.— М.: Соцэкгиз, 1939.— 567 с.
Тэрнер В. Символ и ритуал/Пер. с англ.— М.: Наука, 1983.— 277 с.
Угринович Д. М. Религия как предмет социологического исследования // Очерки методологии познания социальных явлений.— М.: Мысль, 1970.— С. 121—159.
Упанишады/Пер. с санскр.— М.: Наука, 1967.— 336 с.
Усманова М. С. Дохристианские верования хакасов в конце XIX — начале XX века. (Опыт историко-этнографического исследования): Автореф. канд. дис.— М., 1982.
Федоров-Давыдов Г. А. Курганы, идолы, монеты.— М.: Наука, 1968.
Федоров-Давыдов Г. А. Искусство кочевников и Золотой орды.— М.: Искусство, 1976.— 226 с.
Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.— Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977.— 199 с.
Формозов А. А. Памятники первобытного искусства на территории СССР.— М.: Наука, 1980.— 133 с.
Фрейденберг О. М. Миф и литература древности.— М.: Наука, 1978.
Фрезер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете/Пер. с англ.— М.: Политиздат, 1985.— 511 с.
Фурника Виталий. От рождения до погребального костра: Тамильские этюды.— М.: Наука, 1985.— 199 с.
Худяков Ю. С. Типология погребений VI—XII вв. в Минусинской котловине // Археологический поиск. Северная Азия.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1980.— С. 193—205.

Худяков Ю. С. Древнетюркские поминальные памятники на территории Монголии (по материалам СМИКЭ в 1970—1982 гг.) // Древние культуры Монголии.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1985.— С. 168—183.
Цыбиков Г. Ц. Буддист паломник у святынь Тибета.— Пг., 1918.
Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Тр./Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер.— М.: Изд-во АН СССР, 1959.— Т. 51.— С. 114—156.
Черных Е. Н. «Золотой век» древнейшей культуры Балкан // Знание — сила.— 1983.— № 2.
Черных Е. Н., Венгеров А. Б. Структура нормативной системы в древних обществах (методологический аспект) // От доклассовых обществ к раннеклассовым.— М.: Наука, 1987.— С. 23—37.
Чеснов Я. В. Народ кава // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии.— М.: Наука, 1968.— С. 137—182.
Членова Н. Л. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры.— М.: Наука, 1967.— 298 с.
Чхандогья упанишада/Пер. с санскр.— М.: Наука, 1965.
Шавкунов Э. В. Культура чжурчжэней Приморья по материалам археологических раскопок. 1960—1965.— Владивосток, 1967.
Шапошникова Л. В. Тайна племени голубых гор.— М.: Наука, 1969.
Шаревская Б. И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки.— М.: Наука, 1964.— 385 с.
Шер Я. А. Каменные изваяния Семиречья.— М.; Л.: Наука, 1966.— 136 с.
Шер Я. А. Петроглифы Средней и Центральной Азии.— М.: Наука, 1980.— 325 с.
Шишкин И. Б. У стен Великой Намазги.— М.: Наука, 1981.— 207 с.
Шишло Б. П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.— М.: Наука, 1975.— С. 248—260.
Шнирельман В. А. Специфика этнической структуры у охотников, собирателей и рыболовов // Расы и народы.— М.: Наука, 1982.— Вып. 12.— С. 42—69.
Шпажников Г. А. Религии стран Юго-Восточной Азии: Справочник.— М.: Наука, 1980.— 244 с.
Шпажников Г. А. Религии стран Африки: Справочник.— 2-е изд., доп. и перераб.— М.: Наука, 1981.— 364 с.
Штеренберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии/Ин-т народов Севера ЦИК СССР.— Л., 1936.— 571 с.
Эванс-Причард Э. Э. Нуэры.— М.: Наука, 1985.— 235 с.
Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества.— М.: Наука, 1979.— 167 с.
Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1978.— 220 с.
Яблоков И. Н. Методологические проблемы социологии религии.— М.: изд. МГУ, 1972.
Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии.— М.: Наука, 1984.— 247 с.

БИБЛИОГРАФИЯ НА ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

Ahern E. The cult of the Dead in a chinese village.— Stanford, 1973.
Allen N. The ritual journey, a pattern underlying certain nepalese rituals // Contribution to the Anthropology of Nepal.— N. Delhi, 1977.— P. 6—22.

Apte U. M. The sacrament of marriage in Hindu society from vedic period to Dharma śastras.— N. Delhi, 1978.
Aziz B. N. Tibetan frontier family.— N. Delhi, 1978.
Back D. M. Eine buddhistische Jenseitsreise: Das sogenante «Totenbuch der Tibeter».— Wiesbaden, 1979.— 271 S.
Baktay E. Die Kunst Indien.— Budapest, 1963.
Bawden C. R. Two mongol texts concerning Obo-worship // Oriens Extremus.— Wiesbaden, 1958.— N 1.— P. 23—41.
Bechert H. On the popular religion on the Sinhalese // Buddhismus in Ceylon and studies on Religions syncretism in Buddhist countries.— Göttingen, 1978.— P. 217—233.
Berglie P.-A. Mount Targo and lake Dangra: a contribution to the religious geography of Tibet // Tibetan studies in honour of Hugh Richardson.— Oxford, 1979.— P. 39—44.
Bhattacharyya B. An Introduction to Buddhist Esoterism.— Oxford, 1932.— 95 p.
Bleisteiner R. Srog-bdag, der Herr des Lebens // Arch. für Völkerkunde 5.— Wien, 1950.
Boyle J. A. The owe and the hare in popular beliefs of the medieval Mongols // Central Asiatic J.— The Hague; Wiesbaden, 1979.— Vol. 33, N 1-2.— P. 65—71.
Brauen M. The pha-spun of Ladakh // Tibetan studies in honour of Hugh Richardson.— Oxford, .1979.— P. 53—57.
Buddhist legends of Dhammapada commentary // Harvand Oriental series.— Cambridge (Mass.), 1921.— Vol. 28—30.
Contribution to the Anthropology of Nepal // Ed. Ch. von Fürer-Haimendorf.— N. Delhi, 1977.
Conze E. Buddhist Thought in India.— L., 1962.— 302 p.
Coomaraswamy A. Yaksas.— Washington, 1928.— 1931.— P. 1—2.
Corlin C. The symbolism of the house in Rgyal-thang // Tibetan studies in honour of Hugh Richardson.— Oxford. 1979.— P. 87—92.
Crooke W. The popular religion and folk-lore of Northern India.— Delhi, 1896.— Vol. 1.— 294 p.; Vol. 2.— 359 p.
Crooke W. Death, death rites, methods of disposal of the dead among the dravidian and other non-Aryan tribes of India // Anthropos.— 1909.— Vol. 4.— P. 457—476.
Dargyay E., Dargyay G. L. The rise of esoteric buddhism in Tibet.— Delhi, 1977.
Dargyay E. Das tibetische Buch der Toten.— Bern, 1978.
Dasgupta S. B. An Introduction to tantric Buddhism.— Calcutta, 1958.
Dasgupta Sh. Obscure religions cults.— Calcutta, 1978.
Day C. B. Chinese peasant cults.— Shanghai, 1940.
Detlef-I. L. Geheimlehren tibetische Totenbücher. Jenseitwelten und Wandlung nach dem Tode.— Freiburg, 1977.
Duncan M. H. Customs and superstitions of Tibetans. —L., 1964.
Dutt N. Aspects of Mahayana Buddhism and its Relation to Hinayana.— L., 1930.
Eberhard W. Lokalkulturen im Alten China.— Leiden, 1942a.— T. 1: Die Lokalkulturen des Nordens und Westens.
Eberhard W. Lokalkulturen im Alten China.— Peking, 1942b.— T. 2: Die Lokalkulturen des Südens und Ostens.
Eder M., von. Totenseelen und ahnengeister in Japan // Anthropos.— 1956.— Vol. 51, N 1-2. — P. 97—112.
Eichhorn W. Die Alte chinesische Religion und des Staatskultwesen.— Leiden, 1976.
Eimer H., Tsering P. T'eu ran mdos ma // Serta Tineto-mongolica.— Wiesbaden, 1973.

Ekvall R. Cultural relations on the Kansu-tibetan border.— Chicago, 1939.
Eliade M. Occultism, witchcraft and cultural fashions. Essays in comparative religions.— Chicago, 1976.
Elwin V. Baiga.— L., 1939.
Elwin V. The religion of an Indian tribe.— Oxford, 1955.
Evans-Wentz W. Y. The tibetan Book of the great Liberation.— L., 1954 (1968).
Evans-Wentz W. Y. The tibetan book of the dead.— L., 1957.
Francke A. H. Antiquities of Indian Tibet: Calcutta, 1914—1926.— Vol. 1—2.
Frazer I. G. The belief in immortality and worship of the dead.— L., 1913.— Vol. 1—3.
Gaulier S., Jera-Bezard R., Maillard M. Buddhism in Afghanistan and Central Asia.— Leiden, 1976.— P. 1—2.
Geshe Kelsang Gyatso. Buddhism in Tibetan tradition: a Guide.— L., 1986.— 132 p.
Govind S. Egyptian affinities of Indian funerary practices // Anthropos.— 1923—1924.— Bd 18-19, N 1-3.
Granoff Ph. Vrsikodari: a study of relationship between myth and image in Indian art // East and West.— 1980.— Vol. 30, N 1-4.— P. 77—96.
Groot J. M. de. The religious system of China.— Leiden, 1892—1910.— Vol. 1—6.
Guenther H. V. Yuganaddha. The tantric way of life.— Benaras, 1952.
Haarh E. The Yar-lun dynasty.— Kobenhavn, 1969.
Hamayon R. [Рецензия] // Etudes Mongoles.— 1983.— N 14.— P. 184—191.— Рец. на кн.: Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983.
Heber R. A., Heber K. M. Himalayan Tibet and Ladakh.— N. Delhi, 1978.
Heissig W. Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache // Göttingen Asiatische Forschungen.— Wiesbaden.— 1954.— Bd 2.
Helvert L. F., Praem O. Burial rites of gonda (India) // Anthropos.— 1950.— Vol. 45, N 1-3.— P. 209—222.
Hermanns M. Schopfungs und Abstammungsmythen der Tibeter // Anthropos.— 1946—1949.— Vol. 41—44, N 4-6.
Hermanns M. Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter.— Köln, 1956.
Hermanns M. Die Familie der A-mdo Tibeter.— Freiburg; München, 1959.
Hermanns M. Das National-Epos der Tibeter Gling König Ge Sar.— Regensburg, 1965.
Hobart M. The Path of soul: the legitimacy of Nature in Balinese Conceptions of space // Natural symbols in South Asia.— L., 1978.— P. 10—19.
Höfer A. Is the bombo an acstatic? Some ritual techniques of tamang shamanism // Contribution to the Anthropology of Nepal.— N. Delhi, 1977.— P. 168—182.
Hoffmann H. Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion.— Mainz, 1950.— 443 S.
Hoffmann H. The religion of Tibet: transl. from Germ.— L., 1961.
Hoffmann H. Symbolik der tibetische Religionen und des Schamanismus.— Stuttgart, 1967.
Hoffmann H., Frye S. F., Thubten J. Norbu, Yang Ho-chin. Tibet:

a handbook.— Blomington: Indiana University Asian studies research Institute publications, 1975.— Vol. 5.— 264 p.
Hosten Fr. H. Paharia burial-customs (British Sikkim) // Anthropos.— 1909.— Vol. 4.— P. 669—683.
Hummel S. Die Gottheiten der Schulter (phrag-pha) in Tibet // Rivista degli studi orientale.— Roma, 1959.— Vol. 34, fasc. 3—4.
Hummel S. Probleme der Lhamo // Central Asiatic J.— 1963.— Vol. 8, N 2.— P. 143—148.
Jackson A. Tibetan Bön rites in China: a case of cultural diffusion // Ethnos.— 1973.— N 1/4.— P. 71—90.
Jackson A. Na-khi religion. An analitical appraisal of the Na-khi ritual texts.— The Hague; Mouton, 1979.
Jettmar R. Die Religionen des Hindukusch.— Stuttgart, 1975.— 525 S.
Jones R. L. Limbu spirit possession and shamanism // Spirit posession in Nepal Himalayas.— Warminster, 1976.— P. 29—55.
Klimburg M. Male—female polarity symbolism in Kafir art and religion. New aspects in the study of Kafirs of the Hindukush // East and West.— 1976.— Vol. 26, N. 3-4.— P. 479—488.
Kochar V. K. Village deities of the santal and associated rituals // Anthropos.— 1966.— Vol. 61, N 1-2.— P. 241—256.
Kosambi D. D. At the crossroads // J. of Royal Asiatic soc.— L., 1960.— Pt 1-2.— P. 17—31; Pt 3-4.— P. 135—144.
Kramrisch S. Indische Kunst.— Köln, 1956.
Kremsmayer H. Schamanismus und Seelenvorstellung im Alten China // Arch. für Völkerkunde.— Wien, 1954.— Bd 9.— S. 66—78.
Lafont P.-B. Notes sur les familles patronymiques Thai noires de So'n-la et de Ngia-lo // Anthropos.— 1955.— Vol. 50, N 4-6.— P. 797—807.
Larson T. The spirits of the ancestors and the «mandengure» ceremony of the Hambukushu of Ngamiland // Anthropos.— 1971.— Vol. 66, N 1/2.— P. 52—70.
Lati Rinbochay, Hopkins J. Death. Intermediate state and rebirth in Tibetan Buddhism.— L., 1979.
Laufer B. Jade. A study in chinese archaelogy and religion.— South Pasadena, 1946.
Lee J. J. Death and beyond in the Eastern perspective, a study based on the Bardo thödol and I-Ching.— N. Y., 1974.
Lessing F. D., Wayman A. Mkhas grub rje's fundamentals of the Buddhist tantras: trans. from the tib.— The Hague, 1968.— 382 p.
Li An-che. Rninmapa, the early form of Lamaism // J. of Royal Asiatic. soc.— L., 1948.— P. 142—163.
Libert Gösta. Iconographic dictionary of the Indian religions. Hinduism — Buddhism — Jainism.— Veiden: Brill, 1976.
Lienhard S. Religionssynkretismus in Nepal // Buddhismus in Ceylon and studies on Religions syncretism in Buddhist countries.— Göttingen, 1978.— P. 146—177.
Luzbetak I. Worship of the dead in the Middle Wahgi (New Guinea) // Anthropos.— 1956.— Vol. 51, N 1-2.— P. 81—96.
Maung Htin Aung. Folk elements in Burmese Buddhism.— L., 1962.
Messerschmidt A. Ethnographic observation of gurung shamanism in Lamjung district // Spirit possession in Nepal Himalayas.— Warminster, 1976.— P. 197—216.
Nebesky-Woikowitz R. The Oracles and Demons of Tibet.— The Hague, 1956.
Neumaier E. Matarach und Ma-mo. Studien zur mythologie des Lamaismus.— München, 1966.
Pal P. Bronzes of Kashmir.— Austria, 1975.

Poucha P. Das tibetische Totenbuch // Arch. Orientalni.— 1952.— Vol. 20, N 1-2.— P. 136—162.
Ribbach S. H. Drogpa Namgyal, ein Tibeterleben.— München, 1940.
Richardson H. Early burial grounds in Tibet and tibetan decorative art of 8—9th centures // Central Asiatic J.— The Hague; Wiesbaden, 1963.— Vol. 8, N 2.— P. 73—92.
Rock J. F. The Na-khi naga cult and related ceremonies // Serie Orientale Roma, 4.— Roma, 1952.— Vol. 1—2.

Rona-Tas A. Social terms in the list of grants of the tibetan Tun-huang chronicle // Acta Orient. Hungar.— Budapest, 1955.— Vol. 5. fasc. 3.

Rona-Tas A. Tally-stick and devination-dice in the iconography of Lhamo // Acta Orient. Hungar.— Budapest, 1956.— T. 6, fasc. 1—3.— P. 163—179.
Sagant Ph. Becoming Limbu priest: ethnographic notes // Spirit possession in Nepal Himalayas.— Warminster, 1976.— P. 56—99.
Schram L. The Monguors of the Kansu-tibetan border. Pt 1: Their origin, history and social organization // Transact. of the Amer. Philos. soc.— Philadelphia, 1944.— Vol. 44.
Schram L. The Monguors of the Kansu-tibetan border. Pt 2: Their religious life // Transact. of the Amer. Philos. soc.— Philadelphia, 1957.— Vol. 47.
Schröder D. Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor) // Anthropos.— Freiburg, 1952.— Bd 47, N 1-6.
Schröder D. Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor) //Anthropos.— 1953.— Vol. 48, N 1-2.
Shcherbatsky Th. The Soul theory of the Buddhism.— P., 1920.
Shcherbatsky Th. The central conception of the Buddhism and the Meaning of the Word of «dharma».— L., 1923.
Smith D. Chinese religion.— L., 1968.
Snellgrove D. L. Himalayan pilgrimage. A study of tibetan religion by a traveller through Western Nepal.— Oxford, 1961.— 304 p.
Snellgrove D. L. The nine ways of bon // London orient. ser.— L., 1967a.— Vol. 18.— 312 p.
Snellgrove D. L. Four lamas of Dolpo. Autobiographies of four tibetan lamas (15—18th centuries).— Oxford, 1967b.— Vol. 1.— 302 p.: 46 ill.
Snellgrove D. L., Richardson H. E. A cultural history of Tibet.— L., 1968.
Söderberg B. Ancestor guardian figures and ancestral baskets among the Bakuta // Ethnos.— Stockholm, 1956.— N 1-2.— P. 105—117.
Spirit possession in Nepal Himalayas // Ed. I. T. Hitchcock, R. L. Jones.— Warminster, 1976.

Srinivasan D. Vedic Rudra — Śiva // J. of Amer. Orient. Soc.— 1983.— Vol. 103, N 3.— P. 343—556.
Stacul G. The fractional burial custom in Swat Valley and some connected problems // Fast and West.— Roma, 1975. — Vol. 25, N 3-4.
Stein R. A. Tibetan civilisation.— Stanford, 1962.
Stubel Hans. The Mewu Fantzu. A tibetan tribe of Kansu.— N. Haven, 1958.
Suzuki D. T. Studies in the Lankavatara sutra.— L., 1930.— 464 p.
Tambiach S. F. The ideology of merit and social correlates of Buddhism in a thai village // Dialectic in practical religion/Ed. E. R. Leach.— Cambridge, 1968.— P. 41—121.

Tambiach S. F. Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand.— Cambridge, 1975.
Tatar M. Zur Fragen des Obo-Kultes bei den Mongolen // Acta Orient. Hungar.— 1971.— T. 24(3).— P. 301—330.
Tatar M. Two mongol texts concerning the cult of mountains // Acta Orient. Hungar.— Budapest.— 1976.— T. 30(1).— P. 1—58.
Terwiel B. I. Leasing from the gods // Anthropos.— 1976.— Vol. 71, N 1-2.— P. 254—274.
Terwiel B. I. Tai funeral customs; toward a reconstruction of archaic. — Tai ceremonies // Anthropos.— 1979.— Vol. 74, N 3-4.— P. 393—432.
Tibetan studies in honour of Hugh Richardson.— Oxford, 1979.
Topno M. Funeral rites of the mundas on the Ranchi Plateau // Anthropos.— 1955.— Vol. 50, N 4-6.— P. 715—734.
Tucci G. Tibetan painted scrolls.— Roma, 1949.— Vol. 1—3.
Tucci G. The tombs of the tibetan kings // Ser. Orientale Roma, 1.— Roma, 1950.
Tucci G. The sacred characters of the kings of ancient Tibet // East and West.— 1955.— Vol. 6, N 3.— P. 197—205.
Tucci G. The symbolism of the temples of bSam-yas // East and West.— 1956a.— Vol. 6, N 4.— P. 279—281.
Tucci G. Preliminary Report on two scientific expeditions in Nepal.— Roma, 1956b.
Tucci G. Tibet, Land of Snows.— L., 1967.
Tucci G. The ancient civilazation of Transhimalaya.— L., 1973.— 239 p.
Tucci G. On swāt. The dards and connected problems // East and West.— Roma, 1977.— Vol. 27, N 1-4.— P. 9—104.
Tucci G. The religions of Tibet.— L., 1980.
Tucci G., Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei.— Stuttgart, 1970.— 448 S.
Uebach H. Notes on the tibetan kinship term dbon // Tibetan studies in honour of Hugh Richardson.— Oxford, 1979.
Waddell L. A. The Buddhism of Tibet or lamaism.— 2nd ed.— Cambridge, 1971.— 598 p.
Waddell L. A. Lamaism in Sikhim.— Delhi, 1973.
Wayman A. The Buddhist tantras, Light on Indo-Tibetan esoterism.— N. Y., 1973.
Wylie T. Mortuary customs at Sa-skya, Tibet // Harvard J. Asiatic Soc.— 1965.— Vol. 25/3.— P. 229—242.
Zieme P., Kara G. Ein uigurische Totenbuch. Naropas Lehre in uigurische Uberzetzung.— Budapest, 1978.

СЛОВАРИ НА ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКАХ

Голстунский К. Ф. Словарь монгольского языка: В 3 т.— Спб., 1893—1895.
Ковалевский Осип. Монгольско-русско-французский словарь: В 3 т.— Казань, 1844—1849.
dag yig gsar bsgrigs. Current tibetan dictionary.— KHP, 1982.
Das S. Ch. A tibetan-english dictionary.— Calcutta, 1902.
dge bshes chos-kyi grags pas brtsams-pa'i brda-dag ming tshig gsal-ba bzhugs-so.— Пекин, 1956.
Sumatiratna (Номтоев Р.). bod-hor-kyi brda-yig ming-chig don gsum gsal-bar byed-pa mun sel skron me // Corpus scriptorum mongolorum.— Ulaan-Baator, 1958.— T. 6, 7.

УКАЗАТЕЛЬ КУЛЬТОВЫХ НАЗВАНИЙ И ТЕРМИНОВ

абаралчин (бур., монг.)— предсказатель 212
авадхути — главный сосуд человеческого тела по тантрийскому учению 69, 76—78, 81, 87—90
авидья — неведение 68
адинг — главное место в жилище 137
азарам — колодцеобразное сооружение из камней на месте кремации 109, 203
алэл — изображение покровителей семьи у кетов 151
анимна — субстанция вещества, наполняющего артерии 76
апустарани (вайтарани)— животное, убиваемое во время похоронного обряда, спутник души умершего на пути в загробную обитель предков 120, 245
апана — «дыхание, идущее вниз» 75
архат — степень духовного совершенства 37, 38
асура — противники богов, злое начало 100, 181
Атман — духовное начало бытия, жизненные телесные и духовные силы человека 72—77, 88, 90, 91
ашауча — ритуальная нечистота 121
ашма (ashma) — камень, символический заместитель умершего 114

бабо, бамо — разряд божеств ламаистского пантеона 43, 240, 243
бадан — ритуальный жезл 186
бай казын — священная береза алтайского культа Неба 209
балбал (тюрк.) — камень, обелиск ритуального комплекса похоронного обряда 206
бардо — состояние временной или окончательной разделенности тела и души во время сна, болезни, медитации, смерти, в начальный период возрождения новой жизни; также обозначение промежуточной загробной сферы между прошлой и будущей жизнью 69, 70, 79, 91, 142
бла — инкарнирующаяся душа 81—85, 92, 93
бодочитта — целевая установка сознания на достижение духовного совершенства будды 81
бодхисаттва (рус. *бодисатва*) — достигший духовного совершенства будды, но ради спасения живых существ отказавшийся от ухода в нирвану; божество 10, 36—39
бон — религия тибетцев 23—25, 34, 35, 92, 230, 240, 269
бон-по — человек, исповедующий религию бон 240, 269
будда — высшая степень духовного совершенства; божество 34, 36, 38
будды — разряд божеств. Классификационные группы будд: 7 земных будд, 8 будд медицины, 35 будд покаяния, 5 дхьяни-будд, 1000 будд калпы (период времени) 37

бумба — ритуальный сосуд 53
бумхан — ритуальный деревянный домик на культовом месте 203
буни — область предков у хантов и манси 131
бхайрава — разряд гневных божеств 37, 43
бхута — злые духи покойников 47, 128, 131, 181, 201

ваджра — ритуальный предмет и тантрийский символ каруны (милосердие), в словосочетаниях как знак принадлежности к тантризму 47
ваджра-кула — «семейство» (кула) или группировка божеств по разряду «ваджра», т. е. разряд божеств гневных тантрийских форм 47, 48
ваджраяна — тантризм 69, 70
вайтарани — см. анустарани
варахита — душа умершего разряда гандхарвов (тиб. *дися*), синоним тибетского понятия «бла» 93
вахана — ездовое животное божества 220, 240
ведана — чувства 68
виджняна — сознание 68
вьяна — «дыхание, разлитое по телу» 75

гадамба — секта тибетского буддизма 34, 38, 39, 93, 218, 230
гандхарва — души умерших в загробной сфере бардо, синоним тибетского слова «дися» (инкарнирующаяся душа) 93, 194
гарчжудба — секта тибетского буддизма 34, 39, 230
гу — реликварий, в тибетском похоронном обряде металлический сосуд с костными останками умершего 117
гелугпа — секта тибетского буддизма 34, 39, 42, 43, 98, 218, 230, 240
гонбо — классификационный термин для божеств-хранителей 37
грэ-по, грэ-мо (gre-po, gre-mo) — духи самоубийц 185
гуар — поминальный обряд племени саора 138, 139
губилха — классификационный термин для разряда божеств-хранителей 37, 240
гуй — злой дух покойника 126—128
гурум — магический обряд 44, 185
гэг — классификационный термин для злых духов 37, 57

дажэнь — предводитель племени у киданей 168, 169
дака, дакини — разряд божеств ламаистского пантеона 37
далай-лама — титул верховного иерарха ламаистской церкви 34—39, 43
да-лха — классификационный термин для ассимилированных ламаизмом автохтонных тибетских культов в отличие от персонального имени божества Да-лха и группы божеств (9 Да-лха и т. д.) 265—271
дамжан (дамчан)— разряд небуддийских божеств, «клятвенно обязанных» защищать буддизм 27, 41, 239—242
дарбха — трава, которой придается сакральное значение 121
Джетавана — сад, в котором проповедовал Будда 118
джив (jiv) — душа 128
дживкхада (jivkhada) — камень как вместилище души 114
Дзамбулин — мифологический материк, мифологическое представление о географии земного мира (Индии) 196
дися — см. бла, гандхарва
дог-па — раздел обрядников жертвоприношения дхармапала (срунма) 249
догжур — обряд подавления зла силой 43, 44, 249, 250
докшиты — гневные божества ламаистского пантеона 114

дон — классификационный термин для злых духов 37
донжон — тибетский замок 203
Дорчже-браг — монастырь 35
дрэ — злой дух покойника 93, 99, 126, 176, 185, 269
Дрэпун — монастырь 240, 241
дубчен — йога 244, 245
дугжуба (дугчупа)— обряд подавления 64 злых духов, причиняющих болезни, несчастья и преждевременную смерть 43, 249
Дунгкар — монастырь 242
дхарани — формула заклинания, мистический символ 248
дхарма-шуньята — нереальность материальной субстанции бытия 49, 67, 69
дхармы — элементы физической и духовной субстанции всего сущего в мире 49, 68, 69, 196
дхармакая — космическое тело Будды, дхармовый уровень бытия 70, 248
дхармапала (тиб. *срунма*, монг., бур. *сахиусан*) — разряд божеств— защитников буддизма и буддистов 27, 38—44, 48, 232, 243, 245, 248, 252—254, 271, 272
дхату — сферы, элементы — 41, реликвии (здесь три вида останков будды) 248
дхьяни-будды — см. будды
дьула (тюрк.) — душа 147
дэва — низший разряд божеств 100, 181
Дэважин — западный рай Амитабхи 84
дюака — ритуальный домик в похоронно-поминальных обрядах ульчей 111

емегендер (телеуты) — изображения женских предков 149
енекелер (телеуты) — матери емегендеров 149
ене-кижи (шорцы) — изображения женских предков 149

идам — тантрийская форма будд и бодисатв 36, 37, 43, 45, 48, 182
иинг — подразделение кпоха у кхаси 160
иинг сад (кхаси) — ритуальный дом иинга матери племенного вождя 161
ильджи тоотет — правило родовой земельной собственности у селькупов 191
инь (кит.) — космический фактор 126
иттырма — изображение умершего у хантов и манси 110

ка — душа 105
как — «куколки» в похоронном обряде народов нижнего Амура 110, 111
ка кхаддух (кхаси) — младшая дочь главы семьи по материнской линии 161
ками (яп.) — божества и духи синтоистского пантеона 10, 11
карма — закон причинно-следственной зависимости 68, 69
карма-кула — «семейство», одна из группировок божеств по правилам йога-тантры 47
карья — название поминального обряда племени саора 138—140
кви (кор.) — злой дух покойника 128
кедрарш — ритуальная хижина в похоронном обряде племени тода 109
кенотаф — имитация погребения, элемент оформления поминального культа 113, 167

керексур — тип оформления погребения, археологический памятник 197
кок — «князец» селькупов 192
кпох — подразделение матрилинейного рода кур у кхаси 160
кула — «семейство», группировки божеств по культовым правилам тантр крия, чарья, йога и ануттара-йога 47
кур — матрилинейный род кхаси 160
курмуши (телеуты) — изображение женских предков 149
куртуяк (шорцы) — изображение женских предков 149
куртыяк (челканцы) — изображение женских предков 149
кут (тюрки Алтая) — телесная, материальная душа 147
кшетрапала — реальный распорядитель земли 56
кшитипати (инд.) — духи земли 56

лабцзе (бур., монг. *лха-тхо*, *обо*, тув. *оваа*) — культовое место для жертвоприношений «хозяевам» и божествам земли, местности 52, 53, 186, 189, 195—199, 201, 202
Лавран — монастырь 44
лакшана — признак, знак, характерная примета 46, 118
лалана — сосуд человеческого тела по учению тантрийской йоги 69, 77, 78, 90
лама — духовный титул 36—38, 40, 43, 48
лам-брай — доктрина тибетского буддизма 39
ланчаг — персонификация кармического зла 37, 38, 184
лаукика-кула — группировка «мирских» божеств и духов в тантрийском культе 47
лимма — поминальный обряд племени саора 138
линга — в ламаизме воплощение зла 252
лингдох — жреческий род кхаси 160, 161
локоттара — высшая группировка божеств в тантрийском культе 47
лотар (селькупы) — мертвые члены «людей одной породы» (укуркут) 191
лха — низшие божества 36, 126
лха-дрэ (дэва, асура) — «божество—злой дух» 99, 100, 269

маани, стенка маани — сооружение для поминального обряда 203
мäкты — термин селькупов для обозначения населения чвэчёма, стойбища, также название кладбища, могилы 191
мамо — демониссы 251, 252
мандала — группировка божеств, место обитания божеств 56, 248
мани-кула — группировка мирских божеств в тантрийском культе 47
манушикая (нирманакая) — земное воплощение будды 70
матарым (матрна) — территориальная общность родовых групп чвэчёмов у селькупов 191
матркум — общность родственников, соплеменников у селькупов 191
матур (селькупы) — предок, богатырь 191
матур сенг-ира — мифический предок матарым 191
мауба — общая усыпальница рода кур у кхаси 160
махабхут — первоэлементы 37
махараджи — хранители четырех сторон света 37, 236, 238
махаяна — стадия исторической эволюции буддизма 35, 67
менгир — каменный монолит на погребении или на месте поминального культа 139, 166, 167
мендо — символ гениталий 220
миланго — «двери», подразделение матрилинейного рода у народа яо 158

мимаин — дух покойника, асура 93
Мин-долин — монастырь 35
Миндянь — надмогильный храм Абаоцзи 169
мин лоу (кит.) — надгробная каменная стела 127
минчжан (тиб. *минчан*) — изображение умершего 97, 141, 248
модо чула (тюрк.) — термин родовой дифференциации 208
мудан — корейская шаманка 222
мудра — ритуальный жест 46
мукоа — матрилинейный род бемба 158
Мэргэн-сумэ — монастырь в кочевьях уратов 50

нага (луусы) — «хозяева» воды и земли «змеиного вида» 47, 188, 193, 216
нагараджи — владыки нага 216
нади — артерия 88
найза — пика, заместитель (символ) умершего в Средней Азии 146
найдак — «хозяин» местности 50, 263
Наланда — монастырь 242
нама-рупа (nāma-rūpa) — комплекс пяти групп (скандх) телесных и духовных элементов 68
нанда — подразделение рода мукоа у бемба 158
наты — локальные божества бирманцев 216, 217
ньягродха — дерево, формула гармонического телосложения (равенство длины и ширины тела, подобное равенству высоты ствола и ширины кроны дерева ньягродха) 118
нирвана — освобождение от сансары — кругооборота перерождений 69, 70
нирманакая (манушикая) — земное воплощение Будды 70, 248
нитарма — изображение женских предков у ненцев Ямала 151
нитто — могильная душа (ментавейцы Индонезии) 128
ньинмапа — секта тибетского буддизма 34, 38—40, 42, 186, 230
Нэчун — монастырь 241

обо (бур., монг.) — культовое место для жертвоприношений «хозяевам» и божествам земли 50—53, 186, 195, 197, 198, 201, 202, 261—263
обок сулдэ (монг.) — дух родового предка 196
оваа (тув.) — аналог обо 212
оваа ыдык (тув.) — обряд посвящения домашних животных «хозяину» оваа 212
омок сулдэ (монг.) — см. обок сулдэ
онгон (бур.) — изображение родового покровителя 149
ӧрекеннер (шорцы) — изображение женских предков 149
орокондор (кумандинцы) — изображение женских предков 149
оссуарий — сосуд для костных останков 111—113
очир (ваджра) — культовый предмет ламаистов 124

падма-кула — группировка божеств в тантрийском культе 47
пандита — ученый богослов 39
панчака-кула — группировка божеств в тантрийском культе 47
панчен (панчен-ринпо-че) — титул духовной иерархии ламаистского духовенства 36, 38, 39, 43, 55
панчен-богдо — монг. вариант тибетского титула панчен-ринпо-че
пинда — ритуальный шарик вареного риса 113, 121
пишача — злой дух покойника, кладбищенский демон 181

пла (pla) — ритуальный заместитель умершего у непальских гурунгов 125, 126
по (кит.) — могильная, телесная душа 126—128
потлач — социальный обряд 167
прана — «жизненное дыхание» 73—75
пратьека-будда — буддист, достигший личного спасения и не помышляющий о помощи другим людям 37, 39, 40
прета — неприкаянная душа умершего до присоединения к общине предков в их загробной обители 47, 121, 122, 181, 183, 188, 233, 251
пудгала — личность 69
пуруша — полисемантичный термин, обозначающий «первого человека», божественную субстанцию, жизненные силы, одушевляющее начало человеческого организма 73—74
пурба — ритуальный предмет вредоносной магии 57
пэк — телесная могильная душа, корейский аналог кит. термина «по» 128

ракшаса — злой дух покойника, кладбищенский демон 181
расана — сосуд человеческого тела по учению тантрийской йоги 69, 77, 78, 82, 90
ратна-кула — группировка божеств в тантрийском культе 47
раф — ритуальный домик на месте кремации или около захоронения (ульчи) 111
рупа — материальные элементы, воспринимаемые как форма 68

сабдак — «хозяин» земли 37, 50, 56, 185—190, 193, 230, 238, 271
садхана — формула призывания божества, сопровождающаяся перечнем его признаков 43, 52
Сайн-нойон — монастырь 54
самана — «срединное дыхание» 75
самохогакая — форма бытия будды вне сансары 70
сакьяпа — секта тибетского буддизма 39
самскара — воля, стремление 68
Самье — монастырь 40
сангха — община буддийского духовенства 39, 40
санджня — восприятие 68
сансара — бытие, подверженное процессам возникновения, роста, упадка, уничтожения 69
санкхья — одна из систем индийской философии 74
санче (кор.) — обряд жертвоприношения божеству горы 204
сати — животное, спутник души умершего 246
сахиусан — монг., бур., термин для дхармапала, срунма 181
сейде — повязка для глаз энецкого шамана 133
сеймити боба — бусины-глаза на погребальной маске у нганасан 131
сенг-ира — «глухарь-старик», мифический предок матарыма у селькупов 191, 192
сен-мо (bsen-mo) — злой дух женского рода 182
се-санг — священный амбарчик у селькупов с изображением предка матарыма 191
сиблинг — кровный родственник 226, 227
сидрянг — изображение женских предков у ненцев Ямала 151
сиддха — йога 39, 244, 245
сиддхи — сверхъестественные потенции физической и духовной силы 47
сием — титул племенного вождя кхаси 161
сикунда — поминальный обряд племени саора 138

син (кит.) — родовое имя 259, 260
скандхи — 5 группировок дхарм — телесных и духовных элементов 68
сонанъ — см. сонъхва
сонет (sonet) — «череп», наименование погребальных «кукол» у хантов и манси 110
сонъхва — культовое место жертвоприношения божеству горы у корейцев 203
срин-по — дух покойника 190
срогшин — «дерево жизни» — центральный столб обо 211
срунма (дхармапала) — разряд божеств ламаистского пантеона 41—45, 48, 50, 182, 183, 185, 240, 243, 249, 251—253, 255, 271
ступа — погребальное и мемориальное сооружение 117
субурган — см. ступа 203
сукха—шунья (sukha-sunya) — блаженство постижения шуньяты 69
сулдэ (монг.) — душа, жизненная сила 85
сулдэ тэнгри (монг.) — дух предка 50
сумбум — собрание сочинений 43
Сумэру — мировая гора буддистов 236
сэдхил (монг.) — сознание, врожденная душа 86, 87
сэмс — инкарнирующаяся душа 86
Сэра — монастырь 242
сюр (тюрк.) — образ, облик, изображение 147

табайнар (бур.) — дух умершего сильного родового шамана 200, 236
Тай-цзу — посмертное имя Абаоцзи в храме предков 169
тантры — тексты, учение и культ четырех разделов тантризма 46, 47, 69
тарс — погребальная «куколка» у народов нижнего Амура 110
татхагата-кула — группировка божеств в тантрийском культе 47
терма — тексты ранней ньинмапы, извлеченные из «Северных и Южных тайников» 35, 36, 40
тёсь — изображение предков, духов родовых покровителей у хакасов 149, 150
тор-кижилер — изображение женских предков у шорцев 149
туди (кит.) — божества, духи земли, местности 260
тул — заместитель умершего, вместилище души умершего 146
тын (тюрк.) — дыхание, нематериальная душа 147
тэнгри — тюрко-монгольский термин, аналог тиб. *лха*, инд. *дэва* 51, 196, 199
тюла — см. дьула, чула

удана — «дыхание, идущее вверх» 75
удзи-гами — родовой предок у японцев 10
укур-кут — родовая общность у селькупов 191
Улдзэй-бадарагсан-сумэ — монастырь 50
улдурбе (тюрк.) — ритуальная головная повязка 209
умбул адер (umbul ader) — обряд призывания души умершего у племени мунда 136
умуши — большая матрилинейная семья у бемба 158

хадо, хадома — разряд божеств ламаистского пантеона 43, 249, 251
ханя — погребальные «куколки» у народов нижнего Амура 110
хаты (бур.) — божества шаманского пантеона бурят 199
хи-морин (бур., монг.) — ритуальные флажки с изображением коня 209
хинаяна — ранняя стадия исторической эволюции буддизма 39, 67, 68

хунь (кит.) — душа от небесного начала «ян» 126, 127
хуон — парциальные души человека (народы Индокитая) 122—124
хуруг ымай — нитки с раковинами каури и пуговицами в хакасском обряде лечения бесплодия 208

ца-ца (tsha-tsha) — ритуальные погребальные пирамидки — символ тела умершего 97, 118—120
ци (кит.) — душа 126, 128

чакра — пункты сплетения сосудов авадхути, лалана и расана 77, 78
чакра сердца — центр психической деятельности 87, 88
чаньсын (кор.) — идолы защитники корейской деревни 204
чвэчём — земельная собственность родовой группы у селькупов 191
чвэчём-кэды — предок, сакральный владелец чвэчёма 191
Челсана — название обо в Бурятии 55
чжал-по — разряд духов покойников 183, 185
Чжанложан — дворец махараджи Вайшраваны 236
чжанчжа-хутукта — титул монгольского перерожденца 44, 50, 56, 58
чильпаг (тюрк.) — ритуальная веревка культа Неба у бельтиров Алтая 209—210
чинтамани — волшебная драгоценность 182, 199
Чин-тологой — название обо в Монголии 197

шакти — «жены» лам, персонификация женской энергии, женская ипостась божества 40
шами — дерево 121
шан — брат матери 219
Шан-лон — сакральный статус правителя из числа главных родственников по материнской линии 219, 223
Шан-лха — божество брата матери 219, 223
шантикарма — постпохоронный обряд 247
шарил — останки 116, 119, 248
ше-мон — тибетский термин для обожествленного предка 58
шибдак — «хозяин» местности 37, 50, 56, 180, 186, 188, 190
шижедба — секта тибетского ламаизма 39
ше-мон — тибетский термин для обожествленного предка 58
Шитавана — одно из восьми мифических и исторических кладбищ 244
шодон (субурган) — бур. произношение тибетского термина «ступа» 53, 117, 118
шравака — буддист-«служитель» учения хинаяны 37—40
шу (bzhu) — название «китайского учения» в тибетско-монгольском словаре Р. Номтоева 92
шуньята — нереальность, относительность материальных форм бытия 38, 49, 69
шушумна — другое название сосуда авадхути 76, 77
шэнь (кит.) — душа от небесного начала «ян» 126, 127
шэнь мин (кит.) — посмертная трансформация души шэнь (хунь, ци) 126
Шэнцзундянь — мемориальный храм Абаоцзи 169
Шэнь-цэ — девиз правления Абаоцзи 169

Ымай-тасхыл — священная гора хакасов 173

эдика — территория территориальных общин селькупов 191, 192
Эрдэни-цзу — монастырь 44

юёр — злые духи покойников (якуты) 129
юзют—злой дух умершего грешника (якуты) 129
Юл-лха — классификационный термин для божества местности 37, 50, 186, 189, 190, 193

якша — добрые и злые духи покойников 47, 181
ян — космический фактор 126, 128
янги-лха — добрые божества автохтонных верований тибетцев 99, 232, 265, 271

kun-dga 'ra-ba'i lha* — божество вместилища культовых объектов 188
kun rdzob — обрядовые действия, основанные на вере в существование души и духов покойника 94
kun gzhi rnam shes — (сосуд) самосознания или сознания своего «я» 87
dkon mchog sri zhu'i 'gron — высший разряд ламаистского пантеона 37
bk'ama — устная традиция учения индийских буддистов 35
bkra-zhis 'khyil — название молитвы благопожелания, составленной пятым далай-ламой 36
sku-rten — изображение человека 116
rkyang-ma — лалана 77
bskyed rim — начальная стадия медитации по методу ануттара-йога-тантры 69
bskul — побуждение — часть обрядового текста 249
khams dkar — сперма 225
khams dmar — менструальная кровь 225
khu-ba — «сок», превращающийся в сперму или менструальную кровь 80
khu-ba'i bdag nyid — мужчина, «самость спермы» 225
khyab-byed — ветер (дыхание), «проникающий» 76
mkhar-gyi rtse lha — божества верхней части крепости, замка, дома 190
mkhris — фактор «желчи» 78
gi-u then po — божество местности 187
gyen-rgyu — ветер (дыхание), «циркулирующий вверх» 76
gre khung a-so — яремная впадина 83
gre-po, gre-mo — злые духи удавленников 182, 185
gri-bshid — обряд 176
mgon po yon tan 'gron — второй разряд ламаистского пантеона 37
mgon skyabs rgyab rten byed-pa'i lha — божества-хранители 231
mgon-po zhang blong — патрон или покровитель Шан-лон 219
'gul rtsa — пульсирующий сосуд 83
rgyan gos-la gnas-pa'i lha — божество имущества 232
sgo lnga rnam shes — пять органов чувственного (сознания) восприятия 87
sgo'i lha — божество двери 231
mched grogs yul-gyi gtso rje — правитель территории братской общины 190, 262
mchod-rten — ступа, шодон, субурган 117
13 rje-yi mgur lha — 37, 182, 185, 189
'ja lus — особое тело божества, святого человека 175
nyon mongs-pa'i yid — (сосуд) низменного, чувственного сознания 87
gnyug-ma'i sems — «врожденная душа» 71, 86, 87

---

* Указатель тибетских и индийских терминов составлен в соответствии с правилами тибетских словарей.

snyings — «осадок» как форма или состояние какой-либо из семи «сил тела» 79
thag (thab)-pa'i lha — божество очага 231
thugs-kyi zhal — пища для «сердца» (души) покойника 116
thugs-gur — разновидность катафалка 116
thur sel — ветер, «выводящий, очищающий» 76
the-se — сабдак восточной стороны 187
mtho-la zhu 'bul byed-pa-la dbang-pa'i lha — божество удачи в прошениях «высшим» 231
btol-ba (gtol-ba) — начальный этап похоронного обряда 115
12 brtan-ma — 12 богинь земли в Тибете, 37, 193
brten-lu — ритуальный сосуд 221
bstan-ma — богиня земли 188
dangs-ma — «сок» как форма или состояние какой-либо из семи «сил тела» 79
dri za'i rgyal-po — царь загробных душ дися 194
drug bcu-pa'i gtor chog — дугжуба (дугчупа) 43
gdon bgegs lan chags kyi 'gron — третий разряд ламаистского пантеона 37
bdag-chen — титул тибетского наследника трона после женитьбы 165
bdag nyid-kyi zla ba — сперма, преобразующаяся в бодичитту 81
bdud-mo — демониссы 193
mdangs — совокупная жизненная сила 84, 85
mdad — финальная часть похоронного обряда 116
mdar dar — ритуальная стрела 221
'dreg-pa sde brgyad — восемь разрядов божеств, демонов и духов 181
sde brdyad — восемь разрядов божеств, демонов и духов небуддийских верований 37
dharma-nairatmya — отрицание Атмана как субстанции материального мира 67
nang bcud sems-can lha — божества-хранители живых существ 230
nang-gi ting-nge 'dzin — медитация по методу йога-тантры 46
nang-gi rnal byor — сокровенная медитация по методу ануттара-йога-тантры 46
nam-mkha — «небо» — пятый первоэлемент 80
nor-gyi bangs-so — хранилища сокровищ в погребальной камере 117
nor ster-pa'i lha — божества, дарующие богатства 231
gnas-kyi lha — божество местности 188
rnam-par shes-pa — душа 79, 85, 87
rno-ba mtshon-cha-la gnas pa'i lha — божество остроты оружия 231
nama-rupa — человек как комплекс материальных и духовных дхарм 68
dpa' rtsal mthu stobs skyed pa'i lha — божество, дающее силу и мужество 231
dpong-gyog — захоронения свиты умершего правителя 117
spu-khan — подземная погребальная камера 117
pai — постпохоронный обряд гурунгов 125
pla — пла, заместитель кремированного или погребенного покойника у непальских гурунгов 125
pudgala-nairatmya — отрицание Атмана как основы личности 67
pha-spun — па-спун 224, 226, 227, 229,
pha-spun stag shar skyes-pa — молодые мужчины — братья от одного отца 224
pha-khu — «отцы-дяди», отец и его братья 227
pha-mes bsten-pa'i lha 'dre — божества и духи, которых почитали предки 182

pha-mes lha — обожествленные предки 224
pha-lha — божество, чтимое локальной группой родственников или соседской общностью людей 228
pha-shing stag-pa — «береза, дерево отца» 220
phu-nu — термин родства, старшие и младшие братья 226, 227
pho srog mda' — стрела жизни мужчины 220
phyag bya — мудра 46
phyi snod 'jig rten — материальный мир, природа 230
phyugs lhas-kyi lha — божество загона скота 231
phyogs su don gnyer-ba-la dbang-pa'i lha — божество, помогающее обогащению 231
'phan dar phyug gsum 'dzom-pa'i pha-spun gyi mda — ритуальная стрела 225
'phar rtsa — пульсирующий сосуд 83
'phel-gdun — волшебные пилюли из останков святых лам 119
'phrin bskul — раздел обрядника жертвоприношений срунма 43
bad-kan — фактор, именуемый «слизью» 78
bang-so'i khul — сакрализованная территория погребения 117
bar-do'i rnam par shes-pa — душа, пребывающая в бардо 91
bar-do'i sems-can — нечто одушевленное, находящееся в бардо 91
bar-do'i phung-po — комплекс элементов, пребывающий в бардо 91
bar-do'i srid-pa — пребывающий в бардо 91
bu-mo — дэвы, якши 193
bu-u 'byin — сабдак северной стороны 187
bu-mo sman-mo — добрые богини 193
bu-shing 'om-bu — «тамариск, дерево сына» 220
bod rje lha — божество правителей Тибета 194
byang chub sems khams — бодичитта 81
bla — душа 81—85, 93
bla gnas — пункты циркуляции души «бла» в теле человека 81, 82
bla rtsa — пульсирующий сосуд, связанный с биением сердца 83
bla tshe — душа живого человека 85, 93
bla-shing — дерево — хранилище души 208, 220
dban-ma — авадхути 77
dbang thang lha — божества силы и удачи 224
dban-po lnga'i byed las-kyi las rnams sgrub-pa dban po'i lha — божества, обеспечивающие деятельность органов чувств 231
dbang-phyug — Ишвара, Махешвара 201
dbang-phyug chung-pa byan shar phyogs shyongs — Махешвара младший, хранитель северо-восточной стороны 201
dbu skas — «лестница головы», небесный путь души 175
ma-thag-pa'i sa bon — семя 79
ma phyis sman-lha — добрые божества матери и бабушки 222, 232
ma-sru — «матери-тети», мать и ее сестры 227
ma-lha sman btsun — женщина-лекарь 222
ming-can — минчжан (минчан) 97
me-mnyam — ветер (дыхание), «подобный огню» 76
mer-mer bo'i lus — человеческий зародыш 79
me-tog ldan-ma — менструирующая женщина 220
mo-shing lcang-ma — «ива, дерево матери» 220
mo srog mda' — стрела жизни женщины 220
dmag jag 'khrul bzhung-la dbang-pa'i lha — божества удачи в грабительских набегах 231
dman-la bka bsko'-ba la dban-pa'i lha — божества удачи в управлении низшими 231
dmu-thag — мифологические небесные нити, нити, соединяющие цент-

ральный столб лабцзе (лха-тхо обо) с другими частями ритуальной конструкции 175, 209
dmu rabs brgyud-kyi lha — божество родословия «дму» 232
tsan-kun — сабдак южной стороны 187
rtsa rlung thig-le — зерно духовной потенции жизни 89
rtsis-kyi-rdo-ring — каменная стела в память умершего 117
gtsug-lag brgyud-kui lha — божество родословия «зуг-лаг» 232
tson (tshong?) dang khe spog-la dbang-pa'i lha — божества удачи в торговых сделках 231
mtshun-lha — обожествленные предки 182, 261
rdzogs rim — завершающая стадия медитации по методу ануттара-йога-тантры 69
zhing-gi lha — божество поля 231
bzhengs-kyi lha-khan (gdzug-lag khan) — святилище надземной части погребения 117
zor — средство вредоносной магии 43
bzlog-pa — дог-па, образ ритуальных действий 249, 250
bzlog 'gyur — догжур 43
yi-dags — прета 188
yid — сознание 86, 87
yid rnam par shes — рассудочное сознание 71, 86, 87, 89
yid lus — форма «врожденной души», так же как духовная природа бестелесных демонов и духов 71
ye-she'i khams — духовная субстанция 78
ye-shes rlung — ветер — носитель тончайшей духовной субстанции 77
rigs brgyud 'dzin — мужское потомство, держатели рода, родства 225
rigs brgyud spel-pa'i lha — божество, умножающее численность поколений 231
rigs drug snyin rje'i 'gron — третий разряд ламаистского пантеона 37
rigs 'dzin-gyi lha — божества—хранители родовой, клановой общности 229
ring-khahg — вместилище останков покойного 115
ring-gur — катафалк для телесных останков 116
ring-gi zhal — пища для тела умершего 116
ro-ma — расана 77
rlung — фактор «ветра» (отличать от пяти видов ветра) 78, 79
lam-bras — доктрина тибетского ламаизма 39
lam-gyi lha — божество пути 232
lab rtse gnyan-po — пятый вид обо, как поздняя форма ассимиляции шаманистских культов 53
la-rtse — см. лабцзе, лха-тхо, обо 194
las-kyi rlung — ветер, обеспечивающий процесс внешнего дыхания 77
longs spyod-la gnas-pa'i lha — божество имущества 232
slob dbon brgyud-kyi lha — божество клана наставников-учителей 232
lus gzung — семь «сил тела» 79
gshin-po'i yid — душа умершего 93
gshin-po'i bdud — злые духи покойников 93
shugs-pa — сверхъестественная сила покойника 175
sa-'dzin lag-pa chen-po — божество местности 187
sems — душа, дух, ум, разум 70, 85, 86, 87
srab go-cha-la gnas pa'i lha — божество сбруи коня 231
srid-pa lha rabs — божественные родовые предки 182, 185, 189, 194
srid-pa'i lha rgan — Божественный старец 193
srog 'dzin — один из пяти видов «ветра» (дыхания), носитель жизни, базпрующийся в сердце 76
srog-gi rlung nyid — субстанция «жизненного ветра» 77, 89.

srog-shing — синоним авадхути — 77, центральный столб лабцзе, обо 175
bsam-se'u — органы, создающие мужскую и женскую субстанцию воспроизводства жизни 79
bsam don sgrub pa'i lha — божества, исполняющие желания 231
bse'bag — ритуальная маска Пехара 241
bsen-mo — злой дух женского рода 182, 188
hang-phan — сабдак западной стороны 187
lha 'dre'i gnod — злокозненное влияние духов покойников 226
lhan cig skyes lha — «вместерожденное божество» 93
lhan cig skyes 'dre — «вместерожденный злой дух» 93
a-so — пульсирующий сосуд руки 83
a-so-li-ka — сосуд внутреннего сгиба локтя 83
a'thas — представление о душе и духах покойника 94
a-thung — материнская кровь 83

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ, МИФОЛОГИЧЕСКИХ, НАЗВАНИЙ ТЕКСТОВ

Аахуд 54
Абаоцзи 168—170
Абгуд 54
Абрамова З. А. 157, 158
Авдеев А. Д. 107, 132, 133
Авалокитешвара 47
Аверкиева Ю. П. 190, 215
Агван-Лобсан-Хайдуб 58, 124, 269
Агван-Лобсан-Чжамцо 36, 43, 45
Агван-Чойдан (Агван-Лобсан-Чойдан) 44, 58
Агни 99
Азиз Б. Н. 220, 221
Акиба Такаси 204
Акшобхья 47, 48, 248
Алексеев В. М. 260
Алексеев В. П. 157
Алексеев Н. А. 129, 157, 172
Аллен Н. 245, 246
Алтан тобчи 198
Амайон Р. 13
Аматэрасу 10
Амитабха 37, 47, 127, 142
Амитаюс 47
Амогхапаша 47
Амогасиддхи 47
Анахита 112
Анисимов А. Ф. 64, 158, 172
Апулей 132
Арутюнов С. А. 10
Арьядева 40
Асанга 40
Атиша 39, 52, 53
Атлас тибетской медицины 42, 71, 72, 82, 83, 87, 88, 182—185, 188, 190, 220, 224, 225
Ахерн Е. 141, 147
Ачжа-Данби-Чжалдан 56, 141, 147
Аштанга-хридая-самхита 71
Аюрведа 83

Бак Д. М. 70
Бактаи Е. 207
Бардо тходол 142
Бартенев Б. 130
Баскаков Н. А. 147
Батуев Б. О. 215
Бауден Ч. Р. 51, 211
Баудхаяна-шитримедха 121, 122
Бикбулатов Н. В. 163
Бойл И. 214
Болсохоева Н. Д. 72
Бонгард-Левин Г. М. 7, 68
Брауен М. 227, 228
Брахма 202
Брахман 91
Брихадараньяка упанишада 76, 88, 90
Бромлей Ю. В. 163, 256
Бром-Чжалпо 53
Будда Шакьямуни 118, 177, 248

Бурал-баабай 55
Бурал-эжи 54
Бурин-хан 55
Бутанаев В. Я. 150, 173, 208
Бутинов Н. А. 16, 163, 165, 166
Буха-нойон 199, 200, 205
Бхагаван 118
Бхагават Шакьямуни 47
Бхадракали 189
Бхаттачарья Б. 69, 115, 177

Ваджрапани (Очирвани) 42, 43, 48, 51, 234, 236
Ваджрадхара 47
Вайдурья-онбо 71, 72, 77, 78, 82, 83, 87—89, 90, 93, 181—184, 188, 269
Вайдурья ясэл 85, 87, 269
Вайман А. 46, 56, 69, 70, 248
Вайрочана 47
Вайшравана (Намсарай) 42, 48, 236, 238
Ван И. 177
Васильев Л. С. 7, 9, 11, 12
Васубандху 40
Веды 92
Венгеров А. Б. 165
Верма 237
Викторова Л. Л. 111, 197
Волков С. В. 7, 9
Воробьев М. В. 173

Галданова Г. Р. 215
Гаруда 211, 213
Гедун-Дуб 45, 224
Гедун-Чжамцо 43, 45
Гемуев И. Н. 61
Герасимова К. М. 32, 42, 54, 57, 179, 189, 211, 218, 219, 223, 229, 238—240, 253, 260, 265, 266
Германнс М. 27
Геше Келсанг Гьятсо 70, 86
Говинд С. 113
Голстунский К. Ф. 85
Гомер 140
Гонгор 48
Гопкинс Дж. 70, 90
Горегляд В. Н. 10
Гранофф Ф. 189
Грач А. Д. 206
Грачева Г. Н. 61, 131, 134, 145, 205, 206
Гроот И. М. 105, 127, 128
Гуань-инь 170
Губилха 37, 42, 54, 57, 179, 189, 211, 218, 219, 223, 229, 239, 240, 253, 255, 256, 260
Гуляев В. И. 165
Гунтан-Гончог-Данби-Донме 44
Гупты 45
Гур-гонбо 182
Гуревич А. Я. 21
Гухьясамаджа 39
Гюнтер Х. 69

Данг Нгием Ван 122
Даль В. 60, 131
Дамдин (Хаягрива) 34, 42—44, 47, 48
Дайчин-тэнгри 54
Дандин 45
Да-лха 42, 48, 51, 53, 57, 175, 182, 185, 200, 209, 213, 214, 218, 219, 229, 230, 234—238, 240, 253, 265, 266
Дамжан Дорчже-Легпа (Дорчже-Легпа) 42, 48, 240
Данма 37, 188, 193
Данчжур 118
Даргьяй Е. 70
Дархан-хан, божество 55
Дас С. Ч. 94, 201, 220, 226, 235, 251, 269
Дасгупта С. В. 69
Датт Н. 68
Дашиев Д. Б. 72
Дементьева-Лескинен А. Н. 123
Демо ринпоче 242
Детлеф И. Л. 70
Дигнага 40
Дигум-цзанпо 175, 176
Дорчже-Легпа (см. Дамжан Дорчже-Легпа)
Дорчже-Хадо 250
Дорчже-Шугдан 240, 241, 242
Дрэгэр Л. 156
Дурга 45, 189, 244
Дхаммапада 207
Дхармакирти 40
Дыренкова Н. П. 149
Дэви 45
Дэсрид-Санчжай-Чжамцо 72, 76, 78, 81, 83, 85, 89, 98
Дьяконова В. П. 202, 211—213

Евтюхова Л. А. 206
Е Лун-ли 168—172
Ефименко П. П. 157, 158

Жамсаран 42, 48, 252

Жуковская Н. Л. 12, 13

Замунди 189, 244
Зеленин Д. К. 258
Золотарев А. М. 258
«Золотой блеск», сутра 232

Иванов С. В. 148—150, 157, 158, 173, 203
Игнатович А. Н. 5, 10
Ильин Г. Ф. 7
Инада-Химэ 10
Индра 99, 236, 237
Индрабхути 39
Ионова Ю. В. 10, 106, 110, 123, 204, 222
Иофан Н. А. 10
Ишвара 201

Кабо В. Р. 155, 156
Кавьядарша 45
Калачакра 81
Кали 45, 244
Капилачандра 248
Кара Д. 70
Кармышева Б. Х. 135
Карпини Плано 208
Карьялайнен К. Ф. 130
Киселев С. В. 102—104, 132
Кларк С. А. 123
Клибанов А. И. 7
Кляшторный С. Г. 206, 210
Ковалев И. М. 108, 109, 161, 162
Козлов П. К. 54, 55, 197
Конрад Н. И. 123
Конзе Э. 68
Коппер В. 139
Корнев В. И. 7
Корлин Ч. 221
Косамбли Д. 207
Косарев М. Ф. 165
Косвен М. О. 163
Крамриш С. 189
Крук В. 113, 114, 132, 244
Крывелев И. А. 63, 64
Крюков М. В. 7, 9, 102, 163, 190, 212, 259
Кубарев В. Д. 206
Кулемзин В. М. 62
Кумари 244
Кызласов Л. Р. 103, 130, 206
Кэмпбэл В. Л. 114

Ландарма 35, 179
Лати Ринбоче 70, 90
Лауфер Б. 102

Левада Ю. А. 4
Ленин В. И. 3
Лессинг Ф. 46, 56, 69, 70, 248
Ли Ан-че 35
Ли И. 70
Литвинский Б. А. 103, 111, 148
Ли-цзи 128
Лобсан-Данцзин 57
Лобсан-Данцзин-Самдуб 57
Лобсан-Норбо-Шейраб (Сумати-Мани-Праджня) 51—53, 58, 195, 196, 198, 200, 201, 209, 211, 212, 216
Лобсан-Принлей 58
Лобсан-Таппа-Нима-Чогла-Намчжал 43, 52
Лобсан-Таппа-Чжалцан, чжэбцзун-дамба-хутукта 52
Лобсан-Таппа-Чжалцан, хубилган Мэргэн-диянчи-ламы 50, 51
Лобсан-Чойчжи-Нима (см. Туган; Туган-дхарма-ваджра Лобсан-Чойчжи-Нима) 34—37, 44, 56, 93, 180, 186—188, 190, 193, 211, 218, 224, 231, 232, 261, 269
Лобсан-Чойчжи-Чжалцан 36, 39, 42, 43, 58
Лобсан-Цультим («чахар гэбши») 44, 56
Локам 175
Лхамо 42, 43, 45, 48, 183, 185
Люегу аожо 170
Лю Шэн 102
Ляо-ши 171, 172

Ма-лха 182, 185
Майнагашев С. Д. 209, 213
Майтрипа 45
Малявин В. С. 7, 9
Маньчжушри 44, 47, 245, 254
Маретин Ю. В. 17
Маретина С. А. 160, 161, 165, 167, 224
Маричи 47
Маркс К. 3, 257
Марпа 45
Массон В. М. 108, 111, 217
Махакала 40, 42, 43, 45, 48, 244, 250, 252
Махешвара 201
Махмуд Кашгарский 210
Мейбо 235
Мелларт Дж. 108, 247
Мессершмидт А. 126
Миларайба 269

Митрохин Л. Н. 7
Минтугпа 37
Митра 99
Митра-Варуна 99
Молха 185, 218—220, 222—224, 232, 239, 260, 266
Мо-ман 222, 223
Монгайт А. Л. 156, 157
Морган Л. Г. 165
Мра-чен Бомра 193
Мэргэн-диянчи-лама 50, 51, 52, 195, 211

Нагарджуна 40
Намсарай (см. Вайшравана)
Небески-Войкович Р. 24, 34, 180, 193, 195, 234, 235, 240, 242
Нейджи-тойн 50
Никулина Л. В. 222
Никольский В. К. 62, 64
Новгородцова Э. А. 223
Номтоев Р. 84—86, 93, 94, 115, 227, 269
Ньюмайер Е. 205
Ньян-чен Танг-лха (см. Танг-лха)
Ньяти-цзанпо 196

Одегун 193, 262
Одиссей 140
Онг-хан 198
Ольдерогге Д. А. 158, 159, 162, 247
Оток-нойон 55
Отхон-тэнгри 54, 57
Очирова Г. Н. 208, 216

Пагмоду 194, 262
Падмасамбхава 39, 40, 52, 53, 58, 194, 196
Пандей 82, 109, 120, 122, 245, 247
Панзад Да-лха Хирин 200
Панчаракша 47
Парнашавари 47
Пасков С. С. 7
Пелих Г. И. 191, 192, 257
Першиц А. И. 156, 157
Петр, принц 227, 228
Пехар 240, 241
Позднеев А. М. 23, 45, 197, 198
По-лха 175, 182, 185, 189, 218—220, 223, 224, 229, 232, 239, 266
Потапов Л. П. 208—210
Праджапати 91
Пратималакшана 118
Прашна упанишада 74, 75
Пржевальский Н. П. 202, 203
Прокофьева Е. Д. 133
Пропп В. Я. 21, 22, 172
Птхиви 56
Пубаев Р. Е. 196

Рапопорт Ю. А. 177
Ратнасамбхава 47
Рахула 45
Риббах С. 227, 228
Рифтин Б. Л. 260
Ричардсон Х. 177
Рок И. Ф. 221
Ролби-Дорчжэ 50, 56, 58
Ромбандеева Е. И. 131
Рона-Таш А. 226, 227
Рудра 99, 243
Рыбаков Б. А. 8, 21, 22, 221, 222
Рэманда 42, 48, 240

Сагаан убгэн 42, 50
Сагалаев А. М. 61
Сайн-нойон, ханы 54, 197
Самвара 39
Санчот Шимону 58
Семенов Ю. И. 64, 258
Сидихменов В. Я. 105
Симханада 47
Сиявуш 112
Снесарев Г. Г. 63, 145, 207
Снэлгроув Д. Л. 104, 119
Соднам-Дагпа 241
Соднам-Ешей-Ванбо 36
Соднам-Чжамцо 36, 43, 45
Соколова З. П. 190, 191, 215
Солчот Губилха (СА, СБ) 220, 223, 224, 229
Сорокин С. С. 206
Софронов В. В. 7, 9
Спенсер Г. 145
Срог-лха 218, 219, 224, 265
Сронцзан-Гампо 115, 177, 178, 197
Стейн Р. 23, 24, 26, 27, 226—228
Степанянц М. Т. 6
Стратонович Г. Г. 110, 122
Сузуки Д. Т. 68, 71
Сумати-Мани-Праджня (см. Лобсан-Норбо-Шейраб) 58
Сусаноо 10
Сухов А. Д. 64
Сутай хан эхэ 54
Сыма Цянь 128
Сэндэма 252

Таб-лха 231, 234

Табн-хан 42, 48, 240
Танг-лха (Ньян-чен Танг-лха) 193, 194
Тайттирия упанишада 73, 74
Тай-цзу 169
Таог-Чойчжал 42, 48, 240, 242
Тара 47
Таранатха 43, 52
Татар-Фоссе М. 198
Телефрон 131, 122, 136, 215
Тиралпачан 35
Тисрон-Девцзан 35, 194
Токарев С. А. 4, 6, 13, 156, 157, 164, 258, 259
Толстов С. П. 258
Топно М. 129, 136—138
Туган (см. Туган-дхарма-ваджра Лобсан-Чойчжи-Нима; Лобсан-Чойчжи-Нима) 56
Туччи Дж. 24, 26, 27, 69—71, 86, 176—178, 180
Тэйлор Э. 145

Уайли Т. 118, 119, 165
Угринович Д. М. 4, 7, 64
Угэдэй 208
Уйбах Х. 233
Умай 208, 210
Ундур-хан, божество 55
Уодделл Л. А. 23, 252
Упанишады 72—75
Усманова М. С. 208
Утайшань, сабдаки 56

Фам Данг Хиен 182
Франкэ А. Х. 24, 227, 228
Францев Ю. П. 64
Фюрер-Хаймендорф фон Ч. 167

Хаарх Э. 24, 27, 28, 115, 174, 177, 196, 223
Хайдуб-Гэлэг-Балсанпо (Хайдуб) 45, 47, 69, 248
Хайссиг В. 24, 25, 50, 70
Хайтун Д. Е. 258
Хан-Алтай эхе-дагини 54
Хангай-хан, божество 55, 57
Хангалов М. Н. 190, 200
Хан-Ула, божество 55
Харлампович К. В. 130
Хаттон Дж. 167
Хаягрива 47, 48
Хебер Р. А. 144
Хебер К. М. 144
Херука 37, 249
Хирин Панзад 200
Хобарт М. 144
Хостерн Фр. 140
Хоффман Х. 24—27, 176, 177, 180
Хугшин-хан, божество 57
33 Хухэй, божества 54
Хэваджра 39
Хэнтэй-хан, божество 55

Цагаан убгэн 260
Цаган-ушхэй 55
Цамбала (Кубера) 42, 48, 238
Цанпа 42, 48, 202, 252
«Царь луны» 72
Цзиу-мар 240
Цзонкхапа 39, 43, 45, 47, 69, 249
Циме П. 70
Цишоу 169

Чандрагомин 45
Чернецов В. Н. 105, 106, 110, 131, 214, 215, 222
Черных Е. Н. 148, 165
Чжамуха 198
Чжуд-ши 71, 81, 82, 95, 181
Чингисхан 50, 198
Читралакшана 46
Чойдаг 201
Чойпал-Еши-Дондуб 57
Чойчжал 42—45, 48, 93, 189, 245, 248, 251
Чхандогья упанишада 76, 88

Шаварипа 45
Шавкунов Э. В. 173
Шанкара 73, 75
Шан-лон 219, 223
Шан-лха 219, 223
Шантаракшита 40
Шапошникова Л. В. 109, 111
Шаревская Б. И. 152, 159, 160, 164, 257
Шаргай-нойон 199, 200, 205
Шарипутра 118
Шатапитака 51
Шенраб 35, 36
Шер Я. А. 216
Шива 99, 243, 245
Шишло Б. П. 146
Шишкин И. Б. 108, 111
Шнейдер Е. 206
Шринивасан Д. 100
Штернберг Л. Я. 64
Шэнь-цэ 169

Щербатский И. Ф. 68

Ымай иддже 208
Ыдуп-Йерсуб 210

Эванс-Венц В. 69
Элвин В. 135, 138, 139, 222
Энгельс Ф. 3
Эсэн-хан 198

Юл-лха 37, 50, 185, 189, 190, 193, 216, 218, 219, 229, 234, 239, 253, 260, 262, 263, 266, 267
Ютогба 182, 183

Яблоков И. Н. 4
Яб-лха Мундурги 199
Яма 122, 189, 245, 247
Ямантака 245
Ямато 10
Ярлунгская династия 27, 28, 115, 117, 174—179, 194, 196, 197
Яр-лха Шамбо 193, 194

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Австралия 156, 259
Агинский автономный округ 205
Азия 5, 11, 31, 59, 60, 96, 98, 102, 114, 128, 130, 136, 163, 178, 206, 222
Азия Восточная 5, 9, 11
Азия Малая 111
Азия Центральная 9, 11—15, 18, 20, 29, 34, 236
Азия Юго-Восточная 31, 32, 98, 109, 140, 141, 215, 258, 268
Азия Южная 32, 258
Азия Средняя 99, 111, 113, 146, 177
Алашань 211
Алма-Ата 216
Алтай (Саяно-Алтай) 146, 147, 209
Алтай Монгольский 54
Алтын-депе 108—148
Алхана 205
Америка Северная 162, 163
Амдо 44, 93, 193, 211, 237
Амур 110, 173
Анатолия 108
Ассам 31, 167, 168, 258
Афганистан 111, 113
Африка 32, 152, 153, 158, 159, 162, 163

Бали 144
Бейде 108
Бенин 154
Библа 108
Бирма 31, 32, 217
Бичурский аймак 203
Бодхгая 244
Болгария 148
Бомбей 114
Бруней 32
Бурал-эжи, гора 54
Буреть 158
Бурин-хан 55
Бурятия 11—13, 44, 45, 55—57, 97—98, 181, 200, 202, 215, 217, 240, 253, 256
Бхархут 207
Бхата Хор 240

Виница 148
Вьетнам 32, 122, 123

Гагарино 158
Ганг 109
Гималаи 28, 31, 113, 134, 178, 201, 220
Гиндукуш 203

Дальний Восток 174
Дархан 55
Джейтун 108
Долпо 104
Дьер-Тебе 206
Дунь-хуан 28, 197, 226

Евразия 157
Европа 130, 163
Египет 105
Елйсеевичи 156
Енисей 114

Закаменский аймак (Бурятия) 57, 215

Иерихон 108
Индия 7, 31, 98, 103, 106, 108, 109, 111, 113, 131, 134, 160—163, 237, 242, 243—245
Индокитай 31, 32
Индонезия 32
Иншань 170
Иордан 108
Иран 111
Иулюй 169

Казахстан 216
Кайлаш 201
Кам 40, 98
Кампучия 32
Камчатка 110
Канга-гыр-кала 112
Кашмир 98, 113, 176
Кижинга (Бурятия) 55
Кижингинский аймак (Бурятия) 203
Килиманджаро 153
Кипр 108
Киргизия 216
Китай 7, 9, 99, 102, 104, 163, 168
Кой-Крылган-кала 177
Кольский п-ов 22
Конго 153
Корея 9, 7, 10, 110
Костенки 157
Кукунор 98
Куня-Уаз 112
Кырен 200
Кюзели-гыр 177

Ладак 31, 98, 144, 202, 203, 226—228
Лаос 32, 122
Лаохахэ 169, 170
Ленчица 221
Лхаса 119, 240, 242
Ляоси 168

Магадха 244
Малайзия 32
Мальта 158
Марпори 194
Мегхалая 161
Меланезия 258
Месопотамия 111
Миньяк 240
Мозамбик 153

Монголия 11, 12, 23—25, 30, 44, 45, 51, 55, 56, 70, 97, 98, 181, 197, 202, 211, 217, 218, 222, 237, 240, 253, 260, 269
Мра-чен Бомра 193
Муешань 169—171, 173, 174, 206
Мунахан 50, 198

Нагаленд 167, 168
Нгари 193
Нгеан 123
Непал 31, 98, 148, 220, 245
Нилгири 111, 116,

Обь 110
Одегун, гора 193
Океания 163
Онгийн-гол 54
Отхон-тэнгри, гора 54

Паган 217
Пакистан 113
Перу 245
Полинезия 166
Польша 221
Поп 217
Приморье 173
Пхари Дзонг 242

Родезия 152, 153

Сайн-нойон, аймак 197
Сайн-нойон, хошун 55
Санчи 207
Саяны 199, 200—214
Сибирь 32, 59, 98, 110, 113, 131, 148, 150, 174, 214
Сикким 195
Сингапур 32
Синдху 75
Сирия 108
Старая Русса 221
Судан 152
Суматра 114
Сургут 214

Таиланд 7, 32
Танг-ла 194
Тайвань 147
Таксила 207
Талун 195
Тараэлен-хушё 54
Тея 213
Тибет 11, 22—24, 26—28, 31, 35, 40, 43—45, 70, 98, 113, 131, 142, 148, 165, 174, 176, 179,

193, 194, 201—203, 211, 217, 218, 220, 226, 227, 234, 237, 240—242, 252, 253, 261, 262, 272
Тогос-хан уула 198
Тонга 166
Трансвааль 153
Тром-Юган 214
Тува 202—203, 206
Тунка 199, 200
Туркестан Восточный 98
Туркмения 148
Туфань 176
Тханьхоа 123
Тхулунг 245

Уй 193
Улан-Батор 44
Улан-Удэ 42, 119, 260
Ундур-Хан 55
Утайшань 56

Фессалия 132
Фонгтхо 123
Филиппины 32

Хаджилар 108
Хангай 54, 55, 197
Хан-Ула 55
Хан-Хухэй 54
Хара Хужир 215
Хорезм 111—113
Хуанхэ 50
Хубсугул 203
Хугшин-хан, гора 54, 197
Хэнтэй 55
Хэйшань 169 — 171, 173

Цаган-гол 54
Цзан 193
Цзучжоу, город 169
Цзучжоу, горы 169
Цзушань 169
Цэцэрлик 44

Чамдо 242
Чатал-Гуюк (Чатал-Хуюк, Чатал-Хююк) 108, 247
Челсана 55
Чишань 169
Чукотка 110
Чумби 195, 242

Шаншун 35, 176, 240
Шарамурэнь 168 — 170
Шигацзе 195

Ымай-тасхыл 173, 208

Юнчжоу 169
Юньнань 221

Ямал 151
Япония 7, 9, 10
Ярлунг 166, 168, 176, 194, 196, 197
Яр-лха Шамбо 194

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

австралийцы 156
алтайцы 146—149
ангами нага 167

баила 159
байга 128, 135, 136
баконго 159
балуба 153
банту 153
башкиры 163
бельтиры 213
бемба 158, 159
бирманцы 32
булагаты 200
буряты 12—14, 18, 19, 58, 149, 150, 199, 200, 221, 255
бхотья 246

ваджагга 159
ватсонга 153, 159
вьеты 32

гадди 109
гаро 109

гереро 153
гурунги 125, 126

дархаты 54
динка 154

зао 123
захчины 54

индийцы 85, 131
индейцы 158, 162

казахи 113, 214
калмыки 12, 214
кеты 151
кидане 168—171, 173, 174, 192, 197
киргизы 113, 214
китайцы 12, 85, 126, 127
коньяк-нага 108
корейцы 9, 110, 123, 128, 203, 204, 222
кумандинцы 149
кхаси 160, 161
кхмеры 32, 123

лао 32

малайцы 158
мангайцы 166
манси 107, 110, 131, 222
маори 165
массаи 153, 154
ментавейцы 128
микронезийцы 158
монголы 18, 19, 23, 25, 50, 58, 124, 214, 220
мон-кхмеры 32
мунда 129, 135—137
мянгаты 54
мяо-яо 32

нага 167
нанайцы 111
наси 221
нганасаны 131, 134, 150, 151, 205
негидальцы 131, 134
ненцы 133, 151
ниасцы 114
нивхи 110
нплоты 153

обские угры 128, 130, 191, 214
овамбо 153
олёты 54

пахари 140
полинезийцы 16, 165
пуэбло 162

рианга 109

саоро 138, 139
сартулы 208
селькупы 191, 192
сиамцы (кхон-тай) 32

таитяне 166
тайские народы 215
таманги 220
татары 148, 214
телеуты 149
тибетцы 18, 19, 23—28, 72, 97, 104, 107, 118, 126, 131, 147, 173, 174, 186, 195, 220, 221
тибето-бирманцы 31, 32
тода 108
тонганцы 166
торгуты 54
тсонга (ватсонга) 153, 159
тувинцы 12, 150, 212
тхаи 110, 122, 123, 136, 140, 215
тюрки 128, 147, 210, 214

угры 130, 190, 191, 214
узбеки 113
ульчи 111
ураты 50
урянхайцы 54

хакасы 148—150, 173, 208, 220
ханты 107, 110, 130, 134, 214, 215
хонгодоры 255
хоринцы 55, 255

челканцы 149
чжурчжэни 173, 174

шиллуки 154
шорцы 149

эвенки 172
эвены-тюгесиры 110
энцы 133, 150
эхириты 200

юкагиры 110

яо 158
якуты 128
японцы 10

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

Глава первая

СТРУКТУРА ЛАМАИСТСКОГО КУЛЬТА ПО РИТУАЛЬНЫМ ТЕКСТАМ XVII-XIX вв. 34

Синкретизм ламаистского пантеона . . . . . —
Ритуальные тексты культа семейных и общинных покровителей 42

Глава вторая

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ОСНОВА ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТОВ . . 59

Внутренняя структура человека по тибетским медицинским источникам XVII в. . . . . —
Представления о множественности душ по данным похоронного обряда народов Азии 96
О гносеологической и социальной основах культа предков 143

Глава третья

ЛАМАИСТСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ ТИБЕТЦЕВ 180

Ламаистская классификация традиционных культов . . . —
Покровители людей из разряда «хозяев», божеств земли и местности 186
Покровители людей из разряда «вместерожденных» божеств 218
Покровители людей из разряда тибетских дамжанов . . . 239
Семантика и социальная роль культа ламаистских срунма 243

Заключение 256
Приложение 273
Список литературы 277
Указатель культовых названий и терминов. 298
Указатель имен собственных, мифологических, названий текстов 310
Указатель географических названий 315
Указатель этнических названий 317

Научное издание

Герасимова Ксения Максимовна

Традиционные
ВЕРОВАНИЯ ТИБЕТЦЕВ
в культовой системе
ламаизма

Редактор издательства
М. А. Лапшина

Художник
А. И. Смирнов

Технический редактор
А. В. Сурганова

Корректоры
И. А. Абрамова, В. К. Жихарева

ИБ № 34815

Сдано в набор 24.03.88. Подписано к печати 05.12.88. МН-01682. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага множительных аппаратов. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 16,8. Усл. кр.-отт. 16,8. Уч.-изд. л. 19,3. Тираж 5400 экз. Заказ № 91. Цена 3 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука», Сибирское отделение. 630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.
4-я типография издательства «Наука», 630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

Э-1-20 к.

«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ