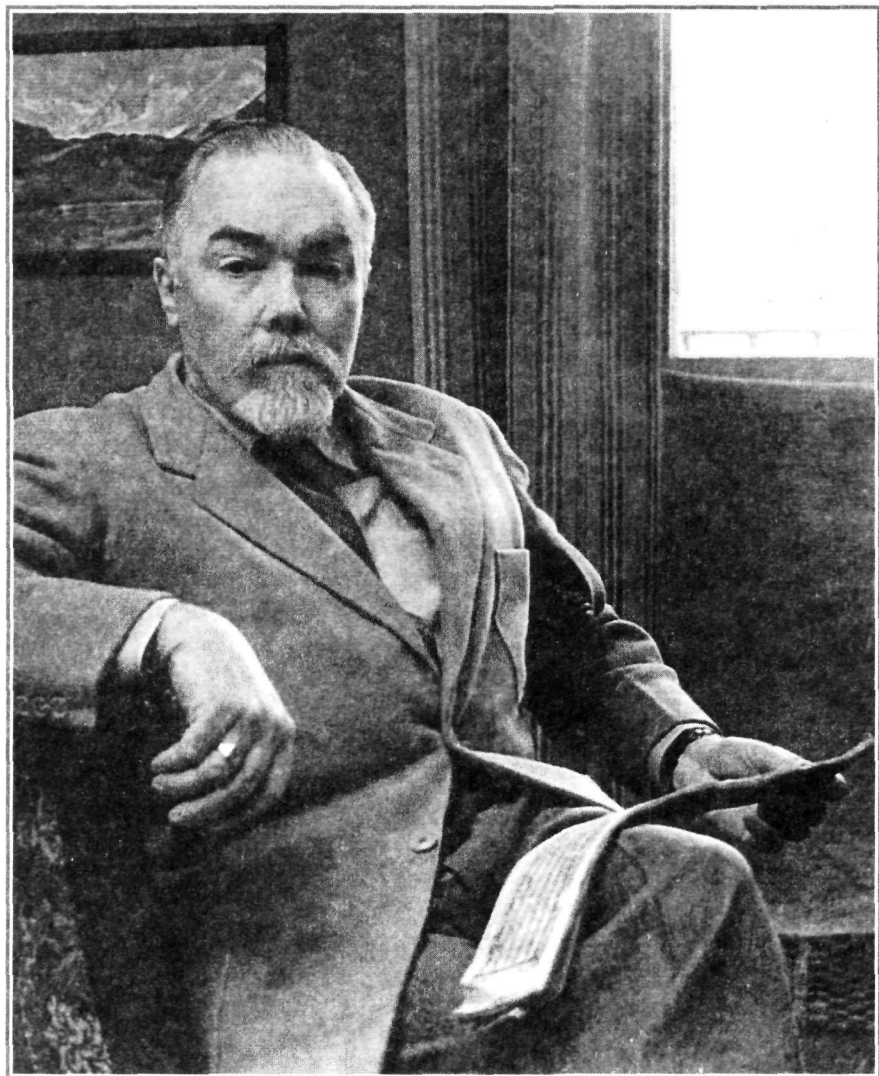


Государственный



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «АГНИ»

1999



Юрий Николаевич  
РЕРИХ

Ю.Рерих

**ТИБЕТ  
И ЦЕНТРАЛЬНАЯ  
АЗИЯ**

статьи

лекции

переводы

САМАРА

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «АГНИ»

1999

ББК 63.3(5)

P42

Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН  
Группа по истории исследований Центральной Азии  
Музей-квартира П.К. Козлова  
СПб филиала Института истории естествознания и техники РАН

*Редакционный совет*

О.В. Альбедиль, А.И. Андреев,  
М.И. Воробьева-Десятовская, А.А. Малыгин,  
В.А. Росов (отв. редактор)

Научный редактор  
*М.И. Воробьева-Десятовская*

Составитель серии *В.А. Росов*

**Рерих Ю.Н.**

P42 Тибет и Центральная Азия: Статьи, лекции, переводы. — Самара, Издательский дом «Агни», 1999. — 368 с.: ил.

ISBN 5-89850-012-X

Избранные труды российского востоковеда, историка науки Ю.Н. Рериха знакомят читателя с его научным творчеством, посвященным истории стран Центральноазиатского региона — Тибета, Монголии, Китая и частично Индии. В достаточно полном объеме публикуется его наследие, в котором освещены вопросы культурного и духовного самосознания народов, обитающих в «сердце Азии». Читателю хорошо известна книга автора «По тронам Срединной Азии», выходявшая на русском языке двумя изданиями. Нынешний сборник продолжает публикацию статей, лекций и переводов Ю.Н. Рериха, многие из которых увидят свет впервые.

ББК 63.3(5)

ISBN 5-89850-012-X

© Издательский дом «Агни», 1999



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Наследие большого ученого никогда не утрачивает своего значения. Особенно, если ученый был единственным среди собратьев по профессии знатоком письменных источников, языков и среды обитания народов, исследованию которых он посвятил свою жизнь. Именно так обстоит дело с наследием Юрия Николаевича Рериха (1902–1960) — тибетолога, монголиста, исследователя Центральной Азии. Человек необыкновенной судьбы, он прожил яркую жизнь. Он обладал редким комплексом знаний, позволяющих ему читать и переводить на европейские языки древнейшие письменные источники и записывать в юртах аборигенов местный фольклор — песни, рассказы и даже целые эпические сказания. Благодаря его записям они вошли в сокровищницу мировой культуры. Никто в Европе не знал так тонко быт и нравы тибетских и монгольских племен — кочевников и домохозяев, — как постиг их Ю.Н. Рерих. Его лекции, публикуемые в этом томе, — настоящие эссе, художественные произведения, которые с интересом прочтет и исследователь, и широкий читатель.

В сборник включены 15 статей по актуальным проблемам тибетанистики, монголоведения, центральноазиатских штудий и индологии, 3 биографических очерка, посвященных западноевропейским и американским востоковедам, 3 лекции, подготовленные Юрием Николаевичем в Урусвати в 1929 г. для прочтения в университетах Европы и Америки, и перевод на русский язык тибетского текста, сохранившегося только в монастырях Тибета, в котором описывается путешествие в Индию в XIII в. тибетского ученого и переводчика Чаг-лоцавы Чойжепэла. Последняя работа, равно как лекции и многие статьи, публикуется на русском языке впервые.

Во всех своих трудах Юрий Николаевич — сын своей семьи, семьи Рерихов, которая по широте и глубине научных интересов могла соперничать с целым университетом. В этой семье всегда царил атмосфера страстного научного поиска. Все члены семьи были одухотворены высокими гуманистическими устремлениями и всегда жили интересами, волнующими мир.

Чтобы определить главный научный интерес Ю.Н. Рериха, достаточно обратиться к его статьям «Культурное единство Азии», «Вершина

современной науки» и др. Поиск истоков цивилизации, определяющих «единство великой кочевой Центральной Азии», стал ведущим направлением его научной деятельности. Именно для этой цели в 1928 г. Н.К. и Ю.Н. Рерихами был основан в Кулу Институт гималайских исследований «Урусвати». Ю.Н. Рерих, определяя направления работы Института, писал, что это будет «новый тип научного исследования, основанного на археологическом поиске и погружении в естественные науки».

В статье «Расцвет ориентализма», написанной в начале 20-х гг., Ю.Н. Рерих наметил два важных направления развития востоковедения. Во-первых, это написание обобщающих работ по истории и культуре всех стран Востока. Не истории Индии или истории Китая, а истории Азии в древности, средние века и новое время. Пусть в этой истории остаются белые пятна, не все факты еще собраны, но само соположение материала даст стимул дальнейшим исследованиям. Большинство стран Азии развивалось в тесной взаимосвязи друг с другом, крупнейшие религиозные течения связывали их в единый культурный мир. Без понимания этих процессов, начавшихся в древности, невозможно изучение истории их культуры в средние века и особенно в новое время. Сам Ю.Н. Рерих всю жизнь собирал материал по истории Центральной Азии, ее религиям и культуре. К сожалению, эта работа так и не была завершена и осталась в рукописи. Рукопись «История Центральной Азии» показывает, как упорно и скрупулезно собирал Рерих отдельные факты и вносил их в общую канву исследования. Она представляет собой более тысячи страниц, исписанных мелким почерком вдоль и поперек, с многочисленными вставками и дополнениями.

Идея Рериха относительно создания обобщающих работ по истории стран Востока доказала свою плодотворность в наши дни и главным образом в России, где соответствующие курсы читаются почти во всех университетах, написана масса учебников и научных статей. И это действительно подтолкнуло науку вперед, побудило заняться поиском недостающих фактов.

Другим направлением, предложенным Ю.Н. Рерихом, было изучение психологии древних народов, особенно кочевников. Он попытался ответить на вопросы: что толкало кочевников на новые места, только ли потребность в новых пастбищах; обладали ли древние центры цивилизации какой-то особой притягательной силой для них, и если да, то почему. Справедливости ради нужно заметить, что проблему эту Ю.Н. Рерих попытался поставить и решить задолго до Л.Н. Гумилева, и материал для этого Юрий Николаевич по крупицам собирал из первоисточников.

Одной из попыток решить проблему культурного единства кочевых народов стала работа Ю.Н. Рериха «Звериный стиль у кочевников Север-

ного Тибета», которая впервые увидела свет в 1930 г. Был ли смысл публиковать этот труд снова? Научные исследования последних лет показывают, что интерес к этой проблеме никогда не затихал и в наши дни он проявился снова. Обратимся к фактам.

В 1988 г. в одном из архивов Петербурга были обнаружены неопубликованные главы из книги М.И. Ростовцева «Скифия и Боспор». Публикация этих глав, сначала в России, а затем в Германии (1993), всколыхнула целую волну новых исследований и переизданий старых. Так, в 1993 г. в Санкт-Петербурге по-русски была переиздана еще одна работа Ростовцева, на которую в своем труде ссылается и Ю.Н. Рерих, — «The Animal Style in South Russia and China» (Princeton, 1929). А в 1997-м — целый том под названием «Скифский роман» был посвящен работам Ростовцева (под общей редакцией акад. Г.М. Бонгард-Левина). В этой связи переиздание работы Ю.Н. Рериха кажется не только оправданным, но и крайне полезным: в ней содержится конкретный материал, полученный Ю.Н. Рерихом в результате экспедиции семьи Рерихов в Центральную Азию и Тибет в 1925–1928 гг. Этот материал нигде более не описан, никто не может в настоящее время повторить путь экспедиции. Ю.Н. Рерих не только собрал и описал отдельные факты, но и предложил их интерпретацию в общем контексте искусства кочевников, доступного в то время.

Статья «Сказание о царе Кэсаре Лингском» продолжает сохранять свое значение для науки, поскольку никто из европейских ученых не получил еще возможности да и не имел достаточных языковых навыков, чтобы собрать сведения о существующих версиях, записать их от сказителей, сравнить их, найти рукописи, которые могли послужить источником некоторых устных сказаний о герое Северо-Восточного Тибета Гесере (тибетское произношение — Кэсар), прославившемся в междоусобных войнах своей отвагой и верностью родной земле — Лингу. Эпос явно возник в период до создания тибетского централизованного государства, отразил войны между тибетскими и монгольскими племенами гуннской эпохи и сохранил яркие черты добуддийских религиозных верований и культов. Поверья о том, что Кэсар на своем коне время от времени вновь появляется на земле, живы у многих тибетских и монгольских племен: у одних он вызывает гордость, у других — слепой страх и ужас. Во многих чортах приносятся специальные жертвоприношения Кэсару, в память о нем совершаются шаманские обряды. На праздниках разыгрываются мистерии с участием Кэсара.

Спорной представляется точка зрения Ю.Н. Рериха, поддержанная многими учеными, что само имя этого героя — Кэсар — отражает латинское Цезарь. Лингвистические доказательства, приведенные в пользу этой гипотезы, кажутся недостаточно убедительными. Тем не менее сама

гипотеза довольно любопытна и предполагает глубинные связи, существовавшие в древности между отдельными центрами цивилизаций.

В начале 60-х гг. монгольский ученый Дамдинсурен собрал монгольские версии Сказания о Гесере и попытался воссоздать «Исторические корни Гесериады».

Статьи «Кочевые племена Тибета» и «Обряд разбивания камня» имплицитно связаны между собой. Все та же задача — поиски истоков мировой цивилизации — находит выражение в описании быта и обрядов тибетских кочевников. Именно в Тибете, по мнению Рерихов, «скрыта разгадка многих проблем, связанных с вопросом обитания человека в Азии». Тибетское нагорье, особенно на северо-востоке и крайнем западе, было заселено человеком с глубокой древности, о чем свидетельствуют упомянутые в этих статьях стоянки каменного века.

Психология кочевых племен Тибета нуждается в тщательном изучении, ибо она сохранила следы влияния древнейших верований. Обряд разбивания камня по существу представляется шаманским, в него включены лишь некоторые буддийские атрибуты. Обряд символизирует изгнание злых духов. И хотя он еще продолжает сохраняться у некоторых кочевых племен, это «вымирающее искусство», отражающее древнейшие магические ритуалы, и как таковое достойно специального описания.

Как знаток тибетского языка и его диалектов Ю.Н. Рерих проявил себя и в статье «Сказание о Ра-ме в Тибете», английский вариант которой был представлен им в качестве доклада на XXV Международный конгресс востоковедов в Москве в 1960 г. К сожалению, Юрий Николаевич не дождался открытия конгресса двух месяцев, и доклад так и не был прочитан. В статье показано, как сюжеты древнеиндийской эпической поэмы «Рамаяна» постепенно превращаются в факты тибетской и монгольской литературы. Огромное количество устных версий, кочующих по Тибету, очевидно, восходят к каким-то письменным источникам, бытовавшим в Центральной Азии, которые, к сожалению, не дошли до нас. Аналогичная работа по более поздним монгольским рукописям, содержащим записи отдельных версий «Рамаяны», была в 1965 г. проделана монгольским ученым Дамдинсуреном.

В статье «Ладак», опубликованной в 1950 г. в журнале «Maḥa-Bodhi» в Калькутте (на английском языке), Юрий Николаевич показал роль западной области Тибета — Ладака — как важного центра на Великом шелковом пути. Через его территорию согдийские купцы осуществляли «челночные» поездки между Индией, Кашмиром, Тибетом и Центральной Азией. Тонкое знание тибетского языка и его диалектов (Рерих отмечает, что на территории Ладака, где мирно соседствуют мусульмане и буддисты, говорят на чистом лхасском диалекте) позволило Юрию Николаевичу

собрать материал по политической истории Ладака, о его борьбе с тюрками-карлуками (IX в. н. э.), его постоянном стремлении к независимости, которую Ладак утратил только в 1834 г.

Отдельная статья посвящена «Тохарской проблеме», которая продолжает оставаться одной из самых сложных и запутанных до наших дней. Ю.Н. Рерих закончил работу над этой статьей в конце 40-х – начале 50-х гг., когда наука была еще дальше от решения этой проблемы. Кто же были тохары, откуда они пришли на территорию Восточного Туркестана — в оазисы Кучу и Турфан, — когда они туда пришли и, наконец, было ли засвидетельствованное в письменных источниках только в I тыс. н. э. название «тохары» названием того индоевропейского народа, который пришел в Восточный Туркестан, очевидно, во II тыс. до н. э., т. е. раньше, чем арийские племена вступили на территорию Ирана и Индии, — такова сущность тохарской проблемы.

Анализ фонетики и грамматики тохарских языков (их было два: язык Турфана и Карашахра, или тохарский А, и язык Кучи — тохарский Б, или кучинский) показал, что это одни из древнейших индоевропейских языков. Все полученные до настоящего времени лингвистические факты детально освещены в гигантском труде Т.В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова «Индоевропейский язык и индоевропейцы» (Тбилиси, 1984). Глава 12 второго тома посвящена проблеме «Выделения тохарского из общеевропейского языка и миграции носителей тохарских диалектов». В ней рассматриваются вопросы тохарских миграций на восток (разумеется, с запада: будь то Северный Кавказ, Северное Причерноморье или полуостров Малая Азия) и индоевропейские заимствования в китайском и финно-угорском языках. Заимствования из иранских языков в тохарские могут быть точно датированы и относятся ко времени не ранее начала нашей эры. В письменности тохарские языки, к сожалению, зафиксированы только в рукописях V в. н. э. Таковы факты.

Ю.Н. Рерих, как и многие ученые в 30–50-е гг., пытался доказать, что тохары — это юе-чжи, племя, пришедшее в Восточный Туркестан не ранее IV–III вв. до н. э. с северо-востока, с тех же территорий, откуда пришли гунны. Большая миграция племен, вызванная экспансией гуннов, заставила юе-чжей двинуться на юго-запад. В своем движении они дошли до бассейна Аму-Дарьи, где, смешавшись с другими племенами, укрепились на западной окраине Кушанской империи. По мнению Юрия Николаевича, кушаны были юе-чжами-тохарами. В качестве доказательств Ю.Н. Рерих приводит сводку данных, выбранных из китайских и тибетских письменных источников, в которых жители территории оазисов Куча и Турфан (впрочем, как нам кажется, и всего Восточного Туркестана) назывались тохарами. Сама по себе эта сводка заслуживает тщательного изучения и, безусловно,

необыкновенно ценна, поскольку Ю.Н. Рерих привлек те тибетские источники, которые еще не введены в широкое обращение. Как представляется, тохарский языковой субстрат прослеживается в языках многих народов, проживавших в I тыс. н. э. на территории Восточного Туркестана, в частности, хотаносакского и крорайни, пракрыта, который был письменным языком небольшого самостоятельного государства Крорайна вокруг озера Лобнор (кит. Лулань, I–IV вв. н. э.). Это государство, очевидно, откололось от Кушанской империи в момент ее ослабления. Все это очень интересно, но по-прежнему науке остается неясным, на каком языке говорили юе-чжи. Отождествление юе-чжей с тохарами остается, таким образом, необоснованным.

Кушаны также не могли быть юе-чжами, поскольку государственным языком Бактрии (бассейн Аму-Дарьи) стал бактрийский, один из восточно-иранских языков. Большим искушением остается, однако, название, под которым Бактрия вошла в историю в средние века, — Тохаристан. Есть ли связь этого названия с тохарами Восточного Туркестана, в настоящее время не доказано.

Две статьи, посвященные монголо-тибетским отношениям в XIII–XIV и XVI – начале XVII вв., опубликованы в тот недолгий период (конец 1958 – май 1960 гг.), когда Юрий Николаевич жил и работал в Москве после возвращения из Индии. Это прекрасный анализ письменных источников на тибетском и монгольском языках, далеко не всем доступных, в которых обрисована картина политической ситуации в этом регионе в сложный исторический период, когда шло становление независимого монгольского государства. Тибет же в эти годы пытался с помощью монголов восстановить свою независимость от Китая. Эти старания поддержал Алтан-хан, который преподнес духовному главе Тибета Сонам-джамцо титул «Далай-ламы», т. е. «Великого Ламы». Сонам-джамцо вошел в историю как Третий Далай-лама.

В следующей статье — «Кункхьен Чойджи-одсер и происхождение монгольской письменности» — Ю.Н. Рерих выбрал сведения из тибетских, монгольских и китайских источников о монгольском ученом начала XIV в. (впрочем, «Синий дебтер» называет год его рождения как 1214), которому монгольская традиция приписывает приспособление староуйгурского письма для нужд монгольской фонетики и, таким образом, введение в широкое употребление монгольской письменности. Сильными сторонами статьи являются глубокий анализ всех доступных первоисточников и обоснование точки зрения, принятой и другими исследователями. Статья написана в 1945 г.

Большое впечатление оставляет статья «Индология в России», написанная Юрием Николаевичем около 1945 г. и впервые публикуемая в

русском переводе. Несмотря на то, что многие работы, которые в этой статье названы подготовленными к печати, уже давно опубликованы, работа не утратила своего значения и в наши дни и воспринимается как одна из страниц российской индологии, написанная со знанием дела и уважением. В ней четко прослеживается линия преемственности в трудах русских ученых, выделены школы ведущих отечественных индологов, определены основные проблемы, над которыми работали русские ученые. Отдельно отмечены буддологические исследования, и в этой связи упомянуты также тибетологи и монголисты, работавшие в области изучения буддизма. Поражает осведомленность ученого, оторванного от России, — русскую литературу удавалось получать с трудом через Европу, особенно в годы Великой Отечественной войны. В наших руках находятся поразительные документы — письма Ю.Н. Рериха из Индии другому русскому ученому, В.Ф. Минорскому, проживавшему в Англии. Письма датированы периодом 22 сентября 1944 г. — 13 февраля 1957 г. Главный вопрос, который Ю.Н. Рерих задает Минорскому в каждом письме, — как там, в России, нет ли возможности получить оттуда литературу? Прочитируем одно из таких писем, оно датировано 13–19 марта 1953 г. (Архив востоковедов, фонд 134, опись 3, № 765):

«На Родине перевернулась страница истории и началась новая эпоха\*. Как-то плохо стали доходить книги и журналы. Многого не удалось раздобыть. Теперь пытаюсь достать последний том Рашид ад-дина (перевод О.И. Смирновой). Работу Козина о монгольском эпосе так и не удалось получить. Имею его «Сокровенное Сказание», над которым сейчас работаю. В США переиздали на монгольском языке «Алтан-тобчи», изданный в Улан-Баторе. Мои работы двигаются, хотя — трудно с корректурами. Уж больно много времени требуется»\*\*.

Мы подходим к последней работе сборника — «Жизнеописание Дхармасвамины (Чаг-лоцавы Чойжепэла), тибетского монаха-паломника». Эта работа, опубликованная в Патне в 1960 г., по-русски издается впервые. Известна только одна рукопись «Жизнеописания», которую индийский ученый Рахула Санкритьяна в 1936 г. скопировал в Цане (Центральный Тибет). Копия эта хранится в библиотеке Бихарского научного общества в Патне. Именно эта копия и была положена Рерихом в основу своего перевода. Дхармасвамин (1197–1264) посетил Северную Индию в один из трагических периодов ее истории — мусульманского завоевания, когда буддийский монастырь Викрамашила уже лежал в развалинах, а Наланда

---

\* Имеется в виду кончина И.В. Сталина.

\*\* В другом письме Рерих жалуется, что книги в Индии набирают очень плохо. Правда, это вполне объяснимо, если учесть сложность набора текстов Юрия Николаевича.

доживал последние дни. Тем не менее ему удалось посетить все буддийские святыни Северной Индии — Магадху, Раджагриху, Бодх-Гайу и другие. «Жизнеописание», переведенное хорошим литературным языком, к сожалению, с минимумом авторских комментариев, представляет русскому читателю образец тибетской житийной литературы.

Наличие незначительных комментариев — это особый стиль Ю.Н. Рериха. Он поясняет только самое необходимое, приводит библиографию трудов своих коллег по сокращенной схеме, и то далеко не всегда. Для специалистов, впрочем, этого достаточно.

В заключение приведем еще один отрывок из письма Ю.Н. Рериха — В.Ф. Минорскому, от 13 февраля 1957 г. Это — последнее по времени письмо, сохранившееся в нашем архиве. Оно написано за полтора года до возвращения Ю.Н. Рериха в Москву и за три года до его безвременной кончины. «Жизнеописание Дхармасвамины» там упомянуто как книга, находящаяся в печати. Однако она вышла из печати уже после смерти Юрия Николаевича. Перечислены там и другие его труды, готовые к печати или находящиеся в работе. С этим научным багажом Ю.Н. Рерих вернулся в Россию. Обратимся к письму: «Грамматика тибетского языка вышла, но правительство, которое напечатало книгу, еще не назначило цену на книгу, и поэтому книга лежит без движения\*. Вторая книга — «Хождение в Индию Ч'аг-лоцавы»\*\* — печатается в Патне. Третья — «Le Dialecte des Amdo» — напечатана, но еще не вышла (у Tucci в Риме). Собираю материал для новой книги — Жизнеописание Шестого Далай-ламы» (Архив востоковедов, ф. 134, оп. 3, д. 765, л. 21).

Заканчивая этот краткий обзор предлагаемого читателю собрания трудов Ю.Н. Рериха, мне хотелось бы пожелать книге счастливого пути. Ю.Н. Рерих оставил неизгладимый след в русском востоковедении, и его труды еще долго будут служить путеводной нитью в тибетанистике — одной из сложнейших областей востоковедения.

*Санкт-Петербург,  
17.06.1998*

*М. Воробьева-Десятовская,  
СПб фил. Института востоковедения РАН*

---

\* Добавим здесь, что Советское правительство оказалось более мобильным: в 1960 г. в Москве была опубликована грамматика Юрия Николаевича и краткий очерк литературы под названием «Тибетский язык».

\*\* Имеется в виду упомянутое выше «Жизнеописание Дхармасвамины».



## РАСЦВЕТ ОРИЕНТАЛИЗМА

Человечество переживает эпоху переоценки ценностей. Все созданное ранее отвергается им без малейшей жалости, тяжелые тома, еще вчера служившие украшением библиотек, сегодня сдаются в архив, чтобы впредь быть лишь изредка упомянутыми в библиографиях научных трудов. В пламени человеческого разума исчезают произведения, еще вчера казавшиеся чудесами науки.

Но среди этого пепла расцветают новые цветы, предвещающие новый урожай. На пепелище человеческих знаний царит не тьма, а вечное преобразование. Рождаются новые идеи и ставят под сомнение истинность старых взглядов.

Пространство человеческих знаний непрерывно расширяется, и как по волшебству появляются все новые горизонты. Беспредельность возможно манит не знающий покоя человеческий разум, не страшась сжечь то, что им уже познано: только такое состояние открывает путь к настоящей научной работе.

Среди многочисленных гипотез, подчас слишком смелых, рассеяны зерна истины, которые в конце концов пробиваются к свету. Так в непрерывной цепи сменяют одна другую фазы эволюции человеческих знаний. Полная потрясений эпоха, в которую мы живем, оказывает свое влияние на ход научных поисков. Все чаще раздаются призывы: «Смелее!» Ученый перестал замыкаться в одиночестве собственного мира; теперь, чтобы видеть результаты своего труда, ему требуется участие науки в жизни всего человечества. Некогда считавшаяся «абстрактной» наука приобретает сегодня практическую ценность. Еще совсем недавно ориентализм был замкнутой областью, в которой проводились углубленные научные изыскания, но сокровища которой были недоступны остальному миру и скрыты за плотной пеленой времен. Однако пробил час, и именно этой науке, занимавшейся воссозданием прошлого, выпало на долю указать людям новые пути, облегчающие взаимопонимание между двумя великими очагами мировой цивилизации.

Часто говорят о глубокой пропасти, разделяющей Восток и Запад. И это представление укоренилось настолько, что у современного человека

выражение «страны Востока» порождает в сознании целый ряд условных образов: надо всего лишь освободиться от этих предвзятых мнений, чтобы проблема получила совсем другое решение.

Разница между Востоком и Западом заключается, конечно, не в отличии рас, но, скорее, в различных подходах к вещам, сложившихся на основе как несхожих условий жизни, так и множества предрассудков. На первый взгляд кажется невозможным пробить эту стену предубеждений и устоявшихся представлений, но если попытаться это сделать, то это не более сложно, чем следовать старым убеждениям. В течение последних пятидесяти лет философские и религиозные учения Востока медленно, но неотвратимо проникали в страны Запада.

Многие западные умы отдают должное творениям мыслителей Древнего Востока. И, несмотря на многочисленные превратные истолкования, «восточный поток» пронизывает сегодня жизнь Европы. Таким образом, взаимопонимание растет, а пропасть, еще вчера казавшаяся непреодолимой, мало-помалу сужается.

Перед ориенталистами встают новые задачи. Совершенно необходимым становится составление «*Общей истории Востока*», подобной той, что уже существует для Запада: другими словами, необходимо обобщение результатов исследований многих поколений ученых.

Девятнадцатый век был веком аналитических исследований. На всем его протяжении получили развитие различные направления науки, а в области изучения текстов была продемонстрирована блестящая эрудиция. Достаточно вспомнить превосходные труды профессора Блумфельда по ведической филологии «*Vedic Concordance*», «*Rig-Veda Repetitions*», опубликованные в «*Collection*», которая вышла под редакцией видного ученого, профессора Ланмана (*Harvard Oriental Series*) и является образцом научного издания и одним из лучших памятников взаимопониманию между Востоком и Западом. Благодаря подобного рода публикациям можно достичь превосходного знания источников. Естественно, такие собрания текстов будут необходимы не только в других разделах индологии, но и во всех других разделах ориенталистики. Нельзя забывать также о той гигантской работе, которую необходимо будет проделать для осмысления тибетских версий буддийских писаний, объединенных в два больших сборника, Танджур и Канджур, изучение которых только начинается. Уже сейчас необходимо думать о создании «*Общей истории Востока*», которая объединит под одним названием историю Древней Индии, Китая и Ближнего Востока, даже если до этого еще предстоит успешно завершить несколько трудов по анализу текстов и углубить знание некоторых вопросов, пока мало известных науке. Надо учитывать также, что некоторые главы этой истории будут неполными, так как многие века не смогут еще занять в ней заслу-

женного места. Но этот обобщающий труд позволил бы объединить все факты, установленные в процессе научной работы, и составить более ясное представление как о великих исторических событиях, так и о том влиянии, которое страны Востока веками оказывали друг на друга. Работа такого рода способствовала бы новым открытиям и, может быть, даже открытиям неожиданным, а также помогла бы ученым, специализирующимся в других областях науки. Так, при изучении деталей мозаики всегда необходимо помнить о ее общем цветовом и графическом характере.

Изучая книги по истории Древнего Востока, остается только удивляться тем пространственным и временным границам, которые по собственному произволу устанавливают авторы. То, что принято понимать под определением *Древний Восток*, или, согласно термину, введенному в употребление великим Масперо, *Классический Восток*, оказывается в итоге только средиземноморским бассейном и территорией от областей, прилегающих к Геркулесовым столбам, до Инда на северо-западе Индии, кроме полуостровов Италии и Греции, исключение которых не оправдывается никакой научной необходимостью и объясняется только стремлением разбить историю на ряд разделов. Иногда, правда, утверждают, что название *Классический Восток* культурологическое, а не географическое. В этом утверждении есть доля истины. Но с развитием наших знаний это деление становится все менее строгим, и сегодня представляется возможным расширить регион, известный нам как *Классический* или *Древний Восток*, как с точки зрения географии, так и с точки зрения общей истории цивилизации. Некоторые попытки в этом направлении уже были предприняты, особенно Эл. Мейером в последнем издании его классического труда «История античности», который содержит не только описание древнекритской цивилизации и несколько глав, посвященных переселению народов доисторической Европы, но и затрагивает историю народов, о существовании которых мы узнали лишь недавно благодаря усилиям плеяды блестящих ученых, осуществивших планомерное исследование Китайского Туркестана. Прогресс очевиден, но в настоящее время в пространство *Древнего Востока* можно включить и саму Индию, северо-западная часть которой дважды оказывалась включенной в ареал средиземноморской цивилизации.

Господство персов в Северной Индии, а позднее превращение этой части Индостана в провинцию Великой империи Александра Македонского, несомненно, наложили глубокий отпечаток на последующее развитие Древней Индии. Можно утверждать, что сама идея Государства появилась в Индии в эпоху сатрапов Дария Великого. Еще в период династии Маурья множество деталей декоративного убранства явно перекликается с каменными львами из Персепольского дворца, а стиль религиозных эдиктов буддийского императора Ашока-Пийядаси отдаленным образом

напоминает надписи на скалах Бахистана и Накч-и-Рустама. В последние годы персидский период истории Древней Индии все больше и больше привлекает внимание ученых: живая полемика возникла вокруг интереснейших статей доктора Брайнерда Спунера «The Zoroastrian period of Indian history»\*.

История греческих династий на северо-западной окраине Индии исследована лучше, чем история персидского периода. С большой тщательностью изучена художественная школа, известная под названием *греко-буддийской*, которая оставила неизгладимый след в искусстве последующих веков как в Индии, так и в других странах, простирающихся от Центральной Азии до Дальнего Востока. Культурные отношения между греками и Древней Индией являются одной из самых интересных и богатых последствиями страниц мировой истории и истории Востока в частности.

Но включение истории Индии в историю Древнего Востока — это только один пример возможного «расширения» этой области исторической науки. В поле зрения ученых вновь попадают вопросы, уходящие корнями в глубь веков, относительно миграций народов, которые принято называть индоевропейскими. Профессор Хуго Винклер открыл в 1907 г. в Богас-Кёй (Малая Азия) архивы хеттских царей. В Телль-аль-Амарне была обнаружена переписка между Аменхотепом III и Аменхотепом IV, что заново поднимает вопрос об истинной роли индоевропейских племен в исторической жизни Передней Азии. Обнаружение индоевропейских божеств в пантеоне Митанни (народ, живший к северу от Месопотамии), тот факт, что некоторые хеттские властители в Сирии носили имена индоевропейского происхождения, снова пробудили в ученых желание узнать, какую часть составляет индоевропейский элемент в системе народностей и племен, обозначаемых в совокупности названием *хетты*. Пока еще невозможно успешно решить эту проблему. Расшифровка клинописей хеттов только началась, что же касается их иероглифов, они и по сей день являются загадкой, кажущейся неразрешимой. Конечно, трудно сейчас делать обобщающие заключения, но уже появились обнадеживающие предвестники того, что и в этой области возможно будет воссоздать связь времен.

Равным образом и в Индии остается много не задействованных пока источников. Работа по толкованию Пуран только начинается; мы еще не в состоянии ответить, соответствуют истине содержащиеся в них генеалогии индийских династий или нет. Изучение истории Индии значительно затруднялось отсутствием собственно исторической литературы. Трудно,

---

\* Journal of the Royal Asiatic Society. 1905. P. 63–89, 405–455.

а иногда просто невозможно отличить реальную историю от легенды. Разделение на исторические и легендарные события основывается только на вероятностях, проистекающих из других вероятностей. Что касается чисто хронологических или общих вопросов, мы можем дать лишь приблизительный ответ.

Нередко отмечалось, что историю Индии нужно восстанавливать по иностранным источникам. Хотя сопоставление иностранных источников с местными имеет очень большое значение, вошло в привычку рассматривать индологические вопросы под углом зрения классической науки. Новые труды ведущих востоковедов свидетельствуют о критике этого метода. Отказавшись от бесполезных попыток обнаружить влияние идей Платона или Пифагора на учения индийских мудрецов или наоборот, в самой Индии и относительно нее самой ищут объяснения ее философского и религиозного развития.

Изучение древностей Центральной Азии, Индокитая и Малайзии позволило рассмотреть Индию в соотношении с теми странами, куда проникали ее культура и религия. Этот новый взгляд на вещи нашел свое выражение в английском определении — Greater India, которое используется все чаще и чаще. Исследование Центральной Азии выявило тесные связи, существовавшие между царствами Китайского Туркестана и Индией. Если формы политического устройства Центральная Азия несколько раз заимствовала у Китая, то большинство своих религиозных теорий она получила именно из Индии.

Центральная Азия, этот засушливый район азиатского континента, служила когда-то связующим звеном между странами Востока, и на ее дорогах последователи Мани встречались с приверженцами Будды и сторонниками шаманских верований. На всем огромном пространстве степей от Галиции до Западного Китая видны следы значительных разрушений, которые часто вызывались массовыми миграциями. Историки не раз ставили вопрос об истинных причинах этих колоссальных передвижений народов. Только с большой натяжкой можно объяснить миграции тем, что кочевники время от времени должны были искать новые пастбища для своих стад. Верно то, что в процессе этих миграций кочевники могли преодолевать огромные расстояния. Но поиски пастбищ — это не та причина, которая может дать ответ на вопрос об истоках нашествий и завоеваний, сотрясавших не только страны Востока, но и беспорядочным потоком захлестнувших в средние века сердце Европы. В 1241 г. в битве при Вальштадте тевтонские и польские рыцари сразились с воинами Великого хана Монголии. Как объяснить это наступательное движение, не прекращавшееся в течение 15 веков? В III в. до н. э. активизировалось племя хунну, происхождение которого до сих пор неизвестно, жившее на северо-

востоке Китайского Туркестана; неожиданно обретя стремление к завоеваниям, хунну покорили своих соседей (*юе-чжи*, согласно китайским источникам) и отогнали далеко за пределы их территории. Одна за другой появлялись и исчезали на сцене истории различные народы. Невозможно добраться до источника этого мощного потока. Мы встречаемся здесь с не объясненным еще феноменом жизни кочевых народов, с новой для нас проблемой психологии «орды». Может быть, древние центры великих цивилизаций обладали особой силой притяжения? Психология народов остается еще почти не исследованной областью науки, и, пока не наблюдается фактов явного прогресса в этом направлении, будем довольствоваться простыми гипотезами.

Только совсем недавно началось систематическое изучение древних культур на территории Южной России, но уже первые открытия позволяют утверждать, что существовали какие-то отношения между племенами кочевников Юга России и племенами Китайского Туркестана. Эта проблема также ждет своего решения. Каменные статуи, разбросанные по всему пространству южных степей России, вплоть до горных хребтов Небесных Гор, остаются молчаливыми свидетелями далекого прошлого.

Многочисленные документы, привезенные из Китайского Туркестана научными экспедициями, использованы далеко не полностью. Здесь тоже необходима работа по синтезу имеющегося материала. Есть лишь разрозненные исследования, опубликованные в труднодоступных научных сборниках, и никакой обобщающий труд не указывает на то, что в этой области уже сделано и что еще остается сделать...

Подобная ситуация наблюдается почти во всех направлениях ориенталистики. Так, что касается Китая, на сегодняшний день переведены только некоторые фрагменты 24 династических историй. Необходимо не только изучать новые документы, но и пересмотреть всю уже проделанную работу. Китаеведение, наука, которая обязана своим развитием, главным образом, французским работам, непрерывно обогащается новыми данными. Прошло то время, когда это важнейшее направление было отдано на откуп энциклопедистам, работавшим попутно во многих областях. Были осуществлены издания текстов с критическими комментариями. Исследование китайского языка с точки зрения чистой филологии сделало огромный шаг вперед благодаря работам Масперо, Поля Пеллиу, Калгрена.

Новый этап в ориентализме — это всеобщий синтез, который, отвечая требованиям современной науки, отразил бы историческое развитие стран Востока в совокупности. Многоцветная вереница народов развернулась бы перед нашим взором: одна за другой проследовали бы в ней все те нации, которые еще вчера жили только памятью о своем великом прошлом.

Когда подобный свод наших знаний, касающихся Востока, наконец появится, работа специалистов значительно облегчится. Перед ними встанут новые задачи, и никто больше не сможет обвинять ученых в нежелании достичь высших ступеней науки. Не с немым ли упреком, на самом деле, глядят на нас каменные гиганты с острова Пасхи?.. И сколько еще других следов прошлого ждут от науки новых усилий.

*La vie des peuples*  
*Paris. 1923. № 42*

## КУЛЬТУРНОЕ ЕДИНСТВО АЗИИ

Несмотря на удивительное разнообразие народов, языков и религий, сложившихся в Азии, внимательный наблюдатель может заметить определенный культурный субстрат, доживший до наших дней и общий для большей части Азии. Это культурное единство было, вероятно, более выраженным в эпоху до X в. н. э., и оно обязано своим существованием буддизму. Именно буддизм с самого своего возникновения перешагнул национальные и политические преграды и первым стал проповедовать единство человечества независимо от национальности. Во многих странах, куда в свое время проник буддизм, он уступил место другим религиям, и само имя его было забыто, но его культурное наследие сохранилось, хотя зачастую и в новом облачении. Так, суфийские *медресе* в средневековой Бухаре были созданы по образцу буддийских *вихар*, и даже само название Бухара восходит к слову *вихара*, что означает буддийская монастырская школа. Повсюду, куда бы ни проникал буддизм, он формировал духовную жизнь и характер народа, обогащал его литературу и искусство и давал ему определенное единство воззрений, что, вероятно, является одним из его величайших достижений. С самого начала своего распространения буддизм, следуя словам своего Основателя: «Идите и пекитесь о благе и благополучии многих, в сострадании к миру», — вдохновлялся и присоединялся к движениям, стремившимся к социальной справедливости и равенству. Достаточно вспомнить влияние буддизма на центральноазиатское манихейство, на маздакитское движение в Иране и, наконец, любопытную, но краткую попытку перераспределения богатств в Тибете во время правления царя Муне Цзанпо (VIII в.). Родившись в Индии, буддизм начал свое движение за ее пределами несколькими мощными потоками, охватившими большую часть Азии. Один из них преодолел могучие горные преграды Гиндукуша и Гималаев, а другой последовал морским путем в Юго-Восточную Азию, где до сих пор буддизм занимает прочное и авторитетное положение. Третий поток нес его послание странам Ближнего Востока и средиземноморского бассейна, где он пришел в соприкосновение с культурной элитой древнего мира и где его влияние можно проследить в гностических учениях. Буддизм начал свое движение на север за могучий барьер Гиндукуша в эпоху ожив-



ленных культурных контактов между эллинистическим миром и Древней Индией, которым способствовало образование греко-бактрийского государства, основанного на территории современного Афганистана. Создание могущественной Кушанской империи в I в. н. э., охватившей помимо большей части Северной Индии дальние караванные пути Центральной Азии, облегчило обмен культурными ценностями. Именно в кушанскую эпоху буддизм прочно укрепился в Центральной Азии, к западу и к востоку от разделительной линии Памир — Тянь-Шань. Санскрит стал языком культуры в Центральной Азии и ускорил формирование и развитие местных литературных языков, на которые была переведена значительная часть буддийского канона. Возникли и расцвели важные местные культурные центры, достаточно вспомнить Хотан на юге Таримского бассейна и Кучу на севере. На западе проэллиническое Парфянское царство ускоряло культурное взаимопроникновение. Художественные традиции Гандхары распространялись вдоль караванных путей через центральноазиатские пустыни и достигли берегов Тихого океана. Позднее по тем же путям проследовало искусство эпохи Гуптов, переносившее художественную традицию Аджанты в Центральную Азию и на Дальний Восток. Центральная Азия, районы Западного и Восточного Туркестана стали местом встречи индийских, иранских и китайских художественных воздействий, из которых выросло яркое и сильное искусство, на своей поздней стадии повлиявшее на искусство Тибета, а через него — на китайское искусство периода династии Юань (XIII–XIV вв. н. э.). Только воцарение могущественной династии Сасанидов в III в. н. э., способствовавшей оживлению крайнего культурного и религиозного национализма, осложнило многие культурные связи, сформировавшиеся в предшествующую эпоху. Конечно, достижения минувшей эпохи не могли быть полностью уничтожены, и в сасанидское время мы видим возникновение блестящего ирано-буддийского искусства преимущественно в иранских районах Центральной Азии (Северный Афганистан, Таджикистан и бассейн Тарима). Замечательные археологические исследования, проведенные проф. С. Толстовым в Хорезме в период с 1937 по 1948 гг., показали распространение индоиранской буддийской культуры и искусства в древней земле Хорезма и доказали, что в столетия, предшествовавшие приходу ислама (в VIII–IX вв. — в западную часть Центральной Азии, в X–XIV вв. — в восточную часть), существовал непрерывный пояс буддийских культур от берегов Аральского моря на западе до Тихого океана на востоке. Такой культурный пояс не мог не способствовать утверждению идеала культурного единства. Путь буддизма из Индии на Дальний Восток отмечен важными памятниками, подобно маякам освещавшими прилегающие регионы. Такими памятниками были Бамиан в Афганистане с его знаменитыми колоссальными буддами, изученный и описанный в предвоенные годы

французской археологической экспедицией под руководством проф. Альфреда Фуше и покойного Жозефа Хакина, Дуньхуан на границе Восточного Туркестана и провинции Ганьсу в Северо-Западном Китае, знаменитый своими пещерными храмами, Утайшань в провинции Шаньси в Северном Китае и, наконец, храм Хорюдзи в островной Японии. Интересная, но малоизвестная и почти забытая страница в культурной истории Азии рассказывает о путешествиях индийских *садху*, буддистов и небуддистов, ходивших в Бамиан и далекий Утайшань, пересекая горные преграды Тибета, следуя по караванным путям мимо Памира в пустыни Восточного Туркестана. Никакие препятствия, ни природные, ни политические, не могли им помешать. Можно добавить, что индийские садху до сих пор посещают многие буддийские центры высокогорной Азии. Иногда садху бывают в Бамиане, некоторые посещают Тибет и даже добираются до Амдо на северо-востоке Тибетского нагорья. В начале распространения буддийской веры через Центральную Азию на Дальний Восток караванным путем, каким следовало большинство путников, был южный путь, проходивший через Яркенд, Хотан, к древнему царству Шаньшаня на юго-западе от озера Лобнор. В Миране, на территории Шаньшаня, покойный ныне Сэр Аурел Стейн обнаружил уникальные греко-буддийские фрески. Примечательно, что художник, написавший эти фрески, подписал свое имя индийским письмом — *Tuta* или, в другом прочтении, *Tutus*. После установления китайского политического контроля над караванными путями Тарима многочисленные буддийские монахи, ходившие в Китай проповедовать Благой Закон, следовали маршрутами через пустыню. Примечательно, что большинство из этих первых буддийских проповедников были иранцами и тохарами, уроженцами Парфии, Согдианы и Кушанской империи. Это были многонациональные усилия почти всеазиатского масштаба. Так, в 148 г. в Китай пришел парфянский буддийский монах по имени Ань Шигао. За ним около 170 г. последовали индийский монах Чжу Шофо и тохар Чжи Лянь. Эти двое основали буддийскую вихару в китайской столице Лояне. Между 223 и 253 гг. Чжи Цзян, сын тохарского посла, перевел на китайский язык буддийские тексты. Многие другие переводили буддийские тексты на литературные языки Центральной Азии, на тохарский (некоторые предпочитают называть его кучинским, по названию главного культурного центра района, где говорили и писали на тохарском) и на восточноиранский, или сакский (язык Хотанской области на юге бассейна Тарима). Город Куча стал важным культурным и религиозным центром. Во второй половине IV в. этот город дал знаменитого буддийского проповедника и переводчика Кумарадживу (344–413), с чьим именем связан первый период активного распространения буддизма в Китае. Он был из индийской семьи, поселившейся в Куче. В юности мать взяла его с собой в Кашмир для изучения санскрита и буддийского

учения. Это показывает, что в период, следовавший за кушанской эпохой, старые культурные связи не забывались, и молодые люди отправлялись изучать буддизм в страну его происхождения. По возвращении в родной город Кумараджива живет там до 382–383 гг. н. э., когда военные события изменили всю его дальнейшую жизнь. Его увозят как пленника генерала Лу Гуаня, и несколько лет он проводит в Ланьчжоу в провинции Ганьсу Северо-Восточного Китая, который был тогда и в последующий период (особенно в тангутском государстве Си-ся и в монгольскую эпоху) важным буддийским центром. Кумараджива воспользовался предоставившейся возможностью распространить буддийскую веру в Китае и активно проповедовал учение *мадхьямики* Нагарджуны. В этом виде буддизм проник в Корею (в конце IV в. н. э.), а оттуда в VI в. в Японию. Первыми проповедниками буддизма в этой стране были корейцы, принадлежавшие к так называемой школе «Трех трактатов» (т. е. трактатов Нагарджуны и его ученика Арьядевы).

Буддизм, проникший и завоевавший прочные позиции среди оседлых иранских и тохарских племен, живших в оазисах вдоль караванных путей в бассейне Тарима, медленно и постепенно распространялся среди кочевых тюркских племен на севере. Последние исследования русских археологов в Киргизии показали, что буддизм был известен среди конфедерации западных тюркских племен. В Северном Китае тюрки-табгачи, в конце III в. н. э. поселившиеся в северной Шаньси, основали северокитайское царство Тоба, или Вэй. В V в. правители Вэй решительно поддерживали буддизм в своем государстве, и величественные наскальные скульптуры Юнканга (возле Датуна, созданы в 414–520 гг. н. э.) и Лунмыня остались памятниками их буддийского рвения. VI век стал свидетелем распространения в Китае мистической созерцательной школы чань (санскр. *дхьяна*), достигшей расцвета в эпоху Сун и распространившейся в Японии, где она стала широко известна под именем дзен (чань). Паломничества в Индию китайских буддийских монахов Фа Сяня (405–411) и Сюань Цзана (629–645) красноречиво говорят о культурном единстве, существовавшем тогда между центральноазиатскими царствами и Северной Индией и давшим им возможность совершить свои опасные путешествия. В те дни буддийский университет Наланды действительно был азиатским центром учености и культуры, и его уничтожение можно сравнить только с многократным уничтожением Александрийской библиотеки. Эпоха Тан в Китае характерна интенсивной деятельностью в области буддизма. В середине VII в. на китайский буддизм оказали глубокое влияние Сюань Цзан и его школа. Влияние этой школы также было значительно в Японии. Блестящий период Нара (710–784), богатый художественными и литературными достижениями, можно рассматривать как кульминационную точку в развитии буддизма

в этой стране. Всеазиатский характер проповеди буддизма в Японии ярко иллюстрирует следующее обстоятельство: когда китайский буддийский проповедник Цзяньчжэнь посетил Японию в 753 г. н. э., его сопровождали 14 буддийских монахов-китайцев, 2 иранских монаха из Центральной Азии, уроженец Кулуна (Индонезия) и монах из Линью (Чампа).

Выше мы говорили о культурных связях, объединивших когда-то Азию вдоль караванных путей Центральной Азии и разорванных к X в. н. э. после того, как обе части Туркестана обратили взоры в сторону святых мест ислама. Другая линия культурных связей пролегла через негостеприимное Тибетское нагорье до Монголии и Бурятии в Сибири и начала действовать довольно поздно, примерно в VII–VIII вв., но действовала она дольше, до XVIII–XIX вв. Первые сведения о буддизме пришли в Тибет из Непала, Китая и Хотана. В VIII в. при царе Тисрондецане буддизм достиг в Стране снегов серьезных успехов и начал укрепляться в качестве национальной религии. Мы знаем, что, помимо буддийских проповедников из Индии и Непала, несколько сот буддийских монахов бежали в Тибет из Хотана из-за беспорядков, царивших там. Изучая тибетский буддизм, не следует забывать этот двойственный аспект проникновения индийского буддизма в страну. Непал и Хотан были двумя каналами, по которым буддийское культурное влияние проникало в Тибет, и это глубоко повлияло на ранний период распространения там буддизма. С самого начала проповеди буддизма в Тибете буддийские университеты Наланды и Викрамашилы играли первостепенную роль в распространении Учения. Из Викрамашилы вышел знаменитый Атиша, в 1042 г. н. э. пришедший в Тибет и за 12 лет пребывания там оставивший неизгладимую печать на тибетском буддизме. Интересно отметить, что в молодости Атиша ездил в Шривиджая (Суматра) для изучения *винаи*, буддийской монашеской дисциплины. Тибетские студенты собирались в местах буддийской учености, а один из них, Цзами Санжей Дагпа, отличился, став одним из *пандитов*-санскритистов Викрамашилы. Мусульманское вторжение в Бихар и Бенгалию в конце XII в., сопровождавшееся разрушением буддийских монастырских школ Наланды, Викрамашилы и Одантапури, почти прервало религиозные и культурные связи между Индией и Тибетом. В действительности оно вызвало приток в Страну снегов индийских буддийских ученых, прибывавших как беженцы. Среди них был знаменитый Шакьяшрибхадра, последний глава школы в Викрамашиле, со своими учениками Вибутичандрой, Данашилой и др. Несмотря на изменившиеся обстоятельства, тибетские паломники и отдельные монахи продолжали посещать Индию через Непал, а ученые из Индии ездили в Тибет. Индийский буддийский пандит Ванаратна посетил Тибет даже в XV в. (1426) и известен в тибетской традиции как Последний пандит.

Монголы давно познакомились с буддизмом через уйгуров и китайцев. Во время правления великих ханов Мункэ (1251–1259) и Хубилая (1260–1294), проявлявших замечательную религиозную терпимость, буддизм в его тибетской форме упрочил свои позиции в Монгольской империи. В XVI столетии в результате неоднократных поездок Третьего Далай-ламы Тибета Соднам Гьяцо в ставку правителя монголов-тумэтов Алтан-хана (1532–1585) последний был обращен в буддизм. Князь халха-монголов, Абатай-хан, гостивший у тумэтов во время визита Далай-ламы, стал ревностным буддистом и по возвращении в Северную Монголию в 1586 г. построил первый буддийский монастырь в Халхе — Эрдэни-Дзу, расположенный на месте древнего Каракорума, столицы Монгольской империи. После признания монгольскими князьями в 1691 г. власти маньчжурской династии буддизм, теперь союзный маньчжурскому трону и получивший могущественную поддержку маньчжурских императоров, стал быстро распространяться по всем просторам монгольских степей. В XVIII в. тибетские и монгольские проповедники начали проникать в прилегающие районы Южной Сибири в среду бурят-монгольских племен Забайкалья, где первые буддийские монастыри появились в середине XVIII в. (первый монастырь был построен в 1741 г.). Русское царское правительство благосклонно смотрело на распространение новой религии среди шаманистов, в результате чего Бурятия стала одной из самых процветающих буддийских земель.

Буддийские проповедники никогда не пренебрегали великим южным морским путем из Индии и Цейлона на Дальний Восток. Кажется, что сначала получила распространение махаяна, которую позднее сменила хинаянская форма буддизма. Согласно сингальским хроникам, обращение Цейлона в буддизм восходит ко времени императора Ашоки, пославшего своего сына или младшего брата Махинду на этот остров. Махинда обратился в буддизм царя Деванамприя Тиссу (247–207 гг. до н. э.), и с тех пор столица царя Тиссы Анурадхапура и монастырь Махавихара на юге столицы надолго стали религиозным центром острова. Царь Ваттагамани (29–17 гг. до н. э.) основал великий монастырь Абхьягири. Согласно традиции, палийский канон впервые был записан в правление этого царя. Первое тысячелетие нашей эры было периодом великой культурной экспансии Индии на Дальнем Востоке.

Трудно установить дату первого появления буддизма в Бирме. Ясно лишь то, что в течение первого тысячелетия нашей эры в Бирму постоянно устремлялся поток индийского культурного влияния, проникавшего по суше и морем. В этот период буддизм, вероятно, достиг Бирмы в форме махаяны и тантры. Примерно в V в. махаянский буддизм появился в Аракане, а в следующем столетии он утвердился в Пегу. В царстве Проме

имелись последователи хинаяны и были известны некоторые палийские тексты. Согласно традиции, царь Пагана по имени Анавратха (XI в.) провел реформу буддизма в своем государстве, изгнал последователей ваджраяны (тантрийской формы буддизма) и пригласил буддийских монахов с Цейлона. Следует добавить, что обратный процесс происходил в начале XIX столетия, когда буддийские монахи были приглашены на Цейлон и основали на острове две монастырские школы.

Проникновение буддизма в Сиам не может быть зафиксировано с точностью. Страна с давних пор испытывала влияние индийской культуры, а буддизм, вероятно, проникал из соседней Бирмы. Есть свидетельство, что в VIII в. в царстве Харипунджа исповедовали буддизм. Надпись, восходящая к 1300 г., подтверждает наличие хинаянского буддизма. В 1362 г. царь Шри Сурьявамша Рама пригласил с Цейлона Сангхараджу.

В первые столетия нашей эры индийское культурное влияние преобладало в государстве Фунань, в которое входили территории современной Камбоджи, Лаоса и часть Сиамы и которое скорее всего было индийским по происхождению. Местные цари носили индийские имена, а махаянский буддизм уживался с шиваитскими культами. Кхмерская империя существовала с VII до XIII в., а развалины ее столицы Ангкора (был столицей с 802 г.) — один из величайших памятников на земле. Индийская культура Фунани повлияла на кхмеров, принявших пали и санскрит в качестве литературных языков.

В соседнем царстве Чампа, известном со II в., были в равной мере популярны махаянский буддизм и индийская культура. Здесь санскрит также стал языком культуры.

В Аннаме буддизм стал известен с конца II в., придя в страну морем из Индии, но главным образом из Китая по суше. В VII в. китайские буддисты активно распространяли Учение, и Тонкин стал крупным духовным центром.

Китайские паломники-буддисты в первых столетиях нашей эры рассказывали о стране Явадвипа, расположенной на морском пути из Индии в Китай. В те дни название Явадвипа использовалось и для Явы, и для Суматры. На Суматре индийское культурное влияние достигло своего пика при династии Шайлендра в государстве Шривиджая. Китайский буддийский монах Ицзин, дважды посетивший остров в 672 и в 688–695 гг. н. э., говорит о влиятельности на острове буддийской школы *сарвастивада*. В VII в. при дворе Шривиджайи появился махаянский буддизм.

Соседний остров Ява с IV–V вв. становится объектом интенсивной индийской колонизации. Ранние поселенцы были, вероятно, последователями индуистских сект. Золотой век буддизма на острове — это период VIII–X вв., и развалины Боробудура (около 750 г. н. э.) являются свидетеля-

ми величия той эпохи. На острове Бали ваджраянские традиции и обряды прослеживаются до сих пор, а это показывает, что остров некогда подвергся буддийскому влиянию. Древние балийские документы (VIII–IX вв.) принадлежат к тантрийскому буддизму.

Таков краткий обзор культурных влияний в Азии. Из всех подобных движений, процветавших на азиатской почве, буддизм имеет неотъемлемое право называться своим именем. В поисках единства, в попытках наведения новых мостов для объединения народов нам не следует забывать уроки прошлого, но, напротив, следует тщательно оберегать остатки былого единства и везде, где возможно, разжигать заново священный огонь культурного единения, культурного обмена, который когда-то принес человечеству благие плоды и которого так недостает нашему современному миру.

*India Quarterly (New-Delhi)*  
1950. Vol. VI. № 1

**ΣΚΥΘΙΚΑ 3**

**J. N. ROERICH**

**THE ANIMAL STYLE  
AMONG THE NOMAD TRIBES OF  
NORTHERN TIBET**



**SEMINARIUM KONDAKOVIANUM  
PRAGUE 1930**

Обложка книги Ю.Н. Рериха  
«Звериный стиль у кочевников Северного Тибета»



## **ЗВЕРИНЫЙ СТИЛЬ У КОЧЕВНИКОВ СЕВЕРНОГО ТИБЕТА\***

В последние годы перед востоковедением встал вопрос об исторической роли кочевых племен Центральной Азии и южнорусских степей и их влиянии на древние очаги культуры Средиземноморья и Дальнего Востока.

Великие кочевые империи, некогда занимавшие огромные географические пространства, остаются и поныне почти неисследованными. Исторические хроники и литературные документы их соседей изобилуют сведениями о пограничных кочевых племенах, их истории, обычаях и свидетельствуют о потрясающем воздействии, произведенном грандиозными по размаху событиями, разыгрывавшимися на обширных пространствах Внутренней Азии.

Единственными памятниками их передвижений являются многочисленные группы могильных холмов, покрывающие бескрайние русско-азиатские степи. Большинство этих погребений еще ждет своих исследователей.

Огромный интерес, вызванный замечательной, уникальной стилизацией, характерной для искусства кочевников, а также широкое распространение этого стиля среди разнообразных племенных групп Внутренней Азии и его громадное влияние на искусство соседних культур поставили на очередь вопрос о культурной роли кочевников. Кочевниковедению — этой новой отрасли восточной археологии — надлежит в будущем восстановить картину кочевого мира, этого звена между культурами Древнего Китая, Индии и бассейна Средиземного моря.

Широкий пояс курганных погребений, оставленных кочевыми племенами, простирающийся от Венгерской равнины до Западного Китая,

---

\* Настоящая работа увидела свет в издании J.N. Roerich. *The Animal Style Among the Nomad Tribes of Northern Tibet*, Seminarium Kondakovianum, Prague, 1930, содержащем два варианта статьи: на английском и русском языках. Русский вариант, подготовленный Г. Шклявером, хорошо известен российскому читателю, однако он в ряде мест существенно отличается от английского.

В настоящем сборнике вниманию читателя предлагается перевод английского варианта статьи издания 1930 г., сделанный в редакции Издательского дома «Агни». — Примеч. ред.

изучен только частично. Археология центральноазиатских кочевий пребывает в младенчестве. Большинство центральноазиатских экспедиций ограничивалось обследованием «городских» культур, располагавшихся вдоль великих караванных путей, связывавших Древний Китай со странами Ближнего Востока.

Бесчисленные курганы южной России давно уже привлекали внимание исследователей. Русские ученые были первыми на этом захватывающем поприще исторической науки, им же принадлежит приоритет и в других областях археологии Внутренней Азии.

Отдельные археологические исследования производились также в степях к северу от Каспия и Аральского моря, в районе Семиречья, на Русском Алтае [раскопки академика В.В. Радлова у деревни Катанда (См.: А. Захаров. Древности Катанды — Алтай, с. 37–57, труды Королевского антропологического института, т. LV, январь—июнь 1925) и совсем недавние работы профессора Руденко], в Минусинских степях (бассейн Енисея), в Забайкалье (раскопки д-ра Талько-Грынцевича), и, наконец, богатые находки хуннских погребений были сделаны экспедицией генерала П.К. Козлова в горах Ноин-Ула в Северной Монголии.

Остаются неисследованными многочисленные погребения, разбросанные по травянистым отрогам горных хребтов Тарбагатай и Джаира, по северным отрогам Тянь-Шаня, Джунгарским степям, Монгольскому Алтаю, пустынным хребтам Карлык-тага и их гобийскому продолжению, скалистому хребту Коко-тюмюртейин-ула, по Урянхайским горам, Западной Монголии (горная система Хангая) и в почти неисследованной долине реки Керулен в Восточной Монголии.

Через всю Центральную Азию тянется пояс степных и горных пастбищ — колыбели могущественных кочевнических союзов. До недавнего времени считалось, что южная граница пояса курганных погребений проходит вдоль Тянь-Шаня и нескольких параллельных хребтов Монгольского Алтая, проникая далеко в глубь пустыни Гоби.

За последние годы южная граница кочевнических могильников значительно отодвинулась к югу и юго-востоку. Успешные исследования д-ра Дж.Г. Андерсона открыли богатую кочевую культуру в районе Ордоса (Южная Монголия), в восточной части Ганьсу и на китайско-тибетском граничье.

В 1925–1928 гг. Центральноазиатской экспедиции академика Н.К. Рериха, производившей обследование кочевых погребений в Китайском Туркестане, на Алтае, в Западной Монголии и Тибете, удалось обнаружить следы «звериного» стиля у кочевых племен Северного и Центрального Тибета и тем самым продвинуть южную границу его распространения

значительно на юг, к северным склонам Трансгималаев. Пустынные нагорья Тибета неожиданно оказались богаты остатками древней кочевой культуры, сохранившейся и в быту современных тибетских кочевников. Находки нескольких «звериных» мотивов, хорошо известных из скифо-сибирских курганов, еще раз подчеркнули древнюю связь, когда-то существовавшую между Тибетом и богатым кочевым миром Внутренней Азии и которая многократно упоминается в исторических хрониках Китая.

Периферийные области Южного и Восточного Тибета, с их глубокими и узкими речными долинами, граничат на севере и северо-востоке с высокими травянистыми нагорьями, на которых веками обитали кочевые племена. Этот пояс травянистой степи на средней высоте в 13 000–15 000 футов обычно называется туземными тибетскими географами термином «док», что означает пастбище, или невозделанная земля на большой высоте, не пригодная для земледелия. Отсюда слово «док-па» — кочевник, скотовод. Этот высокогорный пояс лугов скудно населен несколькими кочевыми племенами — нья-ронг-ва, ч'ангпа (северяне), хорами, панагами и голоками, последние из которых не представляют этнически однородной группы, а сложились из недовольных, бежавших из областей, подвластных Китаю и правительству Далай-ламы. Все эти племена сохранили примитивную кочевую культуру и архаичные формы тибетской речи, детальное изучение которых прольет свет на фонетический строй древнетибетского языка.

Современная наука придерживается мнения, что верховья Хуанхэ в Западном Китае были колыбелью тибетско-китайской расы. Предки современных тибетцев проникли в страну с северо-востока. Высокое плоскогорье Кукунора и окружающие его горы предоставляли достаточно пастбищ. Именно из этого огромного региона орды древних тибетцев, вытесненные другим племенем и вынужденные искать новые пастбища, спустились по речным долинам Юго-Восточного Тибета. Географические условия страны вынудили кочевников заняться земледелием. Так зарождалась та своеобразная теократическая культура Тибета, которая ныне остается единственной нетронутой цивилизацией Азии. Долины рек Цанг-по (Брахмапутра), Кьи-чу, Ньянг-чу и Ярлунг стали центрами тибетского государственного строительства.

Но юг был не единственным направлением тибетской миграции; другая мощная группа тибетских кочевых племен, двигаясь из района Кукунора через северное нагорье, натолкнулась на мощный хребет Ньенчен-Тангла и вынуждена была повернуть на запад вдоль северных отрогов Трансгималаев в поисках удобного прохода через горы в бассейн Цанг-по, или Брахмапутры. Великий паломнический путь, ведущий из Нагчу через области Намру и Нагчанг к священной вершине Кайлас, по всей

вероятности, представляет собой путь древней миграции тибетских племен далеко на запад Тибетского нагорья. Эти кочевые племена принесли с собой самобытное искусство кочевой Центральной Азии, характерной чертой которого является так называемый «звериный» стиль. Исторические хроники Китая содержат богатую информацию о кочевниках тибетского приграничья. Мы знаем об их перекочевках, их союзах с хуннами и набегах на китайскую территорию. В хрониках времен династии Хань содержится много сведений о пограничных тибетских племенах — цянах. Китайские императоры эпохи Хань всемерно стремились препятствовать заключению союзов между хуннами и горными племенами цянов. В ходе многочисленных военных операций, направленных на усмирение границы и восстановление безопасности торгового караванного пути на Китайский Туркестан, главной их задачей было изолировать тибетские племена от хуннов.

Эпоха VII и VIII вв. н. э. изобиловала крупными военными походами тибетских племен. Набеги тибетской конницы распространились на весь Китайский Туркестан и собственно Китай.

Период XI и XII вв. был эпохой расцвета Си-ся, или Тангутского царства, занимавшего низменность Ганьсу и обширные области Внутренней Монголии (бассейн Эцин-гола — Западный Алашань).

В течение последующих столетий волны монгольских нашествий вытеснили кочевые тибетские (тангутские) племена в горы района Кукунора и верховьев Желтой реки.

Кочевники современного Тибета составляют совершенно обособленную часть населения страны. Детальное лингвистическое и этнографическое исследование этих племен, несомненно, даст много важных сведений и завершит картину ранних переселений в пределах Внутренней Азии.

Центральноазиатской экспедиции профессора Н.К. Рериха удалось открыть целый ряд интересных памятников далекого кочевого прошлого. Прилагаемая карта Тибета (табл. V) показывает район расположения памятников древности. Все обнаруженные памятники могут быть разделены на три группы.

1. Погребения (каменные могилы, курганы).
2. Мегалитические сооружения (менгиры, кромлехи, ряды менгиров).
3. Предметы в «зверином» стиле, найденные в могильниках, а также встречающиеся в современном обиходе кочевников.

Из вышеприведенной классификации видно, что все находки можно подразделить на археологические и этнографические.

Начнем наш обзор памятников древности кочевого Тибета с каменных могил.

Погребение совершенно неизвестно кочевникам современного Тибета. Они либо выставляют мертвых на вершинах гор, либо бросают в озера

и реки, или следуют общетибетскому обычаю разрезания тела на части и оставления их на съедение грифам, которыми изобилуют тибетские нагорья.

Старая литература Тибета описывает обычай погребения тела в «каменных гробницах», или погребальных камерах, сложенных из больших

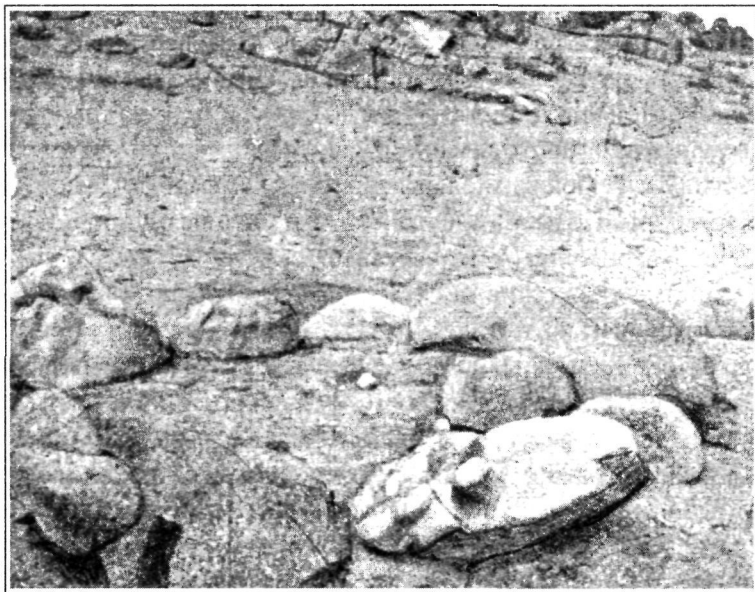


Рис. 1. Каменная могила (Рати, область Нагчанг)

каменных плит, но следов подобных погребений в каменных камерах не найдено, хотя и нельзя отрицать возможность их нахождения.

Открытые в Северном Тибете погребения принадлежат к типу каменных могил, хорошо известных из раскопок в Северной Монголии, Забайкалье и на Алтае. Каменными или плиточными называются могилы, огражденные плитами или плоскими глыбами. С подобными погребениями экспедиция столкнулась в районе Хор или Джья-де в Намру и в пограничной полосе с соседней областью Нагчанг к югу от соленого озера Пангонг чо-ча. По южному побережью Великих соленых озер Нганце-чо и Дангра-йим-чо каменные могилы найдены не были, хотя местное кочевое население и знало о «камнях (rdo), расположенных кругом».

Интересно отметить факт, что район распространения каменных могил совпадает с районом распространения мегалитических сооружений и находок предметов в «зверином» стиле, а также характерных бронзовых наконечников стрел. В большинстве случаев каменные могилы Северного

Тибета встречены небольшими группами в две-три могилы. Больших кладбищ наподобие северомонгольских в Тибете не обнаружено. Как и в Монголии, каменные могилы и мегалитические сооружения встречаются по преимуществу на южных склонах гор. (Ср. аналогичное наблюдение Г.И. Боровки: Северная Монголия. II. 1927. С. 44).

При описании каменных могил Тибета невольно напрашивается сравнение с аналогичными погребениями Северной Монголии.

В Северной Монголии погребения можно разделить на 4 группы.

1. Могилы с оградами из каменных плит. Эти могилы следует относить к скифо-сибирской культуре VII–V вв. до н. э.

2. Тумулос (курганы) с каменной насыпью.

3. Могилы с грудой камней на вершине и каменной оградой, так называемые керексуры. По всей вероятности, эти могилы принадлежат к тюркскому периоду Монголии (VII и VIII вв. н. э.).

4. Тюркские княжеские могилы с каменными фигурами («бабами»). Датируются VII–VIII вв. н. э.

Могилы, обнаруженные в Тибете, относятся к группе каменных могил с оградой из каменных плит. На своем пути экспедиция встретила только каменные могилы: керексуры совершенно неизвестны. Интересно отметить, что обследованные тибетские погребения аналогичны наиболее ранним типам погребений в Северной Монголии и Алтайских горах. Рисунки 1–2

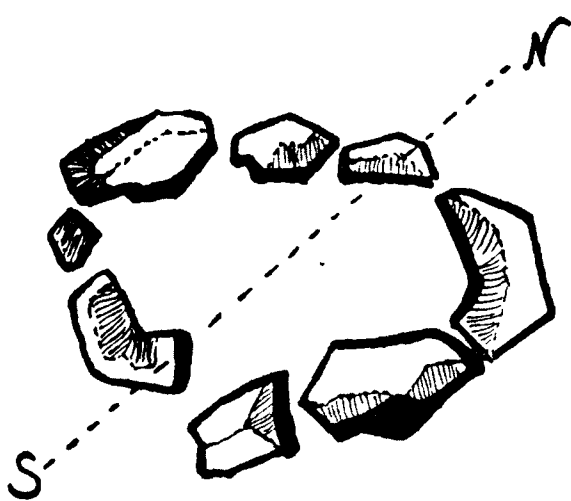


Рис. 2. Каменная могила (Рати)

представляют типичную каменную могилу Северного Тибета. В Рати (область Нагчанг) было найдено пять подобных могил, из них три имели сильно поврежденную каменную ограду, меньшие камни были унесены местными кочевниками для постройки весьма любопытных конических сооружений, похожих на ульи и служащих хранилищами. Интересно отметить своеобразный головной убор местных женщин в форме овальной тигры (кокошника), орнаментированный медными пластинками в «зверином» стиле, драгоценными камнями и бирюзой. Антропологический тип местных кочевников отличен от их соседей.

Каменные могилы северных нагорий Тибета (области Хор, Намру, восточный Нагчанг) имеют близко поставленную ограду овальной формы, угловые камни несколько выступают. Все обследованные могилы сориентированы в направлении восток—запад.

Размеры могил в большинстве случаев равны 2,75 x 3,00 м. Большая каменная плита, установленная на восточной стороне могилы, возможно,

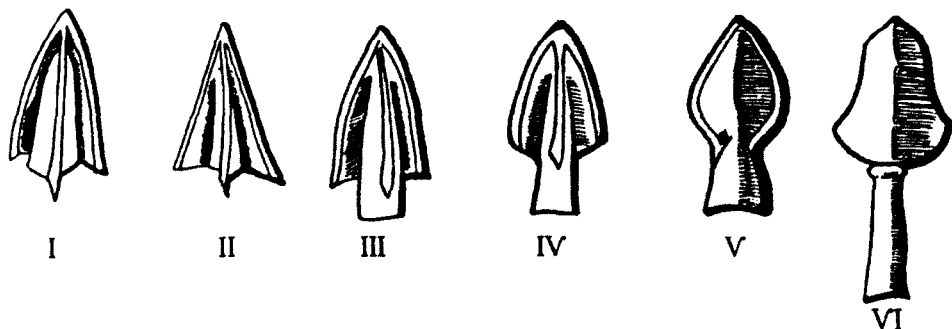


Рис. 3. Тибетские наконечники стрел

указывает на погребение головой в сторону востока (ср.: Г.И. Боровка, там же, с. 60). Большинство могил разрушено грызунами, которыми изобилует травянистый пояс Тибетского нагорья. Единственными предметами, обнаруженными в могилах, являются трехлопастные наконечники стрел. Найденные наконечники стрел подразделяются на следующие типы.

1. Бронзовые трехлопастные наконечники стрел. Наиболее распространенный тип (рис. 3. I).

2. Бронзовые трехлопастные прямолинейные наконечники стрел. Места находок: Доринг, Рати (рис. 3. II).

3. Бронзовые трехлопастные наконечники стрел. Места находок: область Хор, Доринг, Рати, Чохор (рис. 3. III).

Все вышеописанные типы наконечников стрел имеют свои аналоги среди наконечников стрел, описанных Паулем Рау (Paul Rau) в его книге *Die Gräber der frühen Eisenzeit im unteren Wolgagebiet*. Pokrowsk, 1929, табл. I, II, III и относимых к раннеархаическому и позднеархаическому периодам по хронологии Рау. Говорить о точной датировке тибетских наконечников стрел пока невозможно.

4. Медные трехлопастные листовидные наконечники стрел. Редко встречаются. По-видимому, относятся к более позднему периоду (рис. 3. IV).

5. Железные плоские листовидные наконечники стрел (рис. 3. V).

6. Железные плоские листовидные наконечники стрел. Встречаются на стрелах китайской работы. Весьма распространенный тип наконечника в Восточном Тибете (современная эпоха, рис. 3. VI).

В настоящее время очень трудно датировать тибетские каменные погребения. Местные кочевники показывали мне черепа, найденные в могилах. Эти находки указывают на принадлежность погребенных в этих каменных могилах какой-то длинноголовой расе, которую, быть может, следует поставить в связь с погребениями длинноголовых в Урянхае и Минусинских степях.

Небезынтересно проследить аналогию между каменными могилами Северного Тибета и так называемыми дардскими могилами, открытыми моравскими миссионерами в местности Теу-гсер-по в окрестностях Леха, столицы Малого Тибета, или Ладака.

Ныне покойный д-р А.Г. Франке, один из лучших знатоков западно-тибетских традиций и древностей, дал в своем монументальном труде «Antiquities of Indian Tibet» (vol. I, p. 71) краткое описание этих могил. Стены могил были выложены необтесанными камнями. Раскопанные могилы содержали многочисленные глиняные сосуды, сделанные вручную, в которых лежали кости. Многие могилы содержали по несколько черепов. Д-р А.Г. Франке предполагает, что мы здесь имеем дело с древним обычаем разрезания тела на части и отделения плоти от костей. Как известно, этот обычай был весьма распространен среди древнетибетских племен, как об этом свидетельствуют китайские исторические хроники. Согласно д-ру А.Г. Франке, горшки были первоначально поставлены вдоль стен могил на деревянные полки, которые впоследствии сгнили.

Кроме сосудов и черепов, миссионеры нашли многочисленные предметы обихода из бронзы: бляхи, подвески, бусы.

Д-р А.Г. Франке отмечает, что почти все черепа имели долихоцефальные индексы. Ученый относит могилы к дардскому периоду, но в настоящее время еще невозможно решить вопрос о принадлежности могил. Миссионерам пришлось прервать раскопки, а после отъезда д-ра Франке из Ладака интерес к древностям Западного Тибета иссяк. Мы придерживаемся того мнения, что ладакские захоронения находятся в прямой связи с каменными могилами, найденными в Северном Тибете, и что принадлежат они древней долихоцефальной расе, когда-то населявшей нагорья Тибета и чьи следы обнаруживают по всей Центральной Азии и в приграничных сибирских землях. Вопрос требует дальнейшей разработки и детального обследования тибетских погребений.

Провести параллели между каменными могилами Северного Тибета и Северной Монголии и Алтая весьма трудно, хотя следует отметить факт явных аналогий между обоими видами погребений. Недостаточное количество находок не позволяет провести сравнительное изучение, и приходится ожидать дальнейших изысканий в этой области. Профессор В.В. Радлов в своем монументальном Атласе монгольских древностей



указывает, что тип каменных могил Северной Монголии напоминает погребения бронзового века, открытые в долине Енисея. Известные аналогии существуют также с погребениями, раскопанными доктором Талько-Гринцевичем в Забайкалье .

Недавние раскопки ученого хранителя Эрмитажа д-ра Г.И. Боровки в Северной Монголии (археологическая разведка в долине р. Толы к юго-

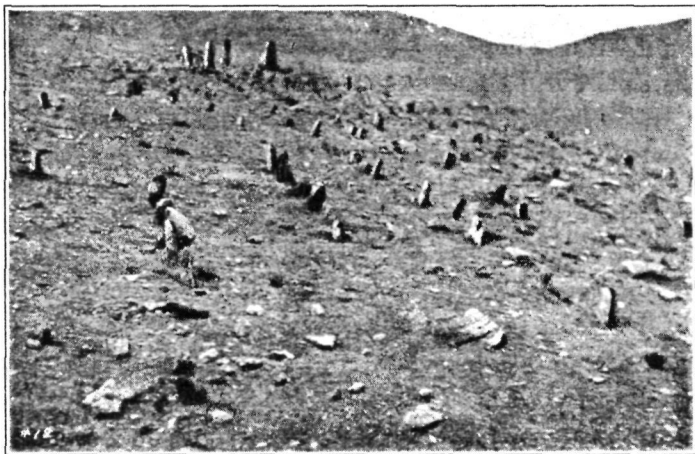


Рис. 4. Ряды менгиров (Доринг)

западу от Урги) показали, что каменные могилы принадлежат к скифосибирской культуре.

В настоящее время приходится ограничиваться утверждением, что тибетские каменные погребения принадлежат древнему длинноголовому кочевому народу и относятся к периоду, предшествующему VII в. н. э., к каковому времени относятся первые подробные письменные сведения о племенах Тибетского нагорья.

Археологическую разведку с целью обнаружения погребений следовало бы продолжить в верховьях Хуанхэ и в районе Кукунора. К сожалению, археологи до сих пор пренебрегают этим важным районом, и мы не имеем сведений об археологических памятниках тех мест.

Во время стоянки экспедиции Н.К. Рериха в Наньшаньских горах к северу от солончаков Цайдама я произвел разведку горных кочевий в поисках древних памятников, но без особых результатов. Местные монголы-хошуты не имели никакого представления о памятниках добуддийского периода. Однако разведку следовало бы возобновить, особо обратив внимание на районы Бага и Ихэ Халтын-гол, где, по сведениям местного населения, есть захоронения.

Экспедиция произвела археологическую разведку оазиса Шибочен, но единственными памятниками, найденными в этом районе, были пещеры добуддийского периода и ступы, а также разрушенные китайские крепости и сторожевые башни.

Вторым видом памятников древности, встреченных на нагорьях Северного Тибета, являются мегалитические сооружения. Этот род памятников представлен следующими видами: 1) менгиры, 2) кромлехи, 3) ряды менгиров.

Священные места первобытной религии Тибета до сих пор остаются малоизвестными. Большинство изученных памятников представляет собой каменные алтари (lha-tho), состоящие из двух каменных плит с поперечной каменной плитой. Эти каменные алтари часто встречаются группами на

вершинах гор или на гребнях горных перевалов. Несколько таких каменных алтарей было найдено в Западном Тибете и описано ныне покойным д-ром А.Г. Франке.

Экспедиции академика Рериха посчастливилось открыть несколько мегалитических сооружений к югу от Великих озер. Это были первые мегалитические сооружения, найденные к северу от Гималайских гор. В Доринге, в тридцати милях к югу от Большого соленого озера Пангонг чо-ча, экспедиция открыла группу менгиров, состоящую из восемнадцати рядов каменных плит (рис. 4 и 5), расположенных параллельно в направлении восток—запад. У западной оконечности группы находился кромлех, состоявший из двух concentрически расположенных кругов менгиров, или каменных плит. В центре внутреннего кромлеха стояли три менгира с расположенным перед ними необработанным камнем-столом (lha-tho) или алтарем.



Рис. 5. Мегалитическое сооружение (Доринг)

Центральный менгир, высотой в 2,75 м, носил следы возлияния маслом. Я узнал от местного вождя, что в этом камне обитает дух (lha) — покровитель дороги и путников. Место называется Доринг по этому менгиру.

Местный вождь считал, что ряды менгиров имеют естественное происхождение. При сравнении знаменитых мегалитических сооружений Карнака во Франции с мегалитами Тибета сразу видно удивительное сходство этих двух групп памятников. Ряды менгиров в Карнаке идут в направлении с востока на запад и у своей западной оконечности имеют кромлех, или каменную окружность. Памятники Доринга расположены точно так же (наличие кромлеха у западной оконечности рядов менгиров заслуживает тщательного изучения. См. группы мегалитов в Керлескане (Карнак), Сент-Барб, Сен-Пьер Кибероне. См. Déchelette: Manuel d'archeologie, I, 1908, p. 442; о различных теориях см. там же, p. 447).

Культовое назначение памятников в Карнаке остается неизвестным до настоящего времени; несмотря на множество выдвинутых гипотез, мне кажется, что мы владеем ключом к объяснению мегалитических структур Северного Тибета. Мегалитические сооружения Доринга имеют огромную фигуру в виде стрелы, выложенной из каменных плит и расположенной у восточной оконечности рядов менгиров. Стрела является важным символом древнего культа Природы в Тибете и связана с культом Солнца и небесного огня в виде молнии, которую она символизирует. Сегодняшние кочевники носят древние бронзовые наконечники стрел как амулеты, о которых говорят, что они представляют собой застывшую молнию после того, как она ударила в землю. Следует отметить, что стрела иногда рассматривается как символ царя Кэсара, чья связь с культом Природы была четко показана д-ром А.Г. Франке. Присутствие фигуры стрелы у восточного окончания памятников в Доринге ясно указывает на то, что все сооружение было посвящено какому-то культу Природы. Аналогичные мегалитические сооружения были открыты экспедицией еще в нескольких местах к югу от Великих озер: Рати (к югу от Нганце-чо), Лапчунг и Цукчунг в Трансгималаях, на высоте 17 000—18 000 футов.

Все открытые мегалиты построены по одному и тому же плану: кромлех — ряды менгиров — каменная фигура стрелы.

Ряды менгиров в Лапчунге к северу от большого перевала Сангмобертик, достигающего высоты примерно 20 000 футов, были частично засыпаны песком, так что на поверхности остались видны только верхушки менгиров, образующих ряды. Я пытался раскопать один из камней, но он уходил на значительную глубину; мои действия привлекли внимание местных кочевников, которые, как и все тибетцы, решительно возражают против раскопок, опасаясь потревожить богов земли. Я вынужден был прекратить исследования и отложить их на будущее, когда правительство Тибета даст санкцию на научные раскопки на этой территории.

Вторым, но более редким типом мегалитических сооружений является кромлех с несколькими (обычно тремя) менгирами в центре, но без рядов

менгиров или фигуры стрелы. Такие кромлехи, или круги камней, были найдены по дороге от Доринга к Рати.

[Д-р Франке (ibid, p. 22) упоминает о существовании «stone pole» (menhir?) в селении Пу в долине р. Сатледж].

В двух милях к востоку от Сага-дзонга, на торговом пути в Лхасу, экспедицией был найден высокий менгир (свыше 4 метров). Он носил следы обильных возлияний маслом и со всех сторон был окружен маленькими пирамидами из белых камней (кварц). После исследования оказалось, что этот менгир был древним культовым местом старой добуддийской религии и посвящался духу-покровителю района Сага. Буддийские проповедники во время обращения края в буддизм объявили камень (до-ринг) обителью богини Палден Лхамо.

[Мегалитические памятники, состоящие из менгиров, кромлехов и рядов менгиров, были обнаружены в долине Кулу, округ Кангра, Пенджаб. В настоящее время Институт гималайских исследований (Himalayan Research Institute of Roerich Museum) изучает эти группы мегалитов].

О том, какой ритуал совершался перед этими каменными алтарями, мы сможем сказать только после тщательного изучения многотомной литературы Бон. Огромное собрание священных текстов Бон, всего около трехсот томов, остается для нас закрытой книгой. Несомненно, из некоторых имеющихся там текстов о ритуалах мы узнали бы точное назначение менгиров, кромлехов и рядов менгиров. Литература Бон является сокровищницей древних верований, относящихся к эпохе переселений, когда предки современных тибетских племен хлынули в горную страну Тибет и принесли свою родовую религию.

В настоящее время еще невозможно определить древность тибетских мегалитов. Относятся они к позднему неолиту или к бронзовому веку — вопрос этот будет разрешен только после детальных обследований Тибетского нагорья. Однако находки бронзовых предметов в области распространения мегалитических памятников как будто указывают на возможность отнесения их к началу бронзового века.

Мы уже упомянули о том, что район распространения каменных могил и мегалитических памятников совпадает с районом находок предметов с орнаментом в «зверином» стиле. При обследовании кочевых областей Северного Тибета выяснился интереснейший факт выделки современными кочевниками медных и серебряных предметов с использованием в орнаментике древних мотивов «звериного» стиля. В последние годы предметы, украшенные в «зверином» стиле, стали редкостью, и на их месте появляются предметы, украшенные в чисто тибетском стиле. Этому немало способствовали уменьшение торговых сношений с областями Амдо и Дерге и усиленный ввоз культовых лхасских изделий.

Приложенная к настоящей работе карта Тибета (табл. V) показывает район распространения «звериного» стиля, насколько это удалось выяснить во время пребывания экспедиции в кочевых областях. Находки предметов в «зверином» стиле ограничены областью Амдо и Дерге на северо-востоке Тибета и обширными областями Хор, Намру и Нагчанг.

Область Дерге с главным монастырем Дерге-Гончен славится лучшей в Тибете обработкой металлических изделий. Храмовые сосуды и предметы быта, украшенные богатым серебряным орнаментом, серебряные бляхи и холодное оружие — все поставляется художественными мастерскими этой области.

Современные художественные мастерские находятся под сильным влиянием Китая, но на некоторых более старых изделиях еще сохранились древние мотивы «звериной» орнаментики.

Исследования экспедиции показали, что область Нуб-Хор, или Западный Хор, является центром «звериного» стиля. Границы этой обширной области плохо очерчены. В большинстве случаев граница пролегает по горным хребтам, хотя во многих случаях племена хор кочуют по обе стороны границы. Южная граница проходит вдоль горного хребта с перевалом Ту Сангла (16 570 футов); узкая горная долина к югу от этого перевала является частью территории племени паоро.

К югу от перевала простирается область Нагчу, в которой находится Нагчу-дзонг, первая тибетская таможня на великом торговом пути из Лхасы в Китай и Монголию. На западе область Хор граничит с племенной территорией Амдо-чонаг, населенной выходцами из области Амдо. Северная граница области проходит по Дричу, или Янгцзы, к северу от которой простирается необитаемое тибетское высокогорье, точнее, Чантанг.

На востоке и северо-востоке область Хор простирается далеко в сторону Таши-гомпа и области Нангчен.

Область Хор — страна покрытых травой холмов, широких долин с болотистой почвой и несколькими значительными горными хребтами, тянущимися с запада на восток, — с древних времен была заселена кочевым народом. Кочевники, населяющие область Западный Хор, представляют этнически смешанный тип и заметно отличаются от остальных тибетских кочевых племен. Они образуют пять родовых общин. Каждая община управляется старшиной, или гем-по. Во главе племенного объединения стоит областной старшина, или депон (sde-dpon). Кроме того, тибетским правительством назначается Верховный пограничный комиссар области, чиновник 4-го разряда, в ведении которого охрана северной границы Тибета. Пять племен, составляющие население области Хор, следующие:

1. Це-мар (rtse-dmar).
2. Атак-Мемар (Artags-me-dmar).

3. Атак тхоми (Artags-mtho-mi).

4. Паоро (Dpa'-wo-ro).

5. Кхомаро (Kho'i-ma-ro).

Эти общины представляют собой административное деление и не имеют этнического характера.

Ранние исследователи Тибета (Орагио делла Пенна, Ипполито Дездери, а также пандиты-топографы на службе правительства Индии) постоянно упоминают о существовании обширной области Хор к северу от Нагчу, а также справедливо указывают на смешанное происхождение племен хор.

Среди современных же исследователей Тибета существует тенденция относить этническое название «хор» исключительно к тюрко-монгольским народностям Туркестана и Монголии и даже считать, что название «хор» следовало бы вычеркнуть с карты Тибета. Действительно, в тибетских исторических книгах название «хор» часто означает тюрко-монгольские племена. Одно время европейские исследователи были склонны относить название «хор» к потомкам монголов, оставленных Гуши-ханом, осевшим в районе Тенгри-нора, в округе Дам.

Сами же тибетцы четко различают отибетившихся монголов-хошуттов округа Дам (dam-sog) и кочевников, пасущих свои стада к северо-востоку от округа Дам.

Это различие вполне подтверждается при сравнительном изучении физических типов хоров и дамсог.

Среди племен хор нередко встречаются типы с длинноголовыми черепными индексами, прямым разрезом глаз, орлиным носом и невыдающимися скулами. Примесь чужой крови хорошо заметна, и мы легко различаем монголоидный, тюркский типы и даже homo alpinus, последний, вероятно, благодаря примеси иранской или скифской крови. Присутствием этой чужеродной примеси, быть может, объясняется сохранение «звериного» стиля среди хор-па.

За восемь месяцев пребывания среди кочевников хор-па экспедиции удалось открыть ряд предметов, орнаментированных в «зверином» стиле. В каждодневном обиходе у кочевников были найдены всевозможные предметы со «звериным» орнаментом. Футляры огнив, пояса, фибулы, нагрудные бляхи, ножны мечей и футляры для амулетов оказались покрытыми орнаментом, повторяющим хорошо известные мотивы скифо-сибирского искусства. Тут были и бегущие олени, и антилопы, лежащие лоси, птицы и фигуры фантастических животных, переходящие в чистый орнамент. Все эти находки ясно говорили о древней связи кочевого Тибета с великим искусством областей Центральной Азии. В далеких горных долинах Тибета сохранились воспоминания об этом прошлом. Ни влияние Лхасы, ни мощное

культурное давление Китая не сумели уничтожить пережитки древнего кочевого искусства тибетских племен. Тибетец-кочевник еще и поныне вдохновляется окружающей природой и следует канонам «звериной» орнаментики.

В исторические времена тибетские племена имели обширные сношения с иранскими и другими палеоазиатскими племенами, блуждавшими вдоль границы Западного Китая.

Самое раннее из известных упоминаний о проникновении чужеродных центральноазиатских элементов в область, населенную тибетскими племенами (K'iang в китайских хрониках), находится в гл. 123 труда Ши-цзи, принадлежащего перу знаменитого историка Китая — Сыма Цяня.

До того времени, когда Лао-шань, *шаньюй* (князь) хуннов, убил царя *юе-чжи* (иранцев) и сделал чашу из его черепа, *юе-чжи* обитали между Дунхуанем (ныне Ша-чоу) и Чи-лен (гора к юго-западу от Ганьчжоу-фу), но после поражения от хуннов бежали в далекую страну, пересекли ее западнее Юаня (Фергана), напали на Бактрию и завоевали ее. Позднее они обосновали столицу на севере Оксуса. Меньшая часть, отставшая от основных сил, нашла прибежище среди *цянов* (тибетцев) в Нань-шане и стала называться *сяо-юе-чжи* (малые *юе-чжи*). (Fr. Hirth: The story of Chang-k'ien, JAOS, vol. 37, 2, 1917, p. 96).

Нас интересует только конец этого сообщения. Часть *юе-чжи*, иранское племя из Центральной Азии, населяющее современный Ганьсу и Южный Алашань, ушла в горы к югу от нынешней китайской провинции Ганьсу и постепенно смешалась с коренным населением горного Тибета.

Эти племена принесли с собой свою кочевую культуру и с ней тот художественный стиль, который принято называть «звериным», и те длинные тяжелые мечи, которые все еще являются излюбленным оружием тибетских кочевников.

Современные исследования установили факт, что иранские племена были главными носителями «звериного» стиля, и влияние иранских племен на тибетских кочевников явствует из поразительного сходства оружия и конного снаряжения разных племен. «Новый звериный» стиль остается и поныне любимой орнаментацией предметов быта и вооружения.

Он все еще используется хор-па, и иллюстрации показывают несколько характерных предметов в тибетском «зверином» стиле.

1. Футляр для огнива и трута (табл. I, 1). Футляр сделан из черной сыромятной кожи, украшен медными фигурами животных. Стиль определенно центральноазиатский, так называемый «звериный». Фигуры животных изображают самок оленей с оленятами. Исполнение фигур животных и их декоративная обработка доказывают родство этого предмета с великим искусством кочевников Центральной Азии. В середине крышки —

медная пластина с изображением «восьми счастливых знаков». Футляр найден в области Западный Хор.

2. Футляр для огнива и трута (табл. I, 2). Найден там же. Изготовлен из черной сыромятной кожи, украшен медными фигурами животных — две стилизованные фигуры лис, срывающих плоды с дерева. Трактовка двух фигур и присутствие дерева между ними — все это мотивы, характерные для скифских и сибирских древностей (ср. Borovka, s. 2 b).

3. Футляр для огнива и трута (табл. II, 1).

4. Медная бляха с изображением двуглавого орла в круге (табл. II, 2). Место находки: Чинг-Кар к западу от Нагчу. Бляхи, изображающие двуглавых орлов, были найдены в кубанских курганах Северного Кавказа. Мотив с двуглавым орлом прослеживается вплоть до хеттского искусства Малой Азии.

Такие футляры и бляхи в «зверином» стиле встречались нам только у кочевников хор. Кочевники чанг-па области Великих озер пользуются обычными футлярами для огнива, украшенными орнаментом из коралла, бирюзы и металлических гвоздиков — серебряных и медных, реже — золотых.



Рис. 6. Изображение бегущего оленя на крышке футляра для амулета (Дерге)

5. Изображение бегущего оленя на крышке медного футляра для амулета, найденного в районе Дерге (табл. II, 3). Ныне находится в коллекции С.Н. Рериха. Изображения «восьми счастливых знаков» тибетского орнамента чередуются с изображениями бегущих оленей (рис. 6). Фигура оленя бесспорно принадлежит к великому кочевому искусству, характеризующемуся «звериным» стилем. Голова оленя обращена назад, что является частым мотивом среди скифских и сибирских древностей. Трактовка морды и глаз животного имеет многочисленные аналоги среди известных находок в курганах Южной Сибири и южнорусских степей.

6 и 7. Следующий пример взят с посеребренного железного пенала из Дерге (табл. III, 1, 2, 3). На пенале, изготовленном из массивного железа, среди обычных цветочных орнаментов видна стилизованная фигура лежащего оленя. Мотив лежащих оленей (рис. 7), лосей хорошо известен из скифских и сибирских древностей (см. таблицы у Г.И. Боровки в Scythian



Art, Bern, London, 1928). Фигура лебедя (рис. 8) находится уже под сильным влиянием китайского искусства орнамента. Эта фигура — изделие китайской мастерской, производящей художественные поделки для соседних племен. Интересно отметить, что фигура лебедя на нашем пенале почти в каждой детали совпадает с фигурой длинношеей птицы (лебедь?) с расправленными крыльями, увиденной на фрагменте вышивки, найденной генералом П.К. Козловым в горах Ноин-Ула (фрагмент был представлен на табл. VIII Краткого отчета, опубликованного Академией наук, 1925). Поза птицы и исполнение крыльев сходны в обоих случаях. Левое крыло приподнято, правое опущено и образует острый угол. Несомненно, обе фигуры происходят из общего центральноазиатского источника и представляют некие мифические образы.

8. Замечательный образец тибетского «звериного» стиля находится в коллекции С.Н. Рериха (табл. IV). Он обратил мое внимание на железную посеребренную рельефную пластину из Дерге в Северо-Восточном Тибете. Этот уникальный предмет представляет собой фигуру льва

с головой, повернутой влево в сторону зрителя. Грива животного свисает густыми прядями. Необычайно мощна трактовка туловища животного. Лев изображен сидящим на задних лапах, с поднятым хвостом, словно привлеченный каким-то шумом и готовый к прыжку. Фон образован двумя стилизованными деревьями. Под фигурой льва видны сильно стилизованные холмы.

Трудно определить предназначение этой пластины. Через два прямоугольных отверстия на ее краях могли пропускать кусок кожи, проходивший под пластиной. Пластина могла служить нагрудным украшением или пряжкой пояса. Среди предметов, найденных экспедицией Козлова в курганах в горах Ноин-Ула, есть рельефная металлическая пластина, изображающая стоящего быка с опущенной и повернутой влево головой.

При сравнении этих пластин очевидно большое сходство композиций. На обеих пластинах главной фигурой является животное, стоящее левым боком к зрителю и с повернутой к нему головой. Трудно сказать, изображен ли на пластине Козлова як. Я склонен думать, что это зубр. Исполнение шкуры животного в обоих случаях аналогично. На обеих пластинах есть фон в виде двух стилизованных деревьев. На пластине из коллекции С.Н. Рериха



Рис. 7. Изображение оленя на посеребренном пенале (Дерге)

фоном служат два дерева с ветвями, нависающими над головой льва. Такие деревья предполагают страну с теплым климатом, в то время как на пластине Козлова изображены сосны, что говорит о северном происхождении предмета.

Представляется, что обе пластины передают «звериный» мотив, распространенный в искусстве кочевников Внутренней Азии, но пластина со львом изготовлена в южной части этой провинции с художественными

традициями, а пластина с зубром — на ее северной окраине. На обеих пластинах есть сильно стилизованное изображение гор, возможно, покрытых лесами.

Английский археолог Персивал Йеттс в своей статье о Козлове обосновывает мнение (*The Burlington Magazine*, vol. XLVIII, April 1926, p. 168–185, о пластине см. Plate IV, J статьи), что найденная Козловым бляха служила фаларом, или украшением сбруи. Он обращает внимание на сходство с изображениями на сасанидском серебряном блюде, найденном в верховьях Камы.



Рис. 8. Фигура птицы на посеребренном пенале (Дерге)

Древняя пластина из коллекции С.Н. Рериха — яркий образец великого искусства кочевых племен Северного Тибета и в обширной металлообрабатывающей области Дерге и Амдо. [Пластина П.К. Козлова представлена в дополнительных таблицах (I) Краткого отчета экспедиции Козлова, Ленинград, 1925, издание Академии наук СССР].

Металлические украшения, изображающие фигуры животных и птиц, часто встречаются на поясах тибетских кочевников. В коллекции экспедиции имеется несколько поясов, богато декорированных серебряным и медным орнаментом.

Мы уже упоминали, что влияние центральноазиатских кочевников-иранцев четко просматривается в вооружении кочевых племен. Китайская конница, созданная в эпоху Хань, заимствовала свое вооружение и тактику от кочевников, постоянно угрожавших западной окраине Китая.

Длинный прямой меч китайской конницы этой эпохи сроден сарматским мечам юга России и кочевых племен Центральной Азии (иранцы и индо-скифы) (ср.: проф. М.И. Ростовцев. *Срединная Азия, Россия, Китай и*

«звериный стиль». *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1929. Гл. III; Waldemar Ginters: *Das Schwert der Skythen und Sarmaten in Süd Russland*. Berlin, 1928, s. 75).

В конце IV—начале III в. до н. э. на смену легкой коннице скифов и хуннов, главным оружием которых были лук и стрелы, пришла тяжелая конница, защищенная доспехами и вооруженная длинными прямыми мечами и тяжелыми копьями. Носителями нового вооружения и новой кавалерийской тактики явились иранские племена. Эта иранская культура привнесла новые элементы в кочевое искусство. Необычайно широкое расселение иранских племен принесло с собой «звериный» стиль. «Звериный» стиль, появившийся в Китае в эпоху Хань, принадлежит сарматскому периоду.

Тибетские кочевые племена, издавна находившиеся в контакте с китайцами, хуннами и индо-скифами, переняли это новое вооружение и сохранили его до наших дней.

Выделим следующие типы существующих тибетских мечей.

1. Меч с длинной рукоятью, находился на вооружении тибетской пехоты до введения современного оружия в войсках лхасского правительства. Длина меча около одного метра.

Обычно этот род меча называется у тибетцев па-дам (дра'-dam). Эти мечи носились пешими воинами либо на спине, либо впереди, заткнутыми за пояс. Клинок железный, конец скошен. Ножны обычно деревянные, редко обтягиваются кожей. Рукоять часто обтягивается кожей либо туго обвивается медной проволокой.

(Скандинавские мечи имели рукояти, обвитые серебряной проволокой. Ср.: Birger Nerman. *Die Verbindungen zwischen Skandinavien und dem Ostbaltikum in der jüngeren Eisenzeit*. Stock., 1929. Fig. 80. Выражаю благодарность проф. А.П. Калитинскому, обратившему мое внимание на эту работу).

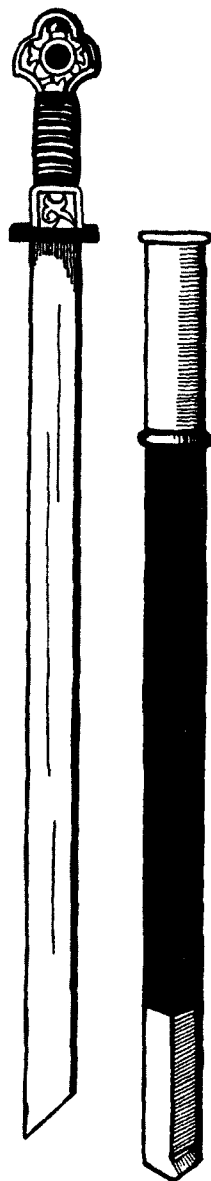


Рис. 9. Тибетский меч камской работы типа «ти» (длина 1 м)

Навершие, а также перекрестие часто украшаются серебряной насечкой, редко бирюзой или металлическим орнаментом. Перекрестие прямое, но часто овальное. Темляк прикрепляется либо к навершию, либо к рукояти. Мечи с длинной рукоятью встречаются сравнительно редко и почти совершенно вышли из употребления. Автору этих строк пришлось видеть несколько подобных мечей в крепости Чаг-лунг Кхар в области Намру.

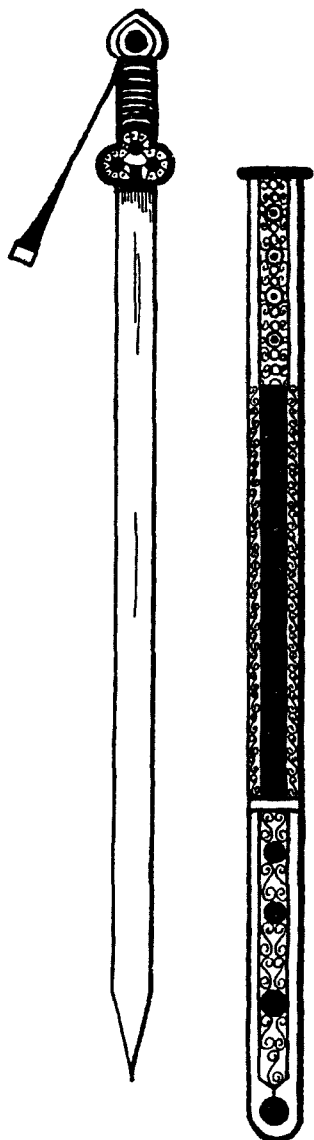


Рис. 10. Тибетский меч дергеской работы типа «ре-ти» (длина 75 см)

2. Меч с длинной рукоятью, или «ти» (grī), находящийся на вооружении конницы или пехоты (рис. 9). Носится спереди, заткнутым за пояс, причем длина меча соответствует длине вытянутой руки всадника. Обычная длина меча — около одного метра. Рукоять часто покрыта кожей либо делается из дерева. Навершие и перекрестие (прямое) часто украшаются бирюзой, камнями или металлическими пластинами и орнаментом. Клинок железный. Конеч клинка скошен, как на китайских мечах.

Среди типов орнаментов преобладают цветочные и геометрические. Ножны обтягиваются кожей. Верхние и нижние части ножен также украшаются бирюзой, камнями и металлическим орнаментом. Темляк прикрепляется либо к навершию, либо к рукояти. Этот весьма распространенный тип меча прямо восходит к сарматским мечам Ханьской эпохи. Мечи с прямым перекрестием получили широкое распространение: они были известны индо-скифам Индии, а также в Китайском Туркестане VI–VII вв. н. э. (ср. фрески Кизила и Кумтура, оазис Куча).

3. Меч с короткой рукоятью, или «ре-ти» (ral-grī) (рис. 10). Находится на вооружении конницы и пехоты. Носится он также спереди. Рукоять и ножны покрываются металлическим орнаментом и украшаются бирюзой и камнями.

Широко распространенными мотивами являются цветочный орнамент, китайский дракон, группы фантастических животных. Ножны обтягиваются кожей. Клинок железный. Конец клинка заострен. Мечи типа 2 и 3 в некоторых районах Кама (Восточный Тибет) носят на левой стороне на ремне, прикрепленном к поясу.

4. Саблю (*çog-lang*) в основном носят всадники высокого ранга. Обычно ее пристегивают к седлу под левой ногой всадника. Рукоять сабли и концы ножен часто украшаются металлическим орнаментом, бирюзой и камнями. Преобладает китайский орнамент. Острый конец клинка слегка загнут. Сабля заимствована из Китая и особенно часто встречается в Восточном Тибете.

Другим оружием тибетцев является копье. Тибетские кочевники употребляют два вида копий.

1. Тяжелое копье, узкое, сделано из железа. Длина от 7 до 10 футов.

2. Дротик, или короткое копье. Длина 5 футов. Древяк крепко обвито железным жгутом. Вдоль древяка скользит железное кольцо, к которому прикрепляется ремень либо крепкая веревка. Перед броском всадник держит дротик в поднятой руке. При бросании копья не выпускают из руки ремень, заставляющий железное кольцо скользить по древяку. Дистанция полета дротика равна длине ремня. Такое копье употребляется кочевниками в конном сражении и только при ближнем бое.

Такое применение холодного оружия дало тибетцам сокрушительную конницу, стремящуюся разгромить противника в ближнем бою.

Современный бой конницы кочевников состоит из фланговых атак. Летучие отряды лучников неизвестны тибетцам. Лук редко употребляется в современном Тибете и, главным образом, представляет из себя предмет спорта — национальной игры. Большинство современных луков ввозится из Китая и Бутана (N.W. Rockhill. *Notes on the Ethnology of Tibet*. Washington, 1895, p. 71).

Знаменитые конные состязания лучников, происходящие ежегодно во время новогодних празднеств (*Dzong gyap-sham-pe*), являются иностранным заимствованием и относятся к эпохе Гуши Хана (1640). Участники состязаний изображают монгольскую конницу Гуши Хана.

Появление современного огнестрельного оружия среди кочевников Северного Тибета изменит, по всей вероятности, тактику армий кочевников. Вопрос о применении панциря для тибетского воина и его коня требует детального исследования, но несомненно, что и в этой области Тибет испытывал влияние своих северо-восточных соседей — иранцев, хуннов, монголов, постоянно теснивших пограничные тибетские племена.

Все рассмотренные в этой статье предметы неопровержимо доказывают существование древнего центральноазиатского кочевого искусства

в Тибете. Горный характер страны с ее труднодоступными долинами помог сохранить многое из далекой древности, и ее кочевое население хранит как сокровище свое прошлое. До сих пор внимание уделялось только религиозному искусству Тибета, его ярко окрашенным знаменам и прекрасным изделиям из бронзы. Теперь открыта новая область тибетского народного искусства, а именно добуддийское искусство тибетских кочевых племен, след далекого прошлого.

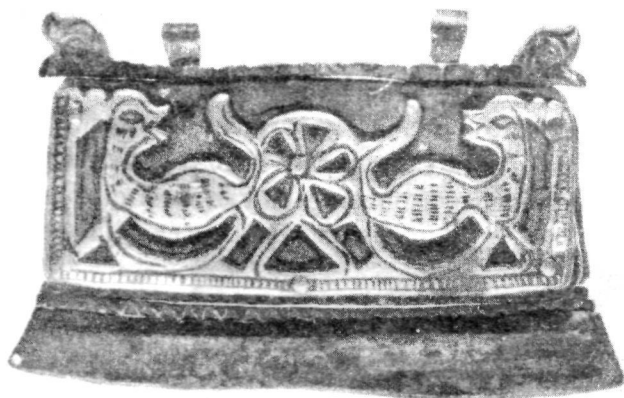
*The Animal Style Among the Nomad Tribes of Northern Tibet*  
*Prague: Seminarium Kondakovianum, 1930*



1. Футляр для огнива и трута (Нуб-Хор)



2. Футляр для огнива и трута (Нуб-Хор)



1. Футляр для огнива и твута современной работы (Западный Тибет)



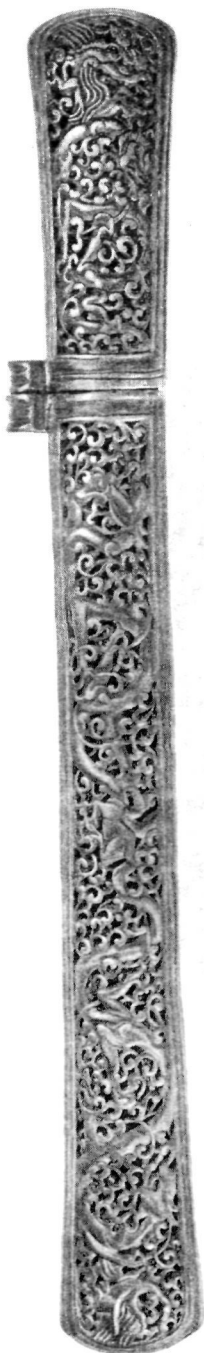
2. Медная бляха с изображением двуглавого орла (Чинг-кар)



3. Изображение бегущего оленя на крышке футляра для амулета (Дерге)



1. Железный посеребренный  
пенал (Дерге)



2. Фигура оленя (деталь)



3. Фигура птицы (деталь)



Посеребренная рельефная пластина с изображением льва (Дерге)



Схематическая карта Тибета

## СКАЗАНИЕ О ЦАРЕ КЭСАРЕ ЛИНГСКОМ

Более столетия эпос о Кэсаре, героическая сага Тибета и Монголии, известен исследователям фольклора, но до сих пор наше знание различных версий этого эпоса, их происхождения и влияния на эпос тибетских и монгольских кочевых племен не продвинулось далеко. Подобное неудовлетворительное положение, главным образом, является результатом недоступности Тибетского нагорья и невозможности проведения исследования всех существующих версий. Без такого предварительного исследования невозможно подойти к решению запутанного вопроса о происхождении эпоса о Кэсаре, его датировке или к проблеме его монгольских версий. Первые сведения о царе Кэсаре (монг. Гэсэр) доставил в Европу П.С. Паллас, давший описание храма Кэсара [1]. Несколько позже Б. Бергманн опубликовал перевод 8-й и 9-й глав «Сказания о Кэсаре» [2]. Е.Ф. Тимковский привел краткий пересказ тех же двух глав (Битва Кэсара с двенадцатиглавым демоном и его возвращение в Линг; его битва с Андалма-ханом) в своей книге «Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 гг.» [3]. Академик Я. Клапрот в 1823 г. опубликовал в альманахе «Северный архив» статью о Кэсаре (Гэсэре) и установил его тождество с Гуань-ди, или Гуаньюй, героем известного китайского исторического романа «Троецарствие». В 1839 г. академик Я. Шмидт опубликовал немецкий перевод монгольской версии эпоса о Гэсэре, напечатанной в Пекине в 1716 г. по приказу императора Канси [4]. В этой версии были первые семь глав эпоса о Гэсэре, и недавно это монгольское издание переведено на русский язык С.А. Козиным [5]. Блестящий анализ эпоса был дан в очерке В. Шотта [6]. Таковы первые работы, посвященные сказанию о царе Кэсаре (Гэсэре), существующему в Тибете и Монголии в виде объемного эпоса. Уже Гримм правильно указал, что эпос, вероятно, появился среди кочевых племен Тибетского нагорья. Наиболее ранние исследования рассматривали монгольскую версию эпоса. Ученые знали, что существует и тибетская версия, но о ней было мало сведений. В 1884–1886 гг. известный русский исследователь Тибета и Монголии Г.Н. Потанин смог записать фрагменты амдоской (Северо-Восточный Тибет) версии эпоса о Кэсаре [7]. Затем в 1900 г. последовала публикация

А.Г. Франке [8] западнотибетской версии эпоса [9]. Теперь мы знаем, что этот эпос существует в Западном Тибете (Ладак, Занскар, Рупшу, Лахул-Гаржа, Спити) и по всему кочевому поясу Северного Тибета, а особенно популярен он среди племен Северо-Восточного и Восточного Тибета, или Кама.

Этот эпос существует в Тибете в устной и рукописной форме, а некоторые его главы также и в печатном виде. Существование печатной версии эпоса о Кэсаре долгое время отрицалось. Сэр Чарлз Белл утверждал, что подобного издания нет [10]. Сходного мнения придерживалась А. Давид-Нель, известная французская исследовательница Тибета, приводившая мнение на этот счет нынешнего вождя Линга (gLing) в Северо-Восточном Тибете [11]. Печатная версия эпоса в несколько сокращенной и «отредактированной» форме тем не менее существует. Музей этнографии в Берлине обладает одним томом (из трехтомника), сохраненным братьями Шлагинтвейт. Д-р Бертольд Лауфер упоминает трехтомное издание эпоса о Кэсаре, напечатанное в Лхасе [12]. Я никогда не встречал этого издания, но видел печатное издание из Кама, в Восточном Тибете, главы «Война с племенами хоров» (Hor-dmag-skor). Печатная версия этой главы несколько короче рукописной и, вероятно, была «отредактирована» староверами тибетского буддизма, ньянгаминцами. Теперь мы можем утверждать, что существует несколько версий тибетского эпоса о царе Кэсаре. В районе Северо-Восточного Тибета известно несколько вариантов. По крайней мере две версии известны в одном только Амдо. Копия одной из амдоских версий эпоса была привезена Г.Н. Потаниным и сейчас хранится в Публичной библиотеке в Ленинграде [13]. Фрагменты другой версии из Амдо были записаны мною и будут опубликованы в статье, посвященной диалекту Амдо. Известно, что эпос о Кэсаре существует среди племен *банаков* (sBra-pag, «черных палаток») в районе Кукунора и среди многочисленных племен *голоков* (mgo-log) и восточных хорпа. К сожалению, наше знание этих двух версий очень скудно, и мы не можем даже установить их отношение к амдоской версии эпоса. Среди банаков Кэсар почитается как один из *анье* (A-myes), защитных божеств [14]. Очень велика популярность эпоса о Кэсаре среди племен голоков. Считается, что Кэсар оставил свой волшебный меч в стране голоков, и многие горные вершины и местности в стране голоков связаны с именем Кэсара, например высокий снежный массив Аньсмачен (A-myes-ta-chen), доминирующий над всем районом, в народе называют «Гэсар побранг», т. е. «дворец Кэсара». А. Давид-Нель дала французский перевод камской версии эпоса [15], а д-р А. Тафель воспроизвел несколько фрагментов эпоса, записанных им в Дьескундо в Северном Каме [16]. Сообщают, что тибетская версия эпоса существует среди шара-уйгуров Наньшаня [17]. Далее к западу и к югу эпос известен по всему кочевническому поясу Чантанга (byan-thang), или великого Тибетского северного нагорья, среди

кочевых племен Сиккима, Бутана и во всем Западном Тибете (район Кайласа, Рупшу, Лахул-Гаржа, Спити, Занскар и Ладак). В районе Западного Хора, или Нуб-Хор (район хребта Данг-ла, к северу от Нагчука), эпос очень популярен среди племен хоров, исповедующих древнюю религию бон, и я сам видел очень красивую рукопись эпоса о Кэсаре в 16 томах у одного вождя [18]. Далее к западу эпос известен среди чангпа (byan-pa), «северян» района Великих озер, расположенного непосредственно к северу от Трансгималаев (районы Намру, Нагчанг и Бумра). Западнотибетская версия стала известна благодаря А.Г. Франке [19].

В европейских и американских библиотеках имеется несколько версий эпоса. В библиотеке Института востоковедения РАН есть две версии тибетского эпоса [20]. В США рукописи эпоса имеются в библиотеке Пирпонта Моргана в Нью-Йорке и в библиотеке Конгресса (сокращенное жизнеописание Кэсара, подаренное В.В. Рокхиллом). Полный эпос встречается очень редко. В большинстве случаев известные рукописи эпоса о Кэсаре содержат только отдельные главы или книги (так называемые *кор*, или *намтар*), такие, как «Уничтожение царя-демона», «Рождение Кэсара», «Война с хорами». Количество глав в различных версиях эпоса сильно варьируется. Некоторые содержат только главы о «Рождении Кэсара», в которые включается история его женитьбы, глава «Уничтожение царя-демона севера» и глава «Война с хорами». В некоторых местностях известны только отдельные главы, например, глава «Война с хорами». В Амдо, на северо-востоке Тибета, широко известны следующие главы.

1. «Рождение царя Кэсара Лингского». По всему Амдо эта версия эпоса называется Дзамлинг-санг ('Dzam-gling tshang).

2. «Уничтожение царя-демона севера» (bDud-'dul).

3. «Война с хорами» (Hor-dmag-skor).

4. «Завоевание Китая» (rGya-'dul).

5. «Война со страной Джанг» (Jang-skor).

6. «Завоевание страны Мон» (Mon-'dul).

Западнотибетская версия, изданная А.Г. Франке, содержит главы о «Рождении Кэсара», историю его юности и женитьбы на Бругуме (Бругмо северо-восточных тибетских версий), рассказ о посещении Кэсаром Китая, об уничтожении царя-демона севера и главу «Война с хорами». Нужно добавить, что глава «Война со страной Джанг» также существует в Западном Тибете. В Лахул-Гарже известно о существовании только двух глав: «Война с хорами» и «Война со страной Джанг».

В камской версии, записанной А. Давид-Нель, есть главы о «Рождении Кэсара», его борьбе с царем-демоном севера, о возвращении Кэсара в Линг и его войне с хорами, о войне со страной Джанг, войне с царем юга и царем Тагзига (sTag-gzig), т. е. Ирана.

Западнотибетская версия эпоса, записанная А.Г. Франке, имеет пролог, содержащий историю 18 героев (дра'-бо) страны Линг, а камская версия А. Давид-Нель содержит пролог о том, как гуру Падмасамбхава искал девушку, которой было предназначено стать матерью царя Кэсара.

Нубхорская версия эпоса, которую я имел случай видеть в земле западных хоров, тесно связана с северо-восточными тибетскими версиями.

В Северо-Восточном Тибете к эпосу постоянно добавляются новые главы. Так, в Хуари, в Нижнем Амдо, один монах недавно сочинил новую песню для главы «Война с хорами», описывающую военные приготовления войск под командованием Чаджанга Данма Джангкхра в Линге, и песню о завоевании Джанга. В Амдо ньингмапинский лама Тагшампа сочинил песню об Астаг-лхамо, супруге царя-демона (bDud-rgyal-gyi btsun-mo), ставшей впоследствии одной из 18 жен царя Кэсара. Песня пользуется огромной популярностью (устное сообщение Геше Гедун Чойпела).

Большая часть эпоса о Кэсаре, вероятно, родилась среди кочевых племен Северо-Восточного Тибета. Не исключено, что многие мотивы были заимствованы из иностранных источников. С древних времен земли кочевников Северо-Восточного Тибета служили своего рода убежищем для кочевых племен, вынужденных укрываться в горных твердых Тибета от политических волнений в степном поясе Центральной Азии. Несомненно, что эти пришельцы приносили с собой свои племенные сказания и песни, постепенно включавшиеся в эпос тибетских племен, — эпос о Кэсаре, могучем царе-воителе из Линга. Мы все еще не можем разобраться в истории и эволюции эпоса, отличить оригинальную тибетскую основу от посторонних мотивов. Эпос о Кэсаре показывает его героев, живущих в стране с наполовину оседлым, наполовину кочевым населением. Богатые владеют замками (называемыми *побранг*, или *кхар*) — каменными строениями с укрепленными стенами и сторожевыми башнями. Простые люди живут в палатках, черных палатках тибетских кочевников. У кочевников большие стада скота, состоящие из яков и помеси яков с домашним скотом (тиб. *дзо*). Любимые занятия — охота на диких яков (*бронг*), диких ослов (*кьянг*, лат. *Equus kuang*), скачки на лошадях и воинские схватки. Все это хорошо знакомые темы на тибетском северо-востоке, и можно сказать, что эпос точно воспроизводит жизнь кочевников в Северо-Восточном Тибете.

Невозможно все еще датировать эпос о Кэсаре, таким каким мы его знаем, но его определенные черты, например, войны Кэсара с племенами хоров (т. е. тюркскими племенами севера), его завоевание Восточного Тибета (война со страной Джанг), завоевание юга (Моньюл, или гималайские долины), война с царем Тазига (страны, лежащей между Западным Тибетом и Ираном) и история женитьбы Кэсара на дочери китайского императора, показывают определенное сходство с историей известного

тибетского царя Сонгценгампо. Эти черты указывают, что эпос о царе Кэсаре сложился или по крайней мере принял свою нынешнюю форму после периода тибетской империи, т. е. после первой половины IX в.

Язык эпоса, на который часто влияли разговорные диалекты Тибета, не позволяет сделать какие-либо выводы ни о датировке эпоса, ни о его происхождении. Эпос о Кэсаре распространился по всему Тибету, а особенно среди кочевых племен севера и северо-востока. В каждом районе его рассказывают на местном диалекте, но тема эпоса, основные эпизоды из жизни царя Кэсара остаются неизменными. Естественно, отмечаются значительные различия в деталях, которые часто вводятся из местного фольклора и племенных сказаний. Редкость рукописных версий эпоса приводит к серьезным различиям в устных версиях, которые значительно отличаются в деталях. В некоторых версиях все еще прослеживаются определенные следы происхождения из Северо-Восточного Тибета. Язык устных версий — это не классический письменный тибетский, по стилю он приближается к повседневному разговорному языку с определенными архаизмами. Так, ладакская версия, изданная А.Г. Франке в *Bibliotheca Indica*, читается вслух на разговорном диалекте Ладака. Вообще говоря, языковой стиль устных версий в значительной степени зависит от грамотности рапсода. Рапсоды с хорошим знанием литературного языка отваживаются сохранять литературный характер языка, тогда как те, кто выучил эпос наизусть, при чтении стараются использовать свой диалект.

Рукописные версии эпоса о Кэсаре, найденные в Тибете, показывают определенное сходство с вариантами Северо-Восточного Тибета. Устные версии, как кажется, выросли из рукописных версий, но сильно увеличились в объеме и обогатились множеством деталей, отсутствующих в рукописных версиях. С лингвистической точки зрения, рукописные версии написаны языком и стилем, сильно сходными с тибетскими песнями и балладами, многие из которых восходят к добуддийскому периоду. Язык рукописных версий указывает на северо-восток Тибета и Кам. (Формы настоящего времени *gda-'ba*, формы прошедшего времени *thel* и словарь. Например, *a-gu* ладакской версии, представляющее местное произношение тибетского *a-khu*, «дядя», как показал д-р Б. Лауфер). Частое использование определенно-го слова в западнотибетской версии может указывать на его восточнотибетское происхождение. *Акху* (дядя) — это обычная форма обращения на востоке и северо-востоке Тибета (в Амдо — *a-k'i*).

Язык печатных версий ближе к классической форме тибетского языка. Сходство основных эпизодов указывает на существование примитивного эпоса о Кэсаре, который, вероятно, сложился среди тангутских и тибетских племен северо-востока. Осмелюсь предложить следующую схему стадий развития эпоса о Кэсаре.



1. Примитивный эпос о Кэсаре — героический эпос, сложившийся среди тангутских и тибетских племен северо-востока.

2. Рукописные версии эпоса (в некоторых сильно отличающихся версиях доминируют буддийские элементы).

3. Печатная сокращенная версия эпоса, «отредактированная» ньингмапинскими ламами в Каме. (Derge rDzogs-chen dgon-pa).

4. Устные версии эпоса, сильно окрашенные местным фольклором.

Эпос о Кэсаре в его примитивной форме, вероятно, представлял собой героический эпос кочевников. Едва ли возможно установить, какие из известных частей принадлежали примитивному эпосу, но представляется вероятным, что рассказы о войнах царя Кэсара с племенами хоров, т. е. тюркскими племенами Центральной Азии, война со страной Джанг и в долинах Южных Гималаев, а также описания битв и поединков между знаменитыми воинами принадлежат к древнему кочевому эпосу и, вероятно, составляли часть примитивных эпических песен о царе Кэсаре. Постепенно исходный сюжет эпоса стал обогащаться множеством деталей, заимствованных из местного фольклора, и это указывает на то, что эпос о царе Кэсаре содержит многочисленные параллели с европейским фольклором. Исходный сюжет эпоса тесно перешлептен со сказочными мотивами. Тибетские версии состоят из прозы и обширных поэтических фрагментов. В устных версиях поэтические фрагменты, как кажется, преобладают, и представляется более чем вероятным, что исходный эпос о Кэсаре состоял из поэтических частей. Стоит также отметить, что большинство архаизмов, имеющих в языке эпоса, обнаруживаются именно в версифицированных частях. В то время как все известные версии тибетского эпоса о Кэсаре обнаруживают значительное сходство в основных эпизодах эпоса, местные версии существенно различаются в деталях. Некоторые версии несомненно «редактировались» в буддийской среде, другие, как, например, западнотибетская, записанная д-ром А.Г. Франке, несет безошибочный отпечаток западнотибетского фольклора. А.Г. Франке придерживался мнения, что этот эпос тесно связан с добуддийской мифологией Тибета и даже пытался интерпретировать его в терминах мифологии природы (мифы весны и зимы). Г.Н. Потанин, напротив, настаивал на его эпическом характере и даже высказывал мнение, что этот эпос, вероятно, появился среди тюркских племен Центральной Азии, и сравнивал его с романом об Александре [21]. Вероятно, в своей исходной форме эпос о Кэсаре имел добуддийскую основу, и даже в современном тексте эпоса можно найти частые аллюзии тибетской религии бон. Так мы находим частые обращения к основателю бона Шэнрабу Мибо (lha-skyabs-su bsdod-do Bon-gyi lha-bon ston-pa gŠan-rab bka'-drin-che). В эпосе говорится о трех главных подразделениях или сферах мира: sTen-lha, небеса, где правит dPon-po brGya-byin, или Шатакрату-Индра, и его супруга bKur-dman rgyal-mo

(или A-ne bKur-dman-mo, также именуемая 'Bum-Khri rgyal-mo); bar-btsan или mi-yul, мир людей, и Yog-klu, подземный мир, или мир нагов. В тексте эпоса часто можно найти такие древние шаманские концепции, как «Высокое голубое небо» (Gon-sngon nam-mkha'). Буддийские элементы, проникшие в эпос, заменили Индру, brGya-byin, на Гуру Падмасамбхаву, а сам Кэсар стал защитником буддийской веры и строителем буддийских монастырей. В начале стихотворных частей теперь можно найти обычные буддийские обращения к Триратне (sKyabs-dkon-mchog gsum-la gsol-ba-'debs).

Прежде чем дать краткий очерк содержания эпоса, необходимо сказать несколько слов о рапсодах, в чьей среде он сохранился, и которые постепенно приняли на себя роль жрецов или заклинателей царя Кэсара. Среди рапсодов эпоса о Кэсаре можно найти как профессиональных странствующих сказителей, отличающихся особой одеждой, так и обычных людей, мужчин и женщин. Декламация эпоса может занимать от трех до десяти дней. Эпос поют или, часто, читают нараспев. Профессиональный сказитель часто может импровизировать целые отрывки во время исполнения. Я хорошо помню мой опыт со сказителем эпоса о Кэсаре, которого я пригласил, чтобы записать. Этот сказитель непрерывно импровизировал, и когда бы я ни попросил его повторить спетый им кусок, он всегда пел несколько отличающийся вариант. Профессиональные сказители редко пользуются рукописями эпоса во время исполнения. Они знают его наизусть и часто поют в состоянии своеобразного транса. Непрофессионалы, напротив, читают его по рукописи и редко знают наизусть, за исключением нескольких фрагментов. Странствующие сказители отличаются особой одеждой. Эти сказители (sgrun-ра или sgrun-bšad) носят на голове особую высокую шапку, называемую «шапкой сказителя», sgrun-žwa. Белая шапка украшена изображениями солнца и луны, она остроконечна, с тремя треугольными отворотами, отороченными красным. Сказители носят белый тибетский халат, чупа. Следует отметить белый цвет халата и шапки, ведь белый — это цвет ритуальных украшений у бонских жрецов и заклинателей. Странствующий сказитель эпоса о Кэсаре всегда носит с собой красочное изображение, танку, представляющую жизнеописание царя Кэсара, и стрелу, украшенную многоцветными (синими, зелеными, желтыми и красными) церемониальными шарфами, хадаками. Этой стрелой, датаром (mda'-dar), сказитель указывает на различные эпизоды эпоса, изображенные на картине. Некоторых самых знаменитых сказителей сопровождает группа учеников, изучающих искусство пения и декламации эпоса. В провинции Амдо на северо-востоке Тибета сказители эпоса о Кэсаре часто принадлежат к древней религии бон. Очень часто сказитель эпоса известен также как заклинатель. Среди голоков и хорпа на северо-востоке Тибета эпос читают во время погребальных церемоний. Перед таким чтением готовят ровную площадку

и посыпают ее цзампой, ячменной мукой. Слушатели сидят вокруг этой площадки, а сказитель — лицом к ней. Чтение продолжается несколько дней. Обычно говорят, что часто на площадке появляются следы копыт, и верят, что это следы могучего боевого коня царя Кэсара, вызванного сказителем. Некоторые сказители ведут оседлую жизнь и женятся. В таких случаях сыновья часто наследуют занятие отца и, в свою очередь, становятся сказителями. В Западном Тибете, в Ладаке, эпос поют сельские музыканты, *бэда*. Одна из версий эпоса, записанная А.Г. Франке (его «первая рукопись»), была начитана 16-летней девушкой [22]. В некоторых районах Тибета эпос о Кэсаре и его певцы преследуются ламаистским духовенством, и это как-то отражается на популярности эпоса (в народе верят, что царь Кэсар был смертельным врагом идама Чамринга). В последнее время последователи школы «староверов» (ньингмапа) и гелугпа пытаются присвоить популярный эпос. В Каме среди ньингмапинцев бытует служба, *чога*, и церемония подношения *торма* в честь царя Кэсара, почитающегося защитником веры, чойджоном. В Амдо среди последователей школы гелугпа часто можно услышать неожиданное утверждение, что сам Цзонхава, тибетский реформатор, был когда-то жрецом (амчод) царя Кэсара Лингского!

Имя царя Кэсара связано главным образом с Лингом, в Северо-Восточном Тибете, расположенном к юго-востоку от Джьекундо, между Джьекундо и Канце. В 1905–1906 гг. это место посетил А. Тафель, а впоследствии А. Давид-Нель. Нынешний вождь Линга считает себя потомком сводного брата царя Кэсара.

Теперь позвольте вкратце рассказать о содержании знаменитого эпоса, как его поют в Тибете.

Первая глава или книга тибетской версии эпоса о Кэсаре содержит рассказ о посылке Кэсара на землю для борьбы со злом. Согласно некоторым версиям (западнотибетская, северо-восточная — амдоская и монгольская версии), Кэсар считается младшим сыном Шатакрату-Индры (*brGya-buṅ*) по имени Дондуб (в монгольской версии, переведенной Шмидтом и вторично Козиным, Кэсар Дондуб считается средним сыном Индры — Юйлэ бютугэгчи, или Дондубом). В тибетской версии эпоса, переведенной на французский А. Давид-Нель и ламой Йонгденом, царь Кэсар считается посланцем Падмасамбхавы. Согласно этой версии, Гуру Ринпоче, или Падмасамбхава, решает отправить в страну Линг посланца для борьбы со злом. Его выбор пал на Тхубпа Габа, сына Хорло Демчога и Дордже Пагмо (Ваджраварахи). Эта версия, несомненно, родилась в среде ньингмапинцев, или «староверов» Восточного Тибета, где эта школа до сих пор сильна и имеет многочисленных последователей в окрестностях Дерге и Дзогченгонпа. Перед тем как сойти в Линг, будущий царь Кэсар просит богов дать

ему боевого коня, которого «не может одолеть смерть», седло, украшенное драгоценными камнями, шлем, меч, кольчугу, лук со стрелами и двух воинов, которые бы сопровождали его и помогали ему. Затем Падмасамбхава отправляется в царство нагов в поисках девушки-нагини, которая могла бы стать матерью царя Кэсара. Его выбор пал на Дзеден (mDzes-Idan). Падмасамбхава приказал ей отправиться в Линг. По прибытии в страну Линг Дзеден поступила на службу к жене Сенглона (Seng-blon, Давид-Нель пишет это имя Синглен), вождя Линга. Из ревности жена Сенглона отправляет девушку-нагиню на горный перевал, известный как обиталище злых духов. По дороге на перевал Дзеден уснула и таинственным образом забеременела. По возвращении в стоянку Сенглона у нее родился мальчик.

Согласно амдоской версии, боги Лхацин (Lha-byin) и Анэгонмен-гельмо (A-ne Gon-sman gyal-mo) сначала послали своего старшего сына навеситить страну Линг, но он вернулся с полпути. Затем был послан средний сын, но и он вернулся, не добравшись до страны Линг. Наконец младший сын просит разрешения надеть шлем и кольчугу своего отца. Вскочив в седло, он ускакал в страну Линг. Вернувшись, Дзамланг-санг (Кэсар) просит Анэгонмен-гельмо дать ему пригоршню крови из носа муравья и пригоршню жил вишей, без чего якобы он не может поехать в страну Линг. Дзамланг не хочет покидать царство богов (lha'i-yul) и поэтому просит трудновыполнимое. Наконец, следуя воле богов, Дзамланг-санг, будущий царь Кэсар, принимает обличье белой птицы (bya dkar-po) и спускается на землю Линга. Жена Чотуна, одного из старейшин Линга, видит большую тень, опускающуюся на землю. Она говорит своему мужу, что это плохое предзнаменование и что, вероятно, Кэсар воплотится в Линге. Однажды утром у женщины по имени Гаксалхамо ('Gag-bza' lha-mo) родился сын, которого назвали Цзорэ (Co-ge, или Cho-ris). В ту пору страна Линг платила дань людьми царю демонов-людоедов. Когда глава демонов (bdud-rgan) Чамбалакрин (Khram-pa Lag-rin) прибыл в Линг за данью, вождь Аку Чотун (A-Khu Khro-thun) решил принести в жертву новорожденного сына Гаксалхамо. Мать горько заплакала, но мальчик сказал ей: «Не оплакивай меня! Когда глава демонов придет, скажи ему, чтобы он широко раскрыл рот, и положи меня ему прямо в пасть». Царь демонов приблизился к юрте Гаксалхамо. Женщина положила своего сына на лопату и поднесла его демону с такими словами: «Глава демонов, проглоти моего ребенка, не кусая его!» Когда Чамбалакрин проглотил Цзорэ, мальчик распрямился в глотке людоеда и закупорил ее. Корчась от боли, демон пробормотал: «О, Цзорэ, спускайся быстрее в мой желудок!» Но Цзоре не послушал демона, и тот умер в страшных муках. Много раз пытался Чотун уничтожить Кэсара с помощью могучих демонов-магов. Однако из каждого испытания Кэсар выходил победителем.

Вторая часть главы о рождении Кэсара повествует о женитьбе Кэсара на Другмо ('Brug-mo), руки которой домогался старый Чотун. Были устроенны состязания претендентов на руку Другмо, из которых Кэсар вышел победителем, и получил Другмо в жены. Боги напоминают Кэсару, которого в амдоской версии всегда называют Дзамланг-сангом, о его обязанности пойти и уничтожить главу демонов-людоедов на севере. Кэсар идет на север, чтобы расправиться с царем демонов, и оставляет Другте (Другмо). По прибытии в лагерь царя демонов он узнает, что тот уехал на охоту. Кэсар уговаривает жену демона Мезабумкьи помочь ему расправиться с ее мужем. Мезабумкьи соглашается и прячет Кэсара в замке царя демонов, рассказав, каким образом можно расправиться с людоедом. Вернувшись с охоты, тот своей волшебной силой почувял опасность. Он спросил об этом свою жену, но та успокоила его, и демон уснул. Тогда Кэсар вышел из тайника и убил царя демонов. Но Мезабумкьи дает выпить Кэсару волшебный напиток, отчего он забывает прошлое, страну Линг и остается жить с Мезабумкьи во дворце царя демонов. Тем временем царь хоров Кюркар (Gur-dkar), решив жениться, посылает ворона подыскать ему царицу. Ворон побывал в Центральном Тибете (dbUs), где посмотрел тибетскую царевну Оцзог, затем в Непале побывал во дворце непальской царевны Чрицун и в Китае повидал китайскую царевну Конгцо (rGya-bza'Kon-co; *Кон-со* соотв. кит. *кун-чу* — принцесса императорского дома) и, наконец, в стране Линг увидел женщину-львицу Другте (Sen-clam 'Brug-ge). Ворон возвращается в ставку царя Кюркара и сообщает ему, что самой красивой оказалась жена Кэсара — Другте из Линга: «Когда она стоит, подобна развевающемуся знамени, когда сидит, подобна разноцветной юрте».

Зная об отсутствии Кэсара, Кюркар нападает на Линг, войска Линга терпят поражение, убит даже брат Кэсара — Джьяцасанг (rGyal-tsha-tshang), и Другте увезена в страну хоров. Другте, находясь в плену, посылает в страну северных демонов ворона с посланием Кэсару. Ворон прилетел в царство демонов, сел на юрту Кэсара и начал каркать. Кэсар в гневе выстрелил в ворона и убил его. Мезабумкьи сняла с ворона письмо и вручила его Кэсару. Узнав о нападении царя Кюркара на страну Линг, убийстве его брата Джьяцасанга и пленении Другте, Кэсар берет свою магическую стрелу, «исполняющую желания», и, повернувшись в сторону страны хоров, выпускает ее. Стрела достигает ставки царя Кюркара и вонзается в огромный валун. Сто кузнецов пытаются вынуть ее, но тщетно, сто плотников пытаются распилить ее, но напрасны их старания. Тогда Другмо обматывает свою руку белым шарфом и вынимает стрелу. «Что это за стрела?» — спросил царь хоров, и Другмо ответила: «Это стрела Кэсара». Однако Мезабумкьи снова дает выпить Кэсару волшебный напиток, и он опять забывает прошлое и землю Линг. Но его конь, мудрый

Кьянгё, напоминает своему хозяину о его обязанности вернуться в страну Линг. Вернувшись в родные места, Кэсар принимает обличье торговца и располагается на лугу, принадлежащем старому Чотуну. Чотун посылает отца Кэсара, Ракье (Sen-blon Ra-skyes), в юрту торговца, чтобы тот взял налог за выпас на лугу караванных животных. Торговец приглашает Ракье в свою юрту и предлагает ему чашку чаю. Старый Ракье узнает чашку своего сына Кэсара и приходит в уныние. Лжеторговец спрашивает его о причине печали, и Ракье рассказывает о том, что у него был сын Дзамланг, который уехал в страну демонов и не вернулся домой. Тогда торговец сообщает старику, что он был в стране демонов, и они дали ему эту чашку. Горько зарыдал старый Ракье, но торговец неожиданно превращается в Кэсара. Обрадованный старик бежит к юрте Чотуна, громко крича: «О Чотун! Сегодня вернулся мой любимый сын и твой соперник!» Чотун спешит к юрте Кэсара, чтобы поднести хадак, но находит там простого странника. Разгневавшись, он возвращается в свою ставку и ругает старого Ракье.

Тем временем Кэсар принимает свой истинный облик и, сев на коня, едет к юрте Чотуна. Чотун, исполненный страха, кричит своей дочери: «Быстрее спрячь меня в кожаный мешок для мяса!» Дочь прячет его в мешок и кладет этот мешок на стол перед Кэсаром. Кэсар замечает, что внутри мешка кто-то шевелится, и говорит, что это дурной знак. Он берет шило и протыкает мешок. Чотун кричит от боли, но Кэсар продолжал колоть Чотуна до тех пор, пока тот не вылез, полумертвый, из мешка. Затем Кэсар начал готовиться к войне с царем хоров Кюркаром. Он собрал большое войско и двинулся к границам страны хоров. По пути Кэсар получил послание от своей божественной покровительницы Гонменлхамо, приказывающей ему вернуть войско назад и одному продолжать свой путь. Царь Хора Кюркар видит плохой сон и просит своего министра Шембу (bŠan-ra) растолковать его. Шемба разъясняет, что сон полон дурных предзнаменований, и они говорят о приближении Кэсара. Кэсар же по дороге преодолевает ряд опасностей: он проходит сквозь девственный лес, деревья которого смыкаются по мере его приближения; встречает семь людоедов в обличье красивых девушек, две придорожные скалы, чуть было не раздавившие его. Достигнув замка царя Кюркара, Кэсар принимает обличье ламы. Дочь соседнего царя Кюрнага, заметив ламу, пригласила его в юрту своих родителей. Она пошла за конем для ламы, но по возвращении обнаружила на дороге мальчика. Дочь Кюрнага предлагает мальчику стать у них пастухом. Ее отец берет мальчика к себе в дом, и тот начинает сторожить овец. Затем этот мальчик (Кэсар) побеждает на скачках. Однажды царь Кюрнаг был приглашен царем Кюркаром на пир. Мальчик-пастух просит Кюрнага взять его с собой. По прибытии в ставку Кюркара Кэсар побеждает могучего воина, известного по всей стране хоров. С помощью

железной цепи Кэсар проникает в замок царя Кюркара и убивает его. Он убивает также царя Кюрсэра и изгоняет душу Кюрнага. Затем Кэсар берет Другмо и все богатство Кюркара и следует в землю Линг. По дороге он вспоминает про сына Другмо, рожденного в плену, возвращается в Хор и убивает его. Вернувшись в страну Линг, Кэсар живет много лет счастливо, а страна процветает.

Затем боги снова посылают Кэсара воевать, на этот раз против страны Цзанг. Снова собирается войско Линга. К нему присоединяются всадники страны хоров под предводительством Шембы Меруцзе (bṣan-pa rMe-gu-tse), и огромная армия вторгается в земли Цзанг. В этой главе дается яркое описание сражений, что, несомненно, является древним слоем эпоса. И вновь божественная покровительница Кэсара Анэгонменгельмо приказывает ему выступить одному против царя царства Цзанг Сатама с помощью магических сил. В то время царь Сатам, сопровождаемый своими советниками и знатью, едет на берег озера совершить религиозную церемонию и омовение. Нимфа озера (mtsho-sman) принимает вид прекрасной нагини (klu'i bu-mo) и предлагает царю хрустальную чашу, наполненную ароматным нектаром (sman-spos-kyi bdud-rtsi). Добравшись до берега озера, Кэсар превращается в железную муху (lcags-kyi sbran-bu), проникает в нутро царя Сатама, и тот умирает. Страна Цзанг становится вассальным княжеством Кэсара.

Амдоская версия содержит также главы о покорении Кэсаром Китая (rGya-'dul), о женитбе Кэсара на дочери китайского императора, принцессе Конгчо, и главу о завоевании страны Мён (Mon-'dul).

Восточнотибетская версия, переведенная на французский А. Давид-Нель, имеет аналогичный сюжет. Когда у женщины по имени Дзеден рождается мальчик, Тротун — один из вождей Линга, узнав о его рождении, вспоминает древнее предсказание о том, что по пришествии Кэсара, будущего царя Линга, его собственная власть кончится. Поэтому он решает погубить новорожденного. Но все его попытки убить мальчика оказываются безуспешными. Тротун идет к волшебнику, живущему в пещере, чтобы уговорить его извести появившегося на свет младенца. Волшебник советует Тротуну направить мальчика к нему в пещеру, но Кэсар, придя в пещеру, смог сам уничтожить могущественного волшебника. Тротун изгоняет Кэсара вместе с матерью из страны. В изгнании Кэсару в видении является Гуру Падмасамбхава и убеждает его бороться за царствование в Линге. Но сначала Кэсар должен получить восемь сокровищ: сохраняющий жизнь узел (tshe-mdud), шлем, ваджру, меч, лук со стрелами. Падмасамбхава также велит Кэсару жениться на Другмо, дочери правителя страны Га (rga). Превратившись в ворона, Кэсар прилетает к Тротуну и советует ему от имени Падмасамбхавы добыть сокровища и жениться на Другмо. Однако

прекрасную девушку и царство можно получить, лишь победив на скачках, которые якобы должен выиграть Тротун. Тротун, поверивший, что ворон — посланец Падмасамбхавы, приказывает устроить скачки. Чори (Кэсар) также принимает участие в состязании на своем гнедом жеребенке, рожденном кобылицей, которую его мать-нагиня привезла с собой в Линг. Кэсар побеждает соперников, женится на Другмо и становится царем Линга.

Боги приказывают Кэсару отправиться на север и уничтожить царя демонов (bdud-rgyal). Кэсар убивает царя демонов с помощью его жены, которая укрывает его в замке демонов. Кэсар влюбляется в жену убитого царя, а та дает ему волшебный напиток, и он забывает прошлое и страну Линг. Но бодхисаттва Авалокитешвара пробуждает память Кэсара и заставляет его вернуться в Линг. По дороге в Линг Кэсар встречает дух своего сводного брата Джаца, убитого хорами, который рассказывает ему о несчастьях, постигших Линг в его отсутствие, а также о черных делах Тротуна и о пленении Другмо царем хоров.

Кэсар возвращается в Линг и готовится к войне с хорами. Войско Линга выступает в поход. Гигантский дикий як ('bron) — воплощение могучего демона — преграждает войску дорогу. Кэсар убивает яка. Затем, превратившись в престарелого ламу и создав с помощью магических сил иллюзорный караван, он продолжает свой путь в Хор. Добравшись до берега пограничной реки, Кэсар побеждает 28 демонов-перевозчиков, охранявших дорогу в Хор. Решив дальше следовать в одиночку, он отправляет свое войско обратно в Линг, а сам, достигнув ставки Кюркара, располагает свой иллюзорный караван вблизи царского дворца. Царь посылает своего министра Дигчэн Шэнпа разузнать о караване и торговцах. Один из караванщиков, встретившийся на пути, неожиданно ударил ногой лошадь министра, и та сбросила царского посланца на землю. Министр возвратился во дворец и предупредил царя, что Кэсар, должно быть, скрывается среди многочисленных караванщиков этого таинственного каравана. Царь хоров посылает тогда Другмо посмотреть на караван и разузнать что-либо о Кэсаре. На вопросы Другмо караванщики ответили, что караван принадлежит ламе Одсэргельцэну, и вручили ей подарки для царя, с которыми она вернулась к Кюркару. Но министр видит в подарках недобрые знаки.

Кэсар одного за другим уничтожает всех своих врагов. Превратившись в юношу, он поступает подмастерьем к кузнецу. Затем он убивает могучего и знаменитого воина хоров, их военачальника, сотню всадников, первого министра, ламу, который раскрыл врагам его истинную сущность, а также царя Кюркара, после чего Кэсар возвращается в Линг. В дальнейшем Кэсар убивает второго хорского царя — Кюрсэра, а третий царь хоров Кюрнаг спасается бегством в Нгари, в Западный Тибет, и Кэсар прощает его. Министр Дигчэн Шэнпа становится правителем Хора.



Затем следует война против Сатама, царя Цзанга. Царь Сатам видит сон, побуждающий его захватить страну Маркам, владение Кэсара Лингского. Кэсар, побуждаемый своим божеством-хранителем, собирает войско против Цзанга. Его войско вместе с союзными войсками хоров во главе с Шэнпа выступает в поход. Обернувшись киянгом, Кэсар проникает за ограду царского дворца и вместе с другими киянгами пасётся на лугу, а царь Цзанга с царицей любят животных с крыши. Внезапный порыв ветра сбрасывает царицу вниз, и она разбивается насмерть. В отчаянии царь призывает *мопа*, предсказателей манифестаций Кэсара, дабы они объяснили несчастный случай, и мопа советуют царю положить тело мертвой царицы на ложе, а самому погрузиться в медитацию, чтобы вернуть ее к жизни. Тем временем Чула Пёнпо, посланец царя Сатама, прибывает в лагерь Кэсара. Последний по совету своего божества-хранителя заранее делает лагерь невидимым. Только его знаменитый конь Кьянгё пасётся на лугу. Чула Пёнпо поймал и оседлал коня, но крылатый конь помчал и сбросил его в озеро. Войска Линга продолжают свое продвижение в царство Цзанг.

Военачальник Цзанга предлагает Дема, одному из воинов Линга, сразиться один на один и погибает в схватке. Войска Цзанга бегут, преследуемые армией Линга. Боги советуют Кэсару выступить в одиночку против Сатама. Превратившись в железную пчелу, Кэсар летит к Сатаму, который занят призыванием нагини на берегу озера. Богиня появляется перед царем, держа в руках сосуд с нектаром. Царь Сатам устремляется вперед, но, когда он подносит сосуд ко рту, железная пчела (Кэсар) проникает царю в чрево, и тот погибает в страшных мучениях. Министр Цзанга Бертхуль решает уничтожить Кэсара и приказывает сжечь тело царя Сатама вместе с железной пчелой. Однако Кэсар спасается, выбравшись на волю через голову мертвого царя. Затем Кэсар побеждает в сражении Бертхуля, и войска Линга овладевают крепостью Цзанга. Царевич Юлэ становится царем Цзанга. По возвращении в Линг Кэсар предается созерцанию, чтобы спасти души многочисленных живых существ, убитых им.

После этого следует история о войне с Мёном, или царством юга. Кэсару является охраняющее его божество, напоминающее ему, что царь юга Шинти должен быть покорён. Божество настаивает, чтобы Кэсар прервал созерцание и отправился воевать с югом. Кэсар повинуется приказу своей божественной покровительницы. Объединив войска Линга, Хора и Цзанга, Кэсар выступает в поход на крепость царя Шинти, готовящегося к битве. Воины Кэсара форсируют реку и преследуют вражескую армию. Царь южного царства гибнет в пламени, охватившем замок. Его дочь, царевна Метог Лхадзе, спасённая Кэсаром, выходит замуж за сына Аку Тротуна. Затем следует повествование о войне с царством Тазиг, что

представляет собой тибетскую транскрипцию названия «таджик». *Тазиг* в тибетской литературе означает Иран, а также районы к северу от Окса.

Старый Тротун хочет взять вторую жену. Он находит невесту в Линге и посылает Дабла, приемного сына Кэсара, сватом к родителям девушки. Чтобы улажить Дабла, Тротун решает угнать знаменитых лошадей, принадлежащих царю Тазига (кони из Ферганы и из-за Окса славились по всей Центральной Азии). Людям Тротуна удастся угнать нескольких лошадей. Царь посылает своих слуг на поиски лошадей, и, придя в Линг, они выясняют, что лошади были украдены по приказу Тротуна. Поэтому царь отправляет отряд своих войск в Линг, чтобы вернуть украденных лошадей. Они захватывают Тротуна и наказывают его за прегрешения. Ему удается вернуться в Линг и рассказать Кэсару, что царь Тазига собирается напасть на Линг. Кэсар решает прервать свое созерцание и выступить против страны Тазиг. Во время похода Тротуна захватывает демон-людоед, но Кэсар освобождает его.

Эта восточнотибетская (или камская) версия, переведенная на французский А. Давид-Нель и ламой Йонгденом, заканчивается эпизодом чудесного исчезновения Кэсара и его спутников.

Западнотибетская версия эпоса о Кэсаре была записана А.Г. Франке в Ладаке, в селении Ше, возле Леха и Кхалаце. Эта версия содержит пролог, повествующий о сотворении мира и об истории восемнадцати воинов Линга, пабо, которых нет в восточнотибетском варианте эпоса. В остальном западнотибетская версия следует знакомым сюжетам: история рождения Кэсара, его женитьба на Бругуме (Бругмо восточнотибетской версии, очевидно, представляет более правильное чтение), борьба Кэсара с великаном севера, пленение Бругумы царем Хора, война Кэсара с хорскими племенами и его путешествие в Китай.

В прологе рассказывается о происхождении страны Линг. В древние времена там жила супружеская пара, владевшая небольшим участком земли. На этой земле росла только трава, которая постепенно стала высокой, как деревья, и принесла плоды. Плоды сложили в амбар, где они превратились в червяков. Червяки начали поедать друг друга, и в конце концов остался только один червяк, который превратился в мальчика, ставшего затем могучим охотником. Он убил демона с девятью головами, а из его тела сотворил страну Линг. Затем он женился на восемнадцати девушках, которые стали матерями восемнадцати пабо, героев Линга. Пабо были необычными существами. Восемнадцать героев отправляются в замок Пачипалдонхар, чтобы найти сокровища и увезти их в Линг. Один из героев, Пэльле, добирается туда первым и находит сокровища. Однажды Пэльле пас коз и увидел, как белая птица борется с черной. Он сразу же понял, что черная птица — воплощение демона, и убил ее камнем из пращи.

Тогда белая птица превратилась в Индру (brGya-byin), который пообещал юноше выполнить любую его просьбу. Пэлье попросил, чтобы один из сыновей Индры был послан царем в страну Линг: «Дать сына, который стал бы вождем в стране, где нет вождя». Выполняя просьбу, Индра отправил в Линг своего младшего сына Дончупа. Поэтому Дончуп умер на небесах и переродился на земле. Однажды его будущая мать Гогсанлхамо (Имгасалхамо восточнотибетской версии, что является более точным чтением) сидела в своем доме за работой, как вдруг началась сильная гроза с градом; одна градинка упала в чашку, стоявшую перед Гогсанлхамо, она съела градинку и почувствовала себя беременной. Все животные, найденные Пэлье у замка Пачипалдонхар, также забеременели во время этого града. Дончуп родился, выйдя из бока матери. Хотя ему было предназначено стать знаменитым царем Кэсаром Лингским, он часто менял свой естественный облик, превращаясь в безобразных существ. Своей матери он показался безобразной жабой, и бедная мать постаралась спрятать ребенка. Но небесная богиня Курманмо позаботилась о нем. Один старый воин предсказывает, что новорожденный станет царем Кэсаром Лингским. (Этот фрагмент, очевидно, создан под влиянием легенды о Будде. Имя младшего сына Индры Дончуп соответствует санскритскому Сиддхартха. Мальчик рождается из бока матери. Старый воин, предсказавший будущее царя Кэсара и жалеющий, что его преклонный возраст помешает ему служить Кэсару, напоминает мудреца Аситу из «Налака-сутты» и его посещение новорожденного Будды. См. также эпизод с Аситой в VII главе «Лалитавистары»). Демоны под видом лам пытаются уничтожить новорожденного, но терпят неудачу.

Кэсар принимает участие в состязании женихов Бругумы, руки которой добывается также один из вождей Линга — Кхратун (Чотун восточнотибетской версии). В числе трудных задач для состязающихся были: достать крыло солнечной птицы, убить дикого яка Рири и растянуть его шкуру над землей Линг. Кэсар успешно справляется со всеми заданиями и становится мужем Бругумы.

О путешествии Кэсара в Китай. Страшная эпидемия поразила китайцев, и император Китая заболел. Один Кэсар может вылечить императора, и его приглашают в Китай. Кэсар преодолевает все препятствия на своем пути. Прибыв в Китай, он исцеляет императора и бежит с его дочерью Конгчо, захватив с собой сокровища Китая. Его хватают и сажают в глубокую яму с драконами. Однако он, превратившись в муху, спасается бегством. В конце концов вместе с дочерью императора и сокровищами прибывает в Линг. Но за время отсутствия Кэсара Кхратун захватил его замок в Линге и выгнал Бругуму. По возвращении Кэсар наказывает престола.

Божественный защитник Кэсара напоминает ему о его долге — уничтожить демона севера. Кэсар отправляется на север. Бругума хочет сопровождать его, но он отсылает ее обратно в Линг. Преодолев на пути много препятствий, Кэсар приезжает в замок демона, когда тот ушел на охоту. Жена демона Бамза-Бумкьи помогает Кэсару уничтожить девять жизней великана. Затем она подносит Кэсару волшебный напиток, и Кэсар забывает прошлое, Бругуму и землю Линг.

Пока Кэсар живет в замке демона с Бамза-Бумкьи, царь хоров Хальдэ, узнав об отсутствии Кэсара, решает напасть на Линг и увести Бругуму. Он захватывает Линг, но Бругума пытается ускользнуть от царя хоров и дает ему разные задания, чтобы выиграть время в надежде на возвращение Кэсара. Наконец она отправляется в страну Хор. Брат Кэсара пытается вернуть ее в Линг, но его убивают стрелой, попавшей в единственное уязвимое место его тела, о котором рассказала хорам Бругума. Она становится женой царя Хальдэ.

Герой Линга Пэлье направляет птиц посланцами к царю Кэсару на север. Птицы рассказывают ему о судьбе Линга и пленении Бругумы царем Хора. Кэсар вспоминает прошлое и спешит в Линг, а затем в Хор освободить Бругуму. Боги приказывают ему ехать в одиночку и отослать войско в Линг. В стране хоров он поступает на службу подмастерьем кузнеца. Он делает железную цепь, с ее помощью забирается на крышу замка Хальдэ и убивает царя. Кэсар возвращается в Линг и наказывает Бругуму за ее прегрешения.

Монгольская версия эпоса о Кэсаре существует в напечатанном виде и в многочисленных рукописных вариантах. Эпос был напечатан в 1716 г. в Пекине по приказу императора Канси. Эта версия содержит только семь глав или книг. Рукописная версия содержит 15 глав, большинство из которых сохранилось в библиотеке Института востоковедения РАН.

Первая глава монгольского эпоса рассказывает о рождении Дзуру-Гэсэра. Цотон (тиб. Кхротун; монгольское произношение имени точно соответствует амдоскому), один из старшин Линга, прогоняет Дзуру в пустыню. Дзуру-Гэсэр убивает там семь белых демонов и обращает в буддизм шайку разбойников. Дзуру-Гэсэр рассказывает своему брату Дзаса Шикиру, что он — Гэсэр, царь Линга. Затем он убивает могущественного людоеда и вторично изгоняется Цотоном. Дзуру-Гэсэр строит храм в честь бодхисаттвы Авалокитешвары. Затем побеждает в состязании женихов прекрасной Рогмогоа (тиб. Другмо). Дзуру-Гэсэр раскрывает жене Рогмогоа тайну своей жизни. Во второй главе Гэсэр убивает черного тигра на севере, в третьей — посещает Китай и женится на дочери китайского императора. В четвертой главе Цотон изгоняет из Линга возлюбленную Гэсэра Аралгогоа (Тюмэн Жиргалан). Она становится женой 12-главого людоеда (монг. ман-

гаса). Гэсэру удается уничтожить людоеда с помощью Аралгогоа. Гэсэр остается жить с Аралгогоа в лагере людоеда у золотой ступы. Аралгогоа дает Гэсэру черный волшебный напиток, и он забывает прошлое и страну Линг.

В пятой главе черный ворон сообщает трем ширайгольским ханам (*ширайгол* означает племена шара-уйгуров в Наньшане; амдоские тибетцы и банаки называют их *хорами*) об отсутствии в Линге Гэсэра и о красавице Рогмогоа, которая подходит в жены ширайгольскому царевичу. Ширайгольские ханы вторгаются в Линг. Дзаса Шикир, сводный брат Гэсэра, решает бороться с захватчиками. Войско Линга собирается у ставки Гэсэра, откуда Дзаса Шикир выступает против ширайгольских войск. Цотон приносит ложную весть о том, что ширайгольские ханы ушли, и Дзаса Шикир распускает свое войско по домам. Ханы снова вторгаются в Линг и прорываются к ставке Гэсэра, где живет Рогмогоа. Она пытается сопротивляться, но сломлена и захвачена в плен. Рогмогоа посылает Гэсэру в ставку людоеда стрелу, принадлежащую Дзаса Шикиру. Гэсэр получает послание и узнает о несчастье, постигшем Линг в его долгое отсутствие. Но его возлюбленная Аралгогоа снова дает ему волшебный напиток, и он вновь забывает Рогмогоа и Линг. Наконец его мудрый и преданный конь взбунтовался и ускакал в степь. Гэсэр ловит коня и решает сразу же отправиться в Линг. Прибыв в Линг, Гэсэр встречает своего отца, старого Санлуна, с которым в отсутствие Гэсэра плохо обходился Цотон, захвативший власть в Линге. Затем, под видом ламы, Гэсэр посещает ставку Цотона и наказывает его за злодеяния. После чего Гэсэр отправляется к ширайгольским ханам. Он появляется в ставке ханов в облике старого ламы. Затем, приняв облик молодого парня, Гэсэр поступает на службу к Шиману Биридзе, одному из министров Хора, и помогает кузнецу Чойрун-дархану. Постепенно он убивает главных воинов этой страны. Его бросают в глубокую яму с ядовитыми змеями, но с помощью своих волшебных сил он преодолевает это тяжелое испытание. Затем Гэсэр уничтожает племя ширайгол и возвращается в родной Линг.

В шестой главе содержится история о Гэсэре и хутухту-ламе, воплощении могущественного демона. Гэсэр приходит к этому волшебнику, а тот превращает Гэсэра в осла. Воины Гэсэра, обсудив это несчастье, обращаются к Аджу Мерген и просят эту могущественную колдунью уничтожить демона и освободить Гэсэра. Аджу Мерген отправляется к жилищу демона в облике его сестры и просит подарить ей осла. Демон соглашается, и колдунья возвращается домой, ведя осла. Она освобождает Гэсэра от чар; он сражается с демоном, и после многих приключений ему удается сжечь хижину ламы, сделанную из тростника, и уничтожить злого демона.

Глава седьмая: Гэсэр освобождает из ада свою мать.

Рукописная версия монгольского эпоса гораздо больше и содержит 15 глав.

В 8-й и 9-й главах рассказывается о борьбе Гэсэр-хана с двенадцатиглавым демоном-людоедом (мангасом) и с ханом Андалмой; в 10-й главе — о борьбе с царем демонов. 12-я глава — убийство царя демонов Гумбу-хана; 13-я глава — поражение северного Начин-хана; 15-я — уничтожение злого черного леопарда.

Главы 11-я и 14-я пропущены в собрании рукописей о Гэсэре, принадлежащем Российской академии наук [23].

Текст монгольской версии несет явные следы перевода с тибетского оригинала. Имена основных героев и названия местностей, упомянутых в тексте, это либо монгольская транскрипция, либо монгольский перевод тибетских имен.

*монгольское*

*тибетское*

1. Gesër (совр. халха-монг. Gesser)

Ge-sar, Ke-sar

2. Gesër γarbo Donrub

Kesar Don-grub dkar-po, царь Кэсар (имя Донруб есть в монг. версии, в переводе: Üile бүтүгегсi. Следует заметить, что Донруб в монг. тексте — это транскрипция, принятая в Южной Монголии)

3. Gegše (-Amurčila) — мать Гэсэра

Gag-bza (вост. тиб.), Gog bzang (-lha-mo) (зап. тиб.). В зап. монг. версии (ойратской) мать Гэсэра зовут Какша [24]

5. Sanlung — отец Гэсэра

Sen-blon (в амдоской версии: Sen-blon Ra-skyes. Сенлон — это титул, а имя отца Гэсэра — Ракье)

6. Dzasa — сводный брат Гэсэра

rGyal-tsha

7. Roγ-mo — жена Гэсэра  
Roγ-mo naγ-bo

'Brug-mo (см. примеч. к Don-grub)  
'Brug-mo naγ-po

8. Cotong — правитель Линга

C'o-t'ong (Амдо), Tr'o-t'ong (Кам). Khro-thun (письм. тиб.), Khra'i-thun (зап. тиб.)

9. Dzürü — детское имя Кэсара

Cho-ris, Co-re

10. Šiman Birudza —  
главный министр Хора

bŠan-pa rMe-gu-tse (Амдо);  
Šan-kra Miru (зап. тиб.) —  
искажение имени, даваемого  
вост. тиб. версией

11. Xara gertei хан  
перевод с тиб.

Gur-nag rgyal-po — «Царь  
черных палаток» (Хора)

12. Šira gertei хан  
перевод с тиб.

Gur-ser rgyal-po — «Царь  
желтых палаток» (Хора)

13. Caγan gertei хан  
перевод с тиб.

Gur-dkar rgyal-po — «Царь  
белых палаток» (Хора)

Названия местностей и рек, упомянутые в тексте эпоса, даны в монгольском тексте в переводе либо в транскрипции.

*монгольское*

*тибетское*

1. Mun (Mon) — южные альпий-  
ские долины Гималаев

Mon

2. Ling — царство Кэсара

gLing («Лик» в переводах у  
Шмидта и Козина следует  
исправить на Линг [25])

3. Dzang-γool — верхнее  
течение Брахмапутры

gTsan-po chu

4. Arslan-γool — р. Инд

Sen-ge chu

Все названия местностей и рек, часто упоминаемые в тексте, указывают на северо-восток Тибета. Например, часто встречается название реки Хатун-гоол, т. е. монгольское название Хуанхэ (Желтой реки). Ее верхнее течение в Амдо называют Мачу. Озеро Кёке-нагур — это Кукунор (тиб. mTsho-sngon-po).

В монгольском тексте мы также находим тибетское название единорога (носорога) — *серу* (bse-gu) и выражения, представляющие переводы обычных тибетских слов, например, *хара теригуту*, букв. «черноголовый», в смысле «мужчина, тибетец», что является переводом тибетского tgo-nag.

Тибетское происхождение эпоса подчеркивалось проф. В. Владимирцовым и д-ром Бертольдом Лауфером [26]. Владимирцов указывает [27], что монгольская версия эпоса о Кэсаре, представленная в пекинском издании 1716 г., была записана в особом стиле, не представляющем классическую форму письменного монгольского языка. Проф. Н. Поппе [28] показал, что язык монгольской версии содержит элементы монгольского

классического языка и разговорных диалектов Юго-Восточной Монголии. Согласно Поппе [29], монгольская версия эпоса, вероятно, появилась где-то на юге Монголии и была переведена с тибетского оригинала. Недавно С. Козин [30] указал, что язык монгольской версии эпоса имеет близкое сходство с юго-западными ойратскими диалектами. Это подкрепляет теорию, согласно которой монгольская версия эпоса о Кэсаре возникла среди ойратских племен Северо-Восточного Тибета, откуда эпос проник в Юго-Восточную Монголию. Среди рукописей эпоса о Кэсаре, представленных в библиотеке Института востоковедения РАН, есть одна, содержащая монгольскую версию, воспроизводящую камский (или восточнотибетский) вариант, переведенный на французский А. Давид-Нель [31].

Восточномонгольская (или халхаская) версия состоит из примерно 15 глав или книг. В 1914 г. известный бурятский ученый Ц. Жамцарано нашел в Урге (Монголия) полную версию эпоса о Гэсэре в 15 главах [32].

Западномонгольская версия эпоса близка восточномонгольской. В библиотеке Института востоковедения РАН есть по крайней мере два западномонгольских варианта эпоса о Гэсэре (В2 и В3). Западномонгольская версия стала известна благодаря переводу Б. Бергманна, опубликованного VIII и IX главы эпоса [33]. Две главы эпоса, очень сходные с западномонгольской версией, переданной Б. Бергманном, приведены в книге Тимковского [34].

Поппе [35] указывает, что VIII и IX главы эпоса о Кэсаре, кажется, были особенно популярны среди бурят-монголов и западных монголов, ойратов. X–XV главы очень популярны среди халха-монголов. Среди бурят известно о существовании только первых девяти глав эпоса («Девять ветвей Гэсэра»). Существует также западнобурятская версия эпоса. Это типичный бурятский эпос, или *улигер*, только отдаленно напоминающий письменную версию эпоса [36]. В настоящее время мы знаем по крайней мере четыре версии бурят-монгольского эпоса о Гэсэре, составляющие около 100 тыс. стихов! Российская академия наук в сотрудничестве с монгольскими научными учреждениями готовит критическое издание монгольского текста, комментированный перевод и сборник статей по проблемам эпоса о Гэсэре.

Эпос о Кэсаре (Гэсэре) оказал значительное влияние на сказания и песни монгольских племен, например на великую западномонгольскую эпическую поэму «Жангар» [37].

Я могу добавить, что этот эпос известен среди дод-монголов Цайдама и Кукунора, на северо-востоке Тибета, где его часто читают по-тибетски. Среди банаков и дод-монголов Кэсар (Гэсэр) известен под именем Гуань (вместо Гуань-ди) — обстоятельство, показывающее влияние официального признания маньчжурами Кэсара как Гуань-ди.



Много обычаев, связанных с царем Кэсаром (Гэсэром), существует среди нетибетских племен Северо-Восточного Тибета и пограничного района Ганьсу. Так, среди *шара-уйгуров* (называемых также «желтыми» уйгурами; кит. *хуань си-фан*) к югу от Ганьчжоу в провинции Ганьсу многие племенные обычаи прямо связаны с эпосом о Кэсаре. В этих племенах можно найти такие названия селений, как Кюркар, Кюрсер и Кюрнаг дэва (тиб. *Sde-pa*), что соответствует именам трех царей племен Хора. Белая полоса, нашиваемая на палатки шара-уйгуров, символизирует удар меча царя Кэсара (*Hor-sbra-khra-ril*). Божество *gNam-thel dkar-po*, упоминаемое в эпосе как божество-покровитель племен Хора, даже теперь почитается шара-уйгурами. Если кто-либо подъезжает к палатке шара-уйгуров на гнедом коне, то коня привязывают головой от палатки. Так делают, чтобы избежать опасности от боевого коня Кэсара, мудрого *гГа-гкуан-ггод*, неожиданно появляющегося и топчущего палатку. Среди шара-уйгуров существует обычай есть быстро, так как они говорят, что живут, постоянно опасаясь нападения царя Кэсара. Считается, что среди шара-уйгуров есть версия эпоса о Кэсаре, в которой царь Кэсар представлен как опасный и коварный враг. Так, память о старых племенных войнах между тибетцами и тюркскими племенами еще жива и является источником постоянного племенного антагонизма. (Шара-уйгуры живут к югу от Ганьчжоу, между Сучжоу и Ганьчжоу, а также между Шуаньчинь-цзу и оазисом Гаодай).

На крайнем западе Тибетского нагорья в горах Каракорума Д.Л.Р. Лоримером недавно обнаружена и опубликована версия эпоса о Кэсаре на языке бурушаски [38]. Эта версия на бурушаски, очевидно, представляет перевод устной тибетской версии, возможно, балтистанской, родственной западнотибетской версии эпоса. Перевод на бурушаски тибетских имен и слов воспроизводит балтистанское произношение (например, имя жены Кэсара: *Брумо* вместо *Бругмо*, *брунг* вместо *бронг* — «дикий як»).

Версия бурушаски содержит историю рождения Кэсара (Кисер на бурушаски), его женитьбы на Брумо ('*Brug-mo*), пленения Брумо царем Хора и войны Кэсара с царем Хора. Кисер успешно завоевывает в состязании женихов руку Брумо и возвращается в свою страну. Через некоторое время Лингпикисер (тиб. *gLing Ke-sar*) говорит жене, что отправляется в путь в страну Хайхайюл. Прибыв туда, Кисер лишает власти местных правителей и сам становится властелином Хайхайюла. В его отсутствие царь Хорьюла вторгается в страну Кисера и увозит Брумо. Воины Линга пытаются освободить Брумо, и Бумлифтан, брат Кисера, убит стрелой, поразившей его в единственное уязвимое место на теле, тайну которого Брумо открыла воинам Хора. Вазир Хора Шамту Миру (тиб. Шэнпа Меруцзе) противостоит воинам Линга. Кисер возвращается в Линг и собирается в страну Хорьюл. По дороге он преодолевает различные препятствия и, прибыв в страну Хор,

поступает на службу к златоковачу и становится его приемным сыном. Царь Хора призывает златоковача к своему двору, где состоится состязание по натягиванию лука Кисера. Кисер сопровождает мастера и натягивает свой лук. Затем он делает железную цепь в 100 локтей длиной и идет в царский дворец. Там он забрасывает цепь за балку крыши и, взобравшись по ней, принимает облик кота. Брумо предостерегает царя, что Кисер пришел, но царь видит только кота. Затем Кисер проникает в комнату царя, борется с ним и побеждает. Он забирает Брумо, сокровища царя Хора и возвращается в свою страну. Кисер убивает двух сыновей царя Хорьюла и Брумо, а ее наказывает за предательство — ведь она помогла убить Бумлифтана, брата Кисера.

Историческая основа эпоса о Кэсаре уводит нас в далекое прошлое великих кочевых империй Центральной Азии. Согласно рассказу, распространенному среди гелугпинских лам, эпос о Кэсаре не содержит ничего исторического. Его сочинил известный тантрийский лама, который был и великим сказителем. Родиной этого тантриста был Северо-Восточный Тибет, именно там он сочинил эпическое сказание [39]. Кочевники Кама и Хора понимают эпос иначе. По их убеждению, этот эпос — не создание одного поэта, а поэтическая запись о древних войнах, происходивших в прошлом. Тибетская традиция сохранила память еще об одном Кэсаре, вожде центральноазиатских племен, постоянно тревоживших границы Северо-Восточного Тибета. В «Заветах Падмасамбхавы» (*Padma bKa'i than-yig*) царь Кэсар часто упоминается как вождь центральноазиатских кочевых племен, врагов Тибета. Во второй главе этого сочинения имя Кэсара связывается с племенами другу (гругу), а оба названия означают тюрков [40]. Тибетцы одержали над ними победу, и некоторые другу поселились в районе Мон (в тибетской литературе страной Мон или Моньюл называются южные гималайские долины; жителей этих долин именуют *монпа*). В пятой главе той же книги сказано, что царь Кэсар «был для Тибета, как бешеный конь. С помощью магии Кэсар был сражен. В битве тибетское войско нанесло поражение Кэсару». Здесь явно указано, что Кэсар был вождем врагов Тибета. Там же Кэсар назван одним из четырех Великих Царей мира: «На Востоке, под созвездием Плеяд (*sMin-drug*) — император Китая, Владыка мудрости; на юге, под созвездием Гандуша — царь Индии, Владыка религии; на севере, под созвездием Большой Медведицы (*sMe-bdun*) — Кэсар, Царь воинств; на западе, под Луной — царь Ирана (*sTag-gzig*), Владыка богатств». В этом отрывке царь Кэсар занимает место Владыки лошадей из широко известной теории четырех великих царей мира [41]. В сочинении «*Maṅi bKa'-'bum*» [42] сказано, что китайский император предложил царю Кэсару в жены китайскую принцессу, а в «*rGyal-rabs*» Ладака о царе Кэсаре говорится как об одном из соискателей руки Конгчо, китайской

принцессы, ставшей впоследствии женой царя Сонгценгампо [43]. Страна царя Кэсара упомянута среди таких стран, как: Гажай-юл (вероятно, опечатка — вместо Ажай-юл) [44], Брузай-юл (Хунза-нагар), Бхалай-юл (Бактрия-Балх), Шаншунг-ги-юл (Гуче в Западном Тибете), Тагзиг-юл (Иран и страны Окса) и Тхогар-чи-юл (Тохаристан в Северном Афганистане или, возможно, Тохарское царство в районе Куча-Турфан в Восточном Туркестане) [45]. В сочинении, опубликованном А.Г. Франке [46], страна Кхром Гэсар Данма упомянута вместе со странами: Кхаче (Кашмир), Бальюл (Непал), Захор (Манди), Оргъян (Уддияна, Сват), Тагзиг (Иран), Нанам (Самарканд), Тхонми Гругу (Туркестан, район Гучен-Турфан) и Рагши. В сочинении, изданном С.Ч. Дасом [47], назван Кэсар, царь страны Пхром (иногда пишется Кхром) на севере. Здесь слово Пхром (Кхром) представляет собой, вероятно, тибетскую транскрипцию названия места, а если так, то ее следует сравнить с таинственным Пар-Пурумом из надписи в Хошо-Цайдаме, что в Северной Монголии [48]. Страна Пар-Пурум упомянута в этой надписи вместе с Тибетом (Türüt) и Киргиз (Qırqız) или, возможно, это слово значит «армия», как в выражении *Khrom-gyi dra'-bo*, «воин армии» (*Пхром* или *Кхром* в классическом тибетском значит «множество, армия», а также «рынок» [49]). Если так, то выражение *Ge-sar Phrom-gyi gyal-ro* означает «Кэсар, Царь воинств», как и в перечне четырех Великих Царей мира, приведенном в вышеупомянутых сочинениях. Известно, что некий Пхром Гэсар упомянут в хрониках Хотана, и сказано, что царь Хотана женился на дочери Пхром Гэсара [50]. Китайское Фу-лин, вероятно, восходит к согдийскому \*Фрим (лат. Roma > греч. Ῥώμη Phome > \*Rhumi > сирийск. Frumi > \*Fruim, \*Früm, \*Frim > старокит. \*Furim > Fu-lin. Из Rhome > Rumi > Ruim, Rüm, Rim мы имеем славянские формы Rimu, Rzim и др.). В книге, изданной С.Ч. Дасом [51], сказано, что Кэсар, царь Линга, платил дань царю минягов, тангутского племени на северо-востоке Тибета, основавшему царство Си-ся, существовавшее в X–XIII вв. Все приведенные цитаты указывают на существование постоянной и древней традиции, связывающей имя царя Кэсара с народом Dru-gu (Gru-gu), или центральноазиатскими тюрками, и страной Пхром (Кхром). Различные тибетские попытки интерпретировать имя Кэсар показывают, что это имя должно быть транскрипцией иностранного имени или титула. А. Грюнведель [52] высказал мнение, что имя Кэсар (Гэсэр) представляет монголо-тибетскую передачу римского титула «цезарь» (Caesar / Колσαρ). Проф. Ф.В. Томас [53] также полагает, что имя Гэсэр/Кэсар может быть династическим титулом. Существование титула «цезарь» в качестве заимствованного слова в центральноазиатских языках засвидетельствовано в колофоне восточно-ранской или сакской рукописи «Майтрейя-самити», переведенной Э. Лейманном [54], где мы находим выражение *кэйсар-кульна*, или «царская

семья» [55]. Проф. Людерс [56] обнаружил титул «*кайсара*» в надписи письмом кхароштки в Ара (Кушанский период). Также хорошо известно, что династия потомков Кэсара в Верхнем Ладаке (La-dwags-stod) упомянута в «La-dwags rgyal-rabs» [57]. В современном Тибете существует неустойчивая традиция, согласно которой Кэсар является историческим персонажем [58]. Неясно, возникла ли эта традиция в связи с маньчжурской идентификацией царя Кэсара с Гуань-ди или принадлежит к доманьчжурскому периоду.

Все еще невозможно сказать, когда и где герой тибетского кочевого эпоса Кэсар-гьялпо стал идентифицироваться с Гуань-ди, популярным героем знаменитого и самого широко читаемого китайского романа «Троецарствие». Этот Гуань-ди, или Гуань-юй, был генералом на службе у основателя династии Шу-Хань в эпоху Троецарствия (III в.). Он был обожествлен китайцами, и культ его стал популярен в эпоху Мин, а император минской династии Шэньцзун (1573–1619) возвел Гуань-ди в ранг Великого императора. В маньчжурский период популярность этого божества еще более возросла, и он был провозглашен военным защитником династии Цин. Императоры Цзяцин (1796–1820) и Даогуан (1821–1850) выказывали ему особое почтение. Первый сделал его Ву-ди, т. е. Военным императором, а Даогуан повелел, чтобы Гуань-ди почитали наравне с самим Конфуцием! Во всех городах ему были построены храмы, места почитания. По всей империи в его честь исполнялись особые службы в 13-й день первого месяца и в 13-й день пятого месяца. Военные чиновники почитали Гуань-ди в 24-й день шестого месяца. Представляется вероятным, что идентификация Кэсара с Гуань-ди началась в правление императора Канси (1662–1722) и была частью имперской программы по укреплению связей Цинской династии с кочевыми племенами на монголо-тибетском пограничье. Именно при Канси в 1716 г. в Пекине появилась первая монгольская печатная версия эпоса о Кэсаре.

Эпос о Кэсаре сильно отразился на народной поэзии Страны снегов. И теперь еще по всему Тибету поют множество песен, относящихся к этому эпосу. Во всех деревнях Ладака весной проводится праздник Кэсара, и мужское население упражняется в стрельбе из лука. Во время этого праздника поют особые песни, называемые «песнями Линга», в которых обычно упоминаются эпизоды из эпоса о царе Кэсаре [59]. Похожие песни есть в Амдо, на северо-востоке Тибета. Они не составляют части эпоса, но вдохновляются известными эпизодами из него.

### Царь Кэсар в тибетском искусстве

Живописные изображения царя Кэсара и эпизодов из эпоса сравнительно редки, и это обстоятельство можно, вероятно, объяснить отношением к эпосу правящей в Тибете гелугпинской школы, считающей Кэсара

пережитком добуддийского прошлого. Изображения царя Кэсара, как живописные, так и в бронзе, встречающиеся по всему Тибету и Монголии, можно условно разделить на две группы:

- 1) изображения чудесной жизни царя Кэсара, близко следующие дошедшей до нас письменной версии эпоса;
- 2) изображения царя Кэсара как Гуань-ди, маньчжурского бога войны и защитника маньчжурской династии.

Вторая группа наиболее обширна, и большинство изображений, принадлежащих к этой группе, восходит к XVIII и XIX вв.

К первой группе принадлежат так называемые *танки Кэсара*, или живописные свитки, изображающие чудесную жизнь этого царя. Такие танки большей частью принадлежат странствующим сказителям эпоса и редко встречаются в домах простых тибетцев. Некоторые из этих свитков, изображающих жизнь царя Кэсара, принадлежат нyingмапинцам, школе «староверов» тибетского буддизма, которые первыми приняли эпос и приспособили его к своим нуждам. В этом случае в верхней части картины можно увидеть изображение Самантабхадры (Kun-tu bzang-po), или центральная фигура будет представлять буддийское божество, например, богиню Тинги Жалзангму, спутницу богини Лхамо, едущую на муле со стрелой и зеркалом [60]. Некоторые изображения эпоса о Кэсаре принадлежат религии бон и отличаются бонской символикой. Иногда центральная фигура на рисованном знамени представляет самого царя Кэсара в белом одеянии, в шапке, похожей на тиару, украшенной перьями, в одежде, которую до сих пор носят профессиональные сказители эпоса в Северо-Восточном Тибете. Обычно вокруг центральной фигуры сгруппированы эпизоды чудесной жизни царя Кэсара: его борьба с демонами и оборотнями, появлявшимися в виде черных яка, лошади, козы; уничтожение трех воронов — недобрых вестников; женитьба Кэсара на Другмо; его битва с могучим царем демонов севера; война Кэсара с тремя царями Хора и др. Композиция этих картин-свитков несет явные следы буддийского влияния и очень напоминает буддийские танки, изображающие жизнь знаменитых буддийских учителей и святых. Такие танки Кэсара вывешиваются во время декламации эпоса бродячими сказителями, и это опять же похоже на следование известному обычаю изображения назидательных буддийских драм, например, истории царевича Вессантары или намтара Дримед Кундана. Иногда известные эпизоды эпоса о Кэсаре составляют темы фресок в частных домах богатых тибетцев. А.Г. Франке [61] видел одну такую фреску, изображающую войну со страной Джанг, в садовом доме (gab-gsal) в Чангпа, селении, расположенном в полумиле от Леха в Ладаке. Следует добавить, что такие фрески встречаются очень редко.

Изображения, принадлежащие ко второй группе, представляющие Кэсара как Гуань-ди, весьма многочисленны и относятся к XVIII – началу XIX вв., когда маньчжурская династия много делала для распространения культа своего божества-защитника, удобства ради уподобленного кочевническому царю-воину Кэсару. Многочисленные бронзовые изображения царя Кэсара представляют его сидящим на троне в западной манере, это работы мастеров Долон-нура (XVIII в.). Большие глиняные и бронзовые изображения Кэсара-Гуань-ди имеются в многочисленных *Кэсар лхакхангах*, или храмах Кэсара, в селениях Амдо в Северо-Восточном Тибете [62]. Храмы, посвященные Кэсару-Гуань-ди, существуют также в Лхасе, где их называют «китайскими храмами», и в Урге (теперь Улан-Батор), столице Северной Монголии, а также во многих местах Внутренней Монголии и китайско-монгольского пограничья, где такие храмы обычно называют *Гуань-ди-мяо* или *Гэсэр-сумэ*. Все эти храмы относятся к маньчжурскому периоду.

Существуют также живописные изображения Кэсара-Гуань-ди, на которых царь Кэсар изображен рядом со своим конем, в доспехах и с алебардой, в сопровождении своего сына Гуань-пина, держащего ларец с печатью царя Кэсара, и оруженосца с алебардой. В нижних углах такой картины рисуют также волшебные лук и стрелы Кэсара, данные ему его божественным покровителем. На некоторых картинах, изображающих Кэсара-Гуань-ди, можно видеть и великого тибетского реформатора Цзонхаву (1357–1419), и двух его главных учеников Хайдуба и Чжецхаба, — знак того, что правящая школа гелугпа пыталась включить Кэсара-Гуань-ди в свой пантеон в маньчжурский период, несомненно, с официального одобрения.

В Монголии в некоторых гелугпинских монастырях исполняют особую мистерию, цам Гэсэра. Такие мистерии проводились в шестой месяц года в бывшем Далай Цонхор-ван хошуне и в монастыре Илагутсан-гегена в Западной Монголии. Ламы — участники этой мистерии изображали 32 воина — спутников царя Гэсэра, закованных в броню. Известно, что театральное представление подвигов царя Кэсара существует среди монголов-санчуань в провинции Ганьсу [63]. В самом Тибете подобные мистерии на основе эпоса о Кэсаре, как кажется, неизвестны. В конных состязаниях, называемых «Скачки за крепостью», проводящихся в Лхасе, за Поталой, конники, одетые в старинные тибетские доспехи, вооруженные луками и стрелами, как говорят, изображают воинов царя Кэсара. В Западном Тибете в верхнем Кунаваре весной отмечают праздник Кэсара. В Ладаке его называют праздником стрельбы из лука. Во время этого праздника поют «песню Линга», а мужское население развлекается стрельбой из лука. Процессии обходят поля для их благословения, алтари-лхатхо украшают свежими ветками и жгут кедровые лучины [64].

Многие остатки древних памятников, разбросанные по всему Тибету, такие, как каменные ступени на склоне горных перевалов, разрушенные замки, рисунки на камнях и даже камни и скалы причудливой формы, обычно считаются принадлежащими к эпохе Кэсара [65].

В 1933 г. проф. М. Ростовцев [66] обратил внимание на серию сибирских и китайских блях в так называемом «зверином стиле», изображающих сцены битвы, охоты и борьбы. Эти бляхи могут также представлять иллюстрации к древнему кочевому эпосу, типичным представителем которого является эпос о Кэсаре.

Суммируя результаты нашего обзора проблемы Кэсара, мы должны выделить следующие положения, разработка которых может привести к решению этой проблемы.

1. Эпос о Кэсаре в его изначальном виде представлял собой типичный героический эпос, поэтическую запись о старинных войнах между тибетскими и тюркскими племенами.

2. Тибетское Кэсар (Гэсэр) представляет собой римский титул «цезарь», принятый кушанскими царями, а затем заимствованный ханами центральноазиатских тюркских племен через Хотан, составлявший часть кушанской империи. От центральноазиатских тюрков титул Кэсар был принят тибетскими и тангутскими племенами на северо-востоке.

3. Рукописные версии эпоса о Кэсаре содержат больше архаизмов и ближе к начальной форме эпоса, чем устные или печатные версии. Рукописные версии имеют определенное сходство с северо-восточными тибетскими версиями эпоса.

4. Язык эпоса и названия местностей, упомянутых в тексте, указывают на северо-восток Тибета как на место происхождения эпоса.

5. Датировка эпоса не может быть установлена, но многочисленные параллели с историей царя Сонгценгампо (569–650) показывают, что эпос, должно быть, оформился после имперского периода тибетской истории. Основное ядро эпоса, вероятно, старше.

6. Монгольская версия эпоса представляет собой перевод с тибетского оригинала. Монгольские переводы тибетских личных имен и названий местностей показывают, что этим оригиналом, вероятно, была версия из Северо-Восточного Тибета.

7. Версия на языке бурушаски, найденная Д.Л.Р. Лоримером, является пересказом тибетской устной версии, по-видимому, балтистанской.

В заключение нужно подчеркнуть, что есть настоятельная необходимость ускорить изучение эпоса о Кэсаре. Давление современной цивилизации вынуждает носителей древних традиций уходить в глубины их гор, и сказители, хорошо знающие эпос о Кэсаре, встречаются всё реже.

## Резюме

Уже более столетия эпос о Кэсаре, героическая сага Тибета и Монголии, известен исследователям фольклора, но до сих пор наше знание различных версий этого эпоса, его происхождения и влияния на эпос тибетских и монгольских кочевых племен не продвинулось вперед. Из-за недоступности Тибетского нагорья все еще невозможно составить обзор всех существующих версий тибетского эпоса о царе Кэсаре Лингском. Известно, что эпос существует среди различных племен кочевого пояса Тибетского нагорья, а особенно он популярен среди племен северо-востока: амдосцев, голоков, банаков и хорпа. Выдающийся русский исследователь Центральной Азии Г.Н. Потанин привел фрагменты амдоской версии эпоса, а автор данных заметок записал фрагменты еще одной версии, бытующей в Амдо. Д-р А. Г. Франке опубликовал местные ладакские версии эпоса. В 1931 г. французская исследовательница А. Давид-Нель опубликовала французский пересказ камской версии.

Язык эпоса, на который часто влияли разговорные диалекты Тибета, не позволяет сделать какие-либо выводы о датировке эпоса и его происхождении. В каждом районе эпос рассказывают на местном диалекте, но его сюжет, основные эпизоды жизнеописания царя Кэсара остаются неизменными. Отмечаются значительные различия в деталях, которые часто вводятся из местного фольклора и племенных эпических сказаний. Этот эпос существует в Тибете в рукописной, устной и печатной форме. Редкость рукописных версий приводит к значительному разнообразию устных. Язык устных версий не классический письменный тибетский, а стиль, приближенный к повседневной речи кочевников, с некоторыми архаизмами. Представляется, что эти устные версии выросли из рукописных. Последние демонстрируют определенное сходство с версиями Северо-Восточного Тибета, и язык рукописных версий указывает на северо-восток Тибета и Кам. Язык печатных версий ближе к классическому тибетскому. Сходство основных эпизодов указывает на существование исходного эпоса о Кэсаре, который, вероятно, появился среди тангутских и тибетских племен северо-востока. Представляются вероятными следующие стадии в эволюции этого эпоса.

1. Начальный эпос о Кэсаре — героический эпос, появившийся среди тангутских и тибетских племен северо-востока.

2. Рукописные версии эпоса (в некоторых дошедших до нас версиях доминируют буддийские элементы).

3. Печатная сокращенная версия эпоса, «отредактированная» в школе ньингмапа в Каме (монастырь Дзогчен в Дерге).

4. Устные версии эпоса, сильно окрашенные местным фольклором.

Эпос о Кэсаре в своем изначальном виде представлял собой типичный героический эпос, поэтическое свидетельство о древних войнах между



тибетскими и тюркскими племенами. В своей первоначальной форме эпос о Кэсаре, вероятно, имел добуддийскую основу, даже в современном тексте эпоса можно найти частые аллюзии с боном, древней религией Тибета.

Язык эпоса и названия местностей, упомянутых в нем, — всё указывает на северо-восток Тибета как на место происхождения эпоса.

Эпос нельзя датировать, но многочисленные параллели с историей царя Сонгценгампо (569–650) указывают, что эпос, вероятно, приобрел законченную форму после имперского периода тибетской истории, хотя основное ядро эпоса должно быть старше.

Монгольская версия эпоса представляет перевод с тибетского оригинала. Монгольские транскрипции тибетских личных имен и названий местностей показывают, что оригиналом, вероятно, была северо-восточная тибетская версия.

Слово Кэсар (Гэсэр), скорее всего, представляет собой транскрипцию римского титула «цезарь», заимствованного тибетскими и тангутскими племенами Северо-Восточного Тибета из Хотана.

### *Примечания*

1. Pallas P.S. Reisen durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches. St. Petersburg, 1771–1776. III. S. 118–119; Pallas P.S. Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. St. Petersburg, 1776–1801. I. S. 224.

2. Bergmann B. Nomadische Streifereien unter der Kalmucken. Vol. II. Riga, 1804. S. 205–214. Vol. IV. Riga, 1805. S. 181–214.

3. Тимковский Е. Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 гг. СПб., 1824. Т. I. С. 281–297. (Существует английский перевод этого труда, опубликованный в Лондоне в 1827 г. с примечаниями Я. Клапрота).

4. Schmidt I.J. Die Thaten Bogda Gesser Chan's. SPb., 1839. (Это издание перепечатано в 1925 г. в серии «Die heiligen Bücher des Nordens», I, Berlin).

5. Козин С.А. Гэсэриада. М., 1935.

6. Schott W. Über die Sage von Geser-Chan // Abhandlungen der Berliner Akademie, 1851. S. 263–295.

7. Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая. СПб., 1893. Т. II. С. 3.

8. Francke A.H. Der Frühling und Wintermythus der Kesarsage: Beiträge zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibets und Ladakhs // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, XV, Helsingfors.

9. Эта западнотибетская версия была получена Франке из поселка Шех в Ладаке. Еще одна ладакская или западнотибетская версия, отличающаяся в деталях, но сходная по духу, была получена Франке из селения Кхалаце, и именно эта версия на оригинальном ладакском диалекте с английским резюме и примечаниями была принята для публикации Азиатским обществом Бенгалии и печаталась еще в 1905–1909 гг. Она была, наконец, опубликована в 1941 г., через восемь лет после смерти д-ра Франке, вместе с английским переводом

полной версии Шеха, указателем имен и прочими связанными с ней материалами, собранными и публиковавшимися Франке в журнале «Indian Antiquary» еще в 1901–1902 гг., с введением к саге о Кэсаре проф. С.К. Чаттерджи и предисловием Франке.

10. Bell Ch. *The People of Tibet*. Oxford, 1928. P. 10.
11. David-Neel A., Lama Yongden. *La Vie surhumaine de Guésar de Ling*. Paris, 1935. P. XVI.
12. Laufer B. *JAOS*, 1932. Vol. 52. № 1. P. 95.
13. Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина... Т. II. С. 3–44, 114.
14. Rockhill W.W. *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet*. Washington, 1894. P. 130; Rockhill W.W. *Land of the Lamas*. P. 94.
15. David-Neel A... *La Vie...*
16. Tafel A. *Meine Tibetreise*. Leipzig, 1923. S. 374.
17. Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина... Т. I. С. 442.
18. Roerich G. *Trails to Inmost Asia*. Yale University Press, 1931. P. 360.
19. Francke A.H. *Der Frühlingsmythus...*; Franke A.H. *The Spring Myth of the Kesar Saga // Indian Antiquary*, 1901. Vol. 30. P. 329–341; 1902. Vol. 31. P. 32–40, 147–157; Franke A.H. *A Lower Ladakhi Version of the Kesar Saga // Bibliotheca Indica*. Calcutta, 1905–1909. Pt. 1134, 1150, 1164, 1218.
20. Козин С.А. *Гэсэриада...* С. 223.
21. Потанин Г.Н. *Этнографическое обозрение*. Т. 21. № 2. С. 22–23.
22. Franke A.H. *The Spring Myth of the Kesar Saga // Indian Antiquary*, 1901. Vol. 30. P. 330.
23. Поппе Н. О некоторых новых главах Гэсэр-хана // *Восточные записки*. Л., 1927. Вып. 1. С. 190–200.
24. Poppe N. *Geserica // Asia Major*. III. Fasc. 1. P. 3.
25. Schmidt I.J. *Die Taten...* S. 8; Козин С.А. *Гэсэриада...* С. 40.
26. Laufer B. *WZKM*, 1901. Vol. 15. P. 77–107.
27. Владимирцов Б.Я. *Монгольский сборник рассказов из Панчатантры*. Л., 1925. С. 449.
28. Poppe N. *Geserica...* P. 192.
29. *Ibid.* P. 193.
30. Козин С.А. *Гэсэриада...* С. 13.
31. Поппе Н.Н. *Проблемы бурят-монгольского литературоведения // Записки Института востоковедения*. 1935. № 3. С. 23.
32. Жамцарано Ц. *Эпос бурят-эхиритов*. Пг., 1918. С. 27.
33. Bergmann V. *Nomadischen Streifereien*. Riga, 1804.
34. Тимковский Е. *Путешествие...* Т. 1. С. 280–297; Pallas P.S. *Mongol...* P. 103; Позднеев А.М. *Сказка про сражение Гэсэр-хана с Андалмой (Калмыцкие сказки, VII) // Записки*. 1896. Т. 9. С. 41–58.
35. Poppe N. *Geserica...* P. 23.
36. Поппе Н.Н. *Проблемы...* С. 19.
37. Владимирцов Б.Я. *Монголо-ойратский героический эпос*. Пг.–М., 1923. С. 21.
38. Lorimer D.L.R. *The Burushaski Language*. Oslo, 1935. Vol. II. P. 100–179; Lorimer D.L.R. *Folk-Lore*. 1931. Vol. 42. № 2.
39. Roerich G. *Trails...* P. 359.
40. Pelliot P. *J.As.* 1914. № 11. P. 144; Thomas F.W. *JRAS*. 1931. P. 828.

41. Pelliot P. La Théorie des Quatre Fils du Ciel // T'oung Pao. 1923. Vol. 22. № 2. P. 97–125.
42. Bacot J. Le mariage de Sron-btsan sgan-po. P. 16.
43. Marx K. History of Ladakh // JASB. 1891. Vol. 60. № 3. P. 116.
44. Pelliot P. J.As. 1912. № 11. P. 520–523; T'oung Pao. 1920. № 1. P. 323–325.
45. Padma bKa'i than-yig. P.165a; rGyal-rabs Bon-gyi 'byung-gnas, ed. S.C.Das, Calcutta, 1915. P. 15.
46. La-dwags-kyi rGyal-rabs. Franke A.H. Antiquities of Indian Tibet. Vol. I. P. 20.
47. rGyal-rabs... ed. S.C.Das. P. 15.
48. Radlov V. Die alttürkischen Inschriften d. Mongolei. SPb., 1895. Vol. 3. S. 429; Радлов В.В., Мелиоранский П. Древние тюркские памятники. СПб., 1897. С. 17.
49. Thomas F.W. JRAS. 1931. P. 830.
50. Stein A. Ancient Khotan. P. 580; Pelliot P. J.As. 1914. № 1. P. 498–499; 1923. № 1. P. 83–88; Laufer B. Sino-Iranica. P. 436–437.
51. rGyal-rabs..., ed.S.C.Das. P. 30.
52. Gruenwedel A. Globus. Vol. 78. P. 98.
53. Thomas F.W. JRAS. 1931. P. 831.
54. Leumann E. Maitreya-samiti. Strassburg, 1919. Pt. II. P. 152.
55. Leumann E. Das nordarische (sakische) Lehrgedicht. Pt. III. P. 410 — Kysar-kula.
56. Lüders. Epigraphische Beiträge. Sitz. d. Akademie. Berlin, 1912. S. 824; Konow S. Kharoshthi Inscriptions // Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. II. Pt. 1. Calcutta, 1929. P. 162–165.
57. Franke A.H. Antiquities... Vol. II. P. 93.
58. Bell Ch. The Religion of Tibet... Oxford, 1931. P. 14.
59. Franke A.H. A Ladakhi Bonpa Hymnal // Indian Antiquary. 1901. Vol. 25. P. 359; Franke A.H., Paalzow A. Tibetische Lieder // Mitt. d. Or. Seminars in Berlin. S. 99–100. О gLing-glu, собранных А.Г. Франке в Ладаке в селениях Phyan, Kha-la-rtse, см.: Franke A.H. Marriage Ritual in W.Tibet // Indian Antiquary. 1901. Vol. 30. P. 131.
60. См. танку Кэсара в тибетской коллекции Музея Гимэ в Париже.
61. Franke A.H. Antiquities...Vol. I. P. 79.
62. Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина... Т. I. С. 397.
63. Там же. С. 378.
64. Franke A.H. gLing-chas // Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 8. P. 78a.
65. Roerich N. The Sword of Ghesar Khan // Educational Review. 1936. December; Rockhill W. Journey through Mongolia and Tibet. P. 165.
66. Rostovtseff M. The Great Hero of Middle Asia and his Exploits // Artibus Asiae. 1930–1932. № 2/3. P. 99–117. With a note by G. Roerich.

*Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. (Letters)*  
*Calcutta. 1942. Vol. VIII. № 2*

## КОЧЕВЫЕ ПЛЕМЕНА ТИБЕТА

Проблема человека на Тибетском нагорье еще ждет своего исследователя. Научные экспедиции прошлых лет стремились прежде всего заполнить белые пятна на карте высокогорной части Центральной Азии, выяснить орографические особенности, а также изучить фауну и флору нагорья. Человек, его культура и быт, социально-экономические условия, в которых развивалась тибетская государственность, — эти проблемы мало затрагивались в процессе работ иностранных экспедиций, что в значительной степени объясняется как незнанием тибетского языка, распадающегося на множество наречий и говоров, так и кратковременностью пребывания экспедиций в стране. И все же, несомненно, именно в Тибете скрыта разгадка многих проблем, связанных с вопросом обитания человека в Азии.

Тибет, в исследовании которого выдающееся место принадлежит русским ученым, представляет интерес не только как место развития одного определенного народа. Известно, что в неприступных тибетских горах время от времени укрывались различные племена и даже народы Центральной Азии, бежавшие сюда от тех или иных политических событий, происходивших во Внутренней Азии. В этом отношении особенно интересен северо-восток Тибетского нагорья, области Амдо и Северный Кам. Сюда, в Тибет, проникали многие народности различного этнического корня, вложившие свой вклад в то сложное и многогранное явление, которое представляет собой тибетская культура.

Человек населял Тибетское нагорье в глубокой древности. Его стоянки, относящиеся к каменному веку, известны как на северо-востоке страны (Шаратханг), так и на крайнем западе (исследования де Терра). Имеются данные о том, что стоянки каменного века встречаются также в Южном и Восточном Тибете. Они расположены в долинах рек, по речным террасам, и лишь незначительная исследованность указанной части страны не позволяет уточнить этот вопрос. Наличие среди населения Южного Тибета примитивного физического типа с развитыми надбровными дугами и массивной челюстью делает изучение истоков происхождения человека в Тибете насущной задачей.

Современная наука придерживается мнения, что предки тибетских племен проникли в страну с северо-востока и что древнейшим центром распространения тибетских племен следует считать бассейн Желтой реки. Высокогорные степи Кукунора явились одним из главных центров этого расселения. Отсюда тибетские племена, теснимые северными кочевниками, проникали в южную и восточную части нагорья. Известно, что еще до нашей эры племена тибетского корня занимали обширное пространство на территориях современных китайских провинций Ганьсу, Сычуань (северо-западная часть) и Нинся. Это были так называемые *цяны*, пастушеские племена овецодов, а в западной части провинции Сычуань — племена *ди*. Китайцам рано пришлось столкнуться с этими племенами. Исторические записи, относящиеся к 296 г. н. э., свидетельствуют о большом восстании племен *ди*, которым даже удалось основать свою государственность. Движение среди племен *ди* захватило и их северных соседей *цянов*. В дальнейшем, после 312 г. н. э., *цяны* еще продолжали играть политическую роль в жизни Китая, а племена *ди* постепенно распадались.

Среди этих раннетибетских племен не существовало прочных племенных объединений. Очень часто они представляли собой временные военные объединения, возникшие в связи с постоянными столкновениями с соседями. Такое же положение характерно и для ранних тюркских и монгольских племен монгольской степи. Нечто подобное сохранилось и среди современных нам кочевых племен северо-востока Тибета — *банаков* и *голоков*, в среде которых продолжают бытовать многие пережитки глубокой древности.

С давних времен у *цянов* замечается сильная примесь иностранного элемента — *юе-чжи*-тохарские, тюркские и монгольские поколения. В числе названий тибетских поколений в имперскую эпоху истории, т. е. в VI–IX вв. н. э., часто попадаются названия поколений, явно говорящие об их иностранном происхождении. Так, например, у тибетских племен встречаются поколения То-хар, или тохаров-*юе-чжи* (отмеченных в китайских анналах), поколения А-жа, или ту-юй-хуни (сяньбийская орда, перекочевавшая в начале IV в. н. э. с Ляо-хэ на Кукунор). Тибетское племенное название *хор* — не что иное, как тибетская транскрипция китайского *ху* — названия, которым обозначались центральноазиатские племена иранского и тюрко-монгольского корней.

Долины рек явились центрами создания тибетской государственности. Но юг не был единственным направлением движения племен. Другая мощная группа тибетских кочевых племен двинулась на юго-запад и запад от Кукунора в направлении на северное нагорье Тибета. Достигнув северных отрогов громадного горного хребта Ньэн-чэн Тханг-ла, кочевые племена

устремилась на запад, вдоль северных отрогов Трансгималаев. Великий паломнический путь, ведущий из Нагчу через области Намру и Накц'анг к священной для всего Тибета вершине Кайлас, по всей вероятности, представлял древний кочевой путь, по которому происходило продвижение тибетских племен на дальний запад нагорья. На востоке, в низовьях речных долин, и на крайнем юго-западе тибетские кочевые племена встретились с лесными и бродячими племенами гималайского горного пояса, говорившими на языках и наречиях тибето-бирманской группы языков. На юго-западе, в области Шаньшань, или Гутэ, в верховьях Сатледжа, они столкнулись с гималайскими племенами, которые еще в VI–VIII вв. н. э. принадлежали к культурному миру Индии.

Тибетцы, с присущей им наблюдательностью, рано установили деление Тибетского нагорья на определенные зоны, в общем соответствующие главным особенностям местного ландшафта. Это — *тханг*, или высокогорная равнина, и в первую очередь северное Тибетское нагорье, или *Чанг-тханг*. На северо-западе оно достигает высоты 6000 м, а к югу от хребта Кунь-Лунь представляет абсолютную пустыню. Затем идут *ганг*, или *ри-ганг*, т. е. горные хребты, *дрок* — высокогорные степи, встречающиеся как вдоль южного травянистого пояса полупустынь и степей *Чанг-тханг*, или северного нагорья, так и в Южном и Восточном Тибете, и, наконец, *ронг*, или речные долины, лежащие на высоте от 3000 м до 4000 м, — часть страны с оседлым населением и центры развития тибетской государственности.

Периферические области Южного и Восточного Тибета с их глубокими и узкими речными долинами граничат на севере и северо-востоке с высокогорным травянистым поясом, который издревле служил пастбищем для скота кочевников. Этот пояс нагорных пастбищ со средней высотой 4000–5000 м обозначается тибетскими географами под именем *дрок*, т. е. пастбище, не пригодное под земледелие. Отсюда слово *дрок-па* — «кочевник, человек высокогорной степи».

Наиболее многочисленные племена кочевников-скотоводов кочуют на северо-востоке нагорья, в областях Амдо и Северный Кам. Кочевые племена Амдо и Кукунора известны в русской географической литературе под общим названием *тангутов* (от монгольского «тангат»). Это многочисленные полунезависимые племена голоков к югу от Желтой Реки, или Мач'у, кочевники Амдо и банаки, или «черношатровые» племена Кукунора. Пояс травянистых степей в верховьях рек Ялунга, Янцзы, или Дри-чу, Меконга, или Дза-чу, и Салуина, или Нагчу, населен многочисленными племенами кочевников. К ним относятся кочевники *нга-ва*, кочевники Нанг-чэна в верховьях Дза-чу и 39 племен области Джа-дэ в верховьях Нагчу. Далее на запад, вдоль пояса полупустынь и травянистых степей северного нагорья, лежат кочевья *нуп-хоров*, или западных хоров, занимающих обширные зем-

ли в верховьях Салуина, между хребтом Ньэн-чэн тханг-ла и массивом Данг-ла.

На запад от нуп-хоров кочуют *дамсоки*, потомки монголов-хошутов. В настоящее время они весьма сильно отибетились, хотя и не утратили некоторых особенностей монгольского кочевого быта. Среди этих потомков хошутов Гуши-хана (XVII в.) монгольский язык сохранился лишь в песнях и топонимике области. Далее на запад, в области Великих озер, к северу от Трансгималаев, кочуют племена *ч'ангна*, или «северяне». Редкое кочевое население, или *дрок-па*, встречается и на крайнем западе нагорья в области Нга-ри и в Ладаке.

Необходимо отметить, что жители речных долин Восточного Тибета, или Кама, являются одновременно и скотоводами, и земледельцами. В холодное время они живут оседло. Населению речных долин Кама свойственна так называемая вертикальная перекочевка — летом скот перегоняют на высокогорные пастбища, расположенные на высоте 4000–5000 м, а в октябре, с наступлением холодов, стада по склонам хребтов, окаймляющих речные долины, спускаются вниз до 3500–4000 м, где и проводят холодное время года. В отличие от населения Кама кочевники северо-востока проводят три перекочевки в год и в этом отношении ближе стоят к своим соседям — монголам Цайдама и Амдо.

Среди кочевников северо-востока наибольший интерес для исследователя представляют многочисленные племена голоков. На старых картах Тибета можно увидеть надпись: «Территория голокских племен». Сюда относится обширный район высокогорных пастбищ, к северу от верховьев Ялунга и на восток до Сунпаня на границах провинции Сычуань. На севере кочевья голоков простираются до Желтой реки.

Немногочисленные исследователи, пытавшиеся проникнуть к голокам, встречали отпор со стороны кочевников. Постоянные междоусобные войны голоков с их соседями банаками, оттесненными в конце XVIII в. к северу от Желтой реки, а также разбой вдоль караванных дорог способствовали укреплению запретного характера района. Кочевья голоков расположены между важными караванными путями, связывающими Джэкундо с Синином, Сунпанем и Да-цзян-лу. Столь выгодное положение было хорошо использовано голокскими отрядами. Они совершали постоянные набеги на проходящие караваны. Голоки — одна из наиболее многочисленных групп тибетских кочевников, численность которой, однако, трудно установить. В отношении языка они близки банакам Кукунора и кочевникам-амдосцам, составляющим группу северо-восточных тибетских наречий. Когда-то голоки пользовались широкой автономией. Их основное занятие — скотоводство, причем главное богатство области составляют многочисленные стада яков. Своеобразным «подсобным промыслом» служит организованный разбой вдоль

караванных путей. Зиму, весну и лето голоки проводят в своих кочевьях. В августе-сентябре, т. е. в восьмом месяце тибетского лунного года, когда кони после пребывания на летних пастбищах находятся в теле, голоки собирались в отряды. Во время набегов их конные отряды покрывали большие расстояния. В прошлом голоки постоянно угрожали караванному пути на Лхасу и появлялись в Цайдаме, где совершали нападения на монгольские кочевья.

Во время второй мировой войны постоянные столкновения с войсками провинции Цинхай вынудили голоков откочевать далеко на запад, в район хребта Хохо-шили на Лхасской караванной дороге, и тогда же отдельные отряды голоков проникли даже на крайний запад Тибетского нагорья, в далекую Нга-ри.

В течение столетий полунезависимая область голоков служила как бы пристанищем для всех недовольных феодальным гнетом, бежавших из соседних территорий. Все это отразилось не только на языке голоков, но и на их физическом типе. Постепенно они превратились в своеобразную вольницу. Слово «голок» означает «повстанец» или «повернутая голова». Физический тип голоков возник на базе соседних банаков, с которыми они имеют много общего. Голоки делятся на несколько племен, составляющих своеобразный племенной союз. Названия племен указывают на их происхождение. Так, например, одно из многочисленных племен голоков носит название «*хор-гэн*», что означает «старые хоры». Это потомки пришельцев из соседней области Хор. Другие названия отражают как бы профессиональный характер, например *ардзюн* — «разбойник». Самыми влиятельными среди племен являются *голоки-сэрта*, или «голоки золотого коня». Все племена в свою очередь подразделяются на две группы: «низовые», или *мэ-ги голок*, кочующие южнее Амдо, и «верхние», или *то-ги голок*, чьи кочевья прилегают к тибетским землям.

Среди голоков в неизменном виде сохранились черты тибетского кочевого уклада. Голоки называют себя «солнечными» голоками, или *ньи-ма голок*, что означает «славные» голоки, гордые своим прошлым и лихими набегам.

К западу от голоков и банаков кочуют многочисленные племена области Джа-дэ. Еще совсем недавно к ним причисляли племена *нуп-хоров*, или западных хоров. Племена области Джа-дэ делятся на пять групп: *це-мар*, *атак-мемар*, *атак-тхоми*, *комаро* и *паоро*. Среди них также сохранились многие пережитки далекого прошлого. Кочевники придерживаются ритуалов шаманизма, культа синего неба, близкого древнему шаманизму тюрко-монголов. Вдоль травянистого пояса Северотибетского нагорья это последняя многочисленная группа племен. На западе их соседями являются племена «северян», или *ч'анг-па*, населяющих области Намру и Накц'анга.



Кочевники современного Тибета составляют совершенно особую часть населения страны. Детальное лингвистическое и этнографическое обследование кочевий Северного и Северо-Восточного Тибета прольет новый свет на многие вопросы, связанные с эпохой великих переселений в пределах Внутренней Азии.

Среди племен хоров встречается тип с длинноголовыми черепными указателями, прямым разрезом глаз, прямым выдающимся носом, но без выдающихся скул. Присматриваясь к этническому типу современных кочевников хоров, мы различаем несколько разновидностей, среди которых выделяется тип homo alpinus, свидетельствующий о значительной примеси иностранной крови, по всей вероятности иранской. Присутствием этой примеси, возможно, объясняется и сохранение у хоров так называемого звериного стиля в орнаментике.

Во время пребывания в области Хор экспедиции академика Н.К. Рериха удалось обнаружить многочисленные изделия, выполненные в этом стиле. Многие из предметов каждодневного обихода кочевников украшал «звериный» орнамент. Футляры для огнив, пояса, фибулы, нагрудные бляхи, ножны мечей и ладанки были покрыты орнаментом, повторяющим давно известные мотивы скифо-сибирского искусства. Тут были бегущие олени и антилопы, лежащие лоси, птицы, изображения фантастических животных, переходящие в чистый орнамент. Все эти находки убедительно свидетельствуют о древней связи кочевого Тибета с великим кочевым искусством Центральной Азии. Тибетец-кочевник еще и поныне вдохновляется окружающей его природой, животным миром и следует заветам «звериной» орнаментики.

Кочевые племена Тибета, оторванные от внешнего мира, сохранили не только примитивный кочевой уклад, но и своеобразные говоры, полные архаизмов. Детальное изучение этих говоров прольет свет на фонетический строй древнетибетского языка.

Обычно с Тибетом связывается представление о бесчисленных буддийских монастырях, богатых памятниках индийского и китайского искусства, о многочисленных книгохранилищах, содержащих бесценные рукописи на древнеиндийском языке санскрите, давно утерянные в самой Индии. И вот бок о бок с этим буддийским Тибетом продолжает жить кочевой Тибет, Тибет Гэсэр-хана и кочевого эпоса, Тибет черной веры, или шаманства.

По всему Тибетскому нагорью к северу от Трансгималаев разбросаны памятники древней кочевой культуры. К ним относятся каменные могилы и курганы, встречающиеся небольшими группами в две-три могилы, и каменные могилы, огражденные плитообразными валунами. Область к северу от Трансгималаев изобилует любопытными мегалитическими памятниками

(менгиры, кромлехи и ряды менгиров). Некоторые из них связаны с древнетибетским шаманизмом, другие еще носят следы обильных возлияний маслом. Многие из менгиров являются обиталищем древних добуддийских духов — покровителей местности.

За последние годы подобные менгиры были найдены в Западных Гималаях и в Западном Непале. Эти находки говорят о широком распространении мегалитической культуры, быть может, принадлежавшей древнейшим насельникам нагорья и прилегающих Гималаев — тибето-бирманским племенам.

Влияние среднеазиатских кочевников-иранцев на кочевников Тибета особенно сказалось в области вооружения. Китайская конница, созданная в эпоху Хань, заимствовала вооружение и тактику у кочевников, постоянно угрожавших своими набегами западной окраине Китая. Длинный меч китайской конницы этой эпохи сроден сарматским мечам причерноморских степей и кочевых племен Средней Азии (иранцев и индо-скифов). В конце IV и в начале III вв. до н. э. на смену легкой коннице скифов и хуннов, главным оружием которой был лук, пришел новый тип ударной панцирной конницы, вооруженной длинным мечом и тяжелым копьём. Носителями этого нового вооружения и связанной с ним новой конной тактики явились иранские племена. Указанная культура, как известно, принесла с собой и обновление кочевого искусства. Среднеазиатские иранские племена широко раздвинули границы распространения «звериного» орнамента. Появившийся в Китае в эпоху Хань, он относится именно к этому сарматскому периоду. Тибетские кочевые племена, издавна находившиеся в контакте с китайцами, хуннами и *юе-чжи*-тохарами, переняли это новое вооружение и сохранили его до наших дней. Доказательством этого служит форма длинных мечей тибетской конницы, тяжелые копья и ударная тактика конных дружин кочевников.

Тибетский кочевой мир — часть среднеазиатского кочевого мира, откуда шли культурные влияния внешнего мира, и потому нас не должно удивлять, что из уст тибетца-кочевника можно услышать сказку об одноглазом великане Полифеме.

*Страны и народы Востока*  
М.: ИВЛ, 1961. Вып. II

## THE CEREMONY OF BREAKING THE STONE.

/ PHO-BAR RDO-GČOG /.

By GEORGES DE ROERICH.

**A**MONG the many popular plays of a religious character in Tibet, there exists one that enjoys special veneration, and whose performers are considered to possess supernatural powers that enable them to carry out the play. Such a ceremony is the 'breaking of stone' known under the Tibetan name of རོ་བར་རྡོ་གཙོག་, pho-bar rdo-gčog / pronounced p'o-war do-čok /.

Nowadays it is only seldom performed, and the ancient art of rdo-gčog or stone-breaking is rapidly vanishing. The purpose of the ceremony is to destroy an evil spirit which takes its abode in a stone. The ceremony of 'breaking the stone' is said to have been first performed by the great mahāsiddha Thañ-stoñ rgyal-po, a Tibetan wizard of the XIV-XVth centuries / born in 1385 /, and the famous builder of the Čhu-bo ri bridge on the Yaru tšang-po, some 32 miles South-West of Lhasa. During my stay in Lahul, North-West Himālayas, I was fortunate to witness twice this ceremony performed by a troupe of travelling lama-actors from Spiti. After the ceremony, the chief lama-actor or lo-chen / lo-tšā-ba čhen-po /, who is usually the preceptor and trainer of the rest of the troupe, was good enough to recite the songs accompanying the ceremony, and to give me a brief historical outline on the origin of the ceremony. The Tibetan text of the story as told by the lama māñi-pa / actor / has been revised by Lama Lobzang Mingyur Dorje, and is here given in the original and in translation.

རོ་བར་རྡོ་གཙོག་གི་ལོ་རྒྱུས།

༡༧། །ཐུང་རི་བོ་ཚེདི་དགོན་པ་ལ། ས་གྲུབ་ཚེན་མང་རྫོང་རྒྱལ་པོས་དགོན་པ་བརྟེན་གྱི་  
པའི་དུས་སྐབས་དགྲ་ལངས་ནས། ཉིན་མོ་མིས་བརྟེན་ན་མཚན་མོ་འདྲིས་བཞགས་པས།  
རྡོ་དང་བོ་དེ་ལྷ་བཙགས་ཏེ་དགོན་པ་ཆགས་པ་ཡིན་ནོ། །ལྷགས་ཟམ་ལྷ་བོ་མི་བརྟེན་པའི་  
སྐབས་སྐབས་འདྲི་དབང་རྒྱལ་གྱིས་ལྷ་གྲན་དོལ་གྱི་ཟམ་པ་ལྷགས་སྐབས་བཅུག་པར་དོ་གཉིས་པ་དེ་  
ལྷ་བཙགས་ཏེ་ཟམ་པ་ཆགས་པ་ཡིན་ནོ། །ལྷ་སར་བདུད་ཉ་ལ་དེ་བརྒྱན་དང་གཟེང་བདུད་

## ОБРЯД РАЗБИВАНИЯ КАМНЯ

Среди множества народных обрядов религиозного характера в Тибете существует один, который пользуется особым почитанием, а исполнители его считаются обладателями сверхъестественных сил, что и позволяет им проводить церемонию. Таков обряд разбивания камня, известный под тибетским названием *pho-bar rdo-gñog* (произносится по-вар до-чок). Сейчас он исполняется лишь изредка, и древнее искусство *rdo-gñog*, или разбивания камня, быстро исчезает. Цель обряда — изгнание злого духа, который обитает в камне. Рассказывают, что впервые церемония была исполнена великим махасиддхой Танг-тонг гьел-по, тибетским магом XIV–XV столетий (родился в 1385 г.) и знаменитым строителем моста Чу-бо-ри на Яру цанг-по, примерно в 32 милях к юго-западу от Лхасы. Во время пребывания в Лахуле (Северо-Западные Гималаи) мне посчастливилось дважды быть свидетелем этой церемонии, исполненной группой странствующих лам-актеров из Спити. После церемонии главный лама-актер, или ло-чен (*lotsa-ba chen-po*), который обычно является наставником и руководителем остальных лам, был весьма любезен исполнить песни, сопровождающие представление. Тибетский текст повествования, как оно было рассказано ламой мани-па (актером), просмотрен ламой Лобзанг Мингюр Дордже и здесь дается в переводе.

«В то время, когда П’а-груб-ч’ен Танг-тонг гьел-по (*Pha-grub-chen* — это почетный титул, данный великому провидцу; слово «*pha*» используется здесь в значении наших «отец, старец, преподобный») возводил монастырь Чунг Ри-бо-че, проявились силы зла. Все, что было построено людьми в течение дня, разрушалось демонами в течение ночи. После совершения обряда разбивания камня в первый раз строители смогли возобновить работу. При строительстве железного моста Чу-бо-ри демон Банг-гьел возмущал воды и, таким образом, препятствовал строительству моста. После того как мистерия была исполнена во второй раз, мост был построен.

В Лхасе демон Хала та-гье и «планетный демон» (*gza-bdud* часто означает Раху) произвели великое множество болезней, особенно болезней кишков и внутренностей. Врачи выдавали свои снадобья, маги творили свои

заклинания, однако все было бесполезно. Одни умирали во время сбора хвороста в горах, другие — во время приема пищи. Некоторые умерли, одеваясь, другие — во время наслаждения. Драгоценный Повелитель Лхасы (rJe-gin-po-ŕhe — Цзонг-кха-па, 1357–1419) сказал, размышляя над этим бедствием: «Народ Лхасы вымирает! Если великий махасиддха Танг-тонг гьел-по из монастыря Чунг Ри-бо-че не имеет средств обуздать болезнь, никто больше не сможет ничего сделать». Драгоценный повелитель направил вестников в монастырь Чунг Ри-бо-че с посланием: «Мой народ вымирает! Ты — единственный, кто может обуздать болезнь, другие — бессильны. Приходи немедленно!»

Великий махасиддха Танг-тонг гьел-по после размышления над посланием сказал: «Так как это приказ Драгоценного Владыки, я должен идти!» Направив свой указательный палец в небо, он обнаружил высоко парящего громадного белохвостого орла. Великий махасиддха Танг-тонг гьел-по принял форму «железного Атсары» (никто не смог объяснить мне значение слова *lcsags* «железо» в этой фразе. Оно может означать «цвета железа» или же, с другой стороны, «хорошо защищенный», то есть то, что Танг-тонг гьел-по собирается бороться с духом эпидемии, приняв защитную магическую форму), сел на белохвостого орла и отправился в Лхасу.

Драгоценный Повелитель приказал семи своим привратникам: «Я ожидаю завтра важного гостя. Допустите его в верхние покои беспрепятственно».

Когда великий махасиддха Танг-тонг гьел-по прибыл, привратники не узнали его и задержали на время. Драгоценный Повелитель почувствовал это в своем сознании и спросил привратников: «Мой гость все еще не прибыл?» Стражи ответили: «Здесь нет никого, кроме одного Атсары, который прибыл верхом на огромном белохвостом орле. Это и есть он?» Воскликнув: «Почему вы не впустили его сразу?», — Драгоценный Повелитель обнажил меч, готовый сразиться с привратниками. Тогда стража открыла ворота и провела гостя к Драгоценному Владыке, который сказал: «Народ Лхасы на грани исчезновения! Если ты не поможешь, никто больше не сможет ничего сделать».

Затем махасиддха Танг-тонг гьел-по спросил Драгоценного Повелителя: «Где обитает дух теперешней эпидемии?» На что Драгоценный Повелитель ответил: «Сейчас он находится под порогом моей двери и имеет форму желудка». Тогда, заставив дух войти внутрь бурого камня, имевшего форму желудка, махасиддха Танг-тонг гьел-по пригласил камень на торговую площадь Лхасы. Пять пальцев махасиддхи явили пять огней. Один принял форму Авалокитешвары и действовал как проповедник Учения; другой принял облик Ваджрапани и работал как его помощник; третий принял образ богини, обладающей мелодичным голосом.

После того как камень был установлен во дворе, все почтенные жители Лхасы собрались посмотреть церемонию, поговаривая: «Сегодня сумасшедший махасиддха будет показывать дурацкие фокусы!» И тогда в присутствии собравшихся старейшин Лхасы, которые пришли, опираясь на посох, Танг-тонг гьел-по разбил этот камень, имевший форму желудка, с помощью другого камня, подобного магическому кинжалу.

В настоящей дурной кальпе для покорения ведьм, демонов и злых духов следует использовать больший камень, с тем чтобы разбить меньший. Если камень разбивают с первого удара, это знаменует дхармакайю. Если камень разбивают со второго удара, это знаменует самбхогакайю. Если камень разбивают с третьего удара, это знаменует нирманакайю. Если камень разбивают с четвертого удара, это знаменует Повелителей Четырех Сторон Света. Если камень разбивают с пятого удара, это знаменует пять дхьяни-будд. Если камень разбивают с шестого удара, это знаменует проявление Будды в шести сферах существования. Если камень разбивают с седьмого удара, это знаменует семь групп Будд. Если камень разбивают с восьмого удара, это знаменует восемь Сугат. Если камень разбивают с девятого удара, это знаменует девять стадий Колесницы Учения. Если камень разбивают с десятого удара, это знаменует десять форм Учителя. Если камень разбивают с одиннадцатого удара, это знаменует одиннадцатиглавого Авалокитешвару. Если камень разбивают с двенадцатого удара, это знаменует двенадцать проявлений богинь земли. Если камень разбивают с тринадцатого удара, это знаменует сферу Ваджрадхары. Если кто не может разбить камень, тому не следует продолжать церемонию, это дурное предзнаменование. Если камень находится под порогом монастыря, великому ламе следует покорить его; если же он найден под порогом замка, его следует покорить великому властителю. Если никто не может разбить камень в местности, где нет монастырей и замков, следует установить его на перекрестке трех главных дорог, и здесь он должен быть разбит либо сотней ударов кузнецов, наносимых молотами, либо пронзительным кличем сотни мальчиков, либо его сокрушат восемь сильных молодых мужчин».

Такова история происхождения этой мистерии. Хотелось бы особо выделить в вышеизложенном повествовании то, что каждый удар, с которого разбивается камень, связывается с проявлением божественных сил.

В начале церемонии ламы-актеры, или ламы мани-па, устраивают походный алтарь, или чо-чам, с изображением Танг-тонг гьел-по, установленным на нем. Танг-тонг гьел-по обычно изображается как обнаженный старик, сидящий со скрещенными ногами, его седые волосы собраны в узел на темени. В руках, покоящихся на коленях, мудрец держит вазу с амритой, или це-бум. Позади изображения Танг-тонг гьел-по размещаются два

живописных образа, или тан-ку: один представляет четырехрукое воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары, а другой — житие, или нам-тар, Дри-ме кун-дена. Главный лама-актер, или ло-чен, одет в обычное монашеское одеяние. На голове у него пятицветная шапка актера (phod-ka), украшенная разноцветными лентами. Во время вступительной молитвы



Главный лама-актер, ло-чен, читает молитву перед переносным алтарем, на котором установлено изображение Танг-тонг гьел-по

перед церемонией ло-чен, или главный лама-актер, в левой руке держит четки ('phreng-ba), а в правой — молитвенное колесо (mani 'khor-lo).

Он открывает церемонию звуком раковины и произнесением следующей молитвы:

Вознесем приветствие Учителям!

Склоняемся к ногам Преподобного Владыки Живых Существ!

Пребываем в божественной сущности Бессмертного Учителя!

Пребываем в божественной сущности Авалокитешвары!

Пребываем в божественной сущности Всемилосердного!

Пребываем в божественной сущности Танг-тонг гьел-по!  
Пребываем в божественной сущности великого Пандита!  
Вы, собравшиеся, повторяйте шестисложную молитву мани!  
Ом мани падме хум!



Помощник рисует человеческую фигуру  
на поверхности камня

Большой камень, который добывается поблизости ло-ченом и его помощниками, устанавливается напротив переносного алтаря. Часто эти камни весьма тяжелы и могут быть едва подняты одним человеком. После того как камень установлен напротив алтаря, один из лам-актеров чертит на его поверхности человеческую фигуру, символизирующую *pad-bdag*, или дух эпидемии, который должен быть уничтожен во время обряда. Вступительная молитва и сожжение благовоний над камнем сменяются танцем. Главный лама ведет его, ритмично ударяя кимвалами. Двое помощников следуют ему в неистовом танце. С каждым пронзительным звуком тарелок танец



удваивает свой темп, и к его завершению исполнители вихрем проносятся мимо зрителей, так что кружащиеся полы их одеяний выписывают в воздухе большие круги.

Когда танец заканчивается, исполнители отдыхают, в то время как ло-чен вращает свое молитвенное колесо в молчаливой молитве. Тишина



Начало танца

прерывается пронзительными звуками, похожими на те, которыми пользуются тибетские погонщики яков. Это появляется один из актеров, одетый, как пастух, в серое домотканое платье и черную овчинную шапку. Его лицо вымазано цзампой (поджаренной ячменной мукой). Он держит пращу ('ur-rdo) и мешок с мукой, обходит зрителей, подшучивая над толпой и размахивая своей пращой. В этой части танца ло-чен, или главный лама-актер, представляет дхармараджу Нор-бзанга, разрушителя злых существ (дхармараджа Нор-бзанг и Танг-тонг гьел-по, оба считаются разрушителями темных сил; здесь, по-видимому, нет внутренней связи между *Chos-rgyal Nor-bzang-gi rnam-thar* и церемонией «разбивания камня»). Ло-чен, изображая владыку Нор-бзанга, вопрошает пастуха и, несмотря

на уклончивые ответы последнего, узнает в нем Дикого Властителя Севера (byang mi-rgod gyal-po), своего смертельного врага. «Кто ты и зачем пришел сюда?» — такой вопрос предлагает владыка Нор-бзанг пастуху, который сидит перед алтарем и играет шариком цзампы. Затем владыка Нор-бзанг опознает переодетого Властителя Севера. Завязывается битва, в ходе



Продолжение танца

которой Дикий Властитель Севера несколько раз оказывается на земле. Смертельно раненный владыкой Нор-бзангом, он поет следующую песню:

I.

Есть три проявления самого совершенного Учения:

Первое — всезнающий Владыка\*,

Второе — всезнающий Пандит\*\*,

---

\* Далай-лама. — Примеч. Ю.Н. Рериха.

\*\* Таши-лама.

Третье — Учитель, облаченный в желтую шапку\*.  
Я повторяю, есть три проявления величественного Учения!

II.

Есть три вида радостных песнопений:

Первый — хороший урожай в поле.

Второй — доверху наполненная царская житница.



Актер, изображающий Дикого Властителя  
Севера, переодетого пастухом

Третий — сын и изобилие у лона богатой невесты.  
Я повторяю, есть три вида счастливых песнопений!

\* Цзонхава.

### III.

Есть три вида приятных песнопений:  
Из Татсенлю приходит китайский чай.  
Из Кама приходит масло яка,  
Двум монастырям Таг-лунга мы преподносим чай!  
Этот человек, пьющий китайский чай,  
Не он ли Кел-занг Гьецо из Гье?\*

### IV.

В этом мешке моя повседневная пища,  
Пока иду на рассвете, я несу его на спине.  
Когда сплю ночью, он служит мне подушкой.



Нор-бзанг задает вопросы пастуху

Песня завершает вторую часть церемонии. Пока один из лам-актеров совершает молитву-мани над камнем, ло-чен готовится к танцу с мечами. Верхняя часть его тела обнажается, и легкий платок закрепляется двумя длинными булавками на голых плечах. Еще одна внушительная булавка продевается сквозь левую щеку. Эти ужасные приготовления занимают значительное время и вызывают сильное возбуждение среди толпы. Затем ло-чен берет два меча и начинает медленный танец, с каждым шагом размахивая клинками перед собой. Несколько раз в течение танца он на-

---

\* Далай-лама VII (1719–1757).

водит мечи в направлении живота и вскакивает на них, опираясь телом на острия. Затем, направляя мечи к подмышкам, он делает несколько подобных скачков, упираясь телом в острия. В этот напряженный момент зрители подтягиваются ближе к танцующему: один неверный шаг с его стороны, и острия двух мечей пронзят тело, причинив смертельную рану. Танец с мечами сопровождается следующей песней, которая дается здесь в переводе:

На престоле солнца и луны, который есть венец нашей главы,  
О, Милосердный и Добродетельный Учитель, Ты знаешь все!  
Несравненной раковиной, которая есть наш череп,  
Мы молимся божественному собранию пятидесяти краг-тунгов!



Чтение молитвы над камнем перед началом обряда разбивания

Мелодичной речью, производимой нашей гортанью,  
Мы молимся самой совершенной шестисложной молитве!  
Колесом Закона, которое есть наша грудь,  
Мы молимся Божеству-покровителю, Великому Милосердному!  
Колесом блаженства, которое есть наш пуп,  
Мы молимся пяти видам дакини!  
Посредством Самбхогакайи, которая является  
Скрытой сущностью нашего тела,  
Мы молимся божественному собранию До-рдже шон-ну!  
Всем нашим телом, величиной в сажень,  
Мы молимся божественному собранию Мирных и Грозных Владык!  
Посредством двадцати восьми сочленений,  
Которые образуют наш позвоночник,

Мы молимся божественному собранию двадцати восьми Повелителей!  
Есть наставления и наставления.  
Милосердный Учитель дал нам заповедь:  
«Сын, практикуй стрельбу из лука и упражнения с копьём!»  
Есть наставления и наставления!  
Отец и мать дали нам напутствие:  
«Сын, не занимайся стрельбой из лука и упражнениями с копьём!»  
Мы послушались указания родителей,



Танец с мечами. Первое движение

Мы выполнили приказ Милосердного Учителя!  
Я буду практиковать стрельбу из лука и упражнения с копьём!  
Вы, собравшиеся, повторяйте шестисловную молитву-мани!  
Ом мани падме хум!

Следует отметить в связи с приведенной выше песней, что каждый орган человеческого тела упоминается, как соответствующий определенному божественному проявлению.

По окончании танца с мечами главный лама-актер облачается в свое монашеское одеяние и начинает приготовления к заключительной и кульминационной части церемонии — разбиванию камня и изгнанию злого духа. Мантия, принадлежащая тому из лам-актеров, на чьем теле должен быть разбит камень, набрасывается на него, и главный лама проводит над ней своим мечом, звоня колокольчиком и произнося молитву-мани. Лама-актер ложится затем перед камнем, накрывает голову мантией и в



Танец с мечами. Второе движение

течение некоторого времени остается в этом положении, вдыхая сжигаемые благовония, которые он держит в сомкнутых руках перед собой. Остальные ламы продолжают произносить над ним молитвы. Голубой дым курений овеивает тело лежащего. Его товарищи с серьезным и сосредоточенным выражением лица продолжают шептать молитву. Ритм ее становится все быстрее и быстрее и вдруг неожиданно обрывается. После этого актер считается готовым для финальной части. Он лежит на спине, кусок тонкой ткани покрывает его живот, в то время как двое других

лам поднимают тяжелый камень и медленно размещают его на теле лежащего. Затем главный лама берет другой камень и бросает его дважды на первый. После второго удара слышится треск, и огромный валун раскалывается на куски. Лежащий встает, немного бледный, однако ничуть не пострадавший за время своего испытания. Подобный иммунитет от смертельной травмы достигается долгими годами особой тренировки. Лама, прошедший через обряд «разбивания камня» в моем присутствии, имел необычайно развитую грудь и мощное телосложение.

За раскалыванием камня следует танец, сопровождаемый музыкой на струнном инструменте пи-ванг, исполняемой ло-ченом. Танец сопровож-



Подготовка к заключительной части обряда. Слева стоит лама-актер, на теле которого будет разбит камень

дается следующей песней, которая является одним из вариантов известной тибетской танцевальной песни:

### I.

В высоком голубом небе  
Мы счастливы с солнцем и луной!  
В благословенной заснеженной обители  
Мы радуемся со снежным львом!  
На священном заоблачном утесе  
Мы радуемся с орлом!  
В величественном замке



Мы радуемся с Главой!  
В благословенном жилище отшельника  
Мы радуемся с Возвышающим!  
В благословенном родном доме  
Мы радуемся с Отцом и Матерью!

## II.

Ты, высокое голубое небо,  
Вы, солнце и луна!  
Небеса, и солнце, и луна



Разбивание камня

И не думали сойтись вместе!  
Сегодня мы собрались здесь,  
Наши свойства стали совершенными!  
Ты, высокая заснеженная обитель,  
Ты, белоснежный лев!  
Снег и белоснежный лев  
И не думали сойтись вместе!  
Сегодня мы собрались здесь,  
Наши свойства стали совершенными!  
Ты, благословенный заоблачный утес,  
Вы, могучие орлы!  
Утес и орел, оба,  
И не думали сойтись вместе!  
Сегодня мы собрались здесь,  
Наши свойства стали совершенными!

### III.

Сначала цветок родился в снежной стране,  
Сначала цветок сер-чен рожден был в снежной стране.  
Вначале цветок родился в державе богов,  
Вначале цветок сер-чен рожден был в державе богов.  
Затем цветок родился в снежной стране,  
Затем цветок сер-чен рожден был в снежной стране.  
Затем цветок родился в царстве демонов,  
Затем цветок сер-чен рожден был в царстве демонов.  
Наконец, цветок родился в снежной стране,  
Наконец, цветок сер-чен рожден был в снежной стране.  
Наконец, цветок родился в мире нагов,  
Наконец, цветок сер-чен рожден был в мире нагов.  
Сейчас цветок рождается в мире людей,  
Сейчас цветок сер-чен рождается в мире людей.  
Примите цветок! Примите цветок!  
Я подношу цветок богам неба!  
Примите цветок! Примите цветок!  
Я подношу цветок жителям среднего мира!  
Примите цветок! Примите цветок!  
Я подношу цветок нагам нижнего царства!  
Примите цветок! Примите цветок!  
Я подношу цветок Владыке мира людей!

Каждый из певцов ведет свою мелодию, вкладывая в нее всю свою страсть и импровизацию. Если вы попросите их повторить ту же песню многократно, то всякий раз получите различное исполнение.

Отдельные части церемонии, видимо, не имеют между собой внутренней связи и служат единственно для того, чтобы отвлечь внимание зрителей от сокровенной части, которая предшествует «разбиванию камня» и совершается ло-ченом.

Эти обряды представляют собой вымирающее искусство, тесно связанное с религиозными верованиями и магическими ритуалами. Пройдет еще несколько десятилетий, и «Страна снегов» увидит свои последние религиозные мистерии.

#### *Примечания\**

Дхармакайя — буквально «Воплощение Дхармы». Имеется в виду духовная сущность Будды в образе Всемирного Космического Закона. Два других воплощения — самбхогакайя и нирманакайя — связаны с проявлением сущности Будды в мире богов и в мире людей, или в мире Саха (скр. Saḥā).

Раху — демон, ставший бессмертным, похитив у богов некоторое количе-

---

\* Примеч. пер. и науч. ред.

ство амриты — эликсира божественной жизни. Не будучи в состоянии лишить его бессмертия, Вишну отрубил ему голову и изгнал с Земли. С тех пор он ведет разрушительную войну с солнцем и луной, которые предвещали его грабительство, и он, как говорят, проглатывает их (во время затмений), но они тут же выходят на свободу.

Дакини — женские демоны. В Пуранах они служат богине Кали и питаются человеческой плотью.

Краг-гунги (khrag-'thung) — класс устрашающих божеств в тантризме, кровопийцы.

До-рдже шон-ну (rDo-rje gśon-nu) — буквально «юный держатель ваджры».

Татсенлю (тиб. rGya-dar rtse-mdo) — населенный пункт в верхнем течении реки Янцзы, вблизи священной горы Минья-Конка (Восточный Тибет).

*Journal of Urusvati Himalayan Research Institute  
Calcutta. 1932. Vol. II*

## ТИБЕТСКАЯ РЕФОРМАЦИЯ

Тибет часто описывают как одну из самых консервативных стран на земле, которая сумела сохранить очень многое из средневекового мира, отвергая саму идею реформации. Это несомненно так, и эта страна по-прежнему остается надежной кладовой информации о Древней Индии и о буддизме, а тибетский буддийский канон — богатейшим источником для реконструкции священной истории буддизма. Тем не менее за тринадцать веков своей истории буддизм в Тибете неоднократно подвергался реформированию, чтобы сохранить чистоту учения и очистить его от разнородных элементов, проникавших в буддийскую монашескую общину. Тибетская история знает несколько таких реформаций, и процесс все еще продолжается — признак того, что монашеское сообщество сохраняет свою силу. Несомненно, эти реформаторские движения проводились под лозунгом возврата к самим истокам Учения, но в то же время каждое из них соответствовало требованиям своего времени и как таковое было прогрессивным движением, вдохновленным Проповедью Основателя.

После проникновения буддизма в Тибет в середине VII в. первая попытка реформировать его была сделана в правление царя Хриде Сронцзана (Ралпачана, 817–836), учредившего специальную Коллегию буддийского учения (*bCom-ldan-'das-kyi ring-lugs-kyi 'dun-sa*) при царском дворце около 826 г. н. э. В обязанности этой Коллегии входила проверка существующих переводов буддийских текстов на тибетский и кодификация языка, используемого для их перевода. Таким образом, Коллегия сильно повлияла на создание тибетского литературного языка. Деятельность царя Ралпачана, недвусмысленно направленная на поддержание чистоты Учения, была в сущности реформацией, поскольку она соответствовала нуждам своего времени и стремилась построить Учение на прочном фундаменте.

Следующее крупное реформаторское движение началось с прибытием в Тибет Дипанкары-Шриджняны, или Атиши, в 1042 г. За двенадцать лет пребывания в Тибете Атиша неоднократно выступал против некоторых небуддийских практик, проникших в религиозную жизнь буддийской общины. Основанная им религиозная школа кадампа проложила путь

желтошапочной школе, которая позднее стала правящей церковью Тибета. Большой религиозный собор 1076 г., созданный царем Цзелде, можно рассматривать как результат деятельности Атиши в Тибете. Помимо исправления существовавших тибетских переводов буддийских священных текстов, сделанных переводчиком Ринчен Зангпо и другими, Атиша написал сочинение «Бодхипатха-прадипа», излагающее ступени пути для трех родов людей, вдохновившее Цзонхаву написать свою книгу «Лам-рим чен-мо».

Следующим великим реформаторским движением было то, во главе которого стоял Дже Ринпоче Цзонхава (1357–1419), основатель желтошапочной церкви в Тибете, заслуживший высшее признание и именуемый Вторым Буддой (Sangs-rgyas gnyis-pa). Цзонхава ввел строгий монашеский устав в тибетских монастырях, следуя школе кадампа. Его вклад в философскую интерпретацию Учения был значительным, а его традицию продолжили двое его непосредственных учеников: Хайдуб-дже и Дже-рцаб-дже. До Цзонхавы тексты сутр и тантр представляли собой два различных пути духовной практики, осуществляющейся строго раздельно. Цзонхава преуспел в философской интерпретации Гухьясамаджа-тантры ('Phags-lugs) в свете системы мадхьямика-прасангика, которую он считал подлинным изложением учения Будды, и осуществил соединение двух потоков буддийской мысли. Школа Цзонхавы распространилась далеко за пределы географических границ Тибета и стала преобладающей формой центральноазиатского буддизма, по сути дела самой основой культуры Центральной Азии.

Во второй половине XVII в. Тибет увидел еще одного замечательного монаха, уроженца Амдо, родной провинции Цзонхавы, который много сделал для возрождения буддизма и помог сохранить чистоту Учения. Его звали Нгангванг Цзонду, но он более известен как Джамьян Шадпа (1648–1722). После долгого пребывания в Центральном Тибете, где он стал настоятелем (кхан-по) дацана Гоман, школы в известном монастыре Дрепунг, и пользовался доверием великого Пятого Далай-ламы, он вернулся к себе на родину, в Амдо, и в 1710 г. с помощью местного князя монголов-олётов основал знаменитый монастырь Лавран-трашикбил (в Центральном Тибете этот монастырь известен под названием Траши гоман), который, по его представлениям, должен был стать оплотом буддийской учености и строгого монашеского устава. В данном отношении этот монастырь превзошел все ожидания, и в последние годы его влияние в Монголии и соседних регионах уступало только Лхасе. Джамьян Шадпа был автором серии учебников (yig-cha), принятых в школе Гоман в Лхасе и в подавляющем большинстве монгольских монастырей. Он пришел в то время, когда высокий образец монашеской учености начал терять свою притягательность,

а широко распространившаяся в XVI в. школа Цзонхавы столкнулась с новыми и неотложными проблемами, которые нельзя было решать из далекой Лхасы. Монастырь Лавран приобретает первоначальное значение, и ему суждено сыграть важную, возможно, решающую роль в религиозной жизни страны.

В конце XVIII в. еще одно реформаторское движение появилось в среде желтошапочной школы. Основателем движения был ученый монах Серкханпа Лобзанг Тэндзин. Он назвал свою школу ритодпа, т. е. школой отшельников, и выступал в поддержку ортодоксальной трактовки учения Цзонхавы. Существует жизнеописание — намтар Серкханпы, напечатанный в Амдо. Во второй половине XIX в. эта школа выдвинула видного деятеля Жамарпа Гендун Тэндзин Гьяцо, почувствовавшего необходимость реформ и основавшего монастырь под названием Дисча гонпа, или Траши чойдинг, в 17 милях к югу от большого монастыря Гумбум. В монастыре имеется философская школа, или цаннит дацан, созданный самим основателем и известный своим строгим соблюдением монастырского дисциплинарного устава. Монахам строго запрещается торговать и заниматься другими мирскими делами, не совместимыми со статусом буддийского монаха. Обитатели монастыря отличаются своими желтыми облачениями (gzan) и носят плоскую шапку, называемую «созерцательной» (sgom-zha), признак принадлежности к школе отшельников, ритодпа. Путешествуя, каждый монах обязан иметь с собой изображение Будды и книгу «Лам-рим чен-мо». Некоторые носят чаши для подаяний. Этот монастырь пользуется большой популярностью и вскоре после его основания становится одним из оплотов буддийской религиозной жизни на северо-востоке Тибета, по сути — возрождением самого великого Лаврана. В нескольких случаях его строгая монашеская дисциплина спасла монастырь от вторжения врагов. Дисциплинарные правила требуют, чтобы число обитателей монастыря не превышало 500 человек. Жамарпа Гендун Тэндзин Гьяцо был плодовитым писателем и автором собрания сочинений, сумбума. В 1902 г. (воды-тигра) он закончил составление «Ламрима». Эта книга исключительно популярна по всему Тибету, растет ее популярность и в Центральном Тибете. Во время пребывания XIII Далай-ламы в Амдо в 1906–1909 гг. тибетский иерарх признал Жамарпу одним из своих духовных наставников и поддерживал с ним отношения вплоть до смерти последнего, примерно 35 лет назад. В начале этого века два Учителя стали известны как Хранители Учения (bsTan-'dzin): Кхансар-ринпоче и Пабонка-ринпоче. Их традицию поддерживает Кхрижанг-ринпоче, нынешний духовный наставник Далай-ламы. Немногие посторонние знают о существовании монастыря Траши чойдинг, и, насколько я знаю, название этого монастыря никогда не упоминалось в современных книгах о тибетском северо-востоке. Однако этот

монастырь и его основатель сыграли важную роль в религиозной жизни страны, а это показывает, что глубоко укоренившаяся традиция религиозных реформ все еще является живой силой, способной производить на свет выдающиеся личности, которым суждено передавать будущим поколениям чашу со священным пламенем.

*Maha-Bodhi (Calcutta)*

*1951. Vol. 59. № 1*

## СКАЗАНИЕ О РАМЕ В ТИБЕТЕ

Хорошо известно, что многие тибетские эпические сказания и сказки, по сей день пользующиеся громадной популярностью в народе, индийского и китайского происхождения. Через Тибет эти заимствования рано проникли в монгольскую степь, причем не только в восточную часть Центральной Азии, в монгольскую Гоби, но и далеко на запад, в степи Поволжья, и везде вошли в народную среду, сделались подлинным достоянием народа. На тибетском языке существуют не только переводы с санскрита и, вероятно, пракритских версий, но и литературные переработки, как бы пересказы древнеиндийских оригиналов; тибетские авторы часто заимствовали сюжеты индийских оригиналов и создавали самостоятельные оригинальные произведения. Многие из тибетских переводов и литературных переработок восходят к не дошедшим до нас версиям, широко распространенным по всему индийскому миру и соседним странам, куда проникла древнеиндийская культура. Так, хорошо известный сказочный сборник Панчатантра, носящий дидактический характер, стал рано известен в монгольской степи. Академик Б.Я. Владимирцов издал монгольский текст одного такого сборника с русским переводом [1]. Отдельные рассказы из этого сборника чрезвычайно популярны и по сей день в Монголии, но несмотря на эту широкую популярность сборника, тибетская версия, с которой был сделан монгольский перевод, нам остается неизвестной. Весьма вероятно, что некоторые из устных версий восходят к письменным версиям, некогда существовавшим и, возможно, еще существующим в рукописных списках. Некоторые из эпических сказаний, существующих на тибетском языке, хотя и носят явно индийский характер, но являются не переводами с индийского оригинала, а оригинальными тибетскими произведениями народной литературы, написанными в подражание древнеиндийским произведениям. Так, например, известное «Сказание о Рупадитьи» (*gZugs-kyi pi-ma'i rnam-thar*) представляет собой оригинальное тибетское произведение, а не перевод с санскрита, как раньше предполагали многие исследователи.

Тибетские поэтические произведения мало известны вне самого Тибета, за исключением Монголии, в которой тибетоязычная литература была широко распространена. Следует отметить, что многое из того, что



известно вне Тибета и обычно считается поэзией (часто имея на это право), как, например, пользующийся громадной популярностью в Тибете и Монголии «Сборник Ста Тысяч Песнопений» (mGur-'bum) знаменитого тибетского поэта-отшельника Ми-ла-рэ-па (Mi-la-ras-pa, 1040–1123 г.), в самом Тибете даже не считается поэзией знатоками тибетской словесности. Точно так же не считаются поэзией песни, приписываемые Шестому Далай-ламе Цаньян Чжамцо (Tshangs-dbyangs rgya-mtsho, 1683–1706; 1706 г. является официальной датой). Тибетская традиция утверждает, что низложенный Шестой Далай-лама продолжал жить, причем существует его житие [2].

Тибетская поэтика — это наследница древнеиндийской кавьи, и в ней используются определенные приемы поэтики, заимствованные из Индии. С теорией древнеиндийской поэтики тибетцы хорошо знакомы по трактату Ратнакарашанти — Чхандоратнакара, тибетский перевод которого включен в тибетскую Трипитаку (bsTan-'gyur, mDo, CXVIII). Часто эти произведения художественной литературы написаны на очень трудном и малопонятном для широких народных масс языке. Этим объясняется тот факт, что поэтические произведения на тибетском языке пользуются известностью лишь среди ограниченного круга знатоков изящной словесности в Тибете, а имена известных поэтов, составителей кавьи (sÑan-ngag-mkhan), вообще остаются по сей день неизвестными вне Тибета и знакомы лишь ограниченному кругу лиц в Монголии.

Традиции древнеиндийской поэтики по сей день культивируются во многих местах Восточного Тибета, или Кама, и в особенности в области Дэргэ, на северо-востоке Тибетского нагорья, где сохранилась прочная традиция изучения как древнеиндийской грамматики (вьякарана), так и трактатов по поэтике. Несмотря на несколько замкнутый и искусственный характер этих произведений, тибетская поэзия представлена рядом известных имен. Произведения большинства из них совершенно неизвестны вне Тибета. Даже трудно порой установить эпоху, в которую они жили. Все эти произведения продолжают традиции древнеиндийской кавьи. Как поэтические произведения, составленные по всем правилам поэтики, славятся: произведение Са-к'а пандиты Кун-га чжал-цхэна (Kun-dga' rgyal-mtshan, 1182–1251), Legs-par-bśad-pa rin-po-che'i gter «Сокровищница Прекрасных Речений», написанное стихами житие Са-к'а пандиты (Sa-pang mam-thar), автором которого был правитель Цанга Рин-пунг-па (Rin-spungs-pa), «Трудно-понимаемое украшение смысла» (Don-rgyan go-dka) писателя-поэта Суркхар-па (Zur-mkhar-pa), известный сборник стихов (sÑan-ngag dper brjod) По-кхэ-па (Bod-mkhas-pa), поэта XVII в., имеется несколько печатных ксилографических изданий этого сборника в Центральном Тибете, в Каме и Амдо.

Широкой известностью пользуются поэтические произведения Пятого Далай-ламы (1617–1682) и Седьмого Далай-ламы Кэ-санг Чжам-цхо (sKal-bzang rgya-mtsho, 1708–1757).

В Тибете чрезвычайно популярна поэма Тримэ кун-дэн (Dri-med kundan), Ц'ан-джинг-па (sKyabs-dbyings-pa) на сюжет известной буддийской джатаки.

В Амдо широкой известностью пользуется сборник «Жажда исполнения надежд» (Re-ba skong-skong) известного поэта Ми-пхам да-ва (Mi-pham zla-ba). Как поэты — авторы объемистых поэтических произведений — известны До-кар шап-грунг (mDo-mkhar žabs-drung), современник правителя Ми-ванг Со-нам топ-гэ (Mi-dbang bSod-nams stobs-rgyas), историк Ту-кан рим-по чхэ Ло-санг Чхо-ки ни-ма (Tu-kwan rin-po-čhe bLo-bzang Čhos-kyi ŋi-ma, 1737–1802), автор «Сказа о Нор-санге» (Nor-bzang rtogs-brjod), второй Лавранский престольный лама Чжиг-мэ ванг-по (Jigs-med dbang-po, 1728–1791) и По-тонг-па (Bo-dong-pa, XV в.).

К этой плеяде имен принадлежит и Шанг-шунг-па (Šang-žung-pa), автор поэтического произведения (кавья) «Сказание о Раме», о котором мы будем говорить подробнее. В этом докладе мне хотелось бы остановиться на судьбах сюжета древнеиндийской эпической поэмы «Сказание о царевиче Раме», сыне Дашаратхи (царя Айодхьи) в Тибете. Известно, что «Сказание о Раме» было широко распространено по всей Индии, до кодификации его Вальмики, автором Рамаяны, которая прославилась как «начальная» кавья (адикавья) Древней Индии. Сказание было известно как в буддийской, так и в джайнской среде. Буддийская Дашаратха-джатака дает несколько иную версию Сказания, чем Рамаяна Вальмики. Теперь можно с уверенностью сказать, что известные нам тибетские версии «Сказания о Раме» не были переводами Рамаяны, поэмы Вальмики, а восходили к одной из многочисленных народных версий Сказания. В Тибете «Сказание о Раме» известно с древнейших времен. В Страну снегов оно, видимо, проникло в первые века распространения буддизма и древнеиндийской культуры. Возможно, что народные версии Сказания были известны и раньше, особенно в тех областях Южного Тибета, как, например, Шанг-шунг и Гугэ, которые давно имели тесные культурные и экономические связи с соседними областями Индии и чье население было смешанного происхождения. Известно было Сказание в Китае [3], а также в Хотане, где были найдены фрагменты рукописей на восточноиранском наречии, содержащие отрывки Сказания.

Интересно отметить, что тибетские версии «Сказания о Раме» представлены среди рукописей VIII–IX вв. н. э., привезенных А. Штейном из его центральноазиатской экспедиции 1906–1908 гг. Среди этих рукописей английский тибетолог Ф. Томас (F.W. Thomas) [4] обнаружил четыре

отрывка «Сказания о Раме» на тибетском языке, имеющие мало общего с Рамаяной в той форме, которая нам известна. При дальнейшем изучении этих отрывков выяснилось, что они стоят ближе к «Сказу о Раме», включенному в Махабхарату (Вана-парван, гл. 274–290), но эпизоды трактуются иначе; во всяком случае, тибетские отрывки не представляют перевода какой-то версии, сходной с эпизодом Махабхараты. Отрывки, хранящиеся ныне в библиотеке India Office в Лондоне, принадлежат к двум различным версиям Сказания. Рукопись В содержит эпизод рождения двух сыновей царя Дашаратхи, а рукопись А воспеваает жизнь Рамы и освобожденной из плена Ситы. Томас указал на особенности этих древне-тибетских версий Сказания о Раме. Так, некоторые черты (например, формы личных имен) сближают тибетские версии с джайнской версией Сказания. Встреча Раваны с Вишну несколько напоминает эпизод из Уттараканда в поэме Вальмики (раздел 24). Некоторые черты сближают тибетские версии с версией Сказания, данной Тульсидасом. Но ближе всего тибетские версии VIII–IX вв. стоят к двум Сказам о Раме в Катха-сарит-сагаре (IX, 51 и XIII, 107). Упоминание названия народа Личчхави как будто указывает на Непал как на возможный источник, откуда пришли тибетские версии.

В Парижском собрании тибетских рукописей, хранящихся в Национальной библиотеке, французский тибетолог М. Лалу обнаружила два отрывка из «Сказания о Раме», которые дополняют тибетские версии, хранящиеся в Лондоне, но существенно отличаются в передаче отдельных эпизодов. Во всех ранних тибетских версиях имя царевича передано как Рамана. Это, видимо, было старой традицией, которая продолжалась и в дальнейшем. Рукопись Е Парижского собрания стоит довольно близко к рукописи А Лондонского собрания [5].

Все это убедительно показывает, что уже в раннюю эпоху тибетской истории, т. е. в VIII–IX вв. н. э., «Сказание о Раме» было хорошо известно тибетцам и бытовало в Тибете в нескольких версиях. Все эти тибетские версии содержат основные эпизоды Сказания — уход Рамы в лес, похищение Ситы, поиски ее в союзе с царем обезьян, поход Рамы и его союзников на Ланку против владыки ракшасов и освобождение Ситы из плена. Тибетские версии отличаются от индийских в трактовке некоторых эпизодов, и в этом они приближаются к народным версиям «Сказания о Раме». Наличие нескольких версий уже в раннюю эпоху VIII–IX вв. показывает, что эти версии Сказания уже имели за собой некоторую историю и давность в тибетской среде. Возможно, что эти версии проникли в Тибет из различных областей Индии и в разное время.

Эпоха VI–IX вв. была временем широкого распространения древнеиндийской и китайской культур среди племен Тибетского нагорья.

Индийские культурные веяния проникали в Тибет не только из Индии, Непала и Кашмира, но и из Хотана и других государств-оазисов Таримского бассейна. Постепенно древнеиндийские сказания, и в том числе «Сказание о Раме», входят в народную среду. Для тибетцев, как и для монголов, они становятся частью национальной литературы. Появляются оригинальные тибетские произведения с древнеиндийской или китайской тематикой, творения тибетских писателей и поэтов, вдохновлявшихся литературными сюжетами своих соседей.

В первой половине XV столетия появляется поэма, озаглавленная «Звучание лютни небесной феи» (*Dri-za'i bu-mo'i ggyud-mang-gi sgra-dbyangs*), автором которой был известный поэт Шанг-шунг-па Чхо-ванг-трак-пэй-пал (*Žang-žung-pa Šhos-dhan-grags-pa'i-dpal*), который в колофоне к своему произведению называет себя уроженцем северной области (*yul-byang-phyogs-kyi ggyud*) и добавляет, что его поэма, которую он называет *sñan-ñag-gi bstan-bčos*, т. е. кавьяшастра, была написана на основе Сказания (*gtam-rgyud*) о Рамане-царе (*rgyal-po*) в год земля-конь (*sa-rta*), т. е. в 1438 г., который соответствует 2316 г. со дня просветления Будды (согласно принятой хронологии имевшего место в 978 г. до н. э.), в обители Дрок-ри-во-чхэ Гандэн нам-пар-г'э-вэй-линг (*'Brog-ri-bo-čhe dGa'-ldan nam-par-rgyal-ba'i gling*), основанной тибетским реформатором Цзонхавой (1357–1419) в 1409 г. Автор поэмы был учеником Цзонхавы и славился как ученый — знаток системы Калачакры. Поэма Шанг-шунг-пы представляет собой типичную кавью, написанную элегантно языком, пользующуюся широкой известностью в Тибете, но почти неизвестную вне Страны снегов. Имеется печатное ксилографическое издание (л. 1–166) в монастыре Тра-ши лхунпо в области Цанге.

Поэма Шанг-шунг-пы описывает уход Рамы и Ситы в дремучий лес Дандака, чудеса дремучего леса, неудачную охоту царевича Рамы на призрачных оленей (*ri-dwags*), во время которой Сита похищается царем ракшасов, который является среди грозных знамений природы. Владыка демонов насыпает чары, Раму охватывает сон, и он засыпает, обняв свой лук. Его младший брат Ла-гху-ма-на (Лакшмана) идет искать его и находит его спящим. Но вот чары кончаются, Рама просыпается и одновременно исчезает горе Лакшмана. Оба брата идут в глубь дремучего леса (*dka'-thub-pags, tarovana*) в поисках Ситы. Тем временем царь ракшасов при помощи своей магической силы уносит Ситу на Ланку. Братьям в поисках помогает царь обезьян Ха-лу-ман-тха (*Hanuman*). Он отправляется на поиски Ситы и достигает места заключения Ситы, которая признает его за посланца Рамы после предъявления Ха-лу-ман-тхой кольца Рамы. В поэме дается описание битвы, наведения громадного моста. Рама со своими союзниками переходит океан, «покрасневший от крови» (*khrag-gis*

dmar-ba'i rgya-mtsho), подобно быку, и одновременно обретает и свое царство, и славу, и жену. Во время кровопролитной битвы Раху ослепляет царя демонов.

Поэма о Раме, имя которого в тексте поэмы пишется Рамана и Рама в отличие от ранних тибетских версий, в которых обычно встречается Рамана, является одним из звеньев в цепи тибетских переложений Сказания. Следующим звеном был перевод Кун-га н'инг-по (Kun-dga'sñing-po) Таранатхи (род. 1575), хорошо известного науке благодаря ценной «Истории буддизма в Индии» (rGya-gar chos-byung), переведенной академиком В.П. Васильевым на русский, а А. Шифнером на немецкий язык.

Как известно, Таранатха был знатоком санскрита. Ему принадлежит перевод на тибетский язык Сарасвати-вьякараны (brDa-sprod-pa dbyangs-ñan-gyi mdo). Он часто общался с индийскими учеными-пандитами и странниками-санньяси, которые, как и теперь, часто посещали Тибет и, в особенности, область Цанг, к северу от Непала. В автобиографии Таранатха дает запись по годам событий своей жизни [6] и упоминает свои встречи с индийскими учеными, среди которых был индийский пандит Буддхагупта (Sangs-rgyas sbas-pa), судя по имени, буддист, который прибыл в Тибет после многолетних странствований, в течение которых он посетил Сват и другие места паломничества.

Видимо, Таранатха мог пользоваться многими недоступными нам источниками и был хорошо осведомлен об Индии, ее культуре и истории буддизма. Таранатха знал героическую поэму Вальмики, которую упоминает в своих произведениях. Его перевод Рамаяны и двух глав Бхагавад-гиты до нас не дошли. Печатные доски были сожжены во время гонений на последователей секты Чжо-нанг-па (Jo-nang-pa) при Пятом Далай-ламе в первой половине XVII столетия. Секты кармапа и Чжо-нанг-па поддерживали владетеля Цанга и вызвали к себе враждебное отношение Лхасы и секты гелугпа. В главном монастыре секты Чжо-нанг-па — Так-гэн пхун-цхо-линге (rTag-brtan phun-tshogs-gling) находился известный на весь Тибет печатный двор, в котором хранились доски произведений Таранатхи. Многие печатные доски были уничтожены, а монастырь был тогда же переименован в Гандэн пхун-цхог-линг (dGa'-ldan phun-tshogs-glin) и передан секте гелугпа.

Мы не знаем, какую именно часть Рамаяны перевел Таранатха, но, видимо, его перевод был первой попыткой перевести на тибетский язык эпическую поэму Вальмики, вероятно, в сокращенном виде. До начала XVII столетия различные версии «Сказания о Раме», ходившие по Тибету, принадлежали к циклу народных версий Сказания.

«Сказание о Раме» проникло и на север, в Центральную Азию. Профессор К.Ф. Голстунский подготовил к печати краткую версию Сказания на

калмыцком языке [7]. Дальнейшие поиски, вероятно, обнаружат «Сказание о Раме» и в Монгольской степи.

### *Примечания*

1. Владимирцов Б.Я. Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого при Академии наук СССР. Ленинград, 1925.

2. Юй Дао-цюань. Love songs of the sixth Dalai Lama Tshangsdbyangs rgyamtsho. Пекин, 1930.

3. Raghuvira & Chikyo Yamamoto. Rāmāyana in China. Sarasvatii-Vihāra Series, 8, 2 ed. Nagpur, 1955; Lévi Sylvain. La légende de Rama dans un avadāna chinois // Memorial Sylvain Lévi. Paris, 1937. P. 271–274.

4. Thomas F.W. A Rāmāyana story in Tibetan from Chinese Turkestan. Indian Studies in honor of Ch.R. Lanman. Cambridge, 1929. P. 193–212.

5. Lalou M. L'histoire de Rāma en tibétain // J. As. CCXXIX, 1936.

6. rGyal-khams-pa Tā-ra-nā-thas bdag-ñid-kyi rnam-thar nges-par brjod-pa'i deb-gter šin-tu zab-mo-ma bčos-lhug-pa'i rtogs-brjod. fl. I–I. gSung-bum, 1 (ka).

7. В настоящее время рукопись работы К.Ф. Голстунского хранится в библиотеке Бурятского комплексного научно-исследовательского института Сибирского отделения АН СССР.

*XXV Международный конгресс востоковедов*

*Доклады делегации СССР. М.: ИВЛ, 1960*

## ЛАДАК

Мое первое знакомство с Ладаком относится к 1925 г., но память о том времени по-прежнему ярка. За перевалом Зоджи страна географически и этнически является тибетской, но первые буддисты встречаются в Шарголха, на караванном пути Шринагар — Лех. У этого селения долина неожиданно расширяется, и ряд ступ возвещает вход в буддийское царство Ладака. Незабываемо первое впечатление от огромного высеченного в скале изображения бодхисаттвы Майтрейи у дороги возле Мульбе, такого индийского по своему облику памятника, принадлежащего к раннему времени проникновения индийского буддизма в район Западного Тибета. Проходящая через Мульбе линия, разделяющая культуры, весьма отчетлива: к западу от нее живет население тибетского происхождения, принявшее ислам, а к востоку — старая буддийская культура Тибета, которая здесь, на границе, вдалеке от религиозных и культурных центров собственно Тибета, ухитряется сохранить многое из его самобытности, сопротивляясь мощному культурному воздействию Китая. Одно обстоятельство поражает наблюдателя в Ладаке — это способ, каким национальная культура преодолевает религию, ибо куда ни пойдешь, в дом ли буддиста или ладакского мусульманина, повсюду видишь одну и ту же тибетскую культуру со всеми ее отчетливыми особенностями. Древние культурные связи поддерживаются постоянным потоком молодых людей к местам учености в Центральном Тибете, где большие монастыри, такие как Ташилунпо, Дрепунг и Сера, имеют специальные общежития, *камчены*, для ладакских монахов-студентов. В былые времена из Ладака в Лхасу ежегодно отправлялись торговые караваны; власти думают их возобновить, ведь они также вносили вклад в укрепление отношений с центрами экономической жизни в Тибете. Благодаря этим контактам, мусульманская община Ладака, играющая ведущую роль в торговле региона, до сих пор говорит на чистейшем лхасском диалекте. Кстати, можно отметить, что именно в Ладаке многие тибетологи с Запада впервые познакомились с тибетской культурой.

Ладак всегда был важным перекрестком нагорной Азии, отсюда его значение для истории этой приграничной индийской области. Район

Западного Тибета с давних пор испытывал могучее культурное и духовное воздействие, осуществляемое буддизмом в Северо-Западной Индии. О ранних контактах Ладака с Северо-Западной Индией свидетельствуют надписи, сделанные письмом кхароштхи и брахми на скалах возле Кхалаце.

Прямые политические контакты Ладака с Центральным Тибетом восходят к IX в. н. э. Вскоре после преследований буддизма в Тибете царем Ландармой и его смерти в 841 г. н. э. тибетская империя, с ее двумя столетиями блестящей истории, начала распадаться. Царь Пал-Кхорцен, внук царя Ландармы, был убит своими подданными, утратив контроль над Центральным Тибетом. Его сыновья были вынуждены бежать оттуда. Тир Таши Цегпапалу удалось укрепиться в Верхнем Цзане, но Ньимагон бежал в Нгари, т. е. в Западный Тибет. Рассказывают, что его старший сын Палгьигон правил в Мар-юле, т. е. в Ладаке.

Через Ладак с давних пор осуществлялась торговля между Индией и Кашмиром с одной стороны и Тибетом с другой. Большой частью эта торговля была в руках согдийских купцов, уроженцев района Самарканда в Западной Центральной Азии, которые, вероятно, и оставили согдийские надписи возле селения Дрангце на озере Панконг. Возможно, именно согдийские купцы первые дали Тибету его нынешнее имя — Тубот, т. е. Тибет, имя, по-видимому, составленное из названий двух провинций Ту и Бод, столь характерных для тибетской топонимики. Культурные связи с Центральной Азией, особенно с районом Хотана, были, вероятно, очень тесными и ограничивались лишь естественными трудностями сложных караванных путей через Каракорум. Близкие отношения поддерживались с соседним районом Гилгита, страной Бруша тибетских хроник, которая на время стала активным центром проповеди буддийского учения. Центральноазиатское влияние проникало в Ладак, главным образом, через страну Бруша. Мы знаем, что многие буддийские тексты были переведены на тибетский переводчиками-лоцавами, жившими в Бруша. Иранское влияние, например, заимствованные персидские слова в тибетском языке также, вероятно, пришли из Восточного Ирана и Согдианы в Западной Центральной Азии через согдийских торговцев и позднее через Кашмир. Страна Тагзиг, что представляет собой тибетскую транскрипцию названия Таджики, хорошо известна в тибетских хрониках и играет заметную роль в эпосе о Гэсэре и в бонской литературе. В ранний период влияние Центральной Азии, по-видимому, было значительным. В VIII в. многие буддийские монахи вынуждены были бежать из Хотана, большинство отправилось в Тибет, а некоторые в страну Бруша и Кашмир. Кое-кто, должно быть, попал и в Западный Тибет. Во фресках Ладака можно увидеть иранское и могольское влияние, проникавшее в страну через Кашмир.



Буддийское возрождение в Западном Тибете в X–XI вв. также распространилось и на Ладак. В этот период становится ощутимым мощное культурное влияние Кашмира и царства Гуге в Юго-Западном Тибете. Кашмирские мастера-резчики (так называемая школа Авантипура) в IX в. принесли свое искусство в буддийские монастыри Ладака и соседнего Гуге, и многие монастыри до сих пор обладают образцами высокохудожественной резьбы, датируемой этим периодом. Царство Гуге, мощный центр буддийской учености и культуры в X–XI вв., много сделало для распространения буддийского учения и культуры по всему Ладаку. Многие храмы и ступы народная молва приписывает великому лоцаве, переводчику буддийского писания Ринчену Занпо (958–1055), выдающейся личности той эпохи. К тому периоду относят прекрасный монастырь Алчи, один из старейших в Ладаке, и важный монастырь Ликхир (Клу-джил), основанный царем Лхачен джалпо (примерно 1050–1080). Культурное и религиозное влияние западнотибетского царства оставило долговременный отпечаток. Это была эпоха культурного роста и религиозного рвения, несмотря на частые вторжения с севера. В IX в. и в дальнейшем в Западный Тибет и в Ладак часто совершали набеги центральноазиатские тюрки-карлуки, игравшие видную роль в истории региона с 751 г. н. э. Тибетские хроники часто говорят о набегах гарлогов (карлуков), и даже Лха-лама Еше-од, дядя Жанчуб-ода, пригласившего из Индии Атишу, провел последние годы жизни в плену в стране карлуков.

Влияние желтошапочной школы (гелугпа) проникло в этот район во второй половине XV в. К этому времени относится хорошо известный монастырь Спитуг (дПа-тхуб) возле Леха, построенный царем Бхум-Иде. Большой и важный монастырь Ридзонг — это одно из главных мест буддийской учености в Ладаке. Он был построен в наше время.

Несмотря на давление соседей, Ладак долго оставался независимым царством, имея слабые политические связи с Тибетом, который рассматривался, скорее, как религиозный и культурный, а не политический центр. В 1531 г. Ладак был завоеван армией Сайид-хана, правителя Кашгара, под командованием знаменитого историка Хайдар-мирзы, автора знаменитой «Тарих-и Рашиди», истории монголов Центральной Азии. Но тибетские связи с Ладаком продолжались до 1834 г., когда этот район был завоеван Зоравар Сингхом, а последний тибетский царь Ладака Тшепал Дондуб Намгьял признал себя вассалом махараджи Гуляб Сингха, правителя Джамму.

Такова в общих чертах культурная история Ладака, дальней окраины тибетского мира, сумевшего сохранить свой национальный характер. В последние годы Ладак переживает трудные времена, когда самые основы его национальной культуры подверглись опасности. Страна оказалась перед

трудной задачей: сохранить свою национальную культуру и включить ее в общие рамки современного возрождения Азии. Будем надеяться, что с наступлением мира Ладак вновь установит культурные связи со своими соседями и что молодые люди снова отправятся в путь в поисках знания, обогащая свое культурное наследие непосредственно из источников национальной культуры.

*Maha-Bodhi (Calcutta)*

1950. Vol. 58. № 12

## ТОХАРСКАЯ ПРОБЛЕМА\*

Так называемая тохарская проблема является одной из сложнейших проблем истории Внутренней Азии и до известной степени относится к истории Индии, поскольку она касается этнической принадлежности Кушанской династии. От выяснения хронологии кушанской эпохи зависит решение многих вопросов истории Индии — не только древней, но и средневековой.

Со времени открытия индоевропейских языков в Таримском бассейне (на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР) в начале нынешнего столетия появилась богатая литература о тохарской проблеме. В настоящем сообщении мы не задаемся целью дать общий обзор всех выдвинутых теорий по этому вопросу. Такие обзоры были сделаны Фейстом, Швентнером, Пеллио, Бейли, Умняковым и другими [1]. Нашей задачей является попытка восстановить ход событий, разыгравшихся во Внутренней Азии и приведших к уходу орды племени *юе-чжи* (вариант: *юэши*) на запад и к рубежам Индии, на основе китайских и классических письменных источников.

Как известно, тохарские племена стали упоминаться в литературе в связи с событиями II в. до н. э. Сообщения о тохарах у классических писателей дополняются сведениями из китайских исторических анналов.

Сыма Цянь отмечает, что кочевья племени юе-чжи лежали между оазисом Дуньхуан и горами Цилян [2], которые А. Херманн отождествляет с горным массивом Мованшань к северу от города Ганьчжоу в провинции Ганьсу [3]. По мнению Г. Халуна и других, именем Цилян обозначали хребет Рихтгофена к югу от городов Сучжоу и Лянчжоу. Юе-чжи были сильным и многочисленным племенем. В «Хоуханьшу» («Истории Поздней династии Хань»), которая, видимо, повторяет сведения, относящиеся к более древней эпохе, сообщается, что большая орда юе-чжи насчитывала до 400 тыс. человек, до 100 тыс. палаток и в случае войны могла выставить до 100 тыс. конных воинов (по одному вооруженному воину от каждой палатки, согласно древнему обычаю среднеазиатских кочевников) [4].

---

\* Современное состояние проблемы см.: Иванов В.В. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религия. М., 1992. С. 6–31, 222–270. — Примеч. ред.

Весьма возможно, что в орду юе-чжи входили и другие этнические элементы. Ввиду многочисленности орды юе-чжи, ее кочевья, вероятно, включали весь пояс нагорных пастбищ между Дуньхуаном на западе и Ганьчжоу на востоке, а также, вне сомнения, прекрасные альпийские пастбища в верховьях реки Ганьчжоухэ. К кочевьям юе-чжи должна была принадлежать и часть южномонгольского степного пояса. Если вчитать-ся в текст китайских хроник, то из них явствует, что Монгольская степь (это название употребляется в современном географическом значении) знала эпоху главенства племени юе-чжи. По свидетельству китайских источников, хуннские (*сюнну*) племена, кочевавшие по степному поясу, расположенному к северу от гобийского пояса, были в древности данниками племени юе-чжи. Еще в последней четверти III в. до н. э. хуннский *шаньюй* Тоумань послал своего старшего сына в ставку правителя юе-чжи в качестве заложника — древний кочевой обычай, означавший феодальную зависимость племени. К концу III в. до н. э. соотношение сил в Монгольской степи начало меняться. Китайские анналы сообщают, что среди хуннов началось междоусобие, и в 209 г. *шаньюй* Тоумань был убит Маодунем (209–174 гг. до н. э.), который становится великим *шаньюем* хуннов (*сюнну*). В 203 г. новый *шаньюй* ходил походом против юе-чжи [5]. Около 177–176 гг. до н. э. *шаньюй* Маодунь наносит поражение своим прежним сюзеренам юе-чжи и в 176 г. ставит в известность китайского императора Вэнь-ди о своей победе над юе-чжи [6]. Это еще не был окончательный разгром орды юе-чжи. Борьба за южный степной пояс, прилегающий к китайским пограничным рынкам, продолжалась. В 174 г. до н. э. преемник *шаньюя* Маодуня — *шаньюй* Лаошан (174–160 гг. до н. э.) снова разбил юе-чжи. Это крупное событие в кочевом мире Внутренней Азии кратко описано Сыма Цянем: «Прежде <юе-чжи> были сильными и не считались с *сюнну* (хуннами), покуда Маодунь не воцарился и не разбил юе-чжи. Когда *шаньюй* Лаошан нанес поражение правителю юе-чжи, он сделал чашу из черепа правителя юе-чжи. Прежде юе-чжи кочевали между Дуньхуаном и Цилянem. После своего поражения от *сюнну* они (юе-чжи) откочевали в сторону Даюаня и на западе завоевали Дася. После этого они заняли земли к северу от реки Вэй (Оксус, Амударья) и основали там свою ставку. Оставшиеся поколения юе-чжи, которые не были в состоянии откочевать, отступили в кочевья цянов (тибетцев) в Наньшане и стали известны под именем «малых (т. е. малая орда) юе-чжи» [7]. Поражение, нанесенное хуннами племени юе-чжи, было решающим, и это подтверждается приведенными выше словами Сыма Цяня, по которым хуннский *шаньюй*, следуя древнейшему кочевому обычаю, велел изготовить себе чашу из черепа убитого правителя юе-чжи. Между 174 и 165 гг. до н. э. значительная часть племени юе-чжи, именуемая в китайских анналах

*даюе-чжи*, «большие юе-чжи» или «большая орда юе-чжи», начали перекочевывать на запад, к Тянь-Шаню. Перекочевка эта, как известно, вызвала крупное перемещение кочевых племен и на Тянь-Шане, и в степях Семиречья.

Поражение юе-чжи облегчило проникновение в Таримский бассейн хуннов, которые стремились установить свой контроль над караванными путями, ведшими из Китая во владения Таримского бассейна и далее на запад, в Парфянское царство и Индию. Пути, пролежавшие через горы Бэйшань, были непроходимы для многочисленной кочевой орды, шедшей со своими стадами и кочевым скарбом. Главной причиной этого переселения были постоянные набеги хуннских отрядов со стороны Баркуля. Район Баркуля всегда служил промежуточной базой для хуннских отрядов, стремившихся перехватить пути в Таримский бассейн. Хунны, узнав о перекочевке больших юе-чжи на запад, пытались помешать ей. Сведения о продвижении хуннских отрядов в восточную часть Таримского бассейна приводятся в китайских источниках. В своем извещении китайскому двору шаньюй Маодунь сообщает не только о поражении юе-чжи, но и об успешных действиях хуннских отрядов против владения Лоулань в районе Лобнора и некоторых других пограничных владений Таримского бассейна.

Во время своей перекочевки на запад, к Тянь-Шаню, большая орда юе-чжи должна была избрать более безопасный и кратчайший путь через пустыню, прилегающую к Лобнору. Вероятнее всего, орда юе-чжи прошла от реки Сулохэ к восточному Тянь-Шаню вдоль южных предгорий хребта Курук-тага. Этому движению через пустыню вдоль предгорий Курук-тага благоприятствовали условия того времени. Так, в III–II вв. до н. э. воды Тарима текли по руслу Курук-Дарьи в направлении на Лоулань (Тарим тёк по этому руслу вплоть до начала IV в. н. э.). Заняв горные пастбища в восточном Тянь-Шане, юе-чжи столкнулись с многочисленным племенем *усунь*, сарматским по происхождению. Это племя, как явствует из текста извещения шаньюя Маодуня императору Вэньди, кочевало на громадном пространстве между владением Лоулань (Лобнор) на юге и Алтаем на севере. С 176 г. до н. э. усуни стали данниками хуннов (сюнну). Все эти факты говорят о том, что в первой половине II в. до н. э. хунны имели влияние на огромной территории от восточного Тянь-Шаня до Наньшаня на востоке. Под давлением юе-чжи усуни обратились за помощью к своим сюзеренам — хуннам, которые около 160 г. до н. э. и помогли им заставить главную массу орды юе-чжи продолжить путь на запад. Движение орды юе-чжи на запад вызвало смещение кочевых племен в западной части Средней Азии. Сарматские племена, которые начали перемещение на запад в III в. до н. э., снова пришли в движение. К западу от озера Иссык-Куль юе-чжи столкнулись с кочевавшими там среднеазиатскими скифами,

или *сака* (кит. *сэ*), которым пришлось передвинуться на юго-запад, в соседнюю Согдиану. После вторичного поражения на Тянь-Шане юе-чжи вынуждены были признать какую-то зависимость от усуней. Этим, очевидно, и можно объяснить фразу Помпея Трога — «*Reges Thocarorum Asiani*», т. е. «Асы — владыки тохар» [8].

Продолжая движение на юго-запад вслед за отходящими скифами-саками, юе-чжи между 133 и 129 гг. до н. э. расположили свою ставку около Цзяньшичэна (Цзяньши-Канда, т. е. Мараканда, Самарканд, согласно Ханэда Тору) [9]. Около 130 г. до н. э. часть юе-чжи вместе с некоторыми племенами скифов-саков спустилась на юг и, перейдя реку Оксус (Амударью), вторглась в пределы Бактрийского царства. Страбон упоминает об этом вторжении кочевых племен с другой стороны Оксуса [10]. Племена скифов-саков, участвовавшие в перекочевке на юг за Оксус, должны были двигаться от Серакса на Герат и далее на юг в область, которая впоследствии стала называться Сакастханом (Сеистаном), т. е. «областью саков». Юе-чжи, видимо, шли восточнее саков, в Бактрию. Когда китайский посол Чжан Цянь посетил новые кочевья юе-чжи в 128 г. до н. э., эти племена уже занимали почти всю Бактрию, но главная ставка еще находилась к северу от Оксуса. Несколько лет спустя кочевые племена предприняли серию вторжений на территорию Парфянского царства. В 128 г. до н. э. скифы-саки убили в бою парфянского царя Фраата II, и в 123 г. его наследник Артабан I ходил походом против тохаров (т. е. юе-чжи, согласно китайским анналам) и был смертельно ранен в бою с ними [11]. В 77 г. до н. э. племена скифов-саков даже посадили на парфянский престол своего избранника.

Заняв Бактрийское царство, юе-чжи образовали пять владений, в которые входили как сами юе-чжи (тохары), так и местное оседлое население иранского происхождения; во главе каждого владения стоял влиятельный правитель с титулом *ябгу* (кит. транскр. в «Ханьшу»: *сихоу*; позднее, в «Бэйши»: *еху*), который был хуннским титулом, заимствованным юе-чжи-тохарами. По сообщению китайских анналов, эти пять владений юе-чжи-тохаров были следующие: Сюми, Шуанми, Гуйшуан, Сидунь и Думи [12]. Лет через сто после вторжения в Бактрию в 130–128 гг. до н. э. правитель (ябгу) Гуйшуана (*kušana*) Козуло-Кадфиз (кит. транскр.: цюцзюци; в исторических работах принято писать это имя — *kujula kadphises*) установил свою власть над всеми пятью владениями юе-чжи-тохаров в Бактрии и основал династию Кушанов. Из этого следует, что Козуло-Кадфиз должен был править в середине I в. н. э. К вышесказанному «Хоу-ханьшу» добавляет: «<Соседние> страны называли эти владения <владениями> правителя Гуйшуана, китайцы же, придерживаясь старого наименования, продолжали называть их даюе-чжи» [13].

В другом китайском источнике сообщается, что многочисленные поколения юе-чжи-тохаров и скифов-саков остались в кочевьях усуней после ухода главной большой орды юе-чжи на запад [14]. Эти оставшиеся поколения юе-чжи-тохаров, которые постепенно перешли от кочевого образа жизни к оседлому, мы предлагаем считать носителями тохарского языка (по первой лейманнской классификации) в районе Куча — Карашахр — Турфан. В этом районе еще продолжали говорить на тохарском языке в V–VIII вв. н. э. Буддизм проник туда в кушанскую эпоху. Об этом, в частности, свидетельствует письмо рукописей диалектов А и Б, т. е. «среднеазиатское письмо гупта»\*.

После ухода большой орды юе-чжи-тохаров на запад несколько поколений юе-чжи по-прежнему жили в старых кочевьях в пределах Ганьсу, в горах Наньшаня, постепенно смешались с тибетскими племенами цянов и перешли на тибетский язык [15]. По сообщениям китайских анналов, в 121 г. до н. э. кочевья малой орды юе-чжи занимали большие просторы альпийских пастбищ в северном Наньшане, между Сучжоу и Ганьчжоу. Ряд поколений той же орды обитал в горах к юго-западу от Дуньхуана по соседству с тибетскими племенами (цянами). В горах на юго-запад от Дуньхуана остатки малой орды юе-чжи-тохаров продержались довольно долго. Так, Гао Цзуй-хуй в своем отчете о посольстве в Хотан в 932–942 гг. н. э. писал, что кочевья малой орды юе-чжи лежали в 100 ли к югу от Ганьчжоу. Во время его поездки кочевья малых юе-чжи были захвачены тюрками-шато. Согласно тому же источнику, племя чжунъюнь, сидевшее к западу от Шачжоу (Дуньхуан) и южнее Лобнора, было потомками малых юе-чжи [16].

Что позволяет нам отождествлять юе-чжи китайских исторических анналов с тохарами классических писателей? Еще Р. Груссе отметил, что сведения классических писателей о тохарах совпадают с известиями о юе-чжи в китайских исторических анналах [17]. Птолемей в своем описании торгового пути в страну серов, основанном на рассказе Марина Тирского, упоминает племя *Θαχουροι*, горы *Θαχουρων ορος* и город *Θογαρα πολις*, расположенные на восточной оконечности торгового пути в Ганьсу [18]. Город Тогара идентифицировали с городом Ганьчжоу, хотя в одном документе на восточноиранском или скифском (сака) языке город *katāsi*, т. е. Ганьчжоу, упоминается наряду с городом Тогара.

Следующим по значению городом мог быть только Увэй (Лянчжоу),

---

\* Об этом, в частности, свидетельствует письмо санскритских рукописей, найденных на этой территории, которое датируется кушанской эпохой. Письмо же буддийских рукописей на тохарских языках А и Б — это «среднеазиатское письмо Гупта» (не ранее V в. н. э.). — Примеч. ред.

важный культурно-политический центр. Кумараджива (344–413), уроженец Кучи в Таримском бассейне, занятый переводами на китайский язык буддийских трактатов в Лянчжоу, неизменно передавал *tukhara*, «тохары», оригинала как «малые юе-чжи» или как «малая орда юе-чжи». Это племя кочевало в начале V в. н. э. в горах Наньшаня к югу от Лянчжоу. Здесь следует упомянуть и свидетельство санскритско-кучинского словаря из собрания Н.Ф. Петровского. На этот словарь впервые обратили внимание В.С. Воробьев-Десятовский [19] и Вяч.Вс. Иванов [20]. Для Кумарадживы, который бывал в северо-западной Индии и в частности в Кашмире, где изучал санскрит и буддийскую философию, тохары были юе-чжи. В одном хотанском документе на восточноиранском языке упоминается отряд «в две тысячи воинов *Ttaudägara*» [21]. Наконец, в восточноиранском (сака) документе XI в. н. э. упоминается местность *Ttaugara*, расположенная на ганьсуйском участке «шелкового» пути [22].

Тибетская литературная традиция сохранила память о двух тохарских областях, одна из которых располагалась на северо-востоке Тибетского нагорья, а другая — на северо-западе того же нагорья, к юго-западу от Памира. В тибетской литературе название *Thod-dkar~Phod-dkar~Tho-gar* сохранилось среди названий поколений. Томас приводит упоминание одного тохара, уроженца урочища *spyil-čog* (~*spyi-čhogs*), лежавшего к югу от Шачжоу в западном Ганьсу, т. е. в кочевьях малых юе-чжи [23]. Тохар (*tho-gar*) Дхармамитра упоминается в одном колофоне в тибетском Танджуре [24]. В колофоне говорится, что он был уроженцем Тармита (т. е. Термеза) на реке Пакшу (Вакшу, Оксус). В Ладаке, на западе Тибетского нагорья, около селения Дрангцэ (на берегу озера Панг-конг-цо) была найдена четырехязычная надпись на согдийском, кучинском («тохарском Б»), тибетском и китайском языках. В согдийской надписи упоминается дата 825/826 гг. н. э. Этот и по сей день самый западный пункт зоны распространения кучинского языка («тохарского Б») свидетельствует о наличии тохароязычных элементов среди населения тибето-памирского географического региона в начале IX в. н. э.

Вышеприведенные цитаты из различных источников показывают наличие имени тохар в различных транскрипциях в пределах Ганьсу.

В X в. уйгуры говорили о «четырёх Тугри», или о четырех тохарских владениях, расположенных вдоль южных предгорий восточного Тянь-Шаня: Куча, Карашахр, Турфан и Бешбалык (Гучэнцзы) [25].

Кроме того, известно, что в X в. еще упоминаются солдаты из племени юе-чжи к югу от Шаньшаня (юго-западнее о. Лобнор). Эти солдаты должны были принадлежать к малой орде юе-чжи. Так медленно исчезало этническое название крупного племени, которое постепенно растворилось в ирано-тюркской и тибетской среде.



В течение первых десяти веков новой эры на «тохарском Б», или кучинском, а также на «наречии А» («тохри») существовала богатая переводная буддийская литература в районе Куча—Карашахр—Турфан. Уйгуры, занявшие данный район вскоре после 840 г., воспользовались этой литературой и начали переводить ее на уйгурский язык. Сходство текста «Maitreyasamiti» на «наречии А» с уйгурским переводом того же текста позволяет сделать вывод, что язык «тохри», упомянутый в колофоне к уйгурскому переводу, был «наречием А», на котором писали в районе Турфана. Пеллио, подвергнув детальному изучению тохарскую проблему, пришел к убеждению, что язык «тохри», отмеченный в колофоне к уйгурскому переводу текста «Maitreyasamiti», и был «наречием А», но считал, что буддийские тексты на «наречии А» были завезены в Тянь-шанский район из Бактрии—Тохарестана. При отсутствии находок тохарских рукописей на территории средневекового Тохарестана решить этот вопрос весьма сложно. Известно, что кучинский язык использовался в повседневной деловой переписке. Оба наречия (А и Б) настолько близки (хотя кучинский и более архаичен), что трудно предположить, представляли ли собой кучинский разговорную форму, а «наречие А» (карашахрско-турфанский) — литературную форму языка, занесенную из Тохарестана. Наличие большого количества рукописей на «наречии А» указывает на существование населения, читавшего на этом наречии в районе Карашахра—Турфана.

Вполне вероятно, что тохары Тянь-Шаня поддерживали экономические и культурные связи со своими родичами в Бактрии—Тохарестане до тех пор, пока те не растворились в окружавшей их иранской среде. Выходцы из Кучи оставили тохарскую надпись в Ладаке на караванном пути. Допустимо и то, что выходцы из Тохарестана могли проживать и трудиться среди тохарского населения Тянь-Шаня и в тохарских буддийских вихарах области. В колофоне текста «Maitreyasamiti» встречается имя Арьячандра, уроженца Накридиша (Нагарадеша), который редактировал текст (тохарское *garitwu* и уйгурское *uaratmns* соответствуют тибетскому *gtan-la 'bebs-pa*, «редактировать, издавать текст»), но в тексте колофона не сказано, что он перевел текст в Нагарадеше. Он мог это сделать и в Притяньшанье, находясь среди тохарского и уйгурского населения. Между концом кушанской эпохи и VIII—IX вв. н. э. тохарский язык («наречия А и Б») постепенно превратился в литературный язык, и весьма возможно, что эта эволюция языка совершилась в районе именно по соседству с Кучей, которая уже в IV в. н. э. являлась крупным культурным центром буддийского мира, связанного культурными нитями с северо-западной Индией и Китаем.

Какое племенное название передавала китайская транскрипция юе-чжи? По Карлгрену, знаки *юе-чжи* и *юэши* не передавали иностранное

got-ti~gut-ti~goti~geti. Еще Ремюза и Клапрот идентифицировали юе-чжи с массагетами. Франке, присоединившись к старой гипотезе Ремюза—Клапрота, считал, что юе-чжи были ветвью массагетов, которые в древности откочевали в пределы Ганьсу в Западном Китае и во II в. до н. э. снова вернулись на запад. В этом же плане высказывался и С.П. Толстов. Напомним, что племя *getal* упоминается среди сарматских племен. Тохароязычные племена должны были кочевать в западной части Средней Азии на путях в Индию.

Тохары принадлежали к очень древней группе племен, которые долгое время продолжали существовать среди ираноязычных и тюркоязычных племен Внутренней Азии, пока окончательно не исчезли, растворившись в окружавшей их этнической среде.

### Примечания

1. Feist S. Der gegenwärtige Stand des Tocharerproblems // Festschrift für Fr.Hirth... Berlin, 1920. S. 74–84; Schwentner E. Tocharisch. Berlin—Leipzig, 1935. S. 1–48; Pelliot P. Tokharien et Koutchéen // Journal Asiatique. T. CCXXIV. 1934. P. 23–106; Умняков И.И. Тохарская проблема // Вестник древней истории. 1940. № 3–4. С. 181–193; Bailey H. W. Recent Works in «Tokharian» // Transactions of the Philological Society. 1947. P. 126–153.

2. «Шицзи», цзюань 123.

3. Herrmann A. Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike. Leipzig, 1938. S. 139, 1.

4. Chavannes É. Les Pays d'Occident d'après le Heou Han chou // T'oung Pao. Vol. VIII. 1907. P. 189.

5. «Шицзи», цзюань 110; «Цяньханьшу», цзюань 94а; Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии. М., 1950. Т. I. С. 47.

6. «Шицзи», цзюань 110.

7. Там же, цзюань 123.

8. Trogus. Prologus libri, XLII.

9. Haneda Toru. A propos des Ta Yue-tche et des Kouei-chouang // Bulletin de la Maison Franco-Japonaise. Tokyo, 1933. P. 13.

10. «География Страбона», XI, 8, 3.

11. Justinus. Trogi Pompei historiarum Philippicarum epitoma, XLII, I, 1; II, 1.

12. Chavannes É. Там же. С. 190.

13. Там же. С.192.

14. «Цяньханьшу», цзюань 96б.

15. Pelliot P. Там же. P. 37.

16. Abel-Rémusat. Histoire de la ville de Khotan. Paris, 1820. P. 76, 78 f; Chavannes É. Les Pays d'Occident d'après le Wei-Lio // T'oung Pao. Vol. VI. 1905. P. 528 f.

17. Grousset R. L'Asie orientale. Paris, 1934. P. 63.

18. «Claudii Ptolemaei geographia», VI, 16, 2, 5, 8.

19. Воробьев-Десятовский В.С. Памятники центральноазиатской письменности // Уч. зап. ИВ АН СССР. Т. XVI. 1958. С. 304–308.

20. Иванов В.В. К определению названия «тохарского Б» языка // Проблемы востоковедения. 1959. № 5. С. 188–190. Здесь «тохарское Б» k<sup>u</sup>caññe «кучинский» соответствует санскритскому tokharika.

21. Bailey H.W. A Khotanese Text Concerning the Turks in Kantsou // Asia Major. New ser. Vol. I. 1949. № 1. P. 31, 35, 43.

22. Thomas F.W. and Konow Sten. Two Medieval Documents from Tunhuang // Oslo Ethnogr. Mus. Skr. III. 1929. P. 132, 148.

23. Thomas F.W. Tibetan Documents Concerning Chinese Turkestan // The Journal of the Royal Asiatic Society. Part IV. 1931. P. 834.

24. Cordier P. Catalogue du fonds tibétain. Troisième partie. Index du Bstan'gyur. Paris, 1915. P. 408.

25. Henning W.B. Agri and the Tokharians // Bulletin of the School of Oriental Studies. 1938. P. 560.

*Народы Азии и Африки*  
1965. № 6

## ПАМЯТЬ О ТОХАРАХ В ТИБЕТЕ

Великий китайский историк Сыма Цянь в главе 123, с. 26 своего «Ши-цзи» в кратких словах повествует о поражении, нанесенном хуннами-сюнну племенам юе-чжи-тохаров в 165 г. до н. э. [1]: «В древности <юе-чжи> были мощными и не считались с сюнну-хуннами, пока Маодунь не воцарился и не напал и не разбил юе-чжи. Когда хуннский шаньюй Лаошан убил царя юе-чжи, он взял его череп и сделал из него чашу. Первоначально юе-чжи сидели между Дуньхуаном и Циляншанем [2]. После того как они были разбиты сюнну-хуннами, они перекочевали по ту сторону Даюани (Фергана) и на западе разбили и покорили Дася (Бактрия). После чего они осели к северу от реки Вэй (Vêhrôt, Vaksu, Oxus, Амударья) и поставили там свою ставку. Оставшиеся поколения <юе-чжи>, которые не могли перекочевать, отступили в кочевья цянов (тангуты, тибетцы) в Наньшане и стали называться «малыми» юе-чжи». Так кратко излагается одно из выдающихся событий в истории Центральной Азии II в. до н. э., отзвуки которого сыграли столь большую роль в истории Северной Индии. Малая орда юе-чжи продолжала занимать обширное пространство в горах к югу от Западного Ганьсу и в юго-восточной части Таримского бассейна и еще долгое время продолжала играть значительную роль. Малые юе-чжи, отступившие в кочевья цянов-тибетцев, скоро отибетились и переняли тибетский язык, вернее, стали говорить на наречиях Северо-Восточного Тибета. В «Истории Поздней династии Хань» (Хоу Ханьшу. Гл. 117. С. 116–12а) говорится, что малые юе-чжи имели уже одежду, пищу и язык, сходные с одеждой, пищей и языком цянов-тибетцев, что указывает на быстрое отибечивание малых юе-чжи. Этот процесс отибечивания кочевых племен Наньшаня и Кукунора можно наблюдать и в наше время среди кукунорских монголов (дэд-монгол), которые переняли одежду и многие обычаи соседних банаков-тангутов [3] и в большинстве сделались двуязычными. В Ханьскую эпоху главным центром малых юе-чжи был город Хуанчжун к востоку от озера Кукунор и к югу от реки Сининхэ (Хоу Ханьшу. Гл. 117. С. 276–28а). В Вэй-ляо (Chavannes. Les Pays d'Occident d'après le Wei-Liao // T'oung Pao. 1905. P. 526 sq.) читаем, что в горах на юге Таримского бассейна между кочевьями жэцянов (тангутов-тибетцев) и Цунлином

(Памир) кочевали остатки юе-чжи. Согласно китайскому путешественнику Гао Цзюй-хую, входившему в состав посольства, отправленного ко двору хотанского царя в 939 г. н. э., к западу от Шачжоу (Дуньхуан) кочевало племя чжуньюнь, которое считалось ветвью малых юе-чжи (там же, с. 528, примеч.) Приведенные выше сведения из китайских анналов показывают, что малые юе-чжи еще долго, вплоть до X в. н. э., продолжали кочевать на юго-востоке Таримского бассейна и в сопредельном районе Наньшаня. В тибетской литературе, как письменной, так и устной эпической, сохранилась память о бытовании тохарских племен на северных границах Тибетского нагорья. Имя «тохар» часто встречается среди названий тибетских родов и поколений в формах: Tho-ka-r~Tho-ga-r~Tho-dka-r~Thod-ka-r~Thod-dka-r, причем само разнообразие тибетских транскрипций этого имени показывает, что мы имеем дело с иностранным именем; последняя форма является этимологизацией имени и означает «белоголовые» или «белолбы». Тибетской литературной традиции известны как тохары на востоке Таримского бассейна и сопредельных областей тибетского пограничья, так и тохары западные в Бактрии—Тохарестане средневековья. В тибетском буддийском каноне, в Танджуре, имеется упоминание о тохаре (Tho-gar) dge-mdzes, уроженце области sPyil-čog, лежавшей в Северо-Восточном Тибете (Танджур. Cordier, II. С. 33). В тибетских документах, найденных в Восточном Туркестане (VIII—IX вв. н. э.), упоминается область (sde) Phod-ka-r, которая лежала на северо-востоке Тибета, т. е. в пределах провинции Ганьсу. Проф. Томас (Tibetan Texts and Dokuments, II. London, 1951. P. 294 sq.) считает, что следует читать Thod-ka-r, т. е. Тохар, что весьма вероятно.

В Танджуре (Cordier, III. С. 408) упоминается тохар (Tho-gar, Dharmamitra) (Šhos-kyi bšes-gñen), последователь философской школы вайбхашиков (bye-brag-gi-smra-ba) и уроженец г. Тармита, на берегу реки Paksu (Vaksu, Амударья), т. е. Термеза в современном Таджикистане.

В хронике dPag-bsam-ijon-bzang, изд. С.Ч. Даса, с. 88, упоминается еще другой ачарья Вайбхашика (а не Вайшешика, как у Даса в его Index на с. XLV) Vamana (Mi'u-thun) из области Tho-ka-r, т. е. Бактрии—Тохарестана.

В Западном Тибете (ныне область Ладак, входящая в состав Индийского Союза) была найдена и тохарская надпись (на кучинском наречии, так называемом наречии Б). Около селения Дрангцэ на берегу озера Пангконгцхо, вблизи караванной дороги, ведущей из Ладака в Лхасу, имеются наскальные изображения трех несторианских крестов с надписями на тибетском (еще не прочитана), согдийском, тохарском (кучинском) и китайском языках. В согдийской надписи упоминается дата 825/826 годы н. э. [4].

Часть малых юе-чжи-тохаров, вероятно, проникла далеко на юг Тибетского нагорья. В литературе часто повторяется ставшая стереотипной фраза о ста девицах страны тохарской, славившихся своей красотой (Tho-gar-yul-gyi bu-mo brgya). В средневековом Тибете часто упоминаются среди имен буддийских вероучителей уроженцы области Тохар или лица, принадлежавшие тохарским поколениям, входившим в состав тибетских племен. Так, в Синем Дебтере (Deb-ther sngon-po. The Blue Annals, transl. by G. Roerich, I. P.159, 345) упоминаются Tho-gar Nam-mkba, т. е. Нам-кха, тохар, и Tho-gar sNam-sde, т. е. Нам-дэ, тохар.

Согласно тибетским хроникам Будона [5] и «Чистому Зерцалу» (rgyal-gabs gsal-ba'i me-lon, л. 14а), мать тибетского царя Srong-btsansgam-po (629–649) именовалась Tshe-spong-bza' 'Bri-za Tho-dkar, т. е. Цхэпонгская принцесса Дри-са, тохарка, или из рода Tho-dkar (иногда дается в форме Thodkar). Монгольская буддийская литература унаследовала от тибетских письменных источников отождествление Tho-gar с Восточным Туркестаном, с восточной частью Таримского бассейна. В тибетско-монгольских словарях тибетское Tho-gar переводится через gotongulus, т. е. уроженец Восточного Туркестана, хотанец [6].

Память о существовании двух тохарских областей встречается и в тибетской литературе XVIII в., следующей во многом старой традиции. Так, в хорошо известном географическом описании Тибета и сопредельных стран 'Dzam-gling rgyas-bsad амдоского btsan po Nomon-han'a (S.C. Das. J A.S.B. 1887. I. P. 3) говорится, что река Paksu (Vaksu, Амударья) протекает через страну Tho-kar (Тохарестан) в западном направлении, а река Sita (Тарим) течет через области Yar-khan (г. Яркенд в провинции Синьцзян) и Tho-kar и впадает в озеро Tsha-mtsho, т. е. «Соленое», озеро Лобнор.

Через тохаров-юе-чжи тибетские племена приобщились к среднеазиатскому миру алано-сарматской культуры. Наличие «звериных» мотивов в искусстве тибетских кочевников указывает на древние культурные связи с Центральной Азией [7]. Влияние это особенно заметно на вооружении и конной тактике кочевых племен Тибета. Сарматская конница — это не легкие отряды скифских или хуннских лучников, заманивавших противника и затем поражавших его «огнем» своих стрел, а ударная панцирная конница, сбивавшая противника конным шокком. Вооружение сарматских и тохарских воинов состояло из длинного прямого меча и длинной тяжелой пики. Конь и всадник покрывались панцирем (бахтерец, кольчуга). Всадники имели остроконечные железные шлемы (русские «богатырки»). То же мы видим у кочевников Северо-Восточного Тибета: на вооружении — тяжелые пики и прямые мечи, остроконечные шапки; в тактике — стремление к рукопашному бою.

Дальнейшее изучение кочевого Тибета несомненно поможет раскрыть древние связи с кочевым миром степной Средней Азии.

### *Примечания*

1. О юе-чжи-тохарах см. Lévi S. Fragments de Textes Koutchéens // Cahiers de la Société Asiatique. Paris, 1933. P. 1–30; Pelliot P. Tokharien et Koutcheen // Journal Asiatique. 1934; Filliozat J. Fragments de Textes Koutchéens. Paris, 1948. P. 1–23.

2. Северная цепь системы Наньшаня — хр. Рихтгофена.

3. sBra-nag, «черные палатки».

4. Müller F.W.K. Eine Soghdische Inschrift in Ladakh, Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1925/1926, XXXI, I; Dauvillier J. L'expansion au Tibet de l'Eglise Chaldéenne au Moyen Age et le problème des rapports du bouddhisme et du christianisme // Bulletin de la Société toulousaine d'études classiques. № 79; idem, L'evangelisation du Tibetan Moyen Age // Actes du XXI Congres International des Orientalistes, 1949.

5. Bu-ston chos-'byung, пер. Е.Е. Обермиллера, Heidelberg, 1932. P. 183.

6. brDa-yig min-don gsal-ba'i sgrong-me, л. 80б.

7. Рерих Ю.Н. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета.

*Народы Азии и Африки*

1965. № 6

## МОНГОЛО-ТИБЕТСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В XIII И XIV ВВ.

XIII и XIV вв. были эпохой чрезвычайного значения в истории развития договорных отношений между Тибетом и Монголией. На основе вассального договора между монгольскими ханами и Тибетом Китай эпохи Минской династии пытался обосновать и закрепить свои сюзеренные права на Тибет. Есть ли письменные источники, могущие служить для восстановления истории этих договорных отношений между монголами и Тибетом? Их много, но, к сожалению, большинство из них остаются недоступными. С китайской стороны — это Юань-ши, династическая история монгольской Юаньской династии, содержащая краткие биографии тибетских буддийских иерархов и наставников, посещавших монгольский ханский двор. С тибетской стороны — это многочисленные исторические хроники иерархов и наставников монастыря Сакья. Особое значение имеет собрание сочинений сакьяских иерархов, так называемое Сакья-камбум в 15 томах, содержащее творения пяти сакьяских иерархов и изданное в Дерге, в Восточном Тибете. Существует еще несколько отдельных хроник (или *дун-раб*), среди которых следует отметить хронику Сонам-тракпа-джалцэна (1630) и хронику Тампа Кунга-трака. К этому перечню следует добавить жития буддийских наставников монастыря Сакья и монастырские архивные материалы.

В древности на сохранение ценных государственных документов было обращено особое внимание. Во главе архива в Сакье стояли специальные чиновники, заведующие архивом, так называемые *пон-йик*. Большое значение как источники имеют и общие исторические хроники XVII и XIX вв., или *чо-джунг*, к которым, однако, следует подходить весьма критически. Для монгольского периода интерес представляет «Красный Дебтер», составленный темником Цальпа Кунга-дорджэ в 1346 г., написанный им на основании еще не известной общей хроники, распространенной в Юаньскую эпоху по монгольской империи, и которая, видимо, была одним из источников «Всемирной истории» Рашид ад-дина. «Красный Дебтер» известен в двух версиях: первая — самого Кунга-дорджэ и вторая, переработанная версия крупного тибетского ученого Сонам-тракпа (1478–1554), называемая «новой» и относящаяся к 1538 г. (год земли-собаки) [1]. Для истории



сношений кармапинских иерархов с монгольскими ханами имеет значение, хроника Паво-цуклака (середина XVI в.), содержащая пространные цитаты из более ранних сочинений.

Я умышленно не упоминаю хорошо известные хроники Сумпа кэнпо и некоего Риктэй-дорджэ.

Известные нам монгольские хроники относятся к более позднему времени, к XVII в., и написаны под влиянием тибетской историографии, в особенности главы, трактующие отношения сакьяских иерархов и монгольских ханов.

Монголы с очень раннего времени имели довольно тесные культурные и экономические отношения с племенами тибетского языкового корня, которые в эпоху, предшествовавшую Монгольской империи, занимали обширные пространства в южной части гобийского пояса полупустынь. Нам думается, что следует отрешиться от некоторых представлений о примитивности монгольского племенного уклада конца XII в. Несомненно, что на территории Монголии существовали крупные государственные образования феодального типа, которые явились как бы предвестниками событий XIII в. Политические и экономические отношения с соседними тибетскими племенами особенно поддерживались *кереитами*, мощным монгольским племенем, кочевавшим на обширном пространстве между реками Тулой и Хангаем. Среди них мы неоднократно встречаем тибетские феодальные титулы, заимствованные от соседних тангутов-миньяков. Так, известный кереитский Джа-гамбу носил тангутский тибетский титул *гэмпо*, который в древности означал «старейшину, советника государства», а не сельского старшину, каковое значение он имеет в современном языке [2]. Немаловажную роль играли также экономические отношения. Из оседлых районов тангутского царства в монгольские кочевья ввозили продукты земледелия. Со времени тибетского завоевания Центральной Азии в VIII–IX вв. тибетцы чутко прислушивались к событиям на севере. Отношения Тибета с тангутским царством Си-ся были более близкими, чем мы думаем, и объединение монгольских племен в мощную кочевую державу в начале XIII в. не могло пройти незамеченным. Через тангутское царство Тибет был осведомлен о событиях в Монгольской степи. Повторные рейды монгольской конницы в тангутские земли в начале XIII в. вызвали беспокойство в Тибете и породили попытки завязать дружеские отношения с новым государством на севере. Об этих попытках вскользь говорят тибетские письменные источники. Тибетские хроники кратко упоминают о завоевании Тибета в год огня-тигра, т. е. в 1206 г. [3]. Известие это не может относиться к Центральному Тибету, к областям У и Цанг, и его следует связать с нападением монгольской конницы на тангутское царство в 1205–1207 гг., которое тибетцы называли По Миньяк, т. е. тибетские миньяки. В «Истории монголов» [4]

говорится, что в год огня-зайца, т. е. в 1207 г., тибетский наместник Джога из Ярлунга и Цальпа Кунга-дорджэ, а также другие феодальные владельцы, узнав о намерении монголов вторгнуться в Тибет, отправили встречное посольство в составе трехсот человек и били челом монгольскому хану [5]. В этом сообщении имеется большая неувязка. Упомянутый Цальпа Кунга-дорджэ жил в середине XIV в. и был автором «Красного Дебтера», составленного в 1346 г. В той же хронике упоминается о письме монгольского хана сакьяскому иерарху Кунга-ньингпо, который жил между 1098 и 1158 гг. и которому Чингис, родившийся согласно Юань-ши в 1162 г., а по другим китайским же источникам — в 1167 г. [6], писать, конечно, не мог. Это сообщение, вероятнее всего, следует отнести к 1327 г., когда Цальпа Кунга-дорджэ был темником и, возможно, пытался предотвратить очередное нападение монголов, вызванное отказом тибетцев платить дань. Такие отказы были частым явлением и каждый раз вызывали появление монгольских отрядов в тибетских пределах. Известно, что в XIII и XIV вв. монастырь Цаль Гунг-танг играл исключительную роль в монголо-тибетских отношениях, и очень вероятно, что именно цальский темник выступал от имени тибетских феодалов. С этого времени в Тибете установилась своего рода дипломатическая традиция добиваться договорных отношений с северными соседями.

Для монголов повторные нападения на границы тангутского царства были подготовкой к большому походу против Цзинского государства. После окончательного разгрома тангутского царства в 1227 г. монголы заняли обширные пространства тибетских земель на территории современных китайских провинций Ганьсу и Циньхай и вплотную столкнулись с тангутскими племенами, а также с уйгурами, осевшими с IX в. в районе Ганьчжоу и принявшими тибетскую форму буддизма. Тут следует отметить культурное влияние уйгуров Ганьчжоу на монголов. Через них тибетская культура проникала в Монгольскую степь [7]. Мы знаем о переводе буддийских текстов с уйгурского языка в XIV в., о том, что рукописи переписывались уйгурским письмом XIV в. еще во второй половине XVII в. Тибетские пограничные земли составляли феодальный удел царевича Годана, сына великого хана Угедея и младшего брата Гуюка. Монгольские гарнизоны были расположены вдоль всей пограничной полосы, и скоро на очередь встал вопрос о присоединении тибетских земель к империи. Однако монголы воздержались от серьезных военных действий в труднопроходимых горных областях и ограничились лишь набегами конницы на тибетские кочевья на северо-востоке Тибета. Тибетские письменные источники говорят о повторных набегах монголов, причем некоторые из набегов сопровождались кровопролитием. Это были разведочные отряды, которые монгольское командование высылало для выяснения политической и военной об-

становки. Хорошо известны тщательная подготовка монголами крупных боевых операций и монгольская тактика высылки разведочных отрядов, которая иногда принимала характер длительных далеких походов по тылам противника. Такой разведкой явились поход Субээдэя и Зэв-нояна в южно-русские степи и поход дзалаира Баланояна на Пенджаб на севере Индии в 1222 г. Естественно, что таким отрядам часто приходилось вступать в бой. То, что тибетские хроники называют монгольским нашествием, было на самом деле походом разведочного отряда. Тибетские письменные источники говорят, что в год земли-кабана, т. е. в 1239 г., монголы вторглись в Тибет под начальством Дорда-дархана, который, согласно Саган-сэцэну ордосскому, происходил из племени оймагауд [8]. На своем пути монгольский отряд вступал в бои с тибетцами в кочевом районе Сок-чука и затем у знаменитого кадампинского монастыря Ра-дэнг и монастыря Джал-лхаканг в долине Пэн-юла, к северу от Лхасы. Тибетские источники говорят, что оба монастыря сильно пострадали от пожара и что несколько сот человек буддийских монахов и мирян, в том числе известный наставник Сэ-тон, были убиты. В хронике Пятого Далай-ламы говорится [9], что монголы тогда же установили свою власть над всей областью от Конгпо на востоке до Непала на западе. Это сообщение не может относиться к отряду Дорда-дархана, который довольно скоро ушел из Тибета. Выяснив политическую обстановку, Дорда-дархан отправил донесение в ставку царевича Годана в окрестностях Ланьчжоу.

Ко времени появления монголов в Тибете политическая, культурная и экономическая жизнь в стране постепенно переходила в руки теократических феодалов — глав влиятельных монастырей, которые в союзе с сильными родами старой феодальной знати становятся в центре политической и экономической жизни страны. В своем донесении Годану Дорда-дархан сообщал, что среди буддийских сект в Тибете значительным влиянием пользовались последователи кадампа [10], таклунгпа (названной по монастырю Таклунг, основанному в 1180 г.) и дрикунгпа [11], но наибольшим влиянием пользовались иерархи монастыря Сакья [12], основанного Кон Кончокгье-по [13] в 1073 г. и ставшего влиятельным центром теократического феодализма в XII в. благодаря деятельности выдающегося ученого Са-чэн Кунга-ньингпо и иерархов монастыря Сонам-цэмо (1142–1182) и Тракпа-джалцэна (1147–1216). Ко времени появления монголов во главе монастыря стоял знаменитый ученый Сакья пандита Кунга-джалцэн (1182–1251), автор многих произведений по этике и логике, который в 1219 г. ходил в Непал и Индию и по обычаю того времени участвовал в философских диспутах. В молодости он принял монашеский обет от знаменитого кашмирского пандиты Шакьяшрибхадры (1204–1213), одного из индийских просветителей Тибета.

По получении донесения Дорда-дархана Годан отправил в монастырь Сакья письмо с приглашением Сакья пандите посетить его ставку около Ланьчжоу. Приглашение монгольского наместника отвез в Сакью некто Джалмэн, монгольский чиновник, состоявший при Дорда-дархане. Сакья пандита принял приглашение, в котором он, вероятно, видел возможность преумножить влияние своего монастыря. Из текста его послания к светским и духовным феодалам Тибета можно заключить, что его поездке предшествовали какие-то переговоры между влиятельными феодальными владельцами Тибета об условиях признания сюзеренитета монгольского хана, причем это вассальное состояние понималось как принятие главы сюзеренного государства в ученики и милостынедатели теократического иерарха, с которым вступали в договорные отношения, чем подчеркивался примат теократического иерарха над светским правителем. Впоследствии эта своеобразная доктрина, выраженная формулой *чо-йон* (духовный наставник и милостынедатель), причинила немало хлопот лицам, занимавшимся изучением юридического положения Тибета.

В 1244 г. Сакья пандита в сопровождении многочисленной свиты выехал по северной дороге через Тибетское нагорье в ставку монгольского наместника Годана. Его сопровождали племянники Пакпа-лотро и Чакпа. По некоторым сведениям, они выехали вперед, и, быть может, в ответ на ханское приглашение престарелый иерарх сначала хотел ограничиться только посылкою своих племянников.

В 1245 г. Сакья пандита достиг ставки Годана около Ланьчжоу. В большинстве работ по тибетской истории говорится, что он прибыл в ставку Годана в Ланьчжоу. Но это не так. Ставка царевича Годана помещалась не в городе, а в окрестностях Ланьчжоу. Этот город был крупным культурным и экономическим центром тангутского царства, и вполне естественно, что монголы организовали свой военный и политический центр в его окрестностях. Для Сакья пандиты был построен дворец, или лавранг, и монастырь Трульпэй-дэ, один из четырех монастырей, или *дэ-ши*, в окрестностях Ланьчжоу, которые по сей день посещаются многочисленными паломниками из соседнего Амдо. Когда Сакья пандита прибыл в ставку, царевич Годан был на великом курултае в Каракоруме, на котором избирался великим ханом Гуюк, его старший брат. Встреча между Годаном и Сакья пандитой состоялась лишь в 1247 г., причем тибетские источники говорят, что Сакья пандита излечил Годана от болезни. В письменных источниках часто говорится, что за время своего пребывания в ставке Годана Сакья пандита создал новое письмо для монголов, которые уже в то время употребляли уйгурское письмо. В более ранних тибетских источниках, как, например, в «Синем Дебтере» и «Сакья-камбуме», факт создания нового письма не упоминается. Вероятнее всего, Сакья пандита лишь ограничился формулировкой фо-

нетических правил употребления уйгурского письма [14]. Сакья пандита пытался делать переводы с тибетского языка на монгольский и, вероятно, воспользовался уйгурским письмом, которое было принято в монгольских правительственных учреждениях. Признание Сакья пандитой вассалитета монгольского хана вызвало сопротивление среди населения Тибета. Напад-ки вынудили Сакья пандиту обратиться с посланием к духовным и светским феодалам Тибета. Текст этого интересного документа содержится в собрании сочинений Сакья пандиты. Он был написан в ответ на выпад кадампинского наставника Намкса-бума [15]. В своем послании Сакья пандита говорит о заинтересованности монгольского хана в Тибете и буддийском учении и, чтобы оправдать свой вассалитет, многозначительно добавляет, что «армии монгольского хана бесчисленны и что весь мир, или Дзамбулинг, уже покорился ему». Из послания Сакья пандиты также явствует, что тибетское население оказало сопротивление отряду Дорда-дархана в 1239 г., чем и объясняется кровопролитие. В послании упоминается пожалование тибетским феодалам монгольских титулов, в том числе титула *тар-ка-чэ* (монг. *darkači*). В своем послании Сакья пандита призывает тибетских феодалов сотрудничать с представителями ханской власти, так называемыми носителями золотых пайцз, и исправно платить дань. Взамен добровольного признания вассального состояния Годан, видимо, обещал не вводить монгольские войска в Тибет. Но когда некоторые тибетские феодалы перестали платить дань, в 1251 г. монгольские войска снова были введены в Тибет.

В послании сакьяского иерарха упоминается также о тибетском экспорте того времени, который мало чем отличался от современного нам экспорта из Тибета. Сакья пандита подсказывает своим соотечественникам, что нужно посылать ханскому двору в качестве дани, а именно: золотой песок, серебро, слоновую кость, которую ввозили в Тибет из Непала и Индии, жемчуг, краски, кармин и охру, беозар [16], шкуры, меха, тибетскую шерсть, в особенности шерсть высшего качества, вывозимую по сей день из области У в Центральном Тибете.

Постройка буддийских монастырей при ставке Годана показывает, что ко времени прибытия Сакья пандиты влияние буддизма было значительным и что через тангутское царство монголы времен империи были хорошо знакомы с тибетской культурой. Сакья пандита умер в 1251 г. в монастыре, где субурган с его останками стоит еще до сих пор. Тибетские источники говорят, что Годан скончался в том же году. Однако это противоречит указанию китайских источников, которые сообщают, что царевич Хубилай до своего вступления на ханский престол отправил около 1253 г. посла в ставку Годана с приглашением Сакья пандите. В своем ответе Годан сообщал, что наставник умер, но его племянник Пакпа-лотро проживал в монгольской ставке.

Знаменитый в истории Пакпа лотро-джалцэн был сыном младшего брата Сакья пандиты и родился, согласно тибетским источникам, в 1235 г., а по китайским — в 1239 г. В возрасте 18 лет, в 1253 г., он был приглашен в ставку Хубилая и сделан ханским духовником, или *ла-чо*. В 1258 г. Хубилаем был созван духовный собор, на котором выступили представители буддистов и даосистов. Буддийских делегатов на соборе возглавлял Пакпа лама. Результатом этого собора было осуждение даосистов, причем их книги были сожжены, а им повторными указами было предписано вернуть буддистам захваченные монастыри и храмы (указы 1258, 1261, 1280 и 1281 гг.) К этому времени относится начало неизменного благоволения Хубилая к буддизму, которое выявилось в ряде указов, даровавших буддизму исключительное положение в империи. Когда Хубилай стал великим ханом в 1260 г., Пакпа лама был сделан государственным наставником, или *го-ши* [17]. В 1264–1265 гг. Пакпа лама вернулся на родину, в Тибет, но уже через три года, в 1268 г., он снова был приглашен к ханскому двору, где провел семь лет. К этому времени относится создание им монгольского государственного письма, так называемого квадратного, на основе тибетского. Письмо это было введено ханским указом в 1269 г.

В 1276 г. Пакпа лама вернулся в Тибет уже в качестве главы всех тринадцати областей Центрального Тибета и Кама. Сакьяский иерарх был признан Хубилаем духовным главой Тибета, но власть его была ограничена назначением особого чиновника, который ведал гражданскими и военными делами, состоял при иерархе с титулом «великого правителя», или *пон-чэна*, и назначался на известный срок. Первым из таких правителей был Шакьясангпо, который получил от Хубилая тамгу на управление тремя областями Тибета, так называемыми *сань-лу*.

Возвращение Пакпа ламы в Тибет сопровождалось волнениями. Обострились отношения между сакьяским иерархом и великим правителем (*пон-чэн*). Уже на следующий год Пакпа ламе пришлось собрать собор буддийских монахов и раздать им богатые дары, полученные от монгольского хана, а в 1280 г. Пакпа лама скоропостижно скончался, причем подозревали, что он был отравлен. События в Тибете привели к вмешательству монголов, двинувших войска, которые осадили и взяли в 1281 г. Ча-родзонг, в последнем засели люди, подозреваемые в убийстве сакьяского иерарха, и среди них бывший правитель Кунга-сангпо.

При великом правителе Шон-ванге были проведены административная реформа в Тибете и кодификация законов в областях У и Цанг. При нем же началась междоусобная война между Сакья и монастырем Дри-кунг в 1290 г., что вызвало новое вмешательство монголов в тибетские дела. Монгольские войска под командованием царевича Темур-буха были дви-

нуты на помощь монастырю Сакья и наголову разбили ополчение Дри-кунга в кровопролитной битве при Пэмо-танге.

При Хубилае в Тибете было произведено несколько переписей населения, т. е. то, что в русских письменных источниках называется «взять число». В тибетском языке сохранилось то же выражение «цилэн», которое еще употребляется в современном языке правительственных учреждений [18]. Оба выражения, как русское, так и тибетское, соответствуют монгольскому «тоо авах». В основе это была военная мера, устанавливающая число ратников. В тибетских письменных источниках имеется специальный термин для обозначения переписи по очагам — «хор-ту». Некоторые исследователи видели в нем транскрипцию монгольского слова *орд* (ставка), но в действительности выражение это означало монгольский счет по очагам [19]. Первая перепись, которая установила *уртоны*, или станы, между китайской границей и монастырем Сакья, состоялась под наблюдением особого чиновника. Всего было установлено 27 уртонов, или *джам* (монг. *jam*), от которых произошли русские «ямы» в значении станов вдоль почтовых дорог. Во главе каждого такого стана стоял особый чиновник, или *джам-пон*; ему подчинялся весь прилегающий к уртону район с его населением. В 1268 г. была снова проведена перепись под наблюдением двух монгольских чиновников. Тибет был представлен великим правителем, или *пон-чэном*, Шакья-сангпо.

Я не буду останавливаться на иерархах, правивших после Пакпа ламы. Среди них было мало выдающихся лиц. Список имен этих иерархов дается в источниках. Многие из них играли лишь фиктивную роль, и власть в стране постепенно переходила в руки великих правителей, а через них — к ханскому двору. В 1288 г. при хане Хубилае было учреждено ведомство по тибетским делам Цзун-чжи-юань, затем переименованное в Сюань-чжэн-юань, во главе которого был поставлен буддийский монах с рангом вице-министра. Глава этого ведомства назначался ханом при соучастии имперского наставника, т. е. сакьяского иерарха. Ведомство назначало великих правителей, имевших гражданские и военные функции, а также выдавало награды и чины. Таким образом, после смерти Пакпа ламы контроль над тибетскими делами постепенно перешел в руки правительственного ведомства в столице империи.

Интересно отметить, что монастырь Сакья был не только политическим и административным центром, через который монголы контролировали Тибет, но и местом политической ссылки. В своем отчете об издании полного собрания сочинений известного китайского ученого Ван Говэя покойный французский китаевед проф. Пеллио указал на некоторые китайские источники (Фо цзу ли дай тун цзай и Нун тьян юй хуа) [20], сообщающие сведения о судьбе последнего сунского императора Чжао Сяня, который

был пленен монголами в 1276 г. и доставлен ко двору хана Хубилая, где он пробыл до 1288 г. Как известно, Юань-ши ничего не сообщает о судьбе малолетнего императора. Согласно источникам, приведенным Пеллио, малолетнему императору был пожалован почетный титул и указано принять монашество. Далее в источниках сообщается, что он постригся в монахи в одном монастыре в области Хэ-си, т. е. к западу от Желтой Реки [21]. Тибетский «Синий Дебтер» [22] дополняет китайские источники. Согласно ему, малолетний император был сослан в монастырь Сакья, где и окончил свой жизненный путь в 1323 г.

К концу монгольской династии, в середине XIV в., в Тибете вспыхивает возмущение против власти сакьяских иерархов, принявшее форму национального движения против монгольской власти. Во главе движения стояли представители светской феодальной знати, которых поддерживал монастырь Дри-кунг, оплот антисакьяских настроений в стране. События в других областях обширной империи, которые привели к падению монгольской династии в 1368 г., не могли не отразиться на политическом положении в Тибете. Во главе движения в Тибете встал Чанг-чуп джалцэн, принадлежавший к влиятельному феодальному роду, происходившему из района Пак-мо-тру области Лхо-ка. Родился он в 1302 г. и свою молодость провел при дворе сакьяского иерарха, куда в то время посылались сыновья знатных феодальных родов. Издавна его род был связан с монастырем Дри-кунг, и в его возвышении монастырь этот сыграл известную роль. В 1336 г. Чанг-чуп джалцэн был сделан темником в Ярлунге, на юго-востоке Тибета, в колыбели тибетской империи VIII–IX вв. В начале своей карьеры он выступал от имени сакьяских иерархов, но очень скоро противоречия между ними обострились, и дело дошло до вооруженного столкновения. Однако Чанг-чуп джалцэн не порвал с сакьяским двором и в 1354 г. даже выступил в защиту великого правителя Гьева-сангпо, который был смещен враждебной группировкой, и восстановил его в правах. После этого Чанг-чуп джалцэн сделался фактически правителем всего Тибета, и монгольскому двору пришлось с этим примириться, пожаловав ему почетные титулы.

Большинство наших источников, как тибетских, так и монгольских, упоминает еще одного сакьяского наставника, который оставил после себя значительный след в истории монголо-тибетских культурных отношений. Имя его было Чо-кьи о-сэр, и в хрониках XVII–XVIII вв. обычно говорится, что он был приглашен ко двору хана Хайшана Холока в начале XIV в., где он переводил с тибетского языка на монгольский буддийские сутры и дхарани и якобы в дальнейшем усовершенствовал монгольское письмо. Китайские источники также упоминают Чо-кьи о-сэра, но относят его к более позднему времени. Проф. Cleaves [23] перевел параграфы Юань дай хуа со чжи и Юань-ши, из которых видно, что сакьяский лама Чо-кьи о-сэр жил



в начале XIV в. Однако более ранние тибетские источники, как, например, «Синий Дебтер» (XV в.), и часть более поздних источников, использовавших материал «Синего Дебтера», относят Чо-кьи о-сэр к XIII в. и считают его современником Пакпа ламы сакьяского. Согласно этим источникам, Чо-кьи о-сэр был приглашен ко двору хана Темур Олзэйтү (1285–1307). Эти источники основываются на рукописном житии Чо-кьи о-сэра, написанном его учеником Кунпанг ту-джэ цон-дру (род. в 1243 г.). На это житие ссылается и Бутон (т. V). «Синий Дебтер» содержит пространные выписки из этого жития; в нем говорится, что Чо-кьи о-сэр родился в 1214 г. и был сыном Сэрдингпа Шон-ну-о, известного в свое время наставника. В молодости Чо-кьи о-сэра звали Дагмэ-дорджэ. При пострижении он был наречен Чо-кьи о-сэр, а затем ему было дано имя Чо-ку о-сэр Пакпа ламой. Этот Чо-кьи о-сэр был знаменитым ученым и славился как знаток системы Калачакра. Умер он, по тибетским источникам, в 1292 г. [24]. В «Синем Дебтере» не упоминается путешествие Чо-кьи о-сэра к монгольскому двору, хотя тот же «Дебтер» пространно останавливается на поездках ко двору кармапинских и сакьяских иерархов. Если принять даты, указанные в тибетских источниках, то остается предположить, что Чо-кьи о-сэр посетил монгольский двор в старости и, во всяком случае, до вступления Темур Олзэйтү на престол в 1294 г. Он мог быть приглашен ко двору Темур Олзэйтү и до восшествия последнего. Тибетские источники не делают различия между Хубилаем-царевичем и Хубилаем — великим ханом и даже Годана считали великим ханом. Сообщение хроник о деятельности Чо-кьи о-сэра при дворе Хайшана Холока и упоминание о нем в Юань-ши следует, вероятно, отнести к другому лицу, носившему то же имя. Этот вопрос еще не поддается разрешению. Мы знаем, что Чо-кьи о-сэр проделал большую переводческую работу. Он перевел сборник Панчаракша на монгольский язык, и монгольское издание этого текста, напечатанное в Пекине в 1686 г., является переводом Чо-кьи о-сэра, переработанным Шэрап сэнгэ. Он же перевел знаменитое творение Шантидевы Бодхичарьяватара, текст которого был издан покойным академиком Б.Я. Владимирцовым в *Bibliotheca Buddhica*. В колофоне текста указывается, что перевод был закончен в год змия. Обычно это принимается за 1305 г., но так как элемент года не указан, то год змия мог соответствовать и 1281 г. (год железо-змея). Это означало бы, что Чо-кьи о-сэр закончил свой перевод за десять лет до своей смерти. Имеется определенное указание, что он перевел в стихах Саддхармапундарикасутру. На базе этого перевода Мерген дайчин-гайджи сделал свой перевод, изданный в Пекине в 1711 г. Чо-кьи о-сэр также считается автором *Jirüken-ü tolta*, и, вероятно, этим объясняется сообщение источников об усовершенствовании им монгольского письма.

Монгольские ханы приглашали к себе глав и других буддийских сект Тибета. К монгольскому двору постоянно ездили главы секты кармапа (подсекта), влиятельной буддийской секты с центром в монастыре Цурпу. Долгое время при дворе провел Чонцзин, известный в хрониках под именем Карма багши (1204–1283), который явился ко двору еще при хане Монке и одно время оспаривал положение Пакпа ламы при монгольском дворе. Этот кармапинский иерарх был известен как строитель монастырей в стране тангутов-миньяков. После него монгольский двор посетили его преемники Рангчунг-дорджэ (1284–1339) и знаменитый Карма Рольпэй-дорджэ (1339–1383), приглашенный ко двору ханом Тогон Темуром, где и пользовался большим влиянием.

В конце XIII и начале XIV вв. большим влиянием пользовался монастырь Цаль Гунг-танг, расположенный на южном берегу р. Кьи-чу и основанный в 1187 г. Мы знаем, что главы этого монастыря и цальские темники играли значительную роль в политических делах страны. Некоторые из наших источников, как, например, известный компилятор Лонг-дол лама (кн. XXX, л. 106), называют всю эпоху конца XIII и начала XIV вв. «эпохой Цал». Согласно хронике Пятого Далай-ламы (л. 616), хан Хубилай пожаловал главе монастыря Гунг-танг титул имперского наставника, или *ди-ши*. В той же хронике мы читаем (л. 62а), что темник Рин-гьел посетил ханский двор и получил указ от великого хана Хубилая на реставрацию буддийских храмов в Тибете. К темникам области Цал принадлежал и упомянутый нами Кунга-дорджэ, автор «Красного Дебтера».

Но монгольские ханы приглашали к своему двору не только крупных феодалов-иерархов, глав могущественных монастырей; среди приглашенных бывали и главы незначительных монастырей, но известные своей ученостью. Таким был Чаг-лоцава Чойжепэл (1197–1264), который много лет своей жизни провел в Непале и Индии. Он был дважды приглашен ко двору царевича Хубилая Пакпа ламой. Последнее приглашение относится к 1256 г., когда Чаг-лоцаве пришлось вернуться с дороги по болезни. Умер он в 1264 г. В его житии говорится, что Пакпа лама узнал о его смерти в урочище Дам, около озера Тенгри-нур, на своем обратном пути в Тибет.

При хане Есун Темуре (1323–1328) замечается недовольство национальных китайских кругов против чрезмерного наплыва буддийских посольств из Тибета. Многочисленные свиты тибетских иерархов пользовались особыми правами по пути своего следования. Многие из них везли многочисленные товары и требовали себе казенных подвод и пропитания. Все это ложилось тяжелым бременем на население районов, расположенных на пути следования этих нескончаемых караванов. К этому времени относится письмо министра Чжан-гуя хану с протестом против создавшегося

тяжелого положения. Хану пришлось издать указ, ограничивавший число ежегодных посольств из Тибета.

Из всего вышесказанного явствует, что власть светских тибетских феодалов опиралась на влиятельные монастыри, которые в течение XII в. сделались центрами политической и экономической жизни. В середине XIII в. главы крупных монастырей имели сильное влияние в стране, поэтому монгольские ханы, учтя политическую обстановку в Тибете, вступали в договорные отношения именно с крупными теократическими феодалами.

Тибетские письменные источники помогут нам уяснить и уточнить многое в изучении этой эпохи, столь важной для истории Азии и мировой истории в целом.

### Примечания

1. Обе версии существуют в рукописном виде. В настоящее время итальянский тибетолог проф. Дж. Туччи готовит издание «Красного Дебтера», видимо, второй версии.

2. А не сКом-по, как предлагают Пеллио и Амбис в своей работе «Histoire des Campagnes de Gengis-khan». Leiden, 1951. P. 226.

3. Хроника Сумпа-кэнпо, ed. by S.C. Das. P. 158.

4. Хор-чой 'бйунг, ed. by Hashimoto. P. 23.

5. Это место Хор-чой 'бйунг я понимаю несколько иначе, чем проф. Туччи (см. Tibetan Painted Scrolls. Т. 1. С. 8. Примеч. 14), который переводит тибетское слово монгольским словом *курултай* (съезд). В тексте хроники, изд. Хашимото, с. 23, стоит выражение, означающее «устроив встречу и большой пир». Тибетское бСу-ба соответствует выражению «угтуул» феодальной Монголии.

6. Сообщение Пеллио, сделанное 8 декабря 1938 г. в Азиатском обществе в Париже.

7. Ганьчжоу был старым культурным центром тангутского царства, центром переводческой деятельности.

8. Schmidt J.I. Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen. Chungtaidschi der Ordus, St-Pb., 1829. P. 110–111.

9. Л. 53а, также Сумпа-кэнпо, с. 158.

10. Так называется школа, основанная Дипанкара Атишей и его учеником Дромтонпой.

11. Дригунпа, подсекта Каджудпа. Монастырь Дри-кунг расположен к северу от Лхасы и основан в 1179 г. В прошлом один из наиболее влиятельных монастырей; храмы монастыря содержат исключительные собрания буддийского искусства.

12. Расположен в области Цанг, к юго-западу от главного города области Шигадзэ.

13. Ученик известного переводчика и наставника Дрог-ми, род. в 1034 г.

14. Pelliot P. Les systèmes d'écriture en usage chez les anciens Mongols // Asia Major. II. 2. 1925. P. 286.

15. Tucci J. Tibetan painted scrolls. Vol. I. Rome, 1949. P. 251.

16. Санскритское — куштха, тибетское — рурта.

17. Во время своих переговоров с Хубилаем Пакпа-лама отстаивал независимое положение Тибета, и весьма вероятно, что его хроника, или Джалраб, является плодом его исторических изысканий и должна была служить справочником при переговорах с монгольским ханом.

18. Аналогичное выражение встречается уже в хрониках VIII–IX вв.

19. Ср. «число очагов» или «число очагов в области».

20. T'oung Pao. 1928. P. 113–182.

21. Roerich G.N. Notes on Central Asia // Journal of the Greater India Society. T. XIII. 1–2. 1946. P. 75.

22. Дебтхэр нёнпо, кн. 1, л. 266.

23. Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 1, 2. Cambridge, 1954. P. 15.

24. Re'u-mig, Journal of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1839. P. 57.

*Филология и история монгольских народов*  
(Памяти Б.Я. Владимирцова). М.: ИВЛ, 1958

## МОНГОЛО-ТИБЕТСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В XVI И НАЧАЛЕ XVII ВВ.

Крушение Юаньской империи оставило после себя некий политический вакуум в жизни Тибета и его окраин, возникший в результате феодальной раздробленности страны и отсутствия центральной власти. В самом Тибете светская власть дома Пак-мо-тру, правившего в стране с половины XIV в., не смогла централизовать феодальные владения; первенство осталось за духовными феодалами. Последние, стремясь упрочить свое положение внутри страны, искали союзников и сюзеренов вне Тибета — в монгольских кочевьях и при дворе минских императоров. Светские феодалы принуждены были группироваться вокруг влиятельных монастырей, особенно вокруг тех, которые при Юанях играли крупную роль в жизни страны. XV в. — это, в основном, время постепенного роста и укрепления влияния секты гелугпа (dGe-lugs-pa), или так называемых желтошапочников (žwaser), последователей великого мыслителя и реформатора буддизма в Тибете Цзонхавы (1351–1419). Основным событием периода от XV до половины XVII вв. была долгая и упорная борьба за власть и влияние в стране двух сект — кармапа и гелугпа. Первая была создана Дусум-кэнпа (Dus gsum mkhyen-pa, 1110–1193), который в 1159 г. основал главный монастырь секты Цур-пу (mTshur-phu), расположенный к западу от Лхасы и являющийся по сей день важным центром буддизма в Тибете, правда, уже потерявшим политическое значение. Влияние секты кармапа было особенно сильно в области Цанг. В 1436 г. член этой секты, владетель Рин-пунга (Rin-spungs), расположенного в долине Ронг, лежащей между городом Джангцэ и рекой Цанг-по, свергнул власть династии Пак-мо-тру и захватил замок Сам-труп-цэ (bSam-grub-rtse), ныне более известный под именем Шигадзэ, или Ши-цэ, центр области Цанг. Около него расположен монастырь Таши-лхун-по — второй по значению религиозно-политический центр страны, в котором живет панчэн-лама тибетский. Власть Рин-пунгского владетеля в свою очередь была свергнута в 1565 г. одним из его приближенных, утвердившегося в том же замке Сам-труп-цэ и основавшего династию светских владетелей Цанга, которая правила

почти сто лет и пала лишь в 40-х годах следующего века, после похода в Тибет Гуши-хана хошутского.

При первых главах секты гелугпа, Гэндун-труппе (dGe'dun grub) и Гэндун-джамцо (dGe-'dun rgya-mtso), глава секты с титулом *гьэ-ванг* (rgyal-dbang) оставался настоятелем, престольным ламой Дрэ-пунгского ('Bras-pungs) монастыря в Лхассе, и его официальной резиденцией был Гандэн-потранг (dGa'-ldan pho-brang), т. е. Гандэнский дворец в вышеназванном монастыре. «Гандэн-потранг» стало официальным наименованием тибетского правительства, чеканилось на монетах и упоминалось в официальных актах. Главенствующее положение далай-лам как высших духовных и светских правителей в стране окончательно утвердилось при Третьем Далай-ламе, Сонам-джамцо, и в особенности при Пятом, Лосанг-джамцо, благодаря помощи монгольских ханов, в первом случае — Алтан-гэгэн-хана түмэтского, во втором — Гуши-хана хошутского. Китайская династия Мин делала попытки возобновить суверенитет над Тибетом, существовавший в юаньский период. Так, минский двор пригласил к себе тибетского реформатора Цзонхаву, но тот не смог поехать из-за болезни и послал вместо себя своего ученика Чам-чэн чоджэ Шака-йшэ (Byams-chen chos-rje-Sakya-ye-ses), основателя монастыря Сэ-ра, который дважды ездил в Пекин ко двору. Император Юн-ло оказал покровительство пятому кармапинскому иерарху Дэшин-шэква (bDe-bz'in gsegs-pa, род. 1384), который прибыл в Китай в 1457 г. и одно время играл там значительную роль. Ему был пожалован титул *да-бао-фа-ван*, а его преемники получили титул *го-ши*, или имперских наставников. Первые минские императоры часто приглашали иерархов к себе и щедро раздавали им титулы в надежде закрепить свое влияние в Тибете. Это особенно характерно для первой половины XV в., когда влияние секты гелугпа еще не окрепло и китайскому двору приходилось ориентироваться на иерархов сект кармапа и Дрикунг-па. При посещении Китая эти духовные феодалы широко пользовались правом свободной торговли и во время пути, и в Пекине. Несомненно, что эти привилегии привели к усилению влияния Китая в Тибете, но также несомненно, что они легли тяжелым бременем на население районов, лежавших на пути следования тибетских посольств и послужили источником крупного народного недовольства. Положение стало настолько серьезным, что минский двор принужден был издать специальный указ в 1569 г., который ограничил число этих посольств, сократил численность свиты, а также указал определенные пути, по которым такие посольства пропускались в китайскую столицу.

В Минши [1], или Анналах Минской династии, сказано, что император впервые получил сведения о существовании воплощенного ламы в Тибете в 1506 г. Рассмотрев историю дипломатических отношений при первых

императора Минской династии, император Чжэн-дэ (1506–1522) направил посольство ко двору Гэндун-джамцо, второго *гьэ-ванга*. Это решение император принял вопреки мнению своих министров, которые советовали ему быть осторожным в тибетских делах. Это посольство, во главе которого был поставлен дворцовый чиновник Лю Юнь, все же состоялось, но не имело успеха, так как Лю Юнь не сумел войти в доверие тибетцев. Анналы Минской династии кратко и сухо говорят, что Гэндун-джамцо отказался принять посла, который в ответ, видимо, попытался захватить иерарха силой. Произошло столкновение между тибетцами и китайцами, причем были убитые и раненые. Самому Лю Юню удалось, однако, бежать в Китай, где он был предан суду за неудачу. На этом попытки установить обмен посольствами прекратились, и Китай занял выжидательную позицию.

Как было уже отмечено нами, третий престольный лама Дрэ-пунга Сонам-джамцо укрепил политическую власть секты гелугпа. Сонам-джамцо, несомненно, был выдающимся деятелем тибетской истории. Родился он в 1543 г. в семье феодального владельца дэпа Намджэл-тракпа (*гNam-gyal grags-ra*) в Кьи-шо, в Центральном Тибете. В 1547 г. был возведен в сан настоятеля, или престольного ламы Дрэпунгского монастыря. Его наставником был знаменитый и влиятельный ученый Сонам-тракпа (*bSod-pams grags-ra*, 1478–1554), тринадцатый наместник Цзонхавы. Он, несомненно, сыграл крупную роль в возвышении своего ученика. Уже в первую половину своей жизни Сонам-джамцо много ездил по Тибету и неоднократно выступал посредником между монастырями и светскими феодалами. Это сильно подняло его престиж, и слава о нем проникла даже на далекий запад, в Ладак. Но главным событием в его жизни были переговоры с Алтан-ханом тумэтским, который признал его главой буддийского населения Тибета.

История второй половины XVI в. изложена как в тибетских, так и в монгольских письменных источниках, часто дополняющих друг друга. Из тибетских источников интересно «Житие» Третьего Далай-ламы Сонам-джамцо, известное под названием «Колесница океана постижения истины». Оно составлено Пятым Далай-ламой Лосанг-джамцо, отдавшим тем самым должное своему предшественнику, который положил основание секты гелугпа.

Описаний жизни Третьего Далай-ламы было несколько. Они основывались, главным образом, на записях-дневниках, оставленных спутниками Сонам-джамцо во время его многочисленных путешествий по Тибету и Монголии. Но не все дневники содержали исчерпывающие сведения, некоторые из них описывали лишь отдельные периоды деятельности тибетского иерарха. Затем идет хроника Пятого Далай-ламы, которую он написал по просьбе Гуши-хана хошутского. В больших компилятивных хрониках XVIII–XIX вв., как, например: Сумпа-кэнпо [2], Тукван-трупта (*Tu-kwan grub*

mtha') [3], а также в «Истории буддизма среди монголов» (Hor čhos-'byung) — содержатся главы о распространении буддизма среди монголов. Все эти сочинения в основном восходят к «Житию» Третьего Далай-ламы.

Из монгольских источников в первую очередь следует упомянуть хронику Эрдэнийнтобчи Саган-Сэцэна ордосского, праправнука Хутуктай Сэцэн хонгтайджи, одного из ближайших сподвижников Алтан-хана тумэтского, который, в силу семейных традиций, несколько более подробно остановился на истории поездки Сонам-джамцо в Монголию, в ставку Алтан-хана. Затем следует назвать Алтан-тобчи, хронику, относящуюся, вероятно, к началу XVII в. и содержащую краткое изложение интересующих нас событий. Позднейшие монгольские хроники писались уже под влиянием тибетской историографии.

Минши в главе 231 содержат краткое изложение истории дипломатических отношений между минским двором и Тибетом и упоминают о переговорах между тумэтским Алтан-ханом и тибетским иерархом.

Алтан-гэгэн-хан, которому суждено было сыграть столь крупную роль в монголо-тибетских отношениях, был, как известно, сыном джинонга Барс-болода и младшим братом Гун Билигу Мэргэна, который после смерти отца в 1531 г. сделался *джинонгом*, или соправителем хана в Ордосе. Сам Алтан-хан во главе тумэтов стоял ставкой на месте современного Хохо-хот, или Гуй-хуачэна, которая в его время носила скромное название *байшин*, т. е. строение.

Не случайно Алтан-хан остановился на районе Хохо-хот — Гуйсуя. Этот район южномонгольских степей принадлежал к одной из наиболее развитых в экономическом отношении областей южномонгольских кочевий. К северу от хребта Да Цзин-шань лежало бывшее владение онгутских князей. Тюрки-онгуты, среди которых было распространено христианство несторианского толка, поддерживали широкие торговые связи с западными районами Средней Азии и в юаньскую эпоху играли еще значительную роль. Район сохранил свое значение и в эпоху Мин.

Титул хана Алтан получил от Дарайсун Гудэн-кагана (1548–1557). Алтан-хан, собственное имя которого было Амда (у Пеллио, Ань-да или Янь-да в китайских анналах), выдвинулся как военный вождь во время столкновений между восточными и западными монголами, причем к нему постепенно перешло руководство всеми соединенными силами восточных монголов. В этих походах против западных монголов одним из ближайших его сподвижников был его племянник Хутуктай Сэцэн хонгтайджи ордосский (1540–1586). Ойраты в этой борьбе потерпели несколько поражений, и в 1552 г. восточные монголы захватили Каракорум и отбросили ойратов на запад к озеру Убсу-Нур, причем два западномонгольских племени, торгоуты и хошуты, откочевали за Монгольский Алтай, на Черный Иртыш и Урунгу.



Алтан-хан еще при жизни своего деда вел небольшие войны с Китаем. Причины этих частых набегов были чисто экономические — доступ к пограничным рынкам, которого добивались все владетели в пограничной с Китаем полосе. От имени этих феодалов выступал Алтан-хан. В 1529 г. он совершил набег на Датун в северном Шаньси, а в следующем году на Нинся и Сюань-хуа на северо-западе от Пекина. В 1532 г. в большом походе участвовали Гун Билигту Мэргэн и другие владетельные феодалы. В 1542 г. Алтан-хан нанес поражение крупным китайским силам под командованием Чжан Шэ-чжуна, взяв в плен более 200 тыс. человек и много скота. В 1550 г. войска Алтан-хана подошли к стенам Пекина. Минши говорят, что против монголов китайские войска впервые использовали артиллерию, которая перевозилась на верблюдах. Звук пальбы из этих орудий создавал панику в рядах монгольских эскадронов, конский состав которых не был приучен к орудийной стрельбе. Эти орудия были взяты на вооружение пограничных китайских войск с 1529 г., после того как сановник Ван Хун представил императору доклад о *фу-лан-цзы*, т. е. иностранцах (в данном случае — португальцах), которые успешно их использовали. Это обстоятельство было чревато последствиями, и в 1696 г. массированная артиллерия маньчжуров разгромила западномонгольские войска Галдана, чьи «вагенбурги» из верблюдов не могли противостоять огню маньчжурской артиллерии.

В 1550 и 1570 гг. Алтан-хан потребовал открытия пограничных рынков для сбыта продуктов кочевого скотоводства в обмен на китайские товары и продукты китайского земледелия. Нарастающий темп монгольских набегов заставил китайские власти пересмотреть свою политику экономического бойкота степи и открыть в некоторых пограничных пунктах рынки. В 1571 г. император Лун Цин пожаловал Алтан-хану золотую печать как символ достоинства и титул *шунивана*, что значит «покорный и справедливый князь», в чем отразилось желание минского двора подчеркнуть вассальный характер титула. Нужно отметить, что в монгольских источниках дары китайского императора рассматривались как «дань» (Алтан тобчи, §124: алба таталга оггугэд). Из этого видно, что обе стороны были склонны понимать совершённый дипломатический акт по-своему. Несомненно, что стремление Китая умиротворить монгольского хана отразилось в приглашении Сонам-джамцо, а китайская дипломатия активно работала и в ставке Алтан-хана, и в кругах, близких настоятелю Дрэпунгского монастыря в Тибете.

Разрешив проблему торговых отношений с Китаем, Алтан-хан обратил свое внимание на тибетские тангутские племена Кукунор и на шара-уйгуров, кочевавших в Наньшане к югу от Ганьчжоу. Монгольские хроники говорят, что еще в 1566 г. Хутуктай Сэцэн хонгтайджи совершил поход на Северо-

Восточный Тибет и привел в свою ставку несколько тангутских лам. Во время набега Алтан-хана в 1573 г. захваченные в плен буддийские монахи поведали монгольским владетелям о новом воплощенном ламе в Лхасе. Среди пленных был некий Ариг-лама; судя по имени, он происходил из племени Ариг в южном Амдо, которое представляет собой отангутившихся монголов; так, до настоящего времени оно сохранило счет по-монгольски, хотя и перешло на амдоский язык.

Из тибетских письменных источников явствует, что первые шаги тибетцев к сближению с тумэтским владетелем, имя которого стало широко известно за пределами монгольских кочевий, были сделаны приближенными Дрэпунгского престольного ламы и, видимо, не имели никакого отношения к набегам на тангутские кочевья. Так, в год железо-баран (1571) в ставку Алтан-хана прибыл Дзогэ А-сэнг-лама [4] из области Амдо и во время переговоров намекнул на желательность приглашения настоятеля Дрэпунгского монастыря в ставку Алтан-хана. Показательно, что поездка А-сэнг-ламы состоялась именно в 1571 г., т. е. в год заключения Алтан-ханом договора с минским двором. Алтан-хан понял намек тибетского посла и направил в Тибет посольство — носителей золотых пайцз с приглашительным письмом и дарами. Дрэпунгский престольный лама Сонам-джамцо принял приглашение и послал в ставку тумэтского хана с ответным письмом знатока Винаи, т. е. буддийского монашеского устава ('Dul-'dzin), Цондрусангпо (brtson-'grus bzang-po). В 1576 г. прибыло новое посольство Алтан-хана во главе с Адос-дарханом и Нэхэй-дарханом [5]. В состав посольства входил также представитель Хутуктай Сэцэн хонггайджи — Даян-багши.

В «Житии» Третьего Далай-ламы дается довольно подробное и крайне любопытное описание путешествия Далай-ламы в ставку Алтан-хана, причем указываются названия урочищ, в которых Сонам-джамцо останавливался на своем пути. Сонам-джамцо выехал из Лхасы осенью 1577 г. До монастыря Ра-дэнг (Rwa-sgreng), к северу от Лхасы, его сопровождали гандэнский престольный лама и настоятели трех главных монастырей гелугпа около Лхасы. Присутствие среди провожавших лиц престольного ламы Гандэна показывает, что руководители секты гелугпа ясно представляли себе значение поездки в Монголию. Во время своего путешествия из Лхасы до Кукунор, где состоялось свидание, и последующих переговоров как монгольская сторона, так и тибетская соблюдали установленный при Юанях протокол церемониала. По пути следования заранее были поставлены лагери, или *шугар*, где был собран необходимый провиант и топливо. На Желтой реке начальник области Ма-чэн помра Санг-гэ-цап (Sangs-rgyas skyabs) сопровождал караван тибетского иерарха. После переправы через Желтую реку в урочище Цавчил тибетского иерарха встретили первые посланцы Алтан-хана — Баргу-дайчин, представитель племени Юншиэбу [6], Хатан-

батор ордосский и Махачин-багши тумэтский, т. е. представители всех трех тумэнэй правого крыла (гурбан барагун). По количеству драгоценных предметов, коней и голов скота, подносимых тибетскому иерарху местными кочевниками, можно судить об экономическом благосостоянии района, прилегавшего к пути следования. Так, в урочище Ариг-карпо-танге местные монгольские кочевники поднесли тибетскому иерарху до тысячи коней и до 10 тыс. голов скота.

Для второй торжественной встречи (*угтул*, или *bsu-ba*) прибыл сам Хутуктай Сэцэн хонгтайджи ордосский в сопровождении тумэтского князя Даян-нойона, который в монгольских источниках (Алтан тобчи) упоминается под именем Даян-хиа (*Diyankiya*), и более 3 тыс. всадников. Прибывшие князья поднесли тибетскому иерарху золото, серебро, китайские шелка и большое число коней в полном уборе. Встречавшие проводили тибетского иерарха до ставки Ашбал-нойона.

Для третьей встречи прибыли Дзоригту-нойон и Чинг-батор с богатыми дарами. Из Китая прибыл Син-гоши (*Zingu-shi*). Недалеко от ставки самого Алтан-хана тибетского иерарха встречали чо-джэ Цондру-сангпо, посланный Дрэпунгским монастырем, и Лоцава-гоши-багши (*Lo-tsa-ba gu-shi pakši*), который исполнял роль переводчика при переговорах между тибетским иерархом и Алтан-ханом.

15-го числа пятой луны года тигра (1578) Сонам-джемцо в сопровождении многочисленной свиты прибыл в походную ставку Алтан-хана в урочище Цока (*mTsho-kha*) на Кукуноре. Алтан-хан, которого тибетские источники титулуют *rtsod-dus-kyi'Khor-los bsgyur-ba*, т. е. Кали-юга-чакраварти, или, по индийской мифологии, «императором омраченного космического периода», встретил тибетского иерарха на некотором расстоянии от ставки, облаченный в белое одеяние, что должно было символизировать проникновение света буддийского учения в темную окраину. Хана сопровождали ханша и многочисленная свита. Во время первой встречи строго придерживались церемониала, установленного при Юоанях для приема иностранных посольств. Тибетскому иерарху были поднесены *мандал*, или жертвенное блюдо, из 500 унций серебра, золотая чаша, наполненная драгоценными камнями, двести кусков китайского шелка и сто отборных коней, среди которых было десять белой масти в полном уборе. Приветственную речь на монгольском языке произнес Хутуктай Сэцэн хонгтайджи ордосский, перевел на тибетский вышеупомянутый Лоцава-гоши-багши. Тибетские источники приводят содержание этой речи. Ордосский владелец указал, что в прошлом монголы завоевали Китай и Тибет и что с сакьяскими иерархами были установлены договорные отношения, выраженные в знаменитой формуле *Mčhod-yon*, т. е. договорные отношения между духовным наставником и милостынедателем, светским правителем, однако

не означавшие вассальную зависимость духовного иерарха от светского правителя. Это был, скорее, союз двух самостоятельных владетелей, вступивших в договорные отношения, по которым духовный владетель освящал своим авторитетом положение светского правителя, а светский правитель принимал на себя покровительство и защиту интересов духовного правителя. Именно так следует понимать отношения между монгольскими владетелями и тибетскими иерархами. Конечно, временами эти отношения превращались в вассальную зависимость более слабой стороны, и многое зависело от личности того или другого правителя. Интересно отметить, что, говоря о монгольском ханском роде, Хутуктай Сэцэн хонгтайджи назвал его в своей речи *чахарским*, что было характерно для рассматриваемой нами эпохи, поскольку чахарские владетели считались старшими среди чингисидов. В приветственной речи были перечислены права лиц духовного звания, запрещены кровавые жертвы и поклонение онгонам. Запрещен был также древний похоронный обычай, во время которого убивались все близкие умершего. Из этой речи явствует, что еще до начала переговоров между Алтан-ханом и тибетским иерархом имели место переговоры двух договаривающихся сторон, во время которых и были разрешены все вопросы, кратко упомянутые в речи Хутуктай Сэцэн хонгтайджи. Весьма вероятно, что эти переговоры велись с посланцем Дрэпунгского монастыря Цондру-сангпо.

После торжественной встречи начались переговоры, во время которых тумэтский хан утверждал, что он в прошлом своем воплощении на земле был самим Хубилаем, а тибетский иерарх — Пак-па ламой сакьяским, а также якобы вспомнил построение монастыря Пак-па Шингкун ('Phags-pa Sing-kun) Пак-па ламой. На месте встречи хана с тибетским иерархом был построен буддийский храм — вихара, для чего были выписаны китайские мастера; источники еще добавляют, что храм был построен в китайском стиле и окружен тройной стеной. Сам тибетский иерарх совершил обряд освящения нового храма.

Во время переговоров Алтан-хан поднес тибетскому иерарху золотую печать с изображением дракона, на которой было начертано rDo-gje-'chan Ta-la'i bla-ma'i (Tham-ka rgyal), что значит «Победоносная печать Ваджрадхары Великого Ламы», а не «Океанного Ламы», как часто переводят. Со своей стороны, Далай-лама пожаловал хану титул čhos-kyi rgyal-po Lha'i Tshangs-pa Chen-po, т. е. «Царь учения, Великий Брахма среди богов». Несомненно, что этот обмен титулами был заключительной фазой переговоров. Тумэтский хан получил признание своего ханского достоинства, а тибетский иерарх — признание первенствующего положения в тибетском буддийском мире, которого он добивался для себя и для своей секты. Минский двор, который внимательно следил за развитием событий на гра-

ницах Китая и весьма интересовался ходом переговоров между Алтан-ханом и Далай-ламой, прислал богатые дары и повторное приглашение иерарху посетить Пекин. Несомненно, что минский двор благосклонно относился к переговорам и, видимо, как неоднократно бывало в XVI и XVII вв., пытался использовать влияние тибетского иерарха в монгольских кочевьях, в среде монгольских феодалов.

Алтан-ханом была проведена регламентация духовных и светских званий, причем духовные звания были приравнены к светским, так титул *чодже* (*čhos-rje* — отсюда монгольский *цорджи*) был приравнен в правах к титулу *хонгтайджи*.

В ознаменование успешно проведенных переговоров Дзогэ А-сэнг-лама был послан с богатыми дарами соборному храму или Джо-кангу (*jo-khang*) в Лхасу и главным монастырям секты гелугпа — Сэра-Дрэ-пунгу и Гандэну. А-сэнг-лама вернулся в ставку Алтан-хана с письмом из Тибета, в котором настоятельно просили Далай-ламу не медлить со своим возвращением в Тибет. Однако Далай-лама считал, что дело его не было еще достаточно закреплено. Перед своим отъездом из ставки Алтан-хана Далай-лама получил приглашение посетить ставку Бинду-нойона, сына Алтан-хана. В ставке Алтан-хана Далай-лама оставил своего заместителя Тонг-корг хутухту Йотэн-джамцо (*sTong-'khor hu-thog-tu Jon-tan rgya-mtsho*), которого посвятили в наставники, или *slob-dpon*, монастыря Пунцо намдж эл-линг (*Phun-tshoss nam-rgyal gling*). Алтан-хан вернулся в Монголию, а Далай-лама поехал в Восточный Тибет, в Кам. По пути Далай-лама был приглашен светским начальником (*mi-dpon čhen-po*) области Ганьчжоу, который передал ему монастырь Трул-пэй-де (*sPrul-pa'i sde*) в бывшей ставке царевича Годана, в свое время построенный Сакья пандитой. В Минши [7] говорится, что Шунни-ван, т. е. Алтан-хан, убедил Далай-ламу войти в сношения с минским двором. Видимо, этот же совет был дан начальником области Ганьчжоу, который, как и при Юанях, оставался главным городом Тангута. Согласно Минши, Далай-лама из Ганьчжоу направил письмо главному министру императора Ваньли, в котором выражал свою готовность вступить в договорные отношения с минским двором и просил разрешения поднести дары. В восьмой луне того же года от императора Ваньли прибыло ответное посольство с богатыми дарами и приглашением посетить двор в Пекине.

Прибыв в ставку Бинду-нойона, Далай-лама заложил буддийский храм — вихару. Из ставки Бинду-нойона Далай-лама направился в длительную поездку по Восточному Тибету, во время которой посетил Литанг, где освятил храм, Маркам и Чамдо. Все время Далай-лама держал крепкую связь со своим заместителем в Тумэте.

Смерть Алтан-хана в 1583 г. была крупным ударом, и Далай-лама поспешил принять приглашение наследника Алтан-хана Сэнгэ-Дурэнг-хана

посетить его ставку в Хохо-хот. И на этот раз путешествие Далай-ламы с многочисленными остановками продолжалось долгое время. Именно во время этого второго посещения южномонгольских кочевий Далай-лама заложил основу будущего господства буддизма в Монголии. Далай-лама выступал не только как духовный наставник, но и как политический деятель. В монастыре Кумбум он основал школу философии (*bśad grwa*). Затем посетил вихару Линьтяо. Отсюда он вынужден был вернуться в Цонгка на Кукуноре, где ему удалось добиться перемирия между монголами и китайцами. В 1585 г. он вновь прибыл в ставку Хутуктай Сэцэн хонгтайджи в урочище Их-шавар, на юге территории хошуна Ушин, на правом берегу реки Шар-усан-Гол в Ордосе. Здесь он вел переговоры с монгольскими князьями и добился перемирия между тремя монгольскими владетелями. В 1586 г. снова прибыло посольство от Сэнгэ-Дурэнг-хана с просьбой поспешить в Хохо-хот. Прибытие Далай-ламы в Хохо-хот было крупным событием в кочевьях. Но Дурэнг-хан скончался в том же году, и Далай-ламе пришлось искать новых союзников среди монгольских владетелей. Он посетил кочевья тумэтов правого крыла. Всюду он основывал новые вихары, посвящал монахов, вел переговоры с монгольскими феодальными владетелями. Его посетил Намутай-хонгтайджи чахарский; он получил приглашение от владетеля Хоркуркар, т. е. уйгуров, живших в горах к югу от Ганьчжоу. В 1587 г. Далай-ламу посетил Абатай-тайджи халхаский, которому Далай-лама пожаловал титул *Nom-un qan yeke wajir qaγan*.

Император Ванли прислал Далай-ламе повторное приглашение с рескриптом о пожаловании ему титула *гуань-дин-тай-гоши*. Далай-лама принял приглашение, но смерть застала его за приготовлениями к путешествию в Китай. Сонам-джамцо умер, заложив фундамент будущего главенства своей секты в Тибете и монгольских кочевьях. С этого времени монгольские феодальные владетели становятся светскими покровителями секты гелугпа в Тибете. И каждый раз, когда положению и влиянию секты грозила опасность, иерархи секты призывали монгольских феодалов себе на помощь.

Исчезновение с политической сцены всех участников договора 1578 г. не могло не отразиться на взаимоотношениях между монголами и тибетцами. Главы секты гелугпа действовали быстро. Родившийся в 1589 г. сын князя Сумэрдайчина, внука Алтан-хана, был провозглашен «перерожденцем» покойного Сонам-джамцо, Третьего Далай-ламы. В 1604 г. новый Далай-лама был торжественно доставлен в Тибет и возведен в звание престольного ламы Дрэпунгского монастыря и наречен Йонтэн-джамцо. В то время как монгол был возведен на престол Дрэпунгского монастыря в Лхасе, другой «воплощенец», тибетец родом, по имени Гэндун-пэсанг-джамцо, был в 1604 г. отвезен в Монголию, посажен на престол Сонам-джамцо в

ставке тумэтских ханов и наречен первым *майдари-хутухтой*, наместником Далай-ламы в Монголии. Первые годы правления нового Далай-ламы ознаменовались обострением отношений между приверженцами гелугпа и кармапа в области Цанг. В 1611 г. владетель, или *дэ-си*, Цанга Пунцонамгэ, вошел со своими войсками в Лхасу. Тибетские источники говорят также о введении в Тибет войск двух кукунорских князей.

В первой половине XVII в. главная роль в монголо-тибетских отношениях переходит к хошутским и чахарским князьям.

Крупные события, разыгравшиеся к тому времени в монгольской степи, следует рассматривать уже в связи с продвижением и преобладанием маньчжуров в Монголии и Тибете.

### *Примечания*

1. «Минши». Гл. 231. С. 42.
2. «dPag-bsam bjon-bzang», изд. S.C. Das, Calcutta, 1908.
3. Thams-čad-kyi Khungs dan-'dod-tshul ston-pa Legs-bśad Śel-gyi melong, состав. Tu-kwan Čhos kyi ŋi-ma (1737–1802).
4. «Намгар», л. 88А: 'Dzo-ge A-seng bla-ma.
5. «Ног-čhos-'byung», 214; «Саган-Сэцэн», 225.
6. В тибетских источниках он назван Баргу-тайджи. Юншиэбу, вероятно, родичи арулатов; они в первый раз упоминаются у Саган-Сэцэна вместе с ордосцами и тумэтами.
7. Гл. 231. С. 4а и след.

*Ученые записки Института востоковедения АН СССР  
М., 1959. Т. XXIV (Монгольский сборник)*

## КУНКХЬЕН ЧОЙДЖИ-ОДСЕР И ПРОИСХОЖДЕНИЕ МОНГОЛЬСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Тибетская и монгольская исторические традиции приписывают создание монгольского письма двум сакьяским ламам: Сакья Пандите (Сакья Панчен Сапанг) Кунгаджалцану (1182–1251) и Чойджи-одсеру. В конце первой половины XIII в. несколько монгольских племен во главе с князем Годаном [1], сыном Угедея и младшим братом Гуюка, и князем Дорда [2] поселилось в Ганьсу (Западный Китай), в районе Ляньчжоу, Ганьчжоу и Сучжоу. Заняв пастбища в стране со смешанным населением из уйгуров и тибетских тангутов, монголы вошли в повседневный контакт с ламаистской формой буддизма. Монголы, конечно же, и много раньше соприкасались с буддизмом, но здесь, на тибетской границе, на просторах бывшего тангутского царства Миньга (Си-ся) они впервые оказались среди в основном буддийского населения. Результаты этих культурных контактов скоро начали сказываться на монгольских кочевниках и прокладывать путь к доминирующему влиянию буддизма в правление императора Хубилая и его преемников. Монголы быстро попали под культурное влияние уйгуров, еще в IX в. поселившихся в районе Ганьчжоу. Несомненно, что распространение уйгурской культуры среди монголов было значительно упрощено тем обстоятельством, что монгольский правящий класс принял уйгурскую письменность еще в начале становления монгольской империи, после завоевания найманских племенных земель в 1204 г. Уйгурское влияние было значительным и, вероятно, превышало тибетское. Мы знаем, что буддийские тексты переводились на монгольский в XIV в. и что некоторые из них переписывались не позднее XVII в. (1676) с использованием уйгурского письма XIV в. [3]. Поселившись на тибетской границе, монголы не проникали далеко в глубь страны, но тибетские хроники не раз упоминают о монгольских вторжениях в Центральный Тибет. Так, в них говорится, что в 1239 г. (год земли-свиньи) монгольские войска под командованием Дорды, которого тибетские хроники называют Дорта-нагпо, т. е. «Черный» Дорда, совершили грабительский набег в Центральный Тибет (провинции



Уй и Цзан) и нанесли существенный ущерб великому монастырю Раден и известному храму Гьял-лхаканг в Паньюле, к северу от Лхасы. Согласно этим хроникам [4], несколько сотен монахов были убиты в Радене и Гьял-лхаканге. Авторы нашей хроники несколько приукрашивают события, а эта история, вероятно, относится к монгольскому посольству князя Дорды, пришедшему с большим военным эскортом пригласить Сакья Пандиту посетить ставку князя Годана недалеко от Ляньчжоу. В сочинении Пятого Далай-ламы [5] говорится, что монголы установили свою власть по всему Центральному Тибету, от Конгпоюла на востоке до Непала (Бал-по) и района Гималаев (Лхо-Мон) на юге, и привели всю страну под власть императора [6]. Князь Дорда отправил тогда в императорский дворец (т. е. в резиденцию князя Годана возле Ляньчжоу в Ганьсу) послание, гласившее, что самое многочисленное духовенство в Тибете — кадампинское, самый искусный в колдовстве (ngo-stungs) — Таглунг Чойдже, самый прославленный — Пьянг-на из Брикхунга, а Сакья Пандита — самый сведущий в Учении. В этом посольстве князя Дорду сопровождал некто по имени Гьяман [7]. По приказу князя Гьяман отправился в Сакья передать приглашение Годана Сакья Пандите. В 1244 г. [8] Сакья Пандита Кунгаджалцан в возрасте 63 лет, в сопровождении двух племянников, Пагба (Лодойджалцан, будущий знаменитый наставник императора Хубилая) и Пьянг-на, покинул Сакья-гончен и пустился в путь на север в ставку князя Годана. В сопровождении большой свиты они неторопливо двигались через северное Тибетское нагорье и прибыли в Ляньчжоу в 1245 г. (год огня-овцы). В последних работах по этому периоду часто утверждается, что Сакья Пандита прибыл в Ляньчжоу, однако тибетские транскрипции Lan-ju (Lan-gu) относятся к Ляньчжоу в Ганьсу, в окрестностях которого до сих пор находятся развалины монастыря Прулпайде, бывшего резиденцией Сакья Пандиты. Этот монастырь — один из «Четырех монастырей» (sDe-bži), расположенных в окрестностях Ляньчжоу и ежегодно посещаемых тысячами паломников из соседнего Амдо [10]. Шинкунхар, часто упоминаемый в «Синем дебтере» и других хрониках, должно быть, соответствует огороженному стеной городу Ляньчжоу, который, как сказано, расположен недалеко от монастыря Прулпайде. Именно в Ляньчжоу (Силань) Хубилай отправил посланца просить князя Годана пригласить от его имени Сакья Пандиту [11]. Во время прибытия Сакья Пандиты в Ляньчжоу князь Годан отсутствовал. Он был в Каракоруме [12], где участвовал в великом курултае, избравшем князя Гуюка великим ханом. Встреча князя Годана и Сакья Пандиты произошла в начале 1247 г., по возвращении князя из Монголии, и он «вдохнул веры», используя выражение тибетских хроник, от сакьяского иерарха. Согласно сочинению (rGyal-rabs) Пятого Далай-ламы [13], Сакья Пандита вылечил князя Годана от проказы (sa-bdag-gi nad). Некоторые

тибетские хроники [14] говорят, что Сакья Пандита между 1247 и 1251 гг. создал новое монгольское письмо (yi-ge gsar-pa). Сходный рассказ имеется в монгольской книге «Jirüken-ü toltayin tayilburi» [15]. Традиция приписывает это сочинение Чойджи-одсеру [16], но, кажется, это более поздняя компиляция, основанная на тибетских и монгольских хрониках. Сравнение всех трех версий показывает, что они восходят к общему источнику, который мы все еще не можем определить. С другой стороны, важные тибетские и монгольские источники полностью игнорируют эту историю. Так, «Синий дебтер» (Deb-ther sngon-po), написанный Го-лоцавой Шоннупалом в 1476 г. (год огня-обезьяны) в Книге IV (Nga, л. 46), Пятый Далай-лама в «rGyal-rabs» (л. 56а) и Саранг Сечин [17] не упоминают о новом письме, созданном Сакья Пандитой. Кажется, что роль Сакья Пандиты свелась к принятию существующего уйгурского письма, используемого тогда в монгольских канцеляриях, для удовлетворения потребностей монгольской речи при переводах буддийских текстов с тибетского. Сакья Пандита, вероятно, пытался переводить с тибетского на монгольский и при этом воспользовался существовавшим уйгурским письмом [18].

Сакья Пандита умер в 1251 г. (год железа-свиньи) [19] в монастыре Прулпайде, расположенном к востоку от Ляньчжоу, и ступа (sku-gdun mchod-ten), содержащая его останки, все еще сохраняется в полуразрушенном монастыре. Считается, что князь Годан умер в том же году. Этот монгольский князь способствовал установлению связей между монгольскими ханами и ламаистской церковью. Проф. Пеллио приводит цитату из китайского сочинения «Fu-tsu-li-tai-t'ung-tsai» (созданного между 1333 и 1344 гг.): «Принц Хубилай перед восхождением на императорский трон услышал о добродетельном монахе Ch'o-li-schê-wa с Запада и пожелал увидеть его. Поэтому он отправил посланца в Силань (Ляньчжоу) к князю Годану (K'uo-tan) с просьбой пригласить этого священника. Князь сообщил посланнику, что Учитель вошел в нирвану, но есть его племянник Fa-ssu-pa (Пагба), 16 лет от роду...» [20]. Этот фрагмент определенно относится к Сакья Пандите, и Ch'o-li-schê-wa, упомянутый в тексте, представляет собой китайскую транскрипцию тибетского Чойджева — титул Сакья Пандиты, под которым он известен тибетским хроникам (в современном языке форма Чойджева, отличающаяся от Чойдже или Дхармасвамин, носит несколько пренебрежительный характер, но в монгольскую эпоху это была обычная форма обращения к высоким церковным сановникам).

Сакья Пандиту в качестве духовного наставника при дворе монгольских императоров сменил его племянник, знаменитый Пагба-лама Лодойд-жалцан (1235/1239–1280), создатель так называемого монгольского «квадратного» письма (dürbeljin üsing). Это письмо, давно уже не использующееся в Монголии и Китае, до сих пор изучается в Амдо.

Помимо этих двух церковных сановников, тибетские и монгольские хроники XVIII и XIX вв. часто упоминают сакьяского ламу Чойджи-одсера (по монгольски Номун Герел) как соучастника создания монгольского письма и продолжателя незаконченного труда Сакья Пандиты. Как и в случае Сакья Пандиты, большинство источников, принадлежащих XVIII и XIX вв., говорят, что новое монгольское письмо было разработано Чойджи-одсером, тогда как ранние тибетские источники не упоминают о письме, говоря о Чойджи-одсере. Известный писатель XVIII в. Лондол-лама Агван Лубсан в 1777 г. писал в одном из своих сочинений [21], вошедших в его сумбум, что Хорчинджи Джалпо Кулуг (Külüg) пригласил брахмачарина упасаку, всезнающего Чойку-одсера, «создателя первого монгольского письма». В монгольском сочинении «Jirüken-ü toltayin tayieburî» [22] сказано, что император Кайсан Кулуг-каран поручил сакьяскому ламе Чойджи-одсеру переводить буддийские священные книги на монгольский язык, и что Чойджи-одсер вместо того, чтобы воспользоваться официальным монгольским письмом, или *хор-йиг* (dürbeljin üsüg), использовал письмо, разработанное Сакья Пандитой, и прибавил к нему несколько конечных букв (segül-tü üsüg). Он использовал это письмо при переводе буддийского священного писания на монгольский.

«История» Саранг Сечина, составленная в 1662 г., не упоминает о новом письме и кратко указывает, что император Кулуг, сын Дхармабалы (Дхармапалы), взшел на трон в 1308 г. (год обезьяны) и поручил монаху (toyin) Чойджи-одсеру (монг. Номун Герел) перевести (на монгольский) большую часть сутр и дхарани [23].

Три вышеупомянутых текста помещают Чойджи-одсера в период правления императора Кулуга (1307–1311).

Большинство тибетских составителей историй XVIII–XIX вв. упоминают Чойджи-одсера, но стараются датировать его несколько ранее, в правление предшественника Кулуга — Темура Ульджейту (сына Чинкима, 1265–10 февраля 1307). Так, Туван Дубта в книге о «Распространении буддийского учения в Монголии, Лиюле (Хотане) и Шамбале» (л. 4б) кратко указывает: «Во времена императора Олджи (Ульджейту) явился некий сакьясец, известный как Чойджи-одсер, и прибавил много конечных букв (yî-ge mjug-ta-šan) в письмо, ранее созданное Сапангом (Сакья Пандитой), что сделало возможным перевод религиозных книг (на монгольский). Позднее, во времена императора Хайсана (Кайсана) Кулуга тексты из Канджура и Танджура, такие, как Панчаракаша (gZungs-gra-lnga) и другие, были переведены на монгольский». Хроника добавляет также, что поскольку религиозные тексты нельзя было переводить на монгольский с помощью письма *хор-йиг* (Hor-yig), монголы при чтении вслух религиозных книг пользовались уйгурским языком. В книге «Hor-čhos-hbyung» сказано, что

Чойджи-одсер был придворным ламой (mchod-gnas) императора Ульджейту и позднее занимал ту же должность в правление императора Кулуга. В этот последний период Чойджи-одсер разработал письмо из 98 знаков на основе письма, созданного Сакья Пандитой. Этот текст дает также некоторые биографические данные о Чойджи-одсере, основанные, очевидно, на рассказе, имеющемся в «Синем дебтере».

Китайские тексты также знают Чойджи-одсера, но относят его жизнь к более позднему периоду и не упоминают о новом письме. Проф. Пеллио цитирует «Юань-да-хуа-шуо-ши», где под 1310 г. упоминается человек по имени Ch'o-ssu-chi-yüeh-chi-êrh, т. е. Чойджи-одсер. В «Юань-ши» (99, 76) под 1321 г. также упоминается Ch'o-ssu-chi-wo-chieh-êrh pa-ha-shih, или Чойджи-одсер-багши. Проф. Позднеев [26] цитирует место из «Юань-ши», где имеется упоминание о ламе из западных стран по имени Ch'o-ssu-chi-wo-Chieh-êrh, т. е. Чойджи-одсер, который в третью луну 1313 г. получил в дар 10 000 тингов бумажных денег.

Таким образом, мы видим, что большинство наших источников, тибетских, монгольских и китайских, помещают Чойджи-одсера в начало XIV столетия. Ранние тибетские источники, напротив, относят его к XIII в. и считают современником знаменитого Пагба-ламы. Нашим главным источником должно быть жизнеописание-намтар Чойджи-одсера, написанное его учеником Кунпангжангом, но, к сожалению, этот труд, существующий только в рукописи и чрезвычайно редкий в самом Тибете, недоступен за пределами этой страны. Этот намтар был главным источником для краткой биографической справки о Чойджи-одсере, содержащейся в «Синем дебтере» Го-лоцавы. Бутон Ринпоче в своем «Демчог чойджунге» [27] также отсылает своих читателей к этому намтару. Согласно Го-лоцаве [28], лама Чойджи-одсер, или Чойку-одсер, родился в году дерева-собаки (1214), и в тексте добавлено, что в предыдущем году воды-курицы (1213) Кхачепанчен (Шакьяшрибхадра, 1127–1225) вернулся в Кашмир. В главе о проповеди Гухьясамаджа-тантры [29] сказано, что Чойджи-одсер был родным сыном (sbas-pahi sras) известного религиозного наставника Сердингпа Жонну-ода и монахини Шейрабчьян, известной как «Монахиня из Гара» (hGar btsun-ma), сестры ученика Сердингпы Гар Дагпа Бангпхьюга [30]. Отец сначала скрыл свое отцовство и даже способствовал изгнанию этой монахини из монастыря, и она ушла жить в другое место. Когда у нее родился мальчик, его называли Дагмед Дордже. Когда мальчику исполнилось пять лет, его отец решил, что настало время открыть секрет (gsan brtol-ba). Поэтому он устроил чай для монашеской общины и получил прощение за свой грех. Затем он посвятил сына в Учение, и тот, приняв монашеские обеты, получил имя Чойджи-одсер, которое позднее Дочон Пагпа сменил ему на Чойку-одсер [31]. Отец послал его к Джамьян Серме, известному

ученому и основателю монашеской школы Кьянгдур, посетившему знаменитый монастырь Рибоценга (Утайшань в Шаньси, Западный Китай) [32]. Позднее Чойджи-одсер изучал систему Калачакра и труды Вималапрабхи под руководством Семочебы, известного знатока системы Калачакра. Говорится, что Чойджи-одсер принадлежал к линии духовной преемственности Ро-лоцавы [33]. В «Синем дебтере» не упоминается ни о путешествии Чойджи-одсера в Монголию, ни о созданном им новом монгольском письме. «Джалраб» Пятого Далай-ламы также хранит об этом молчание. Должно быть, Чойджи-одсер посетил Монголию и Китай в конце своей жизни, вероятно, после 1270 г. «Синий дебтер» не приводит год его смерти, но в «Реумиге» Сумпа-кэнпо [34] указано, что он умер в 1292 г. Если мы примем утверждения тибетских и монгольских хроник XVIII–XIX вв., то должны допустить, что Чойджи-одсер прожил очень долгую жизнь, и что в 1310 г. ему было 96 лет. Но если мы сохраним датировку тибетских хроник («Синий дебтер», «Реумиг»), то нам придется считать, что Чойджи-одсер, вероятно, работал при дворе Темура Ульджейту до восшествия последнего на императорский трон в 1294 г. То обстоятельство, что тибетские хроники называют Темура Ульджейту императором, не должно вызывать сомнений, потому что даже князя Годана, никогда не занимавшего императорский трон, некоторые хроники называют императором или великим ханом. Наши самые ранние источники не упоминают о создании Чойджи-одсером нового письма, и мы согласимся с мнением проф. В. Владимирцова и Пеллио в том, что Чойджи-одсер, как и его предшественник Сакья Пандита, не создал новое письмо, но просто использовал существовавшее уйгурское письмо вместо официального монгольского, хор-йига, созданного Пагбаламой [35]. Чойджи-одсер, вероятно, проделал огромную филологическую и грамматическую работу, позволившую ему перевести тибетские буддийские тексты на монгольский язык, и в этой области его влияние было значительным. Мы знаем, что он активно выступал и как автор, и как переводчик. Известно, например, что одна из его работ, написанная по-тибетски, позднее была переведена на монгольский переводчиком Шейраб Сенге [36]. В сочинении «Jirüken-ü tolta-yin tayilburi» (Позднеев А. Монгольская хрестоматия., с. 364) и в «Hor-čhos-hbyung» (ed. Huth, I, p. 105) ему приписывается честь перевода на монгольский «Панчаракши» (gZungs-gra-lnga), вероятно, именно перевод Чойджи-одсера был напечатан в Пекине [37]. Чойджи-одсер также перевел на монгольский «Бодхичарьяватару» Шантидевы [38]. Во введении к изданию этого текста проф. Владимирцов подчеркивает огромную важность этой новаторской работы Чойджи-одсера. В колофоне монгольского текста Чойджи-одсера (с. 170) сказано, что он завершил этот перевод в год змеи. Во введении (с. II) проф. Владимирцов говорит, что этот год змеи соответствует 1305 г., но

поскольку элемент года не указан в тексте, он может также соответствовать 1281 г. (год железа-змеи), а это значит, что перевод был закончен Чойджи-одсером за десять лет до смерти в 1292 г. Упоминание человека по имени Чойджи-одсер в «Юань-ши» под 1321 г. трудно объяснить. Это может быть просто ошибка, или же это относится к другому человеку с таким же именем. В «Синем дебтере» (Книга VIII, На, л. 526) упоминается некий Чойджи-одсер, настоятель монастыря Цхурпху и брат Ринпоче Кунга Лодоя, живший во второй половине XIV в. Настоятели Цхурпху всегда поддерживали связи с китайским императорским двором, и многим из них были даны почетные титулы. Так, Джамьянгу Дондуб-одсеру вскоре после 1407 г. был дан титул Гуан-ди Да-гуо-ши. Нам представляется, что нет причин подвергать сомнению год рождения Чойджи-одсера (1214), указанный в «Синем дебтере» и связанный с точно установленной датой отбытия Кхаче-панчена в Кашмир. Дальнейшие исследования, несомненно, помогут уточнить дату смерти Чойджи-одсера. В настоящее время некоторые важные источники по монгольской эпохе, такие, как «Сакья чойджунг» и «Гьянаг чойджунг» Гунга Гонбоджаба, остаются нам недоступными.

### *Примечания*

1. Родился в 1206 г., стал ханом в 1234 г.
2. Дорда Дархан из племени оймаруд (Sarang Sečin, Schmidt I.J. Geschichte der Ost-Mongolen. S. 110–111).
3. Kotwicz W.L. Quelques données nouvelles sur les relations entre les Mongols et les Ouigours // Rocznik Orientalistyczny. II (1925). S. 241 ff. — фрагменты монгольских переводов буддийских текстов были найдены проф. С. Маловым в Ганьсу в 1910 г.
4. rGyal-rabs Пятого Далай-ламы был написан по просьбе хошутского Гуши-хана (1582–1654) и вошел в сумбум Пятого Далай-ламы в том XIX (Дза), затем это сочинение было переведено на монгольский. dPag-bsam ljon-bzang of Sum-pa mkhan-po. Calcutta, 1908. P. 158.
5. rGyal-rabs, fol. 53a; dPag-bsam... P. 158.
6. Здесь, конечно, искажены события. В действительности монголы не оккупировали Тибет, а предпочитали управлять страной через буддийскую церковь.
7. Так это имя записано в «rGyal-rabs», в «dPag-bsam...» II, p. 158, написано Гьялман (rGyal-sman).
8. «Синий дебтер» (Deb-ther sngon-po), книга IV (Нга), л. 46; 1244 г. был годом дерева-дракона.
9. Согласно «rGyal-rabs» V Далай-ламы, л. 556, Сакья пандита был посвящен в монахи в присутствии пандита Шакья-шрибхадры (Kha-jhehi).
10. «Четыре монастыря» (sDe-bži): sPrul-pahi sde, Sahi dban-gi sde (в «rGyal-rabs», л. 56a, монастырь к югу от Ляньчжоу называется dBan-gi sde),

Padmahi sde, rGya-msthoi sde. См. Hor chos-hbyun, I. P. 264 (тиб. текст). II. P. 416 (англ. пер.). Храмы были несколько повреждены во время недавнего землетрясения.

11. Pelliot P. Les systèmes d'écriture en usage chez les anciens Mongols // *Asia Major*. 1925. II. № 2. P. 286.

12. Изначально тюркское *Qara-quram*, или Черные камни, что соответствует монгольскому *Qara-sayir* — обычное название места в Монголии.

13. rGyal-rabs, fol. 56a; Sarang Sečin (Schmidt I.J. *Geschichte der Ost-Mongolen*, s. 112–113); Mostaert A. *Ordosica* // *Bull. Catholic Univ. of Peking*. 1934. № 9. P. 48. Note 7.

14. Thu-kwan grub-mthah, написанная в 1801 г. Тхуваном Лобсанг Чойкьинимой (1737–1802), глава о «Распространении Учения в Монголии, Лиюле и Шамбале», л. 3а; Hor-čhos-hbyun, ed. G. Huth, pp. 83 ff. (тиб. текст).

15. Напечатано в правление императора Юн-чжэна (1722–1735). Этот текст приведен в работе: Позднеев А. Монгольская хрестоматия. СПб., 1900. С. 360–379. История о новом письме находится на с. 362.

16. Laufer B. *Skizze d. mongolischen Literatur*. Keleti Szemle, 1907. VIII. S. 185–186.

17. Schmidt I.J. *Geschichte der Ost-Mongolen*. S. 110–113.

18. Pelliot P. *Asia Major*. 1925. II. № 2. P. 289.

19. Thu-kwan grub-mthah. fol. 3a.

20. Pelliot P. *Asia Major*... P. 286.

21. bsTan-pahi sbyinodag byun-tshul-gyi min-gi grans, fol. 10b.

22. Позднеев А.М. Монгольская хрестоматия. СПб., 1900. С. 364; то же в книге: Позднеев А.М. Лекции по истории монгольской литературы. СПб., 1896. Т. I. С. 193–194.

23. Schmidt I.J. *Geschichte der Ost-Mongolen*. S. 120.

24. Ed. G Huth. I. P. 102ff (тиб. текст); II. P. 160–164 (пер.) Перевод этого фрагмента нуждается в пересмотре.

25. Pelliot P. *Asia Major*... P. 287.

26. Позднеев А.М. Лекции... С. 194.

27. Bu-ston. bKah-hbum. Vol. V (Čha).

28. hGos lo-tsa-ba. Deb-ther snon-po. Book X (Tha), fol. 9aff.

29. Ibid. Book VIII (Na), fol.10a-b.

30. Дост. Гедун Чойпхел сообщил мне, что в Тибете есть подробное жизнеописание (намтар) Сердингпы в рукописи.

31. В тибетских хрониках он известен под вторым именем, но в монгольских текстах его обычно называют Чойджи-одсером или Номун-герелом. В энциклопедии *Merged Garqu-yin oron* (mKhas-pahi hbyun-gnas) Pharphyin, fol. 13 сказано, что Чойку-одсера также звали Чойджи-одсером.

32. Краткая биографическая справка о hJam-dbyans-gsar-ма имеется в «Синем дебтере», Книга VI (чха), л. 5а.

33. Там же. Книга X (тха). л. 3а.

34. *JASB*. 1889. P. 57.

35. Владимирцов В. Монгольский сборник рассказов из Панчатантры. Л., 1921. С. 47. Примеч.1.

36. Владимирцов В. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка. Л., 1929. С. 36.

37. Владимирцов В. Монгольский сборник... С. 44. Примеч.

38. Монгольский текст Чойджи-одсера издан проф. В. Владимирцовым в *Bibl. Buddhica*. Vol. XXVIII. Ленинград, 1929.

*Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. (Letters)*  
*Calcutta. 1945. Vol. XI. № 1*



## ИНДОЛОГИЯ В РОССИИ

Ранний период индийско-русских культурных отношений остается скрытым непроницаемой завесой. Наши сведения крайне скудны, а по некоторым периодам и вовсе отсутствуют\*. Отдельные находки буддийских изображений в курганах южнорусских степей свидетельствуют о присутствии здесь в домонгольский период кочевых племен, вероятно, тюркских — центральноазиатского происхождения, исповедовавших буддизм. Мы располагаем немногими сведениями о культурных связях России и Индии до XV столетия. Индия долгое время оставалась излюбленной темой легенд и сказаний, многие из которых принадлежали к так называемому Александрийскому циклу и проникли в Россию через Византию, Иран и арабский мир. Так, в «Повести временных лет» (XI в.) есть упоминание о «рахманах — почитающих Бога» (ПСРЛ, I, 6; V, 85). Под 1352 г. Новгородская летопись (ПСРЛ, IV, 61) повествует о «черной смерти» (чуме), добавляя, что «этот мор пришел из индейских царств, от Солнца-града». Широко распространенными на Древней Руси были «Деяния Св. Фомы в Индии», апокрифическая версия, переведенная с греческого языка. Хорошо известна была «Легенда об Индийском царстве», которая стала популярна в России с XIII столетия и сохранила свою популярность среди народа вплоть до XIX в. «Легенда» дает описание тропической природы Индии, ее обитателей, сказочных богатств, сообщая также некоторые сведения о теократическом правителе страны. К тому же циклу легенд принадлежит сказание о фантастическом царстве Беловодье, населенном христианами, которое распространилось в среде русских староверов в XVII столетии. В течение XVIII и XIX вв. партии старообрядцев отправлялись на его поиски, достигая Восточного Туркестана, Монголии, Тибета и даже Индии и Индокитая [1]. К XIII в. относится русская версия «Истории завоеваний Александра в Индии» (так называемая «Александрия») [2]. Необходимо также упомянуть «Повесть о Варлааме и Иоасафе», известное христианизированное жизнеописание Будды [3].

---

\* См.: Bongard-Levin G., Vigin A. The Image of India. The Study of Ancient Indian Civilization in the USSR. Moscow, 1984. Книга начинается со сводки сведений об Индии в Древней Руси.

В XV в. Россия получила из первых рук сведения об Индии и населяющих ее народах. В 1466 г. Афанасий Никитин, купец из Твери, присоединился к посольству, посланному Иваном III в Ширван. После посещения Ширвана Никитин продолжил свое странствие и морским путем, через Каспий, достиг Мазендерана, откуда совершил путешествия в Рей, Керман и Йезд. Во время пребывания в Персии он услышал о прибыльной индийской торговле и решил отправиться в Индию. Он отплыл из Ормуза и впервые сошел на берег Индии в Диу, а затем в Хауле. После непродолжительного пребывания в Бидаре Никитин посетил владения Бахмани. Он вернулся в Россию через Персию и Трапезунд, пробыв в странствиях 6 лет (1466–1472). Никитин умер в Смоленске, и хотя путешествие закончилось безрезультатно, его незавершенный дневник по-прежнему остается важным источником информации и выгодно отличается, по мнению профессора Минаева, от дневника Николо Конти. В XVI столетии представления России об Индии были все еще скудны, и когда в 1532 г. Ходжа Хусейн, посол султана Бабура, прибыл в Москву, российские власти не решились заключить договор и предложили лишь торговое соглашение. В 1676–1677 гг. Мухаммад Юсуф Касимов, российский татарин, прибыл в Кабул и намеревался отправиться в Дели, но не смог получить необходимый пропуск. В 1695 г., в царствование Петра Великого, русский купец Семен Малинков был послан в Индию. Он пересек Персию и в 1696 г. морем достиг Сурата. Малинков посетил Агру и Дели и был принят императором Аурангзебом. Однако на обратном пути через Персию он умер в Ширване, не оставив никаких записей о своем путешествии. Несмотря на неудачу этих повторяющихся попыток по установлению прямых торговых отношений с Индией, многие в России могли получать сведения об Индии непосредственно от индийских торговцев и ремесленников, которые жили в России в XVII столетии. В этом веке в Астрахани была основана индийская колония, и индийские купцы поднимались вверх по Волге до Твери и Ярославля. Местная астраханская летопись [4] повествует, что первые купцы из Персии, Армении и Индии прибыли в Астрахань около 1615–1616 гг., в царствование Михаила Федоровича. Из той же летописи мы узнаем, что в 1625 г. караван-сарай для торговцев из Индии был построен в Астрахани по приказу русского воеводы князя Семена Прозоровского. Индийская община состояла из торговцев, ремесленников (мастеров по металлу и ткачей) и случайных садху, которые, должно быть, приезжали в Астрахань из Баку, города Храма Огня, известного им как Бари Джваламукхи и еще до недавнего времени бывшего знаменитым местом паломничества [5]. В «Памятной книге» Тайной канцелярии мы читаем под 1665 г. об отправке в Астрахань курьера с письмом, адресованным воеводе, князю Одоевскому, поручающим ему отправить в Москву «индийских мастеровых». В том же году князю Одоевскому было поручено

направить в Индию астраханского купца для приглашения индийских ткачей в Москву [6]. Из официальных документов, находящихся в областном Астраханском архиве и исследованных профессором Пальмовым, следует, что некоторые индийские купцы могли говорить по-русски и даже читать и писать. Астраханский архив хранит сведения о прибытии в Астрахань «индийских религиозных людей» [7]. Многие из индийцев осели в этом регионе, женились и стали подданными русского царя. Джордж Фостер, предпринявший в 1782–1784 гг. сухопутное путешествие из Бенгалии в Англию, пишет в своих «Путешествиях» (с. 303) о «небольшой общине индусов» в Астрахани: «Индусы также находят в Астрахани самую неподдельную терпимость, в самых прославленных центрах паломничества своей родины не могли бы они совершать обряды с большей свободой. Они не живут там постоянно, не имеют с собой женщин и после накопления определенного капитала возвращаются в Индию, сменяемые другими предприимчивыми торговцами. Будучи торговой кастой своей нации и занятые самой разнообразной торговлей, они не сохранили каких-либо записей ни о своем первом поселении, ни о дальнейшем развитии своей деятельности в этой части России; да и местные жители не зафиксировали эти события с какой-либо точностью. В выделенных им караван-сараях, которые удобны и обособлены друг от друга, они совершают свои омовения и обряды без всякого внимания, даже любопытства со стороны христиан; и они не перестают с благодарностью сопоставлять такое терпимое отношение с отношением к ним в Персии, где их религия, личность и благосостояние в равной степени подвергаются натиску алчности и фанатизма» [8].

В середине XVIII в. известный русский ученый Михаил Ломоносов способствовал организации первой Полярной экспедиции на Шпицберген, целью которой было нахождение морского прохода в Индию.

Первым русским переводом санскритского текста был перевод «Бхагавадгиты», опубликованный в 1787 г. выдающимся русским розенкрейцером и издателем Н.И. Новиковым. Русский перевод не представлял собой прямого перевода с оригинала, являясь русским переложением английского перевода Ч. Уилкинса (Лондон, 1785).

В конце восемнадцатого столетия русский музыкант Герасим Лебедев прибыл в Англию в распоряжение российского посольства. После пребывания в Англии он отплыл в Индию, где провел 12 лет (1785–1797), работая клерком в форте Уильям. Хорошо известна его роль в возрождении бенгальского театра. Он основал в Калькутте театр, на сцене которого ставились пьесы, написанные самим Лебедевым на бенгали, также как и переведенные им пьесы драматургов Европы. Он также посвятил себя изучению санскрита и после своего возвращения в Англию опубликовал в 1801 г. «Грамматику чистых и смешанных восточноиндийских диалектов

с диалогами». Возвратившись в Россию, он отлил по указанию императора Александра I первый шрифт деванагари в Санкт-Петербурге. В 1805 г. Лебедев опубликовал в России исследование религиозных и философских систем Индии, озаглавленное «Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии Брагменов».

Начало изучения санскрита в России тесно связано с именем графа С.С. Уварова. В 1810 г. этот просвещенный государственный деятель, в то время служивший в Российском посольстве в Париже, подготовил совместно с Клапротом «Проект Восточной академии» в Санкт-Петербурге («Project d'une Academie Asiatique»), в программу которой входило изучение санскрита. Когда позже граф Уваров стал министром народного просвещения и президентом Императорской Академии наук, он начал проводить в жизнь свой проект. Одной из первых его задач было создание кафедры для изучения санскрита в Санкт-Петербурге.

Необходимо было преодолеть огромные трудности, так как в России невозможно было найти ученых со знанием этого языка и для осуществления проекта предстояло подготовить молодых специалистов. Граф Уваров выбрал Роберта Ленца (1808–1836), студента Юрьевского университета. Ленц был послан в Берлин для изучения санскрита под руководством знаменитого Франца Боппа. Во время пребывания в Берлине, в 1833 г., Ленц опубликовал первое критическое издание «Викраморваши» Калидасы, с латинским переводом текста по калькуттскому изданию 1830 г. За этим изданием последовало в 1834 г. «Apparatus criticus ad Urvasiam», Берлин. После завершения своей учебы в Берлине Ленц направился в Оксфорд и Лондон, где он познакомился с Э. Бюрнуфом. Он возвратился в Россию в 1835 г. и был назначен адъюнктом Академии наук, а также профессором санскрита и сравнительной филологии. Однако ему не удалось создать школу русских индологов по причине своей ранней смерти в 1836 г.

Работа Ленца была продолжена в Казани и Москве профессором Павлом Яковлевичем Петровым (ум. 1876), учителем целого ряда русских филологов и лингвистов, таких, как проф. Ф.Е. Корш, Ф.Ф. Фортунатов и В.Ф. Миллер. Павел Петров, после окончания Московского университета в 1832 г., продолжал занятия восточными языками в Москве и Санкт-Петербурге, где он изучал санскрит с Ленцем. В 1836 г. ученый опубликовал перевод на русский язык отрывка «Ситахарана» из «Рамаяны» (книга III), вместе со словарем и грамматическим анализом. Эта работа была представлена академиком Х.Д. Френем (1782–1851) графу С.С. Уварову. Френ предложил направить молодого ученого для продолжения изучения санскрита за границу. Таким образом, Петрову была дана стипендия, и он был послан в Берлин для занятий санскритом у профессора Ф. Боппа. Позже ему было предложено направиться в Англию, что давало более широкие воз-

возможности для изучения санскрита, а также возможность пользоваться большим собранием санскритских рукописей в Оксфорде и Лондоне. Поездка Петрова в Англию не состоялась, но он смог побывать в Париже и осмотреть местное собрание индийских рукописей. В 1841 г. ученый вернулся в Россию и был назначен главой кафедры санскрита в Казанском университете, одном из старейших центров востоковедения России. С 1852 по 1875 гг. проф. Петров возглавлял кафедру санскрита в Московском университете и в большой мере способствовал изучению санскрита в России.

Его интересы были многообразны. Помимо древнеиндийской поэтики, он интересовался санскритской драмой, предполагая перевести «Раджатарангини» Калханы, собирался изучать разговорные языки Индии, а также язык Авесты.

В Санкт-Петербурге изучение санскрита было продолжено профессором К.А. Коссовичем, автором хорошо известной книги по древнеперсидским надписям — «*Inscriptiones Palaeo-Persicae Achaemenidarum*» (Petropoli, 1872). В 1846 г. он опубликовал в журнале «Современник» перевод на русский язык третьего акта «Торжества светлой мысли» Кришнамитры, за которым последовал перевод всей драмы, опубликованный в 1847 г. в «Московском сборнике». В 1840 г. проф. Коссович напечатал в журнале «Москвитянин» свой перевод «Глиняной повозки».

С самого начала изучения санскрита в России исследование этого классического языка Древней Индии было тесно связано с изучением буддизма, особенно его последней фазы — махаяны. Вдоль азиатской границы Российской империи происходили повседневные контакты с энергичными и воинственными монгольскими племенами, исповедовавшими буддизм, и важность изучения монгольского и тибетского языков была осознана довольно рано. Многие российские монголисты были увлечены изучением буддизма. Эта тенденция отчетливо проявилась в ценной научной работе, проделанной Русской православной миссией в Пекине, которая приступила к своей деятельности в 1716 г. и была официально признана Кяхтинским договором 1728 г. Первая достоверная информация о буддизме была получена российским академиком Палласом, который в книге «*Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*» (СПб., 1801. II) дал превосходный обзор буддийской космогонии, мифологии, иерархии и иконографии, а также содержание нескольких буддийских текстов на монгольском языке и биографию Будды. Краткое жизнеописание Будды было дано русским путешественником Тимковским (Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 гг. СПб., 1824. Т. II).

В первой половине XIX в. появился целый ряд выдающихся ученых в области индологии и буддологии, а также в смежных с ними областях синологии и тибетологии. Отец Иакинф (Бичурин), родоначальник русской

синологии, оставил ряд важных работ по истории и географии Китая, Тибета, Туркестана и Монголии. В этой области он был предшественником Бушеля, Эд. Шаванна и В.В. Рокхилия. Среди его работ по истории и географии Центральной Азии мы упомянем его ценную «Историю Тибета и Кукунора» (в 2-х тт. СПб., 1833), содержащую переводы глав китайских династических хроник, относящихся к тибетскому и тангутскому царству (Си-ся); «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии» (в 3-х тт. СПб., 1851); «Описание Тибета» (СПб., 1828) и важнейшее «Описание Джунгарии и Восточного Туркестана» (СПб., 1829). В конце жизни Бичурин приступил к изучению монгольского языка и опубликовал две статьи по буддизму: «Изложение буддийской религии» (Русский вестник. СПб., 1841. № 3) и «Буддийская мифология» (Русский вестник. № 7) [9].

В 1800 г. Исаак Якоб Шмидт (1779–1847) приехал в Сарепту из Амстердама для того, чтобы стать членом местной Моравской миссии. Он занялся торговыми делами миссии и в качестве ее агента совершил несколько поездок в ставки калмыцких князей в степях Нижней Волги (между 1804 и 1806). Приняв российское подданство (Яков Иванович Шмидт), он посвятил себя изучению монгольского и тибетского языков. В 1829 г. Шмидт был избран членом Императорской Российской Академии наук. Российская Академия наук в то время уже обладала большой коллекцией восточных рукописей и книг. Для того, чтобы разместить это собрание, в 1818 г. был основан Азиатский музей [10]. Тибетское собрание Академии наук значительно обогатилось поступлением большой коллекции тибетских манускриптов и ксилографов, приобретенных бароном П.Л. Шиллинг фон Канштадтом в 1830 г. в Бурят-Монголии [11]. Эта коллекция включала ряд рукописных индексов к Канджуру и Танджуру, составленных бурятскими ламами под наблюдением барона. В 1845 г. один из этих указателей был издан Шмидтом (Указатель к Канджуру. СПб., 1845). Помимо нескольких важных работ в области монголоведения, Шмидт написал ряд исследований по буддизму. В *Memoires de l'Academie de St. Petersburg* мы находим его работу «Über einige Grundlehren des Buddhismus». В 1834 г. он опубликовал статью «Über die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten», а также «Über das Mahajana und Pradschnaparamita der Buddhen» (*Memoires de l'Academie*. 1815–1837. Т. 3, 4). В 1846 г. он подготовил совместно с О.Н. Бетлингком (1815–1904) каталог тибетских ксилографов из коллекции Азиатского музея Академии наук. Необходимо также упомянуть его «Тибетскую грамматику» (СПб., 1839) и «Тибетско-русский словарь» (СПб., 1843), которые главным образом опирались на «Тибетскую грамматику» и «Тибетско-английский словарь», составленные Чома де Кёреши [12].

Великий русский монголист Осип Михайлович Ковалевский принадлежал к той же эпохе. В 1824 г. он был послан в Казань для изучения

восточных языков, откуда в 1830 г. отправился в Бурят-Монголию и Пекин, где продолжил свои исследования с монгольскими и тибетскими ламами, живя в ламаистских монастырях китайской столицы. Его замечательный «Монголо-русско-французский словарь» (в 3-х тт. Казань, 1844; 1846; 1849) [13] основан на многоязычных словарях, напечатанных в Пекине, дающих санскритские и тибетские эквиваленты многих монгольских слов и философских понятий. Подготовленная им «Монгольская хрестоматия» (в 2-х тт. Казань, 1836–1837) включает ряд буддийских текстов, сопровождаемых комментариями [14]. Возвратившись в Россию в 1833 г., Ковалевский возглавил кафедру монгольского языка в Казанском университете. В 1855 г. кафедра была переведена из Казани в Санкт-Петербург под начало проф. К.Ф. Голстунского.

В 1844 г. Азиатское общество Бенгалии преподнесло в дар российскому императору 14 редких книг на санскрите, арабском и тибетском языках, которые позже поступили на хранение в Азиатский музей.

Учеником Ковалевского был великий русский буддолог Василий Павлович Васильев (1818–1900). В 1840 г. Васильев был послан в Русскую православную миссию в Пекине для изучения китайского и тибетского языков и пробыл там десять лет, до 1850 г. В Пекине он изучал тибетский язык и тибетскую экзегетическую литературу с тибетскими и монгольскими ламами и заложил основание своим необыкновенно обширным знаниям буддизма и тибетских буддийских текстов. Хотя Васильев не был санскритологом, его публикации включают ряд исследований в области буддологии. К великому сожалению, большая часть его работ в области тибетологии, хранящихся в архиве Института востоковедения Академии наук, остается неопубликованной [15] и среди них — «Тибетско-русский словарь» и «Тибетская грамматика». Грандиозной работой Васильева по буддизму, принесшей ему мировую известность, стала его книга «Буддизм, его догматы, история и литература» (в 3-х тт. СПб., 1857–1869), переведенная на немецкий и французский языки (*Der Buddhismus; seine Dogmen, Geschichte und Literatur*. СПб., 1860; фр. пер. Комма. Paris, 1865). Третий том «Буддизма» содержит его русский перевод «Истории буддизма в Индии». Значительной для изучения тибетской литературы является статья ученого «Die auf den Buddhismus bezüglichen Werke der Universitäts-Bibliothek zu Kasan» (*Mélanges Asiatiques*. St. Petersburg, 1855. II). В 1895 г. Васильев опубликовал главы по Тибету и Индии из большой «Всемирной географии» Чойжи Ньима, также известного под титулом Мингьюлхутухты (Васильев В.П. География Тибета. СПб., 1895).

Я.И. Шмидта в Академии наук сменил индолог и тибетолог А.А.Шифнер (1817–1879), который стал членом Академии в 1854 г. А.А. Шифнер опубликовал ряд исследований по тибетской грамматике и лексикографии.

Он также издал несколько тибетских текстов и каталогов из быстро растущей тибетской коллекции Азиатского музея Академии наук. Так, в 1859 г. он подготовил к печати словарь буддийских терминов на санскрите, тибетском и монгольском языках (*Buddhistische Triglotte d.h. Sanskrit-tibetisch-mongolisches Wörterverzeichnis*. St. Petersburg), привезенный Шиллингом фон Канштадтом и представляющий собой сокращенное издание известного буддийского многоязычного словаря. В 1868 г. он издал тибетский текст Таранатхи (1575–1635), за которым в 1869 г. последовал перевод его хроники (*Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien*. St. Petersburg, 1869) [16]. Шифнер интересовался буддийской фольклорной литературой, и его сборник буддийских сказок и притч был издан в Лондоне (*Tibetan Tales Derived from Indian Sources*. London, 1906).

Развитие петербургской школы индологии сделало возможным появление на свет монументального семитомного «Петербургского санскритского словаря», составленного О.Н. Бетлингом (1815–1904) и великим исследователем вед Рудольфом Ротом и опубликованного Академией наук в период с 1855 по 1875 гг. О.Н. Бетлинг между 1879 и 1889 гг. также опубликовал сокращенное издание того же словаря, который был в то же время опубликован Академией наук (*Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung*. СПб., 1879–1889). Этот словарь был переиздан Маркертом и Петерсом в Лейпциге в 1923–1925 гг.

В те же годы работал выдающийся русский китаист, архимандрит Палладий Кафаров, который возглавлял Русскую православную миссию в Пекине в 1849–1859 и 1864 гг., автор двухтомного китайско-русского словаря, бесценного для изучения китайских буддийских текстов. Труды Русской православной миссии содержат две его статьи по буддизму: «Жизнеописание Будды» (Труды членов Российской Духовной Миссии. Пекин, 1909. Ч. I), а также «Исторический очерк древнего буддизма» (Труды. II).

Проф. К.А. Коссовича сменил в Петербургском университете великий русский индолог и исследователь буддизма проф. Иван Павлович Минаев (1840–1890) [17]. Проф. Минаев начал изучение санскрита с проф. Коссовичем, посещая одновременно курсы китайского языка у проф. В.П. Васильева, от которого он унаследовал глубокий интерес к буддизму. После окончания Петербургского университета И.П. Минаев провел шесть лет за границей, учился у Фр. Боппа, Штейнталя, Вебера и Бэнфея. Он посетил Париж и Лондон, где изучал архивы Национальной библиотеки и Британского музея. По возвращении в Россию он в 1869 г. возглавил кафедру санскрита в Петербургском университете. В том же году он опубликовал издание «Пратимокша-сутры». Затем последовала его грамматика пали (Очерк фонетики и морфологии языка пали. СПб., 1872). Эта работа была переведена на английский (*Pali Grammar*. London, 1882) и



французский (Grammaire Pali. Paris, 1874) языки. В 1874–1875 гг. профессор Минаев осуществил свое первое путешествие в Индию. После долгого пребывания на Цейлоне он посетил Бихар, области, сопредельные с Непалом, и Алмору в Гималаях. Свои впечатления он живо изложил в «Очерках Цейлона и Индии» в двух частях (СПб., 1878). Помимо изучения буддизма, проф. Минаев собирал сказки, и его собрание народных сказок было частично опубликовано в книге «Индийские сказки», содержащей 47 сказок и 25 легенд, собранных в Кумаоне (СПб., 1875).

В 1880 г. проф. Минаев повторно посетил Индию. На этот раз он проследовал через Хайдарабад, где ознакомился с пещерными храмами Аджанты и Эллары, посетив затем Голконду, Лахор и Дели. В 1886 г. он вновь приехал в Индию и провел некоторое время в Дарджилинге, побывал также в Бирме, в Мандалае. Запланированное им сухопутное путешествие в Индию через Афганистан не состоялось. Большая часть опубликованных работ проф. Минаева связана с буддизмом. В своей работе «Буддизм. Исследования и материалы» (СПб., 1887. Т. I. Вып. 1 и 2) он исследовал подлинность палийского канона, а также подтвердил древность северной традиции (эта работа была переведена на французский язык и опубликована в анналах Музея Гимэ: *Recherches sur le Bouddhisme. Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études. Paris, 1894. Vol. IV*). Второй выпуск данного труда содержит подготовленное им издание «Махавьютпатти» (второе издание этой работы Минаева было подготовлено проф. Н.П. Мироновым и опубликовано в *Bibliotheca Buddhica*, n. XIII) и «Манджушри-намасамгити». Санскритские тексты, изданные проф. Минаевым, включают «Шишьялекха-дхармакавья» Чандрагомина (ЗВОРАО, IV, 1889), «Супрабхатастотра», гимн в честь Будды (ЗВОРАО, II, вып. 3), и «Бодхичарьяаватара» Шантидевы (ЗВОРАО, IV, 1889; второе издание, подготовленное проф. С.Ф. Ольденбургом, появилось в 1890 г.) Среди палийских текстов, изданных Минаевым, мы находим: *Chakesadhatuvamsa* (JPTS, 1885), *Gandhavamsa* (JPTS, 1886), *Anagatavamsa* (JPTS, 1886), *Simavivada-vinicchaya-katha* (JPTS, 1887), *Kathavatthupparakana-atthakatha* (JPTS, 1889). Во время своих путешествий в Индию и на Цейлон проф. Минаев собрал обширную коллекцию индийских рукописей, каталог которых был составлен и издан проф. Н.П. Мироновым в 1918 г. Помимо своего интереса к буддийской Индии, проф. Минаев глубоко интересовался исторической географией Центральной Азии и пограничных областей Индии. Так, в 1878 г. он опубликовал монографию «Описание земель Верхней Амударьи», а в 1881 г. написал комментарий на «Хождение за три моря» Афанасия Никитина (Старая Индия. СПб., 1881). Проф. Минаев подготовил также «Книгу» Марко Поло, сопроводив ее собственными комментариями (издана посмертно проф. В.В. Бартольдом в 1891 г.) На протяжении своей научной карьеры

проф. И.П. Минаев всегда подчеркивал важность изучения современной Индии и ее живых языков. Так, он собрал материалы для словаря невари, который был позже издан А. Конради («A Sanskrit-Newari Dictionary», по рукописям покойного И.П. Минаева, подготовленный для печати Августом Конради, ZDMG, т. 47). Его взгляды отражены в известном выступлении на ежегодном собрании Петербургского университета в 1884 г. («Изучение Индии в русских университетах»). Проф. Минаев преждевременно скончался в возрасте 49 лет, оставив многие свои труды незаконченными. Однако его работа и традиции были продолжены группой блестящих учеников. В 1879 г. Алексей Путята, ученик Минаева, опубликовал перевод «Шакунталы» Калидасы.

Во второй половине XIX и начале нынешнего столетия наблюдался быстрый прогресс индологии в России, благодаря работам ряда выдающихся ученых, среди которых мы находим проф. С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского (часто пишется Щербатский), барона А.Д. фон Сталь-Гольштейна, Н.Д. Миронова, Д. Кудрявского, В.Ф. Миллера, Ф.И. Кнауэра и др. В 1890 г. было введено обязательное изучение санскрита для студентов славистского и классического отделений историко-филологических факультетов русских университетов. Для того чтобы удовлетворить растущий спрос на учебники по санскриту, профессора В.Ф. Миллер и Ф.И. Кнауэр опубликовали учебник «Руководство к изучению санскрита» (СПб., 1891), а проф. Д. Кудрявский — «Санскритскую хрестоматию с грамматикой» (Юрьев, 1903) [18].

Профессору Сергею Федоровичу Ольденбургу (1863–1934) принадлежит заслуженная честь быть не только выдающимся индологом, но также вдохновителем и организатором востоковедных исследований в России. Ученик проф. Минаева, С.Ф. Ольденбург, подобно своему учителю, был увлечен буддизмом, особенно проявив себя в области изучения буддийского искусства, археологии и фольклора. После завершения учебы в Петербургском университете, где он слушал лекции проф. Минаева и В.П. Васильева, Ольденбург был послан за границу и провел три года в Германии, Франции и Англии.

В своей первой работе, посвященной индийскому фольклору, он анализирует содержание двух буддийских собраний назидательных сказок «Бхадракальпавадана» и «Джатакамала» (Буддийские легенды I. *Bhadra-kalpāvadana, Jātakamāla*. СПб., 1896). Проблема индийского фольклора была темой многочисленных статей, опубликованных им в «Записках Восточного отделения Русского археологического общества» и других русских периодических изданиях. Рано заинтересовавшись буддийским искусством, он идентифицировал некоторые композиции знаменитой ступы Бхарута, а также многие скульптуры храма Боробудур на Яве (Заметки о буддийском

искусстве. О некоторых скульптурных и живописных изображениях буддийских джатак // Восточные заметки. СПб., 1895). Профессор Ольденбург также проявлял интерес к великому индийскому эпосу — Махабхарате. Его исследования в этой области не вылились в крупную работу, появилась лишь небольшая статья о Махабхарате в буддийской литературе (ЗВОРАО, X, 1897), которая позже была перепечатана в «Revue de l'Histoire des Religions».

Одним из его величайших достижений, которое принесло Российской Академии наук заслуженную славу, было основание в 1897 г. *Bibliotheca Buddhica*, серии, посвященной публикации буддийских текстов и монографий на буддийские темы. Серия включает 30 томов (вышедших до 1937 г.), и есть надежда, что после окончания войны ее публикация будет возобновлена Академией наук\*. Возможно, что крупнейшим вкладом Ольденбурга в изучение Востока явились археологические исследования Восточного Туркестана и участие в организации российских научных исследований в Центральной Азии. Российские исследователи первыми сообщили о существовании обширных развалин древних городов вдоль северной и южной окраины песков Такла-Макана. Великий русский исследователь Центральной Азии Н.М. Пржевальский в своем отчете о Четвертой Центрально-азиатской экспедиции (Пржевальский Н.М. От Кяхты на истоки Желтой реки. СПб., 1888) описал руины городищ поблизости от Черчендаря. Профессор Минаев в своем обзоре книги Пржевальского (ЖМНП, вып. 264) подчеркивал важность археологических исследований вдоль древнего караванного пути из Хотана на Лобнор. Ботаник Регель, посетивший Восточный Туркестан в 1879 г., был первым, кто сообщил о существовании развалин городов в Турфанском оазисе. В 1889–1890 гг. братья Г. и Н. Грумм-Гржимайло посетили Турфан и дали подробное описание руин Идикутшахи, сообщив также о буддийских пещерных храмах Сенгим-агиз и разрушенном буддийском храме вблизи Люкчуна (Описание путешествия в Западный Китай. СПб., 1896. Т. I). Дальнейшая информация по развалинам Турфана была собрана капитаном В.И. Роборовским и лейтенантом П.К. Козловым во время их экспедиции 1893–1895 гг. Путешественники открыли пещерные храмы Туюк-мазар и руины Яр-хото (Труды экспедиции Императорского Русского Географического Общества. СПб., 1899. Т. 1). Проф. К.И. Богданович, геолог, прикомандированный к тибетской экспедиции генерала М.В. Певцова в 1889–1890 гг., также сообщает о существовании развалин в бассейне Тарима (Труды Тибетской экспедиции. СПб., 1892. Т. II). В 1898 г. Российская Академия наук отправила в Турфан

---

\* Серия продолжена, в настоящее время опубликованы 37 томов. Последний вышел из печати в 1990 г. — Примеч. ред.

археологическую экспедицию, возглавляемую доктором Дмитрием Клеменцем. Экспедиция исследовала руины Яр-хото (западнее города Турфан), развалины некоторых древних храмов, расположенных к востоку от современного Турфана, развалины в Идикут-шахри, Астане, Сенгим-Агизе, Муртуке, Туюк-мазаре, Сирхабе, а также остатки буддийской вихары южнее Люкчуна. Научные результаты экспедиции были опубликованы в монографии «Turfan und seine Aeltertümer. Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan» (СПб., 1899. Вып. 1). Профессор Ольденбург с самого начала археологических исследований глубоко интересовался древностями и остатками рукописей из Восточного Туркестана. В 1893 г. Российская Академия наук получила от российского генерального консула в Кашгаре Н.Ф. Петровского коллекцию манускриптов, найденных в занесенных песком развалинах к югу от пустыни Такла-Макан. Профессор Ольденбург опубликовал предварительное сообщение по праkritской рукописи Дхармапады из коллекции Петровского (Предварительная заметка о буддийской рукописи, написанной письменаами кхароштхи. СПб., 1897). Его большая работа по этой теме, уже подготовленная к печати, так и не была опубликована.

Собрание древностей и рукописей из Восточного Туркестана было также получено от Н.Н. Кроткова, русского генерального консула в Урумчи. Всеобщий интерес, вызванный археологическими исследованиями Восточного Туркестана, привел к образованию «Association Internationale pour l'Exploration de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient» (Международная Ассоциация для изучения Средней и Восточной Азии), по предложению XII Международного конгресса ориенталистов, состоявшегося в Риме, в 1899 г. Российская секция Ассоциации была создана в 1903 г. под руководством выдающегося тюрколога профессора В.В. Радлова. Профессор Ольденбург, в качестве вице-председателя комитета, внес огромный вклад в его работу своей научной деятельностью и организацией исследовательских экспедиций в Центральную Азию и на Дальний Восток. В 1900 г. он опубликовал извещение об организации археологической экспедиции в Восточный Туркестан (ЗВОРАО, т. XIII [1900]). Ольденбург также принял участие в организации экспедиций П.К. Козлова в Восточный Тибет (1900–1901) и Южную Монголию и Амдо в 1907–1909 гг., в ходе которой выдающийся русский исследователь сделал свое замечательное открытие древнего тангутского города Хара-Хото в бассейне Эдзин-Гола. Раскопки этого городища дали большую коллекцию тангутских (Си-ся) рукописей, большинство из которых содержит буддийские тексты, написанные на языке Си-ся, который получил отражение в письменности с 1037 г. н. э. Это уникальное открытие доказало существование тангутского литератур-

ного языка, близкого диалектам Северо-Восточного Тибета, на который между XII и XIV вв. была переведена большая часть буддийского канона. Обширное собрание буддийской иконописи и рисунков, привезенное П.К. Козловым из Хара-Хото, было изучено профессором Ольденбургом в специальной монографии, в которой он подчеркнул важность находок для изучения истории тибетского искусства (Материалы по буддийской иконографии Хара-Хото. СПб., 1914).

Профессор Ольденбург способствовал также посылке двух бурят-монгольских ученых, Цыбикова и Бадзара Барадийна, в Центральный и Северо-Восточный Тибет (Амдо). Экспедиция профессора Цыбикова была организована Русским Географическим обществом и длилась три года (1899–1902), в течение которых Цыбиков посетил Центральный Тибет и пробыл некоторое время в Лхасе. Первое сообщение о его экспедиции появилось в «Журнале Русского Географического общества» (1903. Т. XXXI. Вып. 3); английский перевод — в «Smithsonian Report» за 1903 г. (Вашингтон, 1904). Подробный отчет о путешествии проф. Цыбикова, опубликованный в большом томе, изданном Русским Географическим обществом в 1919 г. (Буддист-паломник у святынь Тибета. Петроград, 1919), содержит блестящее описание храмов и монастырей Лхасы, Ташилунпо и Самье. Путешествие Бадзара Барадийна в 1905–1907 гг. в интересах Российского комитета Международной ассоциации для изучения Средней и Восточной Азии охватило Монголию и Северо-Восточный Тибет (Амдо), где путешественник провел некоторое время в крупном монастыре Лавран, основанном в 1710 г. Проф. Ольденбург дал предварительное сообщение о путешествии в «Bulletin of the Russian Section of the Association for the study of Central and Eastern Asia» (1908. № 8. С. 17–21). Отчет Барадийна был опубликован в «Журнале Русского Географического общества» (Т. XLIV. Вып. 4. 1908. См. также: Бадзар Барадийн. Статуя Майтрейи в Золотом храме в Лавране. *Bibl. Buddhica*. Vol. XXI. 1924).

В 1906–1907 проф. Ольденбург принял участие в организации археологической экспедиции Н.М. и М.М. Березовских, которые произвели раскопки и сфотографировали ряд разрушенных городищ в районе Кучи.

В 1909–1910 гг. проф. Ольденбург возглавил русскую археологическую экспедицию в Восточный Туркестан, в ходе которой он исследовал городища в окрестностях Шикшина вблизи Карашара, Турфанский оазис (Яр-Хото, Старый Турфан, Идикут-шахри, Астана, Сенгим-Агиз, Безеклик, Чикан-Кель, Туюк-мазар и Сиркип), а также Кучу (Субаши, Сим-сим, Кызыл-карга, Кумтура и другие места). Сам Ольденбург назвал эту экспедицию «археологической разведкой». Перед отправлением в Восточный Туркестан проф. Ольденбург консультировался с проф. Грюнвелелем и определил вместе с ним районы, в которых должна была работать российская

экспедиция, с тем чтобы не помешать работе немецкой экспедиции. Однако, когда экспедиция проф. Ольденбурга прибыла на место раскопок, русские ученые обнаружили, что места, закрепленные за русской экспедицией, уже раскопаны немецкой экспедицией под руководством фон Ле Кока [19]. Результаты данной экспедиции были опубликованы в статье «Русско-туркестанская экспедиция 1909–1910 года» (СПб., 1914). В 1913–1914 гг. проф. Ольденбург руководил второй археологической экспедицией в Восточный Туркестан с целью исследования и осуществления полной фотосъемки знаменитых пещерных храмов Дуньхуана в западной Ганьсу. Результаты экспедиции хранятся в Эрмитаже, однако научный отчет так и не был опубликован [20].

Проф. Ольденбург также принял участие в строительстве буддийского храма в Санкт-Петербурге, который был торжественно освящен в 1913 г. Возведение этого храма, построенного в тибетском стиле, было начато в 1910 г. Строительство осуществлялось под наблюдением комитета, состоявшего из проф. В.В. Радлова (председатель), Хамбо-ламы Агвана Доржиева, проф. В.Л. Котвича, проф. С.Ф. Ольденбурга, проф. Н.К. Рериха, проф. А.Д. Руднева, проф. Ф.И. Щербатского, госпожи Александры Шнейдер и архитектора Барановского. По представлению проф. Щербатского комитет предложил приобрести в Индии целый индуистский храм и перевезти его в Петербург, однако Первая мировая война помешала этим планам.

В 1916 г. проф. Ольденбург был назначен директором Азиатского музея Российской Академии наук. С 1930 г., после передачи коллекций музея только что созданному Институту востоковедения и до своей смерти в 1934 г., он выступал в роли инициатора и организатора востоковедных исследований в Советской России. Многочисленные служебные обязанности помешали ученому опубликовать наиболее значительные из его работ. Большинство статей, написанных им между 1917 и 1934 гг., представляют собой отчеты об организации научных исследований и востоковедных изысканий, работе, которой он самоотверженно посвятил себя. К этому периоду относится статья проф. Ольденбурга о скульптуре Гандхары из Эрмитажа, которая появилась в «Записках Коллегии востоковедов» (Л., 1930. Т. V).

Смерть проф. Федора Ипполитовича Щербатского (род. в 1866 г.) в 1942 г. в Боровом была тяжелейшей утратой для науки. После окончания Петербургского университета, где он изучал пали и санскрит у профессоров Минаева и Ольденбурга, древнегерманский у проф. Ф.А. Брауна и старославянский у проф. Ягича, Щербатской в 1888 г. проехал в Вену для изучения санскритской поэтики (аланкара) у Бюлера. Эти исследования вылились в две монографии, одна на немецком языке — «Über das Haihayend-gasarita» и другая на русском, посвященная индийской теории поэзии, —

«Теория поэзии в Индии» (СПб., 1899). В 1902 г., после участия в работе Международного конгресса ориенталистов в Риме, Щербатской отправился в Бонн, где изучал индийскую философию у Якоби. С этого времени его интересы сосредоточиваются в области индийской философии, в особенности буддийской. В 1903 г. Щербатской опубликовал свою первую важную работу по буддийской теории познания и логике — «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (СПб., 1903. Ч. I; СПб., 1909. Ч. II). Эта фундаментальная работа, содержащая, помимо русского перевода «Ньяябинду» Дхармакирти и комментария на него Дхарматтары, изложение основных положений буддийской логики, была переведена на немецкий и французский языки. В 1910–1911 гг. проф. Щербатской осуществил продолжительное путешествие в Индию, в ходе которого изучал санскрит с индийскими пандитами в Пуне, а также посетил Калькутту и Дарджилинг, где он встретился с XIII Далай-ламой, находившимся там в изгнании. В 1918 г. проф. Щербатской был избран членом Российской Академии наук. Его следующей важной работой явилась монография «The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word «Dharma» («Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма») (Royal Asiatic Society Prize Publication Fund. London, 1923. Vol. VII), в которой он излагает буддизм хинаяны. Вслед за этим последовала «The Conception of Buddhist Nirvāṇa» («Концепция буддийской нирваны») (Л., 1927), труд неопределимой важности для изучения буддийского монизма, представленного школой мадхьямики. В 1935 г. вышла в свет его монументальная «Buddhist Logic» («Буддийская логика») в двух томах (Bibliotheca Buddhica. Т. XXVI. Л., 1930, 1932), которая представляет собой английскую версию его ранней работы на ту же тему, полностью переработанную и значительно расширенную. Эта работа на долгое время останется фундаментом для дальнейших исследований в этом трудном, но весьма важном направлении буддийской философии. Помимо этих работ, профессор Щербатской опубликовал и отредактировал большое количество тибетских и санскритских текстов в Bibliotheca Buddhica, некоторые из них — в сотрудничестве с зарубежными учеными и своими учениками. В Bibliotheca Buddhica вошли его издания санскритского текста и тибетского перевода «Ньяябинду» Дхармакирти с комментарием Дхарматтары (Bibl. Buddhica. Т. VII, VIII), санскритский текст «Nyāyabindu-ṭīkātippani», комментарий на «Nyāyabindu-ṭīkā» Дхарматтары (Bibl. Buddhica. Т. XI. Вып. 1), тибетский текст «Samtanāntarasiddhi» Дхармакирти с комментариями Винитадевы и известного монгольского ученого Агвана Дандара Лхарамбы из Алашаня (род. 1758) (Bibl. Buddhica. Т. XIX. Вып. 1–2). «Samtanāntarasiddhi» Дхармакирти и комментарий Винитадевы были переведены проф. Щербатским на русский язык и опубликованы

в серии «Памятники индийской философии», издававшейся Российской Академией наук (Обоснование чужой одушевленности. Пг., 1922).

Проф. Щербатской участвовал также в большом международном проекте по изданию «Абхидхармакоши» Васубандху. Издание «Абхидхармакоши» должна была осуществить группа ученых, собравшихся в Париже зимой 1912 г. Издание тибетского текста, карик и бхашьи брали на себя проф. Щербатской и проф. Л. де Ла Валле Пуссен (первая кошастхана и большая часть второй из карики и бхашьи были изданы проф. Щербатским в *Bibl. Buddhica*. Т. XX. Вып. 1–2). Издание вьякхья Яшомитры должен был подготовить проф. С. Леви (первая кошастхана была опубликована проф. Щербатским и Леви в *Bibl. Buddhica*. Т. XXI. Вып. 1; вып. 2 был издан проф. У. Вогихарой и проф. Щербатским в 1931 г.). Издание уйгурской версии «Коши», найденной Аузелом Стейном, намеревался осуществить Э. Денисон-Росс. Японский ученый проф. У. Вогихара планировал издание китайских переводов Парамартхи и Сюань Цзана. К настоящему времени проф. Л. де Ла Валле Пуссен опубликован французский перевод Абхидхармакоши в 6 тт. (Париж, 1923–1931), а профессор О.О. Розенберг дал систематическое изложение философии абхидхармы (Проблемы буддийской философии. Пг., 1918). Профессорами Розенбергом и Щербатским намечены также русский и английский переводы текста памятника\*.

В 1929 г. профессор Щербатской опубликовал, совместно со своим учеником Е.Е. Обермиллером, санскритский и тибетский тексты «*Abhisamayālamkāra-Prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*» (*Bibl. Buddhica*, XXII) и таким образом положил начало систематическому изучению обширной литературы Праджняпарамиты, предпринятому Институтом буддизма Академии наук, работе, продолженной в течение некоторого времени Е.Е. Обермиллером.

Последней работой профессора Щербатского, которая подобно вышеупомянутым также появилась в *Bibliotheca Buddhica* (Т. XXX. 1936), явился перевод «*Madhyanta-vibhāṅga-śāstra*» Асанги, труда, относящегося к третьему и последнему периоду буддийской философской мысли.

Следует также обратить внимание на некоторые статьи проф. Щербатского, такие, как «К истории материализма в Индии» (Вост. записки. Л., 1927. Т. 1. С. 1–9), «*Über die Nyayakanika des Vacāspatimīśra und die indische Lehre vom kategorischen Imperativ*» (*Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*. Festgabe Hermann Jacobi. Bonn, 1926. S. 369–380),

---

\* Работы Ф.И. Щербатского в наши дни продолжены группой ученых СПб. филиала ИВ РАН под руководством д. и. н. В.И. Рудого. Опубликовано: Абхидхармакоша (энциклопедия Абхидхармы). Перевод с санскрита, введение, комментарии, исследование В.И. Рудого. М., 1990. (*Bibliotheca Buddhica*, 35).



«The «Dharmas» of the Buddhists and the «Gūṇas» of the Saṃkhyas» (The Indian Historical Quarterly. 1934. Vol. X. Fasc. 4. P. 737–760) и «The Doctrine of the Buddha» (BSOS. Vol. VI, 4. P. 867–896). Проф. Щербатской также опубликовал перевод «Истории десяти принцев» Дандина в журнале «Восток» (Пг., 1923).

Проф. Щербатской глубоко интересовался замечательными находками санскритских рукописей в тибетских монастырях, сделанными Рахулом Санкритьяяной в 1934 и 1936 гг. [21], намереваясь подготовить публикацию этих рукописей в *Bibliotheca Buddhica*. Мы надеемся, что эта работа будет выполнена сейчас, когда Рахулу Санкритьяяне предложили стать сотрудником Института востоковедения Академии наук. Перед своей смертью, зимой 1941 г., проф. Щербатской намеревался перевести сочинение Дхармакирти «*Pramāṇavārtika*».

В 1928 г. Академия наук учредила Институт буддийской культуры, и проф. Щербатской при содействии Е.Е. Обермиллера возглавил научную работу нового учреждения. В 1930 г. Институт буддийской культуры был присоединен к Институту востоковедения Академии наук.

До самой своей смерти в 1941 г. проф. Щербатской продолжал руководить кафедрой санскрита в Ленинградском университете.

В лице барона А.А. фон Сталь-Гольштейна, умершего в Пекине в 1937 г., российская индология потеряла другого своего выдающегося представителя. Родившийся в 1871 г. в Тестама, вблизи Пярну в Эстонии, он изучал санскрит и индийскую литературу в Юрьевском (1894–1896) и Берлинском университетах. Его докторская диссертация была посвящена второй части «*Karmapradīpa*». После короткого периода учебы в Оксфорде и Бонне он поступил на службу в Российское Министерство иностранных дел и был назначен секретарем Российского Императорского генерального консульства в Бомбее (1903–1904). Он сообщил о своих исследованиях в статье «Путевые впечатления из Индии», написанной для «Журнала Русского Географического общества» (1905. Т. 40. С. 557–83). После возвращения в Россию он стал адъюнкт-профессором санскрита в Петербургском университете, участвуя также в работе Российского комитета Международной ассоциации для изучения Средней и Восточной Азии. Он путешествовал по Центральной Азии и подобно многим своим коллегам посвятил большую часть времени изучению буддизма и проблем этого региона. Так, он опубликовал несколько статей по тохарской проблеме (*Tocharisch und die Sprache II*. // Изв. Имп. АН. 1908. С. 1367–1372; *Tocharisch und die Sprache I*. // Изв. Имп. АН. 1909. С. 479–484; *Was there a Kusana race?* // JRAS. 1914. P. 79–88; *Kopano und Yuehshih* // SPAW. XXI. 1914. P. 643–650), в которых выдвинул гипотезу о том, что название «тохарский» может относиться к так называемому «языку II» центральноазиатских рукописей,

распространенному в качестве разговорно-письменного языка в районе Хотана в Восточном Туркестане. Тибетолог и синолог в одном лице, он посвятил себя публикации и реконструкции санскритских текстов, опираясь на сохранившиеся тибетские и китайские переводы с индийских оригиналов. В 1913 г. он опубликовал реконструированный им с помощью тибетской и китайской версий санскритский текст «Gandistotragāthā» Ашвагхоши (Bibl. Buddhica. Т. XV. 1913). В 1916 г. он был послан в Японию с научной миссией от Российской Академии наук. В 1917 г. ученый обосновался в Пекине, а в 1922 г. стал профессором санскрита в Пекинском национальном университете. Во время своего пребывания в Китае барон фон Сталь-Гольштейн смог завершить издание санскритской рукописи «Kāśyaparivarta», сутры свода «Ratnakūṭa» традиции махаяны, найденной в окрестностях Хотана (The Kāśyaparivarta, edited in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese. Шанхай, 1926). Вслед за этим изданием последовало издание комментария Стхирамати на «Kāśyaparivarta» на тибетском и китайском языках (A Commentary to the Kāśyaparivarta. Peking, 1933) [22]. В 1927 г. ученый стал директором новообразованного Гарвардского института сино-тибетских исследований, пост, который он занимал вплоть до своей безвременной смерти в 1937 г. Первый том серии, опубликованный Институтом («Harvard Sino-Indian Series»), содержит Указатель к тибетскому переводу «Kāśyaparivarta» (Harvard — Yenching Institute, Кембридж, Массачусетс, 1933). В 1929 г. барон фон Сталь-Гольштейн стал профессором центральноазиатской филологии в Гарвардском университете. Барону фон Сталь-Гольштейну во время его пребывания в Пекине помогал русский монголист проф. Б.И. Панкратов.

В связи с русскими исследованиями в области северного буддизма мы должны обратить внимание на деятельность русских монголистов — профессоров А.М. Позднеева и Б.Я. Владимирцова. Проф. Позднеев (1851–1920) — автор известной работы по буддийским монастырям и буддийскому духовенству в Монголии (Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства. СПб., 1887) [23], которая до сих пор остается единственной исчерпывающей работой по данному вопросу. В 1880 г. он опубликовал монографию о Великих Ламах Урги (Ургинские хутухты. СПб.) В его «Монгольскую хрестоматию» (СПб., 1900) и «Калмыцкую хрестоматию» (Пг., 1915) вошли монгольские буддийские тексты. Профессор Позднеев опубликовал также в 1897 г. сообщение о путешествии в Тибет, предпринятом в 1891–1894 гг. База Бакшой, монахом Дунду-хурула Малодербетского княжества (улуса) астраханских калмыков (Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодербетского База-бакши. СПб., 1897). Проф. Позднеев подготовил к изданию также монгольский текст «Путешествия в Тибет» бурятского ламы Лувсана Миждо, который был опубли-

ликован Академией наук. В 1892–1893 гг. проф. Позднеев предпринял обширное путешествие по Внутренней и Внешней Монголии. Его «Дневники», опубликованные Русским Географическим обществом под названием «Монголия и монголы» (1896. Т. I; 1898. Т. II), содержат много ценных сведений о буддийских монастырях и памятниках в Монголии и вдоль китайско-монгольской границы.

Замечательный русский монголист, историк и филолог профессор Б.Я. Владимирцов (1884–1931) многие свои работы посвятил буддизму. Особое внимание он уделял буддийскому фольклору и литературе. В 1921 г. он опубликовал монгольский текст и русский перевод с исчерпывающим комментарием некоторых сказок из Панчатантры (Монгольский сборник рассказов из Панчатантры. Пг.). Затем, в 1923 г., был опубликован перевод Siddhi-kür, монгольской версии «25 рассказов Веталы» (Волшебный мертвец. СПб.—Москва, 1923). В 1929 г. проф. Владимирцов издал монгольский текст «Bodhicaryāvātara» Шантидевы, переведенный Kun-mkhyen čhos-kyi 'od-zer (Bibl. Buddhica. Т. XXVIII). Тибетскому буддизму были посвящены его статьи «Буддизм в Тибете и Монголии» (СПб., 1919), «Из лирики Миларайбы» (Восток. Вып. 2. С. 45–47), «Рассказ о волшебстве» (Восток. Вып. 2. С. 55–57), «Тибетско-монгольский словарь Li-si'i gur-khan» (Comptes rendus de l'Académie des Sciences. Л., 1926. С. 27–30) и «The Mongol bstan-'gyur» (там же, с. 31–34). Для изучения индоевропейских языков, открытых в Восточном Туркестане, важна его статья «Монголика I» (Записки Коллегии востоковедов. I. С. 305–341), которая рассматривает центральноазиатские заимствования в монгольском языке. Работу проф. Владимирцова в Ленинградском университете продолжил проф. С.А. Козин, внесший большой вклад в монголоведение своими крайне важными работами по монгольскому фольклору и эпической литературе. (Гэсэриада. М.—Л., 1935; Джангар. М.—Л., 1940).

Ряд буддийских текстов на монгольском языке был опубликован в Урге (ныне Улан-Батор) Монгольским ученым комитетом. Среди книг по буддизму, напечатанных в Урге, необходимо выделить *Burqan šigetüni yin čedig ogusibai* (перевод на монгольский язык «Жизни Будды» Л.Н. Толстого, осуществленный известным ученым Ц. Жамцарано) и «Основы буддизма» на русском языке (Улан-Батор, 1926).

Многочисленные буддийские тексты на уйгурском языке, открытые в Турфане, были изучены знаменитым тюркологом, профессором В.В. Радловым (1837–1918). В 1910 г. он опубликовал уйгурскую версию знаменитой истории встречи Будды с купцами Трапушей и Бхалликой (Tishastvustik. Bibl. Buddhica. Т. XII), а затем XXV главу китайского варианта *Saddharma-puṇḍarīka* (Kuan-ši-im Pu-sar. Bibl. Buddhica. Т. XIV. 1911) и в сотрудничестве с проф. С.Е. Маловым — уйгурскую версию *Suvarṇaprabhāsa* (Bibl.

Buddhica. XVII). Перевод Радлова был опубликован с предисловием проф. Малова (Bibl. Buddhica. XXVII), который в 1910 г. был послан с научной миссией в Восточный Туркестан и Ганьсу Русским комитетом Ассоциации для изучения Средней и Восточной Азии. Фрагменты буддийских текстов на уйгурском языке, привезенные из Турфана Роборовским, Клеменцем, Кротковым и Ольденбургом, были изданы Радловым в «Uigurische Sprachdenkmäler» (Л., 1921); это издание после смерти автора было завершено проф. Маловым, который также опубликовал уйгурские рукописи, привезенные из экспедиции проф. Ольденбургом (Уйгурские рукописные документы экспедиции С.Ф. Ольденбурга // Записки Института востоковедения. 1932. I. С. 129–151). Общее изложение буддийского учения и истории было дано И.А. Подгорбунским, который почерпнул свою информацию главным образом из бурятских и монгольских источников (Буддизм. Иркутск, 1902). Ряд исследований по буддизму был опубликован представителями русского православного духовенства, некоторые из которых носили полемический характер. Среди них достойны упоминания «Буддизм» архиепископа Нила (СПб., 1858), «Буддийское мировоззрение или ламаизм» Мефодия (СПб., 1902), а также монография архимандрита Гурия по буддизму махаяны, опирающаяся на сведения, собранные автором в калмыцких степях, и переведенная В.А. Ункригом на немецкий язык (Der Buddhismus des Mahāyāna // Anthropos. 1922–1924. Vol. XVII–XIX). В. Кожевников выпустил монографию по индийскому аскетизму (Индийский аскетизм в добуддийский период // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1914).

С конца прошлого столетия российская общественность стала проявлять значительный интерес к индийской философии, искусству и литературе. Поэт Балтрушайтис дал прекрасное переложение на русский язык «Бхагавадгиты». Многим стали близки имена Шри Рамакришны и Свами Вивекананды. Удачен русский перевод английской версии «Евангелия Рамакришны» (Провозвестие Рамакришны. СПб., 1914). Многочисленны также переводы на русский язык лекций Свами Вивекананды. Художники Верещагин и Николай Рерих многие свои полотна посвятили индийским сюжетам. Русские поэты также прониклись очарованием индийской литературы. Уже поэт В.А. Жуковский (1783–1852) дал русский перевод знаменитой поэмы о Нале и Дамаянти [24]. Русский символист и поэт Константин Бальмонт перевел «Буддхачариту» Ашвагхоши (Жизнь Будды. М., 1913. Предисл. проф. С. Леви), а также, с помощью проф. Ольденбурга, драмы Калидасы (Калидаса. Драмы. М., 1916) с предисловием проф. Ольденбурга о Калидасе и его творчестве. Это издание включает переводы «Шакунталы», «Малявикагнимитры», «Викраморваши» и элегической поэмы «Мегхадута». В 1914 г. проф. Павел Риттер перевел «Мегхадуту» Калидасы (Облако-вестник, древнеиндийская элегия Калидасы. Харьков, 1914), а в 1928 г. осуществил пе-

ревод «Дашакумарачариты» Дандина (Похождения десяти юношей. Харьков, 1928); см. его же: «Дандин и его «Дашакумарачарита» (Харьков, 1898). Многочисленны русские переводы произведений Рабиндраната Тагора, некоторые из которых очень высокого уровня, как, например, «Гитанджали», блестяще переведенная на русский язык поэтом Балтрушайтисом.

После путешествий проф. Минаева немногие российские научные экспедиции проводили исследования в Индии. Русский археолог Виктор Голубев (сейчас член *École Française de l'Extrême-Orient*) осуществил в 1906–1907 гг. фотографическую съемку фресок Аджанты. Эти фотодокументы хранятся в настоящее время в Музее Гимэ в Париже [25]. В 1914–1918 гг. русская этнографическая экспедиция А.М. и Л.А. Мервартов, организованная Российской Академией наук, проводила исследования в Индии и на Цейлоне. Проф. Мерварт написал специальное исследование по языкам Южной Индии и опубликовал в 1929 г. «Грамматику разговорного тамильского языка» [26].

Если говорить о более близком к нам по времени периоду, привлекают особое внимание два имени: профессора О.О. Розенберга и доктора Е.Е. Обермиллера. Жизни обоих преждевременно прервала фатальная болезнь, однако их вклад в науку был велик. Проф. Розенберг (1888–1919) изучал санскрит и китайский язык в Петербургском университете. Он также изучал санскрит у проф. Якоби в Бонне и японский язык у проф. Ланге в Берлине. После окончания университета в 1910 г. он решил специализироваться в области буддийской философии, изучение которой начал под руководством проф. Щербатского в Петербурге. В 1912 г. Розенберг был послан в научную командировку в Японию для изучения японской буддийской традиции, особенно в отношении «Абхидхармакоши» Васубандху. Результаты четырехлетнего пребывания в Японии были значительными. Он опубликовал словарь буддийских терминов под названием: «Обзор буддийских терминов и понятий, систематизированных согласно корням, с японскими толкованиями и санскритскими эквивалентами, снабженный приложением понятий и имен, относящихся к религии синто и японской истории» (Токио, 1916; англ. яз.). В 1916 г. Розенберг предложил алфавитную классификацию китайских иероглифов и опубликовал словарь «Классификация китайских иероглифов по алфавитной системе с японским словарем восьми тысяч иероглифов и списком двадцати двух тысяч иероглифов» (Токио, Кобунся, на англ. яз.). В том же году ученый возвратился в Россию и два года спустя представил Петербургскому университету докторскую диссертацию «Проблемы буддийской философии». Опубликованная университетом (Пг., 1918), она представляет собой важный вклад в наши знания по буддийской философии, при этом в ней особо рассматривается теория дхармы, которую оставляют без внимания многие современные

исследователи буддизма. Немецкий перевод этого труда Розенберга появился в сборнике «Materialien zur Kunde des Buddhismus», изд. проф. М. Валлезером (Die Probleme der Buddhistischen Philosophie. Heidelberg, 1924). В той же серии появилось его эссе по современному буддизму на Дальнем Востоке — «Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten» (Heidelberg, 1924. Heft 6), представляющее собой немецкий перевод его русского доклада «О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке» (Пг., 1919), прочитанного на Первой буддийской выставке в Петрограде в 1919 г. Став профессором Петербургского университета, Розенберг умер, оставив многие свои труды незавершенными.

Доктор Е.Е. Обермиллер (1901–1935), ученик проф. Щербатского, в течение восьми лет своей научной карьеры написал ряд выдающихся работ благодаря своему глубокому знанию санскрита и тибетского языка. Д-р Обермиллер совершил несколько поездок в Бурят-Монголию, где он получил большую пользу от общения с бурятскими учеными ламами, которые познакомили его со сложнейшей тибетской комментаторской литературой, а также методом философских диспутов, принятым в монастырских школах Тибета и Монголии. Такое сотрудничество монгольских и русских ученых — характерная особенность российских исследований в области северного буддизма. Первой работой Обермиллера было составление двух крайне важных индексов к «Nyāyabindu» Дхармакирти и «Nyāyabinduṭīka» Дхармоттары (Sanskrit-Tibetan Index. Bibl. Buddh. T. XXIV; Tibetan-Sanskrit Index. Bibl. Buddhica. XXV). Е.Е. Обермиллер сотрудничал с профессором Щербатским в издании тибетских текстов Abhisamayālaṅkāra в Bibliotheca Buddhica (T. XXIII. 1929). В 1931–1932 гг. он опубликовал в «Materialien zur Kunde des Buddhismus» перевод «Истории буддизма» Бустон Ринчен-дуба (1290–1364), одной из известнейших работ по тибетской историографии (Bu-ston's History of Buddhism. Heidelberg, 1931–1932. Pt. I–II) [27]. В 1931 г. он дал перевод на английский язык «Уттратантры» Майтрейи-Асанги (Высшая наука великой колесницы спасения, являющаяся руководством по буддийскому монизму. Книга Арья Майтрейи с комментарием Арья Асанги. Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера // Acta Orientalia. 1931. Т. IX. С. 81–306). Другие работы д-ра Обермиллера были связаны главным образом с литературой Праджняпарамиты. Общее изложение учения Праджняпарамиты согласно «Абхисамайяламкаре» было дано им в «Acta Orientalia» (1932–1933. Т. IX). За этой работой последовал детальный анализ восьми основных тем (предметов) и семидесяти аргументов Абхисамайяламкары, опубликованный в «Calcutta Oriental Series» (Analysis of the Abhisamayālaṅkāra // Calcutta Oriental Series. 1933–1943. № 27. Fasc. 1–3). В 1937 г. появилось подготовленное Е.Е. Обермиллером издание санскритского и тибетского текстов Prajñāpāramitāratanagūṇasamācāyagāthā,

опубликованных посмертно в *Bibliotheca Buddhica* (Т. XXIX. 1937). Многие статьи д-ра Обермиллера появились в калькуттском журнале «*Indian Historical Quarterly*»: «Рассказ о нирване Будды и первые соборы согласно Винаякшудраке» (ИHQ. Vol. V, 3); «Исследование двадцати аспектов шуньяты» (ИHQ. 1933. Vol. IX); «Нирвана согласно тибетской традиции» (ИHQ. 1934) и, наконец, «О значении термина шуньята» (*Journal of the Greater India Society*. 1934. July) [28].

Обозревая современный нам период, можно заметить значительное смещение интереса от традиционных областей санскрита и буддизма к санскритской беллетристике, современным индийским языкам и литературе. Однако старая традиция еще не исчерпала себя, и есть признаки того, что она заявит о себе в будущем. Среди ученых данного периода в первую очередь выделяется имя проф. А.П. Баранникова (род. 1890), избранного в 1939 г. в Академию наук СССР. В начале своей научной карьеры проф. Баранников не выходил за рамки русского традиционного интереса к буддизму, и по крайней мере две из его ранних статей имеют отношение к буддизму и буддийскому искусству (Забайкальские дацаны // *Материалы по этнографии*. Л., 1926. Т. III. Вып. 1. С. 123–131; Статуэтка докшита из собрания Хара-Хото // *Материалы по этнографии*. Т. III, 2. С. 113–114). В последние годы проф. Баранников написал несколько пособий по хиндустани: «Грамматика хиндустани» (Л., 1926), «Образцы современной прозы хиндустани» (Л., 1927) и «Учебник хиндустани». В 1937 г. проф. Баранников опубликовал блестящий перевод «Прем Сагара» Лаллу Джи Лала с исчерпывающим предисловием об авторе, современных индийских языках и эволюции хинди (Легенды о Кришне. Л.—М., 1937. Т. XXV). Проф. Баранников завершил также перевод на русский язык «Рамаяны» Тулси Даса, который находится сейчас в печати\*. Среди статей ученого мы можем выделить «Словарное повторение в хиндустани» (Вост. записки. Л., 1927. I. С. 71–91), «О диалекте цыган Белгорода» (*Comptes rendus de l'Académie des Sciences de l' USSR*. 1929. С. 121–128), «Саптасародж Прем Чанда» в «Сборнике памяти акад. С.Ф. Ольденбурга» (Л., 1934. С. 73–83), «Проблемы прозы на хинди» (*Записки Восточного института*. 1939. Т. VII. С. 203–54). Среди учеников проф. Баранникова мы выделим проф. В. Бескровного, одного из ведущих авторитетов в СССР по современным индийским языкам.

Среди работ этого периода необходимо отметить перевод некоторых гимнов «Ригведы» Борисом Лариным, появившийся в журнале «Восток» (Л., 1922), перевод на русский язык «Рагхувамсы», самого значительного произведения Калидасы в жанре «кавыи», выполненный проф. Игорем

---

\* Вышел из печати в 1948 г.

Серебряковым, а также исследование проф. Р.И. Шора, посвященное различным редакциям *Vetalapañcavimśhataka* (25 рассказов веталы) (Сборник памяти С.Ф. Ольденбурга. Л., 1934. С. 611–625), и его статью о ведийском аористе (Сборник памяти акад. Н.Я. Марра. Л., 1935. С. 433–451). Великий русский арабист проф. И.Ю. Крачковский написал исследование о культурном влиянии Индии на арабскую культуру в VIII столетии (*Un fragment de rhétorique indoue en réproduction arabe // Восточные записки. I. С. 26–37*).

Как уже было сказано выше, собрание рукописей и книг Азиатского музея было передано новообразованному Институту востоковедения Академии наук, и все востоковедные исследования были сосредоточены под его руководством. Уникальная коллекция рукописей и восточных книг, принадлежащая институту, была спасена от уничтожения во время блокады Ленинграда благодаря героизму ленинградцев.

Одной из главных инициатив института является предпринятый В.И. Кальяновым полный перевод на русский язык «Махабхараты», публикация которого ожидается с нетерпением.

Традиция проф. Щербатского была продолжена проф. М.И. Тубянским (р. 1893) и проф. А.И. Востриковым. Интересы проф. Тубянского лежат в области индийской философии и языка бенгали. В 1922 г. он опубликовал труд по бенгальской литературе (Образцы бенгальской литературы. Пг., 1922). Его издание санскритского текста «*Nyāyapraveśa*» с китайской, монгольской и тибетской версиями должно появиться в *Bibliotheca Buddhica*. Он также готовил для публикации в этой серии издание китайского варианта «*Nyāyadvara*» Дигнаги и перевод важного трактата «*Grub-mtha' chen-mo*» Жамьян Шадбы (1648–1722).

Проф. А.И. Востриков стал основным помощником проф. Щербатского в последние годы жизни ученого. Областью его научных интересов является главным образом буддийская логика. Он совершил несколько поездок по буддийским монастырям Бурят-Монголии, где собирал по поручению Института востоковедения тибетские и монгольские ксилографы. В 1935 г. он опубликовал важную статью по «*Nyāyavārtika*» Уддхотакары и «*Vadānyāya*» Дхармакирти в «*Indian Historical Quarterly*» (1935. Т. XI, 1. С. 1–31). Большое значение для тибетской библиографии имеет его статья «Исправления и критические замечания к труду доктора Йоханна ван Манена по библиографии Тибета» в «*Bulletin of the School of Oriental Studies*» (1935. Т. VIII. Ч. 1. С. 51–77). Проф. Востриков сотрудничал с проф. Н.Н. Поппе в издании бурят-монгольских хроник (Летопись баргузинских бурят // Тр. Ин-та востоковедения. Л., 1935. VIII). Переводы «*Nyāyavartikataparyāṭīka*» и «*Tattvabindu*» Вачаспатимишры, как и тибетский текст «*Pramāṇavārtika*» Дхармакирти, были намечены к изданию в серии *Bibliotheca Buddhica*.



Долгое время единственной в России книгой по индийской истории являлась «История Индии» З.А. Рагозиной (СПб., 1905), рассматривающая главным образом ведический период, и «История Индии» доктора Е.С. Шмидта, входящая в известную «Историю человечества» Г. Гельмольта (СПб., 1909. Т. II. С. 341–505). «История Персии и ее литературы» проф. Крымского (М., 1914–1917. С. 159–226) содержит главу по истории Древней Индии и подробно останавливается на персидской литературе в Могольский период. После открытия индийской культуры включение Древней Индии в учебники по истории Древнего Востока стало обязательным. В 1941 г. проф. В.В. Струве (род. 1889) опубликовал «Историю Древнего Востока» (Л.—М., 483 с.), которая включает историю Древней Индии и Китая [29]. Отсутствие научных исследований по этой теме — большой пробел в русской историографии, поэтому огромное удовлетворение вызывает публикация «Истории Индии», предпринятая Институтом востоковедения Академии наук.

С началом Первой мировой войны политическая ситуация неблагоприятно сказывалась на археологических исследованиях в Центральной Азии. Большая работа по археологическим раскопкам и сохранению памятников мусульманского периода была проделана в среднеазиатских республиках: Узбекистане, Туркменистане и Таджикистане. Многочисленные памятники буддийского периода все еще ждут своего исследователя в старом Бактрийском царстве, буддийской Согдиане. В 1922 г. М.Г. Вечелов совершил путешествие в Афганистан, где обследовал буддийские памятники (Археологические памятники в Афганистане // Афганистан. М., 1924). Начало исследования буддийских памятников Таджикистана положила в 1927 г. экспедиция проф. Б. Денике, организованная Музеем восточных культур в Москве. В ходе экспедиции А.С. Стрелков открыл буддийскую ступу и фрагменты известняковых греко-буддийских скульптур в окрестностях Термеза (Денике Б. Термез // Новый Восток. 1928. № 22. С. 208; Стрелков А.С. Буддийские монументы Термеза // Культура Востока. Музей восточных культур. М., 1928).

Культурные связи между землями бассейна Амударьи и северо-западными окраинами Индии давно интересовали русских исследователей. Сарматские и индо-скифские древности были исследованы проф. М.И. Ростовцевым — данное направление заслуживает более пристального внимания со стороны историков Северо-Западной Индии (*Recueil d'études dédiées à la mémoire de N.P. Kondakov*. Prague, 1926. P. 239–257). Другой работой, появление которой ожидается в ближайшее время, является исследование проф. К. Тревер по кушанскому периоду.

Недавние раскопки древних городищ Хорезма, произведенные профессором С.П. Толстовым, дали нам обилие новых сведений, которые

говорят о тесных культурных отношениях между Хорезмом и северо-западной окраиной Индии в кушанский период. (См. статью Толстова С.П. «Хорезм в течение кушанского периода» // Вестник древней истории. 1938. № 4. С. 120–145). Выход в свет большого труда проф. Толстова по древнему Хорезму намечен на 1945 г. Раскопки же будут возобновлены весной 1946 г.

Мы попытались дать краткий обзор работы, проделанной русскими учеными в области индологии. Мы видим, что значительная часть этой работы была посвящена изучению северного буддизма и что в последние годы было заложено крепкое основание для исследования современной Индии, ее языков и литературы. Географическая близость и исторические связи побудили русских ученых уделить особое внимание изучению и исследованию Центральной Азии (Туркестана, Монголии, Тибета), региона, который в течение первого тысячелетия нашей эры являлся частью великого Индийского культурного континента, многие места которого до сих пор хранят бесценное наследие индийской культуры и мысли.

### *Примечания*

1. Бухтарминские старообрядцы. Л.: АН СССР, 1930. С. 36; Хохлов Г.Т. Путешествие уральских казаков в Беловодское царство // Импер. Русское Географическое Общество. СПб., 1903.

2. Сперанский М.Н. Индия в старой русской письменности // Сборник в честь С.Ф. Ольденбурга. Л., 1934. С. 465.

3. Alfarich P. La Vie Chrétienne du Buddha // J. As. X. P. 269–288. Les Écritures Manichéennes. II. P. 216.

4. Пальмов Н.Н. Астраханские архивы // Записки Института востоковедения. II. 4. Л., 1934. С. 162–182.

5. Согласно проф. В.В. Бартольд (в «Энциклопедия ислама» I, с. 609), огнепоклонничество было принесено в Баку в XVIII столетии индийцами и индийскими парсами. Другой Джвала-мукхи находится в Кангре.

6. Пальмов Н.Н. Там же. С. 164.

7. Пальмов Н.Н. Там же. С. 180.

8. Diskalkar D.B. Hindus in Afghanistan, Persia and Russia in 1783 // J. Greater India Soc. Vol. IV. Fasc. 2. 1937. P. 148.

9. Kozin S.A. Über die unveröffentlichen Arbeiten N.J. Bitschurin // Monumenta Serica. III. 1938. S. 628–644.

10. Frähn Ch.D. Vorläufiger Bericht. St. Petersburg, 1819.

11. Часть коллекции Шиллинга фон Канштадта хранится в Библиотеке Института в Париже. См.: Vacot J. La collection tibétaine Schilling von Canstadt à la bibliothèque de l'Institut // J. As. 1924. P. 321–349.

12. A Grammar of the Tibetan Language. Calcutta, 1834. Essay towards a Dictionary, Tibetan and English. Calcutta, 1834.

13. Словарь Ковалевского был переиздан Анри Ветчем (Henri Vetch), в Пекине в 1934 г.

14. То же касается и «Монгольской хрестоматии» А. Попова, изданной в Казани в 1834 г.

15. Тубьянский М.И. Предварительное сообщение о рукописном наследии В.П. Васильева и В.В. Горского // Доклады АН. 1927. С. 64; Козин С.А. Библиографический обзор опубликованных и неопубликованных работ академика В.П. Васильева. // Изв. АН. Т. I. 1931. С. 759–774; А.И. Востриков. С.Ф. Ольденбург и изучение Тибета // Записки Института востоковедения. Т. IV. 1935. С. 69.

16. Немецкий перевод Шифнера точно следует русскому переводу проф. В.П. Васильева, появившемуся в 1869 г.

17. Краткий биографический очерк о проф. Минаеве А. Шнейдер появился в *Indian Hist. Quarterly*, v. X, fasc. 4, 193, p. 811–826.

18. Другие работы проф. Кудрявского: Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904; Хитопадеша — доброе наставление // Сборник древнеиндийских рассказов. Юрьев, 1908.

19. Щербатской Ф.И. С.Ф. Ольденбург как индианист // Записки Института востоковедения. Т. IV. 1935. С. 26. Этот сборник, посвященный памяти проф. Ольденбурга, содержит несколько статей профессоров А.Н. Самойловича, И.Ю. Крачковского, В.Н. Алексева, А.И. Вострикова и др.

20. Ольденбург С.Ф. Пещеры Тысячи Будд // Восток. Вып. I. 1922. С. 57–66.

21. *Sankṛtyāyana R. Sanskrit Palm-Leaf MSS in Tibet* // *JBORS*. XXI. 1. P. 21–43; *Second Search of Sanskrit Palm-Leaf MSS in Tibet* // *JBORS*. XXIII. 1. 1937. P. 1–57.

22. Более полную библиографию см.: *Monumenta Serica*. Т. III. 1938. Вып. I. С. 286–289.

23. Часть данной работы была переведена на немецкий язык В.А. Ункригом: *Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus*. Hannover, 1926.

24. Махабхарата III. С. 52–79. Русский перевод Жуковского был сделан с немецкого переложения поэмы.

25. Goloubev V. *Peintures bouddhiques aux Indes*. *Annales du Musée Guimet*. Bibliothèque de vulgarisation. Vol. XL. 1913; *Ājānta, les peintures de la première grotte* // *Ars Asiatica* (Paris). 1931. X.

26. См. также: Мерварт А.М. *Le sujet de Śakuntala dans le drame Malabarien populaire* // Восточные записки, I. С. 117–131. Мерварт Л.А. *Обрядовые уборы кашмирских брахманов* // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. VI. Л., 1927. С. 165–209.

27. См.: Obermiller. *Bu-ston's History of Buddhism and the Mañjuśrī-mūlatantra* (*JRAS*, 1935), содержащую исправления реконструированных санскритских имен в переводе «*History of Buddhism*».

28. Более полную библиографию смотри: *Stcherbatsky Th. Obituary Notice of Dr. E.E. Obermiller* // *INQ*. XII, 2. 1936. P. 380–382.

29. *Minorsky V.F. Oriental Studies in the U.S.S.R.* P. 82.

## ВЕРШИНА СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Постижение основных путей развития человечества — это шаг к пониманию собственной личности. Обращаясь к прошлому, мы раскрываем для себя настоящее. Поэтому археология и связанные с ней науки имеют огромное значение для всех современных исследований.

В Северном Пенджабе, в Индии, в Урусвати находится Институт гималайских исследований, имеющий тесные связи с американской наукой и помогающий раскрыть секреты древних цивилизаций Центральной Азии. В Урусвати рождается новый тип научного исследования, основанный на археологическом поиске и погружении в естественные науки, который уникально продуктивен и практически не приносит напрасных издержек.

В Урусвати будут постоянно действовать научные лаборатории, библиотеки и музей, работать исследовательские экспедиции. Всё будет обору́довано для круглогодичного изучения древних культур Востока, для детального знакомства с цивилизацией Гималаев и для ботанических изысканий, которые могут принести успех развитию современного мира.

\* \* \*

Если взглянуть на север — до самого горизонта простираются Гималаи. Если посмотреть на юг — горы постепенно опускаются все ниже и ниже, к долинам Индии.

В горах скрыта забытая цивилизация, которая хранит древнюю мудрость и культуру. Именно здесь зашедшая в тупик наука может найти свое обновление. Древняя мудрость — это ключ, которым археолог и натуралист открывают секреты культуры Востока.

В долине Кулу, в которой расположен Институт «Урусвати», горный воздух пронизан теплым солнцем. Здесь бок о бок существуют разные расы, культуры, языки, религии, искусства и природные явления. Здесь воплощен земной рай, который не подвластен пониманию человека, живущего настоящим моментом, но который раскрывается во всей своей первозданной красоте тому, кто осознает сущность многовекового союза человека и природы. В Азии не так много мест, подобных долине Кулу, — мест, в которых сохранился глубокий след, оставленный прошлым.

Урусвати — это средоточие Института гималайских исследований, который был основан 12 июля 1928 г. создателями Музея Н. Рериха в Нью-Йорке. В Урусвати идут письма со всех концов мира, и на конверте стоит адрес: «Наггар, Кулу, Северный Пенджаб, Индия». Человек, которому не довелось побывать в долине Кулу, может представить ее как высокий порог, через который надо перешагнуть, чтобы оказаться в Центральной Азии.

Западная часть долины Кулу примыкает к горам Афганистана. Север соседствует с Кашмиром, а юг и восток лежат рядом с Непалом. На высокогорных плато свирепствуют ветры, воздух так разрежен, что у людей кружится голова, а животные погибают. Нужно приложить очень много усилий, чтобы перебраться через Гималаи и достичь Тибета, Гоби и далекой Монголии.

Однако долина Кулу соотносится в нашем сознании не с трудностями и опасностями, а с новыми принципами развития науки и с новой главой в истории человеческого самопознания.

Вновь наступает время, когда восточное знание проникает в нашу жизнь и подчиняет себе науку. Научные исследования Запада базируются на культуре Востока, что мы можем увидеть на примере Института гималайских исследований. Наггар — это ядро современной передовой научной мысли. Долина Кулу и ее древние культуры — вот главный итог уникальной Центральноазиатской экспедиции художника и ученого Николая Рериха, которая прошла около 12 000 миль. Глава экспедиции в сопровождении Елены и Юрия Рерихов долгое время проводил исследования в долине Кулу и через 5 лет снова вернулся туда, чтобы основать там Институт гималайских исследований и продолжить научную работу в различных областях. Суть концепции продуктивного метода исследований известна каждому из навещающих этот центр передовой научной мысли, который получил название «Урусвати» — «Утренняя звезда». Урусвати имеет связи со всем научным миром. Главный акцент в науке ставится на археологию, филологию, ботанику, биохимию, астрономию и метеорологию. В научном центре каждый желающий будет иметь возможность круглый год посвящать себя этим дисциплинам. Кроме того, из Урусвати будут регулярно отправляться экспедиции в наиболее интересные места земного шара.

Проект Института гималайских исследований был составлен Николаем и Юрием Рерихами. Он предполагал развитие научной мысли в форме конференций, лекций, совещаний и семинаров по двум основным направлениям. Первая линия действия — это археология плюс все науки и искусства, имеющие к ней отношение. Второе направление — это естественные науки плюс практические исследования. Когда библиотека и музей Урусвати будут оборудованы по последнему слову техники, к функции научного центра прибавится учебная программа для желающих. Научные открытия,

происходящие в Урусвати, станут известны всему миру благодаря публикациям периодики.

Гималаи в течение веков приносили вдохновение как приверженцам индуистской религии, так и буддистам. В уникальной и великолепной долине Кулу выросло множество священных рощ, посвященных 360 богам. Однако долина Кулу — это еще не сердце Гималаев. Средоточие гималайской культуры находилось в Туркестане, где сохранилось множество полуразрушенных городов. Лишь в нескольких древних городах были проведены раскопки, и исследователи смогли обнаружить следы неизвестных донныне языков и скрытой культуры, ибо высокие горы таят в себе множество тайн.

### **Археологические проекты**

Институт гималайских исследований в первую очередь составил планы относительно работы в Китайском Туркестане. Раскопки будут проводиться в ранее нетронутых местах. Археологи согласовывают свои маршруты с правительствами тех стран, куда они направляются. Гималайский исследовательский институт тесно связан с Индийским археологическим обществом и подписал рабочее соглашение с Археологическим институтом в Америке. Студенты и преподаватели этого института имеют возможность работать в Центральной Азии, в Урусвати.

Особенно перспективными ученые считают некоторые места в Северной Индии, такие, как Таксила, Мохенджо-Даро, Хараппа и Наланда.

Тибет, как страна в Центральной Азии, хранит в себе множество секретов древней культуры. Урусвати может стать центром изучения тибетской цивилизации. Культура Тибета проникла в долину Кулу, в которой Николай, Елена и Юрий Рерихи основали «Урусвати». Для горных стран смешение культур, языков и национальностей считается абсолютно естественным.

Большинство предметов, привезенных из археологических экспедиций, находятся в Урусвати, поскольку теплый климат благоприятствует хранению древних манускриптов. Если их попытаются перенести в другое место, они начнут разрушаться.

### **Этнография**

Горы Азии скрывают от современной цивилизации древние культуры и религии, в которых этнографы могут найти неисчерпаемые источники для исследования. Чего стоят костюмированные праздники, ритуалы, обычаи и символы, священные рощи и народные предания, которые представляют огромный интерес для любого этнографа! В долине Кулу постоянно ведется изучение фольклора, диалектов, языков и физических особенностей народа, живущего у порога Гималаев.

## **Ботаника и старые медицинские традиции**

Долина Кулу носит название Серебряной долины. Достаточно посмотреть на серебристые шапки снегов на гималайских вершинах или окинуть взором цветущие деревья долины, словно осыпанные снегом, чтобы понять, что ее недаром назвали таким именем. Обилие воды и вулканическая почва — прекрасные условия для всевозможных трав и кустарников. В долине Кулу можно встретить огромное количество растительных зон — от альпийской до субтропической.

В Урусвати растет до 60 видов яблонь, груш и других фруктовых деревьев. Ни одна европейская разновидность не станет приносить столько плодов, сколько приносят деревья в Урусвати.

Неудивительно, что в VII в. китайский паломник Сюань Цзан восхищался знаменитыми лекарственными травами Кулу. Они знамениты и поныне. Сборщики трав находят их в изобилии на высокогорных лугах. Современной медицине не мешало бы почерпнуть некоторые знания из древних традиций тибетских лам, собиравших лекарственные травы в долине Кулу.

### **Биохимические исследования**

Проекты основателей научного центра в Урусвати предполагают планомерное развитие ботаники, физиологии и биохимии на основе традиций древней фармакопеи, что может принести огромную пользу всему человечеству. Современная медицина не имеет понятия о многих древних лекарствах, поэтому ей нужно сотрудничать со старой врачебной техникой Индии и Тибета.

Биохимия предполагает изучение древних секретов целительства на современной базе, в условиях прекрасно оборудованной биохимической лаборатории. Лекарственные травы долины Кулу — прекрасный объект для изучения. Выращивание лекарственных растений может быть поставлено на должный уровень. В библиотеке Института гималайских исследований, что размещена в Наггаре и в Нью-Йорке, находится огромное количество трудов по медицине. Их предполагается изучать и публиковать. Исследователям из биохимической лаборатории нужно завязывать контакты с народными целителями и использовать накопленный ими опыт в своих исследованиях.

К плантациям лекарственных трав необходимо присоединить и основные плантации, принадлежащие ботанической лаборатории, на которых будут работать исследователи-ботаники. Предполагается заниматься систематическим изучением местной флоры. Заведующим лабораторией будет доктор Вальтер Кольц; он участвовал в экспедиции в Арктику, в национальной географической экспедиции в Гренландию и долгое время преподавал в американском университете штата Мичиган.

## Астрономия и метеорология

Программа Отдела естественных наук в Институте гималайских исследований включает в себя строительство астрономической и метеорологической обсерватории, исследования в области физики и астрономии. Экспедиции института будут проводить обширную работу в этой области в тех странах Среднего Востока, с чьими правительствами будет налажена связь.

### Дополнительные проекты

Институт гималайских исследований располагается в двух каменных зданиях на нескольких акрах земли, полученных в дар от Николая Рериха. С просторных веранд открывается великолепный вид на Гималаи. Здесь находятся институтские помещения, библиотека и офис. В этих же зданиях предполагается разместить ботаническую лабораторию.

Полная программа института требует затрат в 100 тысяч долларов. Она включает в себя двухлетние исследования и строительство лаборатории, проект которой уже существует. Лабораторию предполагается построить неподалеку от главного здания. Это будет каменный дом из семи комнат, в которых разместятся библиотека для исследователей и сама лаборатория, где будут проводиться различные эксперименты.

Для научных работ необходима электрическая энергия, поэтому вода небольшой речки, падающей с высоты 50 футов, будет вращать турбину малой гидроэлектростанции.

\* \* \*

Существование Института гималайских исследований всецело зависит от помощи и поддержки со стороны человечества. Мы рассчитываем, что вы поймете замысел основателей «Урусвати» и будете способствовать выполнению миссии научного центра, который должен принести большую пользу науке и человечеству.

*A New Outpost of Science*  
*New York, 1930*



## ЛЕКАРИ В ТИБЕТЕ\*

Эта статья — результат непосредственных контактов с туземными врачами в Тибете и районе Гималаев в течение нескольких лет. Последние два года автор занимался сбором материала по местной фармакопее по поручению Гималайского института научных исследований Музея Рериха. Трудности в этой области исследования многообразны. Необходимо заслужить доверие туземных лекарей, терпеливо проработать тысячи страниц рукописей, часто написанных чрезвычайно сложным техническим языком, близко познакомиться с туземным мировоззрением и, помимо всего, сохранить к нему непредвзятый подход, поскольку прежде чем вы получите точные данные, вам придется изучить богатый фольклорный материал, в котором народная мудрость часто перемешана с фантастическими легендами примитивных религиозных верований, проникшими в профессиональные учебники туземной медицины. Во многих случаях это медицинское знание рассматривается как вид табу, и учитель передает его своему ученику только на смертном одре. Зачастую медицинской подготовке предшествует строгое соблюдение тайных религиозных практик, которые, в свою очередь, требуют изучения. В существующих медицинских школах Тибета учащимся приходится проходить сложную систему обучения, внешние трудности которой часто заслоняют ее подлинную ценность. Сами учебники можно понять только с помощью опытного туземного ученого, сведущего во всех тонкостях своего предмета. Каждый из этих учебников принадлежит к определенной системе медицинского знания и для успешной работы с текстом требует хорошего предварительного ознакомления с фундаментальными положениями данной системы. Эти основы часто передаются устно или в виде сутр, т. е. кратких положений, составленных в исключительно лаконичной манере, которые нельзя понять без комментария.

Следует детально изучить тибетскую нозологию, чтобы было возможно интерпретировать ее в терминах нашей собственной медицинской науки.

---

\* Доклад, прочитанный во Французском этнографическом обществе 4 апреля 1933 г.

Большая часть медицинских знаний Тибета заимствована у медицинской науки Индии и Китая. Древние медицинские системы Китая недостаточно известны, чтобы установить, какие из китайских медицинских трактатов были переведены на тибетский, а также определить заимствования. Многие из китайских медицинских познаний проникло в Тибет через Монголию, где тибетская медицинская наука распространилась в течение XVII–XVIII вв., а монгольские врачи активно переводили медицинские сочинения с китайского на монгольский. Исторические сочинения содержат сведения о том, что китайские врачи посещали Тибет еще в VII–VIII вв., но такие упоминания кратки и не содержат подробных сведений об этом предмете. Большинство ранних тибетских медицинских сочинений представляет собой переводы с санскрита или адаптации. Помимо текстов Вагххаты и Чандраниды, включенных в Танджур, есть несколько важных медицинских сочинений, не вошедших в канон. Самое важное из них — это, конечно же, «Чжуд-ши». Тибетский перевод представляет собой адаптацию неизвестного санскритского оригинала и, как известно, осуществлен знаменитым переводчиком-лоцовой буддийского писания Вайрочаной, жившим во времена тибетского царя Тисрондецана (Khri-srong lde-btsan), около 755–788 гг., согласно хронологии Чома де Кёреша. Текст «Чжуд-ши» был заново переработан известным тибетским врачом Ютогбой (gYu-tog-pa) Вторым в XIII в. Чома де Кёреш был первым, кто дал нам анализ этой важной работы по тибетской медицине. Проф. Позднеев осуществил русский перевод монгольского издания этого труда. Сочинение состоит из восьми глав и является важным источником по тибетскому медицинскому знанию. Большинство более поздних работ представляют собой комментарии «Чжуд-ши» или адаптации. Знание этого трактата необходимо для правильного понимания тибетской системы. Кроме этого сочинения есть много других работ по терапии, патологии и природной фармакологии. К наиболее важным комментариям к «Чжуд-ши» относят «Вайдурья-онбо» и «Лхантаб», составленные в XVII в. регентом Санчжай-Чжамцо, известным автором трактата по астрономии и хронологии.

Кроме упомянутых стандартных сочинений, имеющих в каждом тибетском монастыре, существует множество так называемых «манжи карчагов», или списков лекарств, которые часто содержат интересный материал и дополнения к основным трудам. Такие списки обычно являются результатом работы местных тибетских лам-врачей и содержат важные добавления к спискам фармакопеи, включенным в стандартные труды по тибетской медицине. Известное сочинение «Нуйпа кьянгсел» (Nus-pa rkyang-sel) ламы Танзин Пунчока (bsTan-'dzin phun-tshogs) представляет такой список, в котором все лекарства делятся на препараты: растительного, минерального и животного происхождения. В каждом случае даны название лекарства и

рекомендации по его применению. Это сочинение известно по всему Тибету и широко используется лекарями. Существует еще одна большая работа по фармакопее Тибета под названием «Дерге менду ченмо» (sDe-dge sman-bsdus chen-mo), напечатанная в знаменитом монастыре Дерге и содержащая важные главы по терапии. Дерге — один из центров учености в Тибете. Расположенный на китайско-тибетской границе, он легко заимствовал знания из соседнего Китая.

Кроме упомянутых учебников, имеется множество книг по фармакологической ботанике, где каждое растение тщательно описано с подробными указаниями о месте произрастания и наилучшем времени его сбора. Подобные сочинения, а некоторые из них имеются только в рукописях, содержат многочисленные иллюстрации описываемых растений, часто цветные, и поэтому чрезвычайно важны для изучения лекарственных растений Тибета.

Как указывалось выше, существует много книг, написанных известными врачами, которые представляют ценные комментарии на стандартные работы по медицине и включают подробные истории болезни и наблюдения авторов. Такие записи оказывают огромную помощь в изучении и правильном понимании печатных работ. К сожалению, подобные работы почти никогда не печатают, а лишь передают ученикам, которые в свою очередь строго охраняют их от непосвященных. К этому классу сочинений принадлежат и так называемые медицинские «терма» (gter-ma), которые часто приписывают известным врачам древности и которые помимо заклинаний и описаний магических ритуалов содержат полезные сведения о лекарствах и лечении. Среди печатных работ по медицине есть много иллюстрированных трудов по анатомии и хирургии, дающих описание хирургических инструментов и их использования. Подобные трактаты имеются в широко известном собрании сочинений (gSun-'bum) Арья Пандиты.

Таков общий характер этой обширной литературы. Теперь мы обратимся к ее адептам, ламам-врачам Тибета.

В каждом большом монастыре как в Тибете, так и в Монголии есть практикующий врач-манба (sman-pa). В его обязанности входит преподавание основ медицины членам монастырской общины. Монастырь часто содержит лавку с лекарствами (sman-khang) для монахов и паломников, посещающих монастырь, а также для окрестного населения, ибо монастырь всегда является центром интеллектуальной жизни района.

Такие лекарственные лавки имеют в запасе большинство употребляемых лекарств и лекарственных составов. Растения высушивают в небольших пучках, подвешенных к потолку, и часто проветривают, чтобы сохранить их аромат и предохранить от пыли и плесени. Летом, когда ламы-врачи в сопровождении учеников отправляются в горы собирать лекарственные

травы, возникает регулярная торговля туземными лекарствами, перевозимыми торговцами. Торговцы, которые проводят зиму на равнинах Индии, привозят с собой индийские лекарства, а осенью, возвращаясь с Тибетского нагорья, везут запас тибетских лекарственных трав, среди которых можно найти самые сильные средства аюрведической практики. По крайней мере 60 % тибетской фармакопеи состоит из лекарств растительного происхождения, а остальные минерального или животного. Среди лекарств животного происхождения мы находим экстракты органов и секреты желез, которые, с точки зрения нашего нынешнего знания подлинных принципов работы некоторых желез и витаминов животного происхождения, представляют интересный предмет исследования.

Мы уже указывали, что при изучении туземных текстов по медицине необходима помощь местного врача-практика, хорошо знающего свой предмет. Ни один из существующих словарей не дает достаточных сведений о медицинских терминах, а большая часть местной фармакопеи, особенно растительного происхождения, едва ли может быть идентифицирована, не говоря уже о том обстоятельстве, что в разных местностях названия растений, данные в тибетской фармакопее, относятся к различным видам. Кроме того, тибетские авторы дают различным лекарствам такие названия, по которым едва ли можно узнать их состав и назначение. Например, сильное слабительное известно под названием «Четыре правителя». Другой способ называния лекарств — это упоминание только названия основного ингредиента, сопровождаемого множеством других ингредиентов, как, например, «агару колнга», или «агару и пятнадцать» (агару означает древесину алоэ). Вышеприведенные случаи могут служить примером тех трудностей, какие приходится преодолевать ученику. Единственный практический способ — это проделать всю процедуру приготовления лекарств вместе со сведущим ламой-врачом и тщательно записать процесс приготовления, ингредиенты и назначение. Только так можно получить ясную картину и избежать трудностей идентификации. В городах, подобных Пекину, где всегда живет много монголов и тибетцев, есть несколько лавок, торгующих тибетскими лекарствами. Снадобья продаются в виде порошков, и в лучшем случае на этикетке написано тибетское название и его китайский эквивалент. В таких случаях идентификация становится безнадежно трудной. Использование громадных томов основных работ по терапии и фармакологии затруднительно и требует много времени из-за отсутствия указателей. Некоторые из томов, правда, имеют оглавление, но оно слишком общее, чтобы позволить быстро работать с этими книгами. Многие из тибетских и монгольских лам-врачей имеют обширные познания в области туземной фармакопеи. Во многих случаях источником их сведений являются устные наставления, полученные от своего учителя и тщательно

записанные. Чрезвычайно трудно получить такие сведения, а спрашивая ламу-врача о лекарстве, ни в коем случае не следует говорить ему о том, что вы хотите записать сказанное. В таком случае он будет молчать. Только после долгой беседы вы можете на что-то надеяться...

Обитатели Тибета обычно хорошо знают местную флору и ее экономическое и медицинское применение. С раннего детства они бродят как пастухи в своих родных горах, и в них развивается острое чувство наблюдательности. Хорошо известно, что лекарственные свойства определенных трав были открыты при наблюдениях за поведением животных. Туземные лекари обычно смогут рассказать вам, что такую-то траву едят овцы в случае болезни, или что скот предпочитает определенные травы в сложных условиях. При наблюдениях за дикими горными козлами, оленями и другими обитателями горных лесов были открыты многие сильнодействующие лекарственные средства. Например, многие травы, которые, как считается, обладают тонизирующими свойствами и прописываются пациентам в случае нервного упадка, общего расстройства здоровья и сердечной слабости, были обнаружены в результате наблюдений за горным козлом. Было замечено, что горный козел выращивает свой молодняк в определенных природных условиях, где в изобилии растут некоторые травы. Из этого сделан вывод, что такие особые травы должны обладать тонизирующими свойствами, и поэтому они были включены в местную фармакопею. Так же и в случае с мускусным оленем, при наблюдении за диетой и местностью, где олень выращивает свое потомство или проводит самые холодные месяцы года, было открыто много трав, которые, как считается, обладают тонизирующими и целебными свойствами.

Некоторые из крупнейших монастырей-университетов имеют целые медицинские школы с многочисленным персоналом, как, например, известный медицинский факультет, или манжи дацан (*sman-gyi grva-tshang*) монастыря Гумбум. Этот факультет был основан во второй половине XVIII в. Самым известным центром медицинского обучения в Тибете является знаменитый монастырь Чагпори около Лхасы. Считается, что эта медицинская школа была основана Пятым Далай-ламой в XVII в. В ее храме сохранились реликвии, принадлежавшие, как говорят, нескольким врачам древности, например, легендарному Шойжед Сонну, почитаемому автору «Чжуд-ши», основателю тибетской медицинской науки. В школе занимается около шестидесяти студентов, присланных из 60 больших монастырей Тибета. Возглавляет школу ханбо, или декан. Восемь лет требуется для завершения курса, состоящего из изучения основных медицинских текстов, а также учебников по буддийским философским системам. Учащиеся получают вспомоществование от Далай-ламы. Студенты приписаны к нескольким ламам-врачам, входящим в штат школы. В течение первых лет

обучения студенты помогают своим учителям в сборе растений и приготовлении лекарств. В начале лета предпринимаются экскурсии в окрестные горы для сбора растений, которые затем высушиваются и измельчаются. Параллельно с этими практическими занятиями фармакологией студенты изучают учебники, такие, как «Чжуд-ши» и «Лхантаб». Ламы-врачи никогда не передают всех своих знаний даже собственным ученикам, и я знал одного ламу-врача, у которого было несколько учеников, и каждому из них он давал лишь часть сведений о различных лекарствах и методах лечения. Трудно сказать, что кроется за такой системой, вероятно, это вызвано желанием испытать ученика и его устремленность к получению медицинских знаний. Только через несколько лет пребывания с учителем ученики получают знание фармакологии.

*Урусвати, Кулу*  
1933

## СВЕН ГЕДИН

В блестящем созвездии исследователей Центральной Азии два имени занимают особое место: Николай Пржевальский и Свен Гедин. Эти имена хорошо знакомы всем, кто интересуется развитием географической науки. Оба они во время своих путешествий преодолели огромные расстояния и силой своей личности, глубоким научным методом и литературным дарованием создали широкую картину научных изысканий. Им принадлежит честь открытия большинства орографических и гидрографических особенностей Внутренней Азии и благодаря их исследованиям мы теперь обладаем бесценными данными о сердце Азиатского континента.

Трудно писать о Свене Гедине, столь обширны его исследования и многочисленны написанные им работы. Более 30 лет он неустанно трудился и создал себе бессмертное имя в анналах географии. Его имя навсегда связано с разрешением нескольких самых важных проблем географии Центральной Азии, таких, как исследование Тарима, проблема Лобнора, гидрография Тибетского нагорья, и многих других важных вопросов орографии Тибета и Восточного Туркестана.

Свен Гедин сформировался как ученый в школе Фердинанда фон Рихтгофена, этого бесспорного мастера географических исследований. Именно во время своей работы под руководством фон Рихтгофена Свен Гедин впервые составил план проведения обширных исследований в отдаленных и неизвестных районах Центральной Азии. Первое соприкосновение д-ра Гедина с Центральной Азией произошло после его поездки в Персию, в 1890–1891 гг., в составе посольства, направленного королем Оскаром II к персидскому шаху. Во время этой поездки Гедин проехал через Ашхабад, Мерв, Бухару, Самарканд, Ташкент и Кашгар, готовя себя таким образом к будущим путешествиям. На обратном пути он совершил паломничество к могиле Пржевальского на берегу Иссык-Куля и воздал дань памяти своего великого предшественника. От этого первого соприкосновения с землей Центральной Азии началась его неутомимая деятельность как исследователя, принесящая славу ему и его стране — Швеции, которая поддерживала научные проекты своего прославленного сына. 16 октября 1893 г. Свен Гедин начал свое первое великое путешествие через Внутреннюю

Азию, во время которого он проводил исследования на Памире, в бассейне Тарима, в пустыне Лоб, на северном Тибетском нагорье, в южном Цайдаме и Северной Гоби.

25 января 1894 г. исследователь прибыл в Ташкент, где остановился, готовясь к путешествию на Памир. 18 марта Свен Гедин прибыл на русский пограничный пост в Памире на Мургабе. Во время всего этого путешествия исследователь проводил физиографические наблюдения, собирал геологические и ботанические коллекции, вел антропологические измерения и осуществлял съемку маршрута. С Памира он отправился в Кашгар, а по пути сделал попытку подняться на Музтаг-ата (24 388 футов) и нанес на карту нижнюю часть ледника Пржевальского. 17 февраля Свен Гедин вышел из Кашгара в Маралбаши, а 10 апреля оставил оазис Мекет-базар к югу от Лайлика на Яркенд-дарье, намереваясь пересечь пустыню по направлению к Хотан-дарье. Именно во время этого напряженного перехода через пустыню он потерял свой караван верблюдов и пешком достиг сухого русла Хотан-дарьи. Его жизнь спас пруд, расположенный недалеко от сухого русла реки. Потеря каравана вынудила исследователя вернуться в Кашгар, чтобы собрать другой для дальнейшей работы в бассейне Тарима. Летом была предпринята еще одна поездка на восточный Памир. 14 декабря Свен Гедин снова выехал из Кашгара в Хотан, следуя южным караванным путем. Хотана достигли 5 января 1895 г. После остановки в оазисе исследователь снова отправляется в путь вдоль Керия-дарьи по направлению Тарима, по течению которого он следует к востоку до бассейна Лоб. Эта первая поездка на Лобнор открыла серию исследований, продолженных во втором большом путешествии в Центральную Азию. Окончательно данная важная проблема была разрешена в ходе недавней китайско-шведской экспедиции. Наблюдения д-ра Гедина в это первое посещение бассейна Лобнора доказали правоту теории, выдвинутой фон Рихтгофеном, о перемещении озера. В конце июня Свен Гедин снова отправляется из Хотана в путешествие по северу Тибетского нагорья, во время которого проводит серию ценных наблюдений восточного протяжения Куньлуня. Путь в нагорье Тибета он начал из Капа, расположенного к юго-западу от Черчена. Аркатаг прошли через перевал высотой около 17 000 футов, в нескольких милях к востоку от перевала, пройденного Литтлдейлом. Отсюда исследователь отправился вдоль западного протяжения хребта Кукушили и по пути открыл многочисленные замкнутые водные бассейны.

Из-за огромной высоты — в среднем порядка 16 000 футов флора была скудной, и район имел вид высокогорной пустыни, пересеченной низкими неровными хребтами. Второй раз перейдя Аркатаг, Гедин проник в район верхнего течения Янцзы и в частности Набджитумурена, северного притока Янцзы. Затем шведский исследователь перешел через хребет



Цаганула в долину Цаган-Гола в Цайдаме. Следуя южным краем большого солевого пути, Гедин посетил район озер Курликнор и Тосоннор. Оттуда через Дуланхит и северный берег Кукунора исследователь достиг Кумбу-ма и Синин-фу. Затем Свен Гедин пересек Алашань и Ордос до Баотоу и 2 марта 1897 г. прибыл в Пекин. Богатые научные результаты этого большого путешествия были описаны в двух томах под заглавием «Через Азию» (Лондон, [изд-во] «Метуен», 1898), представляющих шедевр научной географии и с одобрением принятых такими авторитетами, как Сэр Томас Холдих (*Geographical Journal*. 1899. P. 159) и профессор И.В. Мушкетов (*Журнал Императорского Русского Географического общества*. 1897. С. 18–23).

Результаты исследований доктора Гедина по орографии и гидрографии этого района опубликованы в специальном выпуске журнала «*Petermanns Mitteilungen*» под названием «Географическо-научные результаты моего путешествия в Центральную Азию в 1894–1897 гг.» (Gotha, 1900).

В 1899 г. Свен Гедин снова в поле, готовится к следующему напряженному путешествию в бассейн Тарима и в Тибет. 30 июля исследователь отбывает из Оша в Кашгар. 5 сентября он отправляется из Кашгара в Лайлик, откуда планировалось начать путешествие вдоль Яркенд-дарьи и Тарима, для чего была построена лодка. Во время путешествия на лодке до Янгикёля, куда исследователь прибыл 7 декабря, была сделана карта течения реки. У Янгикёля к путешественнику присоединился караван верблюдов, пришедший из Лайлика, и был устроен базовый лагерь, где в течение всего времени пребывания велись метеорологические наблюдения. Из своего базового лагеря на Янгикёле Свен Гедин предпринял серию поездок в пустыню вокруг бассейна Лоб. Во время одной из этих поездок ему посчастливилось открыть важные развалины города Лулань, процветавшего в 260–330 гг. Во время второго посещения этих развалин в марте 1901 г. Гедин обнаружил многочисленные остатки рукописей, которые теперь изданы покойным проф. А. Конради в его книге «Китайские рукописи и некоторые малые находки Свена Гедина в Лулани» (Стокгольм, 1920). 7 мая Свен Гедин вернулся в базовый лагерь у Янгикёля и затем продолжил плавание на лодке вниз по Тариму до Абдала. Результатом этого лодочного путешествия было полное картирование течения реки.

13 июля весь караван собрался в верховьях реки Мандарлик на Тибетском нагорье. Базовый лагерь экспедиции устроили на Тумурлике, расположенном к западу от озера Газкель. Оттуда Свен Гедин с маленьким караваном отправился в центральный Кунылунь и пересек Чаменга и Аркатаг через перевал высотой 16 996 футов, а также западный отрог хребта Кукушили. Маршрут ученого проходил через многие ранее не нанесенные на карту территории, и д-р Гедин изучил бассейны многочисленных

озер, расположенных на 34° с. ш. и 90° в. д. Это путешествие заняло три месяца и стоило жизни одному из участников каравана и несколькими выючными животными.

За путешествием в Центральный Кунылунь последовали поездка на озеро Кумкёль и исследование нагорья Сертанг. Затем ученый снова перешел в бассейн Тарима и вернулся в пустыню Лоб. Он нанес на карту старое речное русло нижнего Тарима и пришел к выводу, что раньше весь Тарим занимал это старое русло. Тщательное нивелирование открыло существование широкой плоской котловины у старой береговой линии недалеко от древнего городища Лулань. 8 апреля Свен Гедин вернулся в Чарклик, а 17 мая выступил из этого оазиса в следующую экспедицию по Тибетскому нагорью, следуя маршрутом вдоль Чарклик-су. Большой караван экспедиции снова собрался у Кумкёля и оттуда отправился в южном направлении через нагорье Северного Тибета. 27 июля путешественник решил попытаться достичь Лхасы, столицы Тибета, под видом паломника. Он двинулся с двумя спутниками, оставив свой большой караван. 1 августа он достиг Садтью-цангпо, но в четырех переходах к югу от реки его остановил сильный отряд местной тибетской милиции. Исследователя вынудили вернуться к своему каравану. Самым южным пунктом, достигнутым во время этой попытки, был Бумцхо (30° 40' с. ш. и 90° 45' в. д.). Отнюдь не обескураженный, исследователь предпринял еще одну попытку и 25 августа достиг озера Зилингцхо, но снова был остановлен бдительной пограничной стражей и решил повернуть к Ладаку. Во время долгого перехода в Лех через пустынное нагорье Западного Тибета, где частое отсутствие воды и постоянные бури делали путь исключительно трудным, маршрут Свена Гедина несколько раз пересекал пути, которыми следовали Наин Сингх и Литтлдейл. Проведенные Гедином исследования озер на пути через северные районы Намру, Нагцханг и Нгари по-новому осветили физиографию этого важного района Центрального Тибета. 13 декабря 1901 г. путешественник достиг Леха в Ладаке. После краткого пребывания в Индии Гедин вернулся в Лех и 5 апреля 1902 г. отправился в Кашгар по каракорумскому маршруту и прибыл туда 14 мая. Оттуда исследователь проехал в Андижан на пути домой через Россию. Научные результаты этой экспедиции были описаны в шести больших томах плюс два тома карт под заглавием «Научные результаты путешествия в Центральную Азию в 1899–1902 гг.», образовавших должное завершение этого великого предприятия в сердце Азии.

Вероятно, самым важным из путешествий Свена Гедина было его третье большое путешествие в Тибет, приведшее к ряду блестящих открытий. Великий ученый начал его во второй половине 1905 г., имея целью изучение района верхнего Инда, бассейна Цангпо и района Великих Озер

в Центральном Тибете, северную часть которого он посетил во время экспедиции 1899–1902 гг. Отправившись из Ладака, Свен Гедин достиг высокогорных равнин Лингцетанг и Аксайчин, перейдя через перевал высотой около 19 500 футов. В октябре ученый занимался исследованиями на высокогорных озерах Йишилкель, Лигден и Булцо. Проведя декабрь на озере Думбукцо, в январе путешественник успешно изучает берега озера Нганцецо, открытого Наин Сингхом. Преодолев несколько горных перевалов со средней высотой 18 000 футов, исследователь достиг Брахмапутры у Ешунга. Оттуда через четыре дня пути вниз по Цангпо он 9 февраля прибыл в Шигацзе. Во время путешествия вдоль великой реки Тибета было сделано много интересных наблюдений, позволяющих судить о роли долины Цангпо в физиографии Тибета: «Воздух, вода, твердые вещества — все движется с запада на восток через этот гигантский желоб между Гималаями и Трансгималаями. Цангпо — это великий приемник ветра, вод и материалов выветривания» (Гедин С. Южный Тибет. Т. II. С. 300). В Шигацзе Свена Гедина встретили официальные лица из Лхасы, которые привезли строгий приказ остановить исследователя у Нганцецо. Во время этого замечательного путешествия через нагорье Западного Тибета ученый гипсометрически определил 200 пунктов, составил 230 листов карт почти неизученных участков территории и сделал важные наблюдения по физиографии пересеченного района. 27 марта Свен Гедин отправился из Шигацзе в следующее путешествие через нагорье Западного Тибета. В августе он проводил исследования в районе озера Манасаровар, а 10 сентября 1907 г. ему повезло открыть исток Инда. 28 сентября путешественник достиг Гартока, а 26 ноября экспедиция прибыла в Тхангце на границе Ладака. Здесь был оснащен новый караван для еще одной поездки через нагорье Тибета. В этом втором путешествии прославленный исследователь пересек Тибетское нагорье по другому маршруту в юго-восточном направлении, и ему удалось достичь Рагатасама на Цангпо, где его остановили власти Сагацзонга. Эту вторую поездку через Тибетское нагорье Свен Гедин совершил в облике ладакского торговца. На обратном пути неутомимый путешественник провел исследования в ранее не изученном районе Бонгра. Свен Гедин дает замечательно четкую картину нагорья Западного Тибета: «Типичный пейзаж представляет сглаживающее действие длительного размывания. Здесь, как во многих других местах внутреннего Тибета, мы действительно имеем хороший пример того, что Пенк называет «верхним пределом размыва», выше которого разрушительное действие не дает подняться никаким горам. Панорама также очень ясно показывает, как обнажаются различные хребты, с которых стекают очень плоские конические осыпи с чрезвычайно малым откосом от подножия гор до середины равнин или широтных долин. Котловины и впадины между горами, заполненные слабо сцементированной

породой, занимают гораздо большие площади, чем те части, которые все еще в виде гор поднимаются над слоями осыпей... Относительные высоты... с течением времени уменьшаются. Это происходит непреодолимо и непрерывно, хотя, конечно, чрезвычайно медленно... Конечный результат действия разрушительных сил — это сведение гор и равнин в долинах к одному уровню. Это было бы идеальное плато, состояние, которое, однако, никогда не будет достигнуто, так как периферийная эрозия с той же энергией проделывает свой путь к сердцу все еще изолированного плато без выхода к океану» (Гедин С. Южный Тибет. Т. II. С. 262). Обратный путь лежал через долину Сатледжа и завершился в Симле в начале сентября 1908 г.

Это долгое путешествие принесло значительные результаты, самые известные из которых — это открытие истоков Инда и Брахмапутры (Цангпо), а также открытие и исследование огромного горного хребта к северу от Цангпо, который сам путешественник назвал Трансгималаями, но многие называют хребтом Гедина (Лёйхс К. Центральная Азия. Справочник региональной геологии. Гейдельберг, 1916. С. 118). Д-р Свен Гедин был первым, кто изучил хребет и пересек его по крайней мере через восемь высокогорных перевалов со средней высотой 18 000 футов. Во время путешествия были тригонометрически определены двадцать высоких снежных пиков и нанесены на карту сильно пересеченные регионы. Этот хребет образует водораздел между Индийским океаном и закрытым бессточным районом Внутренней Азии. На западе Трансгималаи простираются до огромного хребта Каракорум, имеющего сходную структуру. На востоке они граничат с Ньенчен Тангла и, таким образом, создают самую значительную особенность орографии Тибета.

Исследование Гедином озер Тибетского нагорья дало новые сведения, важные для разрешения проблемы высыхания Внутренней Азии. Его работа заполнила большое «белое пятно» на карте Тибета и определила основные черты этого высокогорного района.

Научные результаты экспедиции воплотились в девяти больших томах под заглавием «Южный Тибет. Открытия былых времен в сравнении с моими исследованиями 1906–1908 гг.» (Стокгольм, 1917–1922). Выход этого великолепного издания сам по себе является событием первостепенной величины в истории географического исследования Азии и навсегда останется памятником научной проницательности и примером исследовательского метода [1].

Много лет прославленный путешественник вынашивал мысль о всестороннем исследовании Центральной Азии группой ученых, принадлежащих к различным научным отраслям. Подобная экспедиция нового типа, отвечающая потребностям современной науки и растущим требованиям

в специализации, давно стала необходимостью. Такая экспедиция должна была включать группу специалистов, каждый из которых отвечал бы за исследования в своей области; более того, она превращалась бы в передвижную научную станцию, сотрудники которой проводили бы значительное время в одном районе и устраивали научные базы в разных пунктах в пределах района исследований. Этот новый тип экспедиции облегчал бы накопление точных данных о стране и давал бы ученым уникальную возможность проверить их результаты.

В мае 1927 г. такая экспедиция, официально известная как китайско-шведская [2], отправилась в путь под руководством д-ра Свена Гедина. Экспедиция состояла из двадцати восьми членов и включала несколько известных шведских, немецких и китайских ученых. Важной особенностью этого крупного научного предприятия было тесное сотрудничество с китайскими учеными, что значительно повлияло на ее успех. На начальном этапе Общество по сохранению культурных памятников, образовательное учреждение в Пекине, якобы отвечающее за научную деятельность по всему Китаю, попыталось препятствовать ходу экспедиции. После продолжительных переговоров д-ру Гедину удалось подписать соглашение, позволившее экспедиции выйти в поле. Это было значительной победой перед лицом упрямой оппозиции и общей неприязни к иностранцам, от которой пришлось страдать многим недавним путешественникам. В научный состав экспедиции, помимо руководителя, входили: д-р Эрик Норин, геолог, известный своими работами в Китае и северо-западных Гималаях, д-р Фольке Бергман, археолог, и д-р Вальдемар Хауде, метеоролог. Кроме упомянутых в состав экспедиции входило восемь немцев, которые помогали ученым, принимая активное участие в исследовательской работе. Китайскую часть научного состава экспедиции представляли: второй руководитель экспедиции проф. Сю Пинчань, палеонтолог проф. Ф.Л. Юань, археолог В. Хуань, палеонтолог Т.Х. Тин, а также несколько коллекторов и помощников. Дж.А. Ларсон, хорошо известный в китайско-монгольских пограничных районах и бывший какое-то время советником президента Юань Шикая, отвечал за большой экспедиционный караван. Экспедиция имела обширную научную программу. Помимо топографических работ, в которых принимало участие большинство членов экспедиции, одной из главных проблем было тщательное проведение метеорологических наблюдений. Д-р Гедин планировал установить постоянные метеостанции, оснащенные современным оборудованием, в различных пунктах маршрута и, таким образом, получить полную запись атмосферных изменений в пустынных районах Внутренней Азии. Эти тщательные метеорологические наблюдения, сопровождаемые геологическими исследованиями и поисками отложений четвертичного периода, имели своей главной задачей решение проблемы высыхания

Внутренней Азии и последовательности климатических изменений, не говоря об огромной практической важности метеорологической работы в регионе, где все предыдущие наблюдения носили только спорадический характер. Было предложено устроить четыре метеорологические станции более или менее постоянного характера с китайским персоналом, специально для этого подготовленным. На таких станциях наблюдения могли проводиться в течение долгого времени, что дало бы ценную информацию. Обычные метеонаблюдения должны были проводиться и во время всего путешествия. Первая станция должна была быть устроена на Эдзин-Голе, вторая — в Хами, на границе Синьцзяна и Ганьсу, третья — в Урумчи, столице Синьцзяна, лежащей к северу от Тянь-Шаня, и четвертая либо в Чаркльке, либо в Черчене, на южном краю пустыни. Пятая станция планировалась на Хотан-дарье, недалеко от того места, где Свен Гедин потерял свой караван во время памятной экспедиции 1894–1897 гг. Д-р Эрик Норин, геолог экспедиции, намеревался обследовать маршрут через Гоби, а затем предпринять специальное исследование четвертичной геологии хребта Куруктаг и бассейна Лобнора. Д-р Фольке Бергман имел обширное поле деятельности со специальным заданием искать доисторические поселения в Гоби и Синьцзяне и изучить передвижения племен в Центральной Азии в доисторический период. Антропологические исследования и измерения должны были проводиться в течение всего путешествия. Ботанические и энтомологические коллекции были поручены д-ру Хюммелю, врачу экспедиции. 20 мая 1927 г. д-р Гедин в сопровождении д-ра Хюммеля отбыл из Баотоу в Бейлиньмяо во Внутренней Монголии, где было приказано собрать верблюдов для экспедиции. Другие участники экспедиции во главе отдельных партий должны были прибыть туда из Калгана и Гуэйхуачена. Лагерь экспедиции был разбит на Хужирту-Голе, реке, текущей к западу от монастыря Бейлиньмяо. Здесь экспедиция оставалась до 22 июля, занимаясь организационными делами и ожидая транспорт верблюдов. 29 июля весь караван покинул лагерь на Хужирту-Голе и двинулся к западу, через пустыню, в Хами. Первой целью был Эдзин-Гол. Экспедиция двигалась тремя группами: группа д-ра Норина выбрала маршрут несколько севернее, д-р Гедин с основной группой следовал средним маршрутом, поддерживая связь как с северной, так и с южной группой под руководством проф. Юаня. Недалеко от Цаган-обо Сумэ д-р Бергман обнаружил важную доисторическую стоянку и собрал около 1480 каменных изделий и фрагментов керамики. 16 августа экспедиция достигла монастыря Шандемьяо, расположенного в Харанаринула. Пробы там несколько дней, 29 августа исследователи снова отправились в путь и после напряженного перехода 28 сентября достигли Эдзин-Гола. Здесь необходимо было остановиться для проведения обширной исследовательской программы, устроить первую метеороло-

гическую станцию и подготовиться к переходу через пустыню в Хами. Во время стоянки на Эдзин-Голе осуществлялась следующая программа.

1. Съёмка бассейнов озёр Гашун-Нур и Сохо-Нур.
2. Археологические исследования вдоль русла реки и в бассейне озера.
3. Поиски развалин города, находящихся в пустыне к западу от Гашун-Нура.
4. Съёмка Эдзин-Гола.
5. Посещение разрушенного города Хара-Хото.

Первая метеостанция была должным образом установлена и оставлена на попечение майора Циммермана и его китайского помощника. Оба они накопили значительный опыт. Во время работы в Эдзин-Голе д-р Гедин и метеоролог экспедиции решили устроить в Баоту станцию, которая стала бы первым звеном в цепи намечаемых метеостанций. Для этого туда был послан один из китайских помощников с соответствующим оборудованием для организации станции.

28 октября к экспедиции присоединились д-р Норин и д-р Бергман. На пути через Гоби д-р Норин на основе триангуляции провел тщательную съёмку территории, ранее не нанесенной на карту, а д-р Бергман открыл около 120 неолитических стоянок между Бейлиньмяо и Эдзин-Голом. Большинство этих стоянок было расположено вдоль старого русла реки.

31 октября д-р Хауде покинул лагерь на Эдзин-Голе и отправился на запад, в Хами, чтобы установить станцию № 2. Основная группа экспедиции под руководством д-ра Гедина отправилась в путь только 8 ноября и выбрала северный маршрут, лежащий на запад — северо-запад от Гашун-Нура. Передовая группа экспедиции не смогла, однако, попасть в Синьцзян и установить в Хами вторую метеостанцию. Провинциальные власти в Урумчи приказали пограничной страже в Хами арестовать и разоружить экспедицию, которую приняли за передовой отряд армии, выступившей из Ганьсу. После переговоров экспедиции разрешили пройти до Урумчи при условии, что огнестрельное оружие, поклажа, прислуга и верблюды останутся на границе, а участники экспедиции должны воздержаться от фотографирования и съёмки маршрута. 4 февраля экспедиция отбыла из Хами в Урумчи. Проходя через Турфан, д-р Гедин узнал, что Тарим недавно изменил свое русло и теперь течет по старому руслу Курукдарьи или Кумдарьи к старому Лобнору. Такое возвращение реки к ее северному руслу Свен Гедин действительно отмечал еще в 1900–1901 гг. (Гедин С. Научные результаты путешествия по Центральной Азии в 1899–1902 гг. Т. II. С. 355). Было решено сделать все возможное, чтобы получить разрешение провинциальных властей на изучение этого нового важного изменения в бассейне Лобнора.

27 февраля экспедиция прибыла в Урумчи. Тактичное поведение Свена Гедина и его научных сотрудников в трудной ситуации склонило на их сторону губернатора Яня и сделало возможным продолжение научной работы. В Урумчи была устроена метеостанция, и еще одна оборудована на горе Богдо-Ула на высоте около 8600 футов. Д-р Норин смог продолжить свои исследования в горах Куруктаг и на Лобноре.

Такая крупная экспедиция требовала новых переговоров в Европе и Китае, нужно было достать новое оборудование и подтвердить планы для обеспечения продолжения научной работы. 4 мая Свен Гедин выехал из Урумчи в Европу в сопровождении своих четырех немецких сотрудников. Проф. Сю Пиньчан и майор Гемпель остались в Урумчи возглавлять штаб экспедиции.

7 июля экспедиция потеряла доброжелателя в лице губернатора Янь Цзэнсиня, который был предательски убит эскортом комиссара по иностранным делам Фан Яоханя. Преемник губернатора Яня не совсем понимал научные цели экспедиции, и, хотя различным группам было позволено проводить их работу, деятельность экспедиции постоянно ограничивалась местными властями.

8 августа 1928 г. д-р Свен Гедин в сопровождении д-ра Нильса Амбольта, нового члена экспедиции, астронома, покинул Стокгольм и 3 сентября достиг пограничного города Чугучака. По возвращении в Синьцзян ученый обнаружил, что отношение к экспедиции изменилось и необходимо снова вести переговоры с властями в Нанкине. Несмотря на мелкие недоразумения и попытки остановить научную работу, участники экспедиции упорно продолжали трудиться. Но для того, чтобы новые сотрудники могли быть задействованы в обширном поле исследований, нужно было получить разрешение от центральных властей в Нанкине.

17 декабря д-р Гедин снова отправился в Пекин в сопровождении д-ра Хюммеля, д-ра Бергмана и проф. Сю Пиньчана. Переговоры в Пекине и Нанкине закончились весьма успешно, экспедиции разрешили продолжать научную работу в Центральной Азии. Д-р Гедин планировал присоединиться к своей экспедиции в Синьцзяне, вернувшись туда по автомобильной дороге через Калган, Ургу, Улясутай, Кобдо и Урумчи. Однако беспокойная политическая обстановка в регионе помешала ему воспользоваться этим маршрутом. В мае д-р Гедин заболел, и после обследования в Пекинском медицинском колледже врачи признали необходимость операции и немедленной поездки в Бостон для консультации у известного специалиста д-ра Харви Кушинга. Таким образом, штаб экспедиции неожиданно переместился в Соединенные Штаты. Во время пребывания в США Свен Гедин встретился с Винсентом Бендиксом, промышленником из Чикаго. Результатом этой встречи было важное решение Бендикса финансировать этно-



графическое подразделение китайско-шведской экспедиции, с тем чтобы привезти в Чикаго целый ламаистский храм и еще один — в Стокгольм, вместе с коллекцией этнографических предметов. После поездки в Стокгольм, где была получена полная поддержка шведских властей, д-р Гедин 30 сентября покинул Швецию вместе с д-ром Хюммелем и д-ром Госта Монтеллом, этнологом. Проезжая через Москву, исследователь встретился с известным шведским археологом д-ром Т. Арне и наметил с ним программу археологических исследований в Русском Туркестане, которая должна была начаться в феврале 1931 г. Эти археологические исследования были дополнением к работам д-ра Бергмана в Восточном Туркестане и в Гоби. Пока д-р Гедин был занят организацией, чтением лекций, изысканием новых средств и всеми многообразными нуждами своего «путешествующего университета», д-р Норин, с помощью д-ра Амбольта, проводил исследования к югу от Тянь-Шаня; д-р Хауде наблюдал за работой нескольких метеостанций, установленных в Синьцзяне, а проф. Юань продолжал палеонтологические исследования в восточном Тянь-Шане.

По прибытии в Пекин д-р Гедин получил хорошие вести о том, что новые участники экспедиции во главе с д-ром Бергманом готовы отправиться в путь через Гоби и стоят лагерем в Бейлиньмяо. Этими новыми сотрудниками были: д-р Нильс Хернер, геолог, д-р Бернхард Бекселл, палеонтолог, и д-р Биргер Бёхлин, палеонтолог, отличившийся на работе в Геологической службе Китая. Экспедиции посчастливилось купить все необходимое оборудование у д-ра Р.К. Эндрюса, которому китайские власти помешали продолжить работу в 1929 г.

30 октября д-р Гедин выехал из Пекина в Бейлиньмяо во Внутренней Монголии, и 11 ноября новые сотрудники экспедиции отправились в долгий путь через Гоби. Д-р Гедин в сопровождении д-ра Хюммеля и д-ра Монтелла совершил автомобильную поездку по Внутренней Монголии, рассматривая возможности приобретения храмов для Чикаго и Стокгольма. По завершении этой поездки штаб экспедиции был на пару месяцев перенесен в Калган. Д-р Монтелл вместе с Ларсоном отправился в Джехол, чтобы продолжить осмотр буддийских храмов. В декабре штаб посетил д-р В. Хауде, метеоролог экспедиции, попытавшийся проехать из Синьцзяна через Ганьсу, но не получивший на это разрешения. Были выработаны планы по завершению этой важной работы в 1931 г. и установке метеостанций в Северо-Восточном Тибете и Наньшане.

В октябре 1930 г. экспедиция состояла из следующих групп.

1. Геологическая и геодезическая группа (руководители д-р Эрик Норин и д-р Нильс Амбольт), работающая в бассейне Тарима.

2. Археологическая группа (руководитель д-р Бергман, помощник д-р Бернхард Бекселл, палеоботаник). Район исследований: Ганьсу и Гоби.

3. Геологическая группа (руководители д-р Биргер Бёхлин и д-р Нильс Хернер, помощник геодезист Чен). Район исследований: Ганьсу и Гоби.

4. Зоологическая и ботаническая группа (руководитель д-р Хюммель, помощники Манфред Бёкенкамп и Хао). Район исследований: Сычуань и китайско-тибетское пограничье.

5. Этнографическая группа (руководитель д-р Геста Монтелл, помощник Георг Седербон). Район исследований: Джахол и прилегающие районы Внутренней Монголии.

Кроме вышеупомянутых, на 1931 г. планировались еще три группы:

6. Метеорологическая группа (руководитель д-р В. Хауде). Район исследований: Северо-Восточный Тибет и Наньшань.

7. Археологическая группа (руководитель д-р Т. Арне). Район исследований: Русский Туркестан.

8. Ботаническая группа (руководитель д-р Харри Смитт). Район исследований: Гималаи.

В июне 1932 г. газеты сообщили о возвращении экспедиции в Пекин, и надо надеяться, что некоторые наиболее примечательные результаты работ скоро станут доступны. Для завершения научного осмысления всех собранных данных потребуется много лет.

Исследования д-ра Норина, конечно же, по-новому осветят геологию и физиографию Внутренней Азии. Его тщательная топографическая съемка и богатые геологические данные представляют значительное достижение. Маршрут через Гоби прошел по многим ранее не нанесенным на карту территориям, и проведенная д-ром Норинем съемка маршрута от Бейлиньмяо до Шандемьяо (24 листа карт в масштабе 1:50 000) и от последнего пункта до почтовой станции Себистей в юго-западной Гоби (масштаб 1:100 000) будет особенно ценна. Во время пребывания экспедиции в бассейне Эдзин-Гола д-р Норин сделал полную съемку озер Гашун-Нур и Сохо-Нур и старой береговой линии. Его исследования на Куруктаге и в районе Баграшкёля дали богатые результаты. Куруктаг, тектонически принадлежащий к одной системе с Тянь-Шанем, как оказалось, служил убежищем для фауны и флоры, и там не было обнаружено свидетельств четвертичного оледенения. Исследования древнего бассейна Лоб дали новую картину условий четвертичного периода в этом бассейне, а съемка вдоль подножий Куруктага показала, что в четвертичный период озеро должно было иметь значительную глубину в северо-западной части, тогда как его восточная часть была мелкой и болотистой. Во время поездки в бассейн Лоб в апреле 1928 г. д-р Норин обнаружил богатую растительную и животную жизнь вдоль нового речного русла. Курукдаря предстала большой рекой 300–400 футов шириной и около трех футов глубиной. Она несет свои воды в древний исторический Лобнор, оживляя унылую, покрытую коркой соли пустыню.

Мы уже упоминали в этой статье, что недавнее изменение нижнего течения Тарима д-р Гедин предсказал около тридцати лет назад. Во время своей первой экспедиции в Центральную Азию исследователь прошел по восточному берегу Тарима и обнаружил, что река поворачивает в юго-восточном направлении и впадает в большое озеро с заболоченными берегами в южной части пустыни Лоб. Он отождествил его с озером Лобнор, описанным генералом Пржевальским, посетившим озеро во время своего памятного путешествия 1876–1877 гг. На севере озера д-р Гедин обнаружил старое речное русло, тщательную съемку которого он сделал во время своей второй большой экспедиции 1899–1902 гг. Изучение местных условий убедило его, что когда-то весь Тарим занимал это старое русло. Открытие разрушенного поселения Лулань только подтвердило его предположение, и в своей монументальной книге «Научные результаты путешествия в Центральную Азию» (Т. II. С. 355) он сделал следующий важный вывод: «В свете информации, какой мы сейчас обладаем, относительно уровня, достигаемого в пустыне Лоб, не будет слишком смелым сказать, что когда-нибудь река (Тарим и его приток Кончедарья) должна вернуться в русло Курукдарья». Картографирование нижнего течения Тарима и нынешнего Лобнора продолжил д-р Нильс Г. Хёрнер. О некоторых своих результатах он четко рассказал в статье «Urptacken av nya Lop-nor» (Ymer, 1931. P. 344–378). Съемка д-ром Нориним юга Тянь-Шаня в районе Баграшкеля представляет огромный интерес (снято более 2000 кв. км, масштаб карты 1:100 000). В этой поездке д-ра Норина сопровождал д-р Нильс Амбольт, который определил инваровым маятником тяготение во многих местах Восточного Туркестана и провел чрезвычайно интересные геодезические исследования района.

Осенью и зимой 1930 г. д-р Норин занимался исследованиями вдоль предгорий Куньлуня. Его целью были поиски отложений четвертичного периода и определение скорости наступления последних четвертичных ледников. Обнаружилось, что район между Хотаном и рекой Санджу особенно богат типичными ледниковыми отложениями. Исследования д-ра Норина в бассейне Тарима дали четкие доказательства важных орографических и климатических изменений во время ледниковой эпохи и после нее, когда ледники Куньлуня простирались далеко в бассейн Тарима и образовывали большие предгорные ледники в устьях долин. Эти исследования бросили новый свет на проблему ледниковой эпохи в Центральной Азии и последующее высыхание региона.

Исследование доисторического периода Гоби и Восточного Туркестана д-ром Фольке Бергманом значительно расширило наши знания этого периода для Монголии и Туркестана. Около 103 стоянок каменного века было найдено вдоль пути от Бейлиньмяо до Шандемяо; 19 стоянок между

Шандемяо и Эдзин-Голом и 7 в пустыне между Эдзин-Голом и Хами. Несколько важных стоянок было обнаружено в горах Куруктаг с интересной керамикой, по характеру сходной с керамикой из Ганьсу и Хунани. Весь этот огромный материал должен быть изучен в связи с уже известными доисторическими находками в Монголии (палеолитические стоянки в Ордосе, открытые французскими иезуитами Тэйар де Шарденом и Ф. Лисеном; последние исследования проф. Б.Э. Петри в Забайкалье и районе Козогол в Северной Монголии; находки Н.К. Нельсона из экспедиции Р.К. Эндрюса и богатый материал, собранный в Музее Монгольского научного комитета в Урге) и в Восточной Монголии, Джехولة и Южной Маньчжурии (исследования Р. Тории).

В Куруктаге было найдено много наскальных рисунков того же типа, что и в Русском Туркестане, Южной Сибири, Монголии и Западном Тибете [3].

Во многих местах вдоль маршрута были найдены каменные могилы и некоторые из них вскрыты, но не дали находок, что характерно для могил этого типа в Монголии и Тибете. (Содержимое таких пустых могил, должно быть, разрушено полевыми грызунами. Часто металлические предметы из таких могил находят в их норах на значительном расстоянии. См. Рерих Ю.Н. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. Прага, 1930. С. 12).

Осенью 1928 г. д-р Бергман в сопровождении Х. Хаслунда совершил поездку на Тибетское нагорье и посетил верхнее течение Черчендарьи и прилегающий район. В этом районе не оказалось никаких археологических остатков. Во время поездки была собрана этнографическая коллекция и выполнялись антропологические измерения.

Во время второй поездки через Гоби д-ру Бергману посчастливилось обнаружить у Эдзин-Гола более 10 тыс. деревянных таблиц с надписями эпохи ранней Хань. Это важное открытие ханьских документов — крупнейшее. Материал будет изучен проф. Бернхардом Карлгреном из Гётеборга и проф. Лю Фу из Пекина. Вся коллекция будет храниться в Пекине. Кроме ханьских документов экспедиция открыла несколько сот надгробных надписей V–VII вв. и многочисленные надписи монгольской эпохи.

Важная работа д-ра Вальдемара Хауде уже упоминалась в данном очерке. Д-р Хауде начал свои систематические наблюдения 30 марта 1927 г. в Баотоу и продолжал их в течение всей экспедиции до осени 1929 г. Превратности нынешнего беспокойного положения в Китае внесли много изменений в программу метеорологических наблюдений. Первая станция была установлена у Эдзин-Гола 1 октября 1927 г. Станция в Хами не состоялась из-за местных условий и угрозы начала войны вдоль границы Синьцзян-Ганьсу. Станция в Урумчи была открыта 22 января 1928 г., а

высокогорная станция была устроена на Богдо-Ула на высоте около 8600 футов. Третья станция была организована в Чарклике 22 июня 1928 г. Четвертая была открыта в Куче 30 июня 1928 г. с отделением в горах. За время полевых работ д-р Хауде запустил 353 воздушных шара на максимальную высоту до 21 000 метров. Различные наблюдения, выполненные этими станциями, конечно же, дадут совершенно новую картину атмосферных условий в Центральноазиатском пустынном регионе. Д-р Ф.Л. Юань, археолог и палеонтолог экспедиции, сделал важные открытия 58 стоянок каменного века в Гоби, когда возглавлял южную группу исследователей. Его самой значимой находкой было открытие останков динозавров в Восточном Тянь-Шане. Помимо своей палеонтологической работы проф. Юань сделал полную съемку района вокруг Кучены.

Т.Х. Тин, палеонтолог, проводил исследования в западной части Восточного Туркестана, особенно в центральной и западной частях Тянь-Шаня, Кашгара и Сарыколя. Археолог-коллектор Ван работал в западной части Восточного Туркестана.

Этнографическая группа под руководством д-ра Монтелла напряженно трудилась во Внутренней Монголии и Джехоле. Летом 1930 г. д-р Гедин вместе с д-ром Монтеллом, Седербомом и китайским архитектором В.Х. Ляном совершил поездку в Джехол. Осмотрев ряд храмов, они выбрали знаменитый Золотой павильон, построенный Цяньлуном в 1761–1771 гг., а Лян произвел необходимые измерения, начертил общий план и планы храма в разрезе, а также подготовил цветные рисунки всего декоративного убранства храма. По возвращении в Пекин различные детали Золотого павильона были сдублированы китайскими плотниками. Более 28 тыс. деталей было отправлено в Чикаго, куда они прибыли весной 1931 г. Д-р Монтелл также послал большую коллекцию буддийских изображений, культовых предметов и монашеских убранств. Другая большая коллекция была послана в Стокгольм, где в январе 1932 г. открылась выставка, занимавшая 11 залов. В. Бендикс предоставил павильон и коллекции в распоряжение выставки «Столетие прогресса». Копия храма была построена под наблюдением архитектора Дональда Бутли с помощью Юань Сигуо. После выставки храм будет перемещен в Линкольн-парк.

Такова история этого обширного научного предприятия, которое почти пять лет проводило научные исследования в различных частях Внутренней Азии. Центральная Азия никогда не была легким полем для научных исследований, и трудности не уменьшились в последние годы. Политические волнения в прилегающих регионах проникли в пустыни и в безлюдье гор сердца Азии, и с глубоким восхищением мы смотрим на эту горстку храбрецов, преодолевших опасности и препятствия под вдохновляющим водительством своего великого руководителя — Свена Гедина, чье имя навсегда

связано с высочайшими горными хребтами Азии. Во время Центральноазиатской экспедиции Рериха в 1925–1928 гг. автор неоднократно пересекал пути Свена Гедина и может с удовольствием засвидетельствовать здесь то общее признание, каким пользуется имя великого шведского исследователя во многих удаленных местах Внутренней Азии. Новое поколение исследователей, всегда горящее стремлением следовать путями своих великих предшественников, найдет источник постоянного вдохновения в этой великой эпопее Свена Гедина.

#### *Примечания*

1. Известный французский геолог М. Эмманюэль де Маржери недавно опубликовал блестящий обзор «Южного Тибета»: Margerie M.E. L'Oeuvre de Sven Hedin et l'orographie du Tibet. Paris, 1929.

2. Общий очерк об экспедиции дан в книге: Hedin S. Across the Gobi Desert. London, 1931.

3. См. Roerich G. Problems of Tibetan Archaeology // Journal of Urusvati Himalayan Research Institute. Vol. I. New York, 1931. P. 31.

*Journal of Urusvati Himalayan Research Institute  
Calcutta. 1933. Vol. III*

## ВИКТОР ВИКТОРОВИЧ ГОЛУБЕВ\* (1878–1945)

Имя Виктора Викторовича Голубева, археолога-востоковеда и искусствоведа, человека высокой культуры и широкого творческого размаха, следует поставить в ряд с именами славной плеяды русских ученых-востоковедов конца XIX и начала XX вв., поднявших русское востоковедение на исключительную высоту. В.В. Голубев родился в Петербурге 18 февраля 1878 г. По окончании Петербургского университета (1896–1900) он направляется в Германию, где продолжает работу в стенах Гейдельбергского университета, специализируясь в области археологии и искусствоведения. В 1904 г. он получает степень доктора философии.

С 1905 г. В.В. Голубев поселяется в Париже. К этому времени он начал коллекционировать восточную миниатюру (персидскую и могольскую), собрание которой в настоящее время украшает витрины Бостонского музея искусств в США и Музея Чернусского в Париже. В этот же период В.В. Голубев устанавливает связь с Музеем Гимэ в Париже, одним из востоковедных центров Франции. Он много путешествует по Востоку, посещает Турцию, Египет и другие страны.

В 1910–1911 гг. В.В. Голубев принимает участие в археологической экспедиции в Индии, откуда он привез более 1500 фотоснимков археологических памятников, в том числе свыше 300 снимков фресок буддийских пещерных храмов Аджанты. Съемка В.В. Голубева явилась первым достойным воспроизведением этого памятника, имеющего мировое значение. Результаты экспедиции были экспонированы на выставке в Музее Чернусского, о которой Н.К. Рерих писал: «...На выставке было и другое, для нас, русских, уже особо значительное. За эту радость я очень благодарен моему другу В.В. Голубеву... Мы поняли значение византийских эмалей. Мы поняли, наконец, ценность наших прекрасных икон...

Через Византию грезилась нам Индия; вот к ней мы и направляемся. Не надо пророчествовать, чтобы так же, как об иконах, сказать, что изуче-

---

\* В соавторстве с Б.Н. Вампиловым.

ние Индии, ее искусства, науки, быта будет ближайшим устремлением. Нет сомнения, что эти поиски дадут отличные последствия. Но, повторяю, надо спешить. Надо не упустить многие последние возможности. Вот почему считаю, что дело, начатое В.В. Голубевым, должно нас радовать чрезвычайно\*». В настоящее время эта исключительная коллекция снимков составляет гордость архива Музея Гимэ. О научных результатах своих работ В.В. Голубев сообщил в докладе «Peintures bouddhiques aux Indes», напечатанном в «Annales du Musée Guimet» (t. XL, 1913).

В августе 1914 г. В.В. Голубев в чине полковника становится представителем Российского Красного Креста во Франции, организует автосанитарные отряды на фронте и за проявленное мужество награждается орденом французского Военного Креста.

После войны В.В. Голубев возобновляет свою научную деятельность. Он организует издание большой искусствоведческой серии «Ars Asiatica», в которой ему принадлежит том, посвященный фрескам Аджанты, — «Ajanta. Les peintures de la première grotte» (Париж, 1927). В.В. Голубев принимает участие вместе с О. Родэном, А. Кумарасвами и Э. Хавэлом в издании большой монографии, посвященной шиваистской скульптуре Индии — «Sculptures śivaïtes de l'Inde» («Ars Asiatica», III). 20-е гг. — особенно плодотворный период в творческой жизни ученого. В.В. Голубев читает лекции в Парижском университете, состоит редактором многотомной серии «Les classiques de l'Orient», в которой он участвует не только как руководитель издания, но и как художник. Ему принадлежат рисунки, иллюстрирующие том, который посвящен народному театру Тибета, — «Trois mystères tibétains» (Париж, 1921, пер. Ж. Бако).

В 1920 г. В.В. Голубев вступает во французскую Дальневосточную школу в Ханое, а с 1927 г. становится ее действительным членом. В течение двадцати пяти лет он ведет исключительно плодотворную исследовательскую работу в Индокитае. Без преувеличения можно сказать, что В.В. Голубев явился одним из главных деятелей археологической науки в Индокитае в 30–40-х гг. Он проводит археологическую аэро съемку Индокитая. Особенно следует отметить его раскопки в провинции Тхань-хоа и его работу по бронзам Тонкина (см. L'âge du bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam // BEFEO, 1930).

Его работа о происхождении бронзовых барабанов и исследования по стратиграфии развалин знаменитого Анкора навсегда останутся в истории археологического познания края. В 1935 г. французская Академия надписей удостоила В.В. Голубева премии Жиль за археологические работы в Индокитае.

\* Н.К. Рерих. Собр. соч. Т. I. М., 1914. С. 258, 260.



Умер В.В. Голубев в 1945 г. Во время своего многолетнего пребывания во Вьетнаме В.В. Голубев сроднился с народом Вьетнама, среди которого по сей день сохранилась память о русском друге. Все, знавшие В.В. Голубева, встречавшие его в Музее Гимэ и на собраниях французского общества «Друзей Востока», навсегда запомнили образ Виктора Викторовича — человека высокой культуры. Всю свою жизнь В.В. Голубев оставался патриотом своей Родины. Служивцы В.В. Голубева передавали пишущим эти строки, что он особенно проникновенно говорил о победах советского оружия на полях минувшей Великой Отечественной войны и гордился участием членов своей семьи в рядах защитников Родины.

*Проблемы востоковедения*  
1959. № 3

## ПРОФЕССОР ЧАРЛЗ РОКУЭЛЛ ЛАНМАН И ЕГО ТРУДЫ В ОБЛАСТИ ИНДОЛОГИИ

Вторая половина прошлого века была свидетелем небывалого подъема индологических исследований. Америка и Европа соревновались друг с другом в изучении самых значительных древностей Индии и ее величайшего сокровища — древнего литературного языка, чье богатство и структурные особенности абсолютно уникальны.

Рудольф Рот в Тюбингене, Бётлинг в Петербурге и Вебер в Берлине сильно повлияли на развитие индологии и подняли на новый уровень изучение Вед. Великим и до сих пор не превзойденным памятником научной деятельности этой блестящей школы является «Большой петербургский санскритский словарь» [1], составленный Бётлингом и Ротом и опубликованный Императорской Российской Академией наук в 1852–1875 гг. Введение к этому словарю дает яркое изложение взглядов составителей, и, несмотря на критику некоторых авторов (Гольдштукер, Ольденбург и др.), не возникает сомнения в том, что Рот был основателем ведийской филологии.

В Америке мы видим известного В.Д. Уитни, первого в ряду ярких ученых, сделавших вклад Америки в область ведических исследований столь значительным. К этому блестящему ряду выдающихся исследователей принадлежит и имя Чарлза Рокуэлла Ланмана. Уже более пятидесяти лет его деятельность является основой востоковедных и лингвистических исследований в Америке, и многие ученые гордятся тем, что являются его учениками и пользуются его неизменно дружескими советами.

Вслед за окончанием в 1871 г. Йельского университета, где он изучал греческий у Хадли и санскрит с Уитни, последовали три года ученья у Рота в Тюбингене, Вебера в Берлине, Курциуса и Лескина в Лейпциге. Это были три года напряженных трудов. Изучение Вед с Ротом, уроки сравнительной грамматики у Лескина произвели неизгладимое впечатление на молодого ученого и наметили путь будущих исследований в этих областях.

По возвращении в Америку Ланман начинает преподавать санскрит в университете Дж. Хопкинса, где занимает должность адъюнкт-профессора санскрита с 1876 по 1880 г.

В 1880 г. он был приглашен в Гарвард, и с его приходом санскритские исследования в Гарварде получили новый импульс. Именно в тот период, когда он занимал кафедру санскрита, Гарвард стал одним из ведущих центров индологических исследований.

В том же году Ланман опубликовал научную монографию о склонении существительных в Ведах [2], остающуюся незаменимым инструментом в работе каждого исследователя Вед и замечательным примером лингвистической проницательности. Обширные познания, строгий метод, глубокая ученость, отразившиеся в этой книге, поставили ее автора в первый ряд современных исследователей Вед.

В 1884 г. появилась его «Санскритская хрестоматия» со словарем и обширными примечаниями. Эта замечательная книга выдержала восемь изданий, последнее из которых вышло в 1927 г. Со дня публикации эта книга была справедливо признана лучшей из существующих хрестоматий, потому что она не только содержит представительную подборку великих шедевров индийской литературы, но предлагает первоклассную филологическую практику, и в этом качестве является руководством для каждого, изучающего санскрит. «Введение к образцам ведической литературы», которым открывается «Хрестоматия», можно рассматривать как изложение взглядов автора на ведическую литературу в целом и принципов ее критического изучения и интерпретации. Ланман всегда был вдохновенным преподавателем и творил чудеса, руководя своими учениками. Обширный материал, собранный и прокомментированный в его примечаниях к «Хрестоматии», свидетельствует о его постоянных и бескорыстных усилиях, направленных на то, чтобы вызвать интерес к санскриту и облегчить его изучение, ибо он всегда говорил: «Санскрит наилучшим образом обнаруживает фундаментальные принципы, лежащие в основе структуры английского, греческого и латинского языков».

В 1889 г. Ланман с женой предпринял большое путешествие по Индии. В те дни это было чем-то совершенно новым, и Ланман говорит в своем «Президентском адресе», обращаясь к членам Американского ориенталистского общества: «Когда я был аспирантом Йельского университета, даже не предполагалось, что я смогу поехать в Индию; случайное письмо научного содержания из Индии заслуживало публикации в «Indische Studien» Вебера или в нашем журнале» [3]. В результате этого путешествия Ланман привез из Индии более 500 ценных рукописей на санскрите и пракритах, составивших основу коллекции индийских рукописей библиотеки Гарвардского университета. Путешествие в Индию дало ученому уникальное и непосредственное знание индийской жизни, всегда так ярко проявлявшееся в его объяснениях санскритских и палийских текстов на занятиях. Именно проф. Ланману принадлежала мысль о том, что будущие индологи должны

провести несколько лет в Индии и освоить один из самых важных разговорных языков современной Индии (таких, как хинди, бенгали или маратхи). В том же «Президентском адресе» он говорит: «Взросшие возможности, как всегда, принесут взрослые обязательства, и для профессиональных американских индологов период пребывания и исследовательской работы в Индии — предпочтительно, конечно же, в таких местах, как Пуна или Бенарес, — станет чем-то само собой разумеющимся» [4]. С тех пор это стало частью учебной программы каждого индолога, и чем дальше, тем более очевидным становилось, что пребывание в стране и тесный контакт с ее древней туземной наукой оказывают самое благоприятное воздействие на ученого и дают ему глубокое понимание таких вещей, которые кажутся совершенно иными в Париже, Лондоне или Берлине. Величайшим достижением проф. Ланмана в издании индийских текстов является его «Гарвардская восточная серия» (Harvard Oriental Series), основанная в 1891 г., в которой опубликован 31 том. Эта монументальная серия, как пример научного издания и редакторского искусства не имеющая себе равных, была основана проф. Ланманом и материально обеспечивалась его учеником и другом Генри Кларком Уорреном, известным исследователем пали и автором «Буддизма в переводах», опубликованного в третьем томе этой серии [5]. Цель серии — «сделать доступными Западу хорошие индийские тексты и их хорошие английские переводы». Достаточно просмотреть каждый том серии, чтобы убедиться, сколь многим обязана она редактору и сколь глубокий отпечаток оставила его эрудиция на каждом опубликованном тексте.

В первом томе серии профессор Х. Керн опубликовал санскритский текст «Джатака-малы» Арья Шуры (VII в.). Второй том, подготовленный проф. Рихардом Гарбе, содержит важный текст «Санкхья-правачана-бхашья» Виджнянабхикшу. Четвертый том представлен д-ром Стеном Коновом и проф. Ч.Р. Ланманом. Он содержит праkritский текст драмы «Карпура-маньджари» поэта Раджасекхары (X в.). Праkritский текст подготовил Стен Конов, а английский перевод, введение и примечания — Ланман. VII и VIII тома содержат замечательное издание «Атхарваведы» с переводом, критическим и экзегетическим комментарием В.Д. Уитни. Этот огромный труд выдающегося американского санскритолога остался незавершенным и был пересмотрен, отредактирован и несколько расширен проф. Ч.Р. Ланманом. Эти тома — шедевр научного издания текстов и достойный памятник сотрудничеству двух видных ученых — учителя и ученика. Перевод и комментарий, в целом характеризующие школу Уитни, принимают в расчет работы нового направления в ведических исследованиях, основанного Пишелем и Гелднером. Об этом издании «Атхарваведы» было справедливо сказано: «...Немногие древние тексты были опубликованы с не-

обходимыми критическими материалами такого широкого охвата. И никогда прежде материал для критического исследования такого обширного ведического текста не был так исчерпывающе и систематически собран из столь различных источников и представлен с профессиональной точностью в столь удачно переработанном виде».

X том содержит большой ведический Указатель-конкорданс проф. М. Блумфилда. Этот огромный том — сокровищница информации и вечный памятник трудолюбию и познаниям американской школы санскритологов.

Следующие четыре тома серии посвящены критическому изданию «Панчатантры» проф. И. Хертеля.

XV том содержит немецкий перевод «Киратарджуния», сделанный проф. К. Каппеллером.

Проф. Р. Пишель представил критическое издание бенгальской версии «Шакунталы» Калидасы (XVI том серии).

XVII том содержит перевод «Йога-сутры» Патанджали, выполненный проф. Джеймсом Х. Вудсом.

Проф. Артур Б. Кейт составил несколько важных томов серии: «Черная Яджурведа» (тома XVIII и XIX), брахманы «Ригведы» (том XXV) и капитальное исследование «Религия и философия Вед и Упанишад» (тома XXXI и XXXII).

XX и XXIV тома содержат еще одну важную работу проф. Блумфилда, посвященную повторам из «Ригведы» в других ведических текстах.

XXI, XXII и XXIII тома содержат критическое издание оригинала на санскрите и пракритах поэмы Бхавабхути «Утгара-Рамачарита» с переводом и примечаниями д-ра С.К. Белвалкара, ученика проф. Ланмана и профессора санскрита в Пуне.

Проф. Ф. Эджертон представил критическое издание санскритской версии «Викрама-чариты», а также английский перевод этого текста (тома XXVI и XXVII).

XXVIII, XXIX и XXX тома содержат перевод «Дхаммападатхакатхи» Э. Бёрлинггейма, ученика проф. Ланмана.

Мы привели обзор опубликованных томов «Гарвардской восточной серии», чтобы показать размах и огромное разнообразие индийских текстов, опубликованных в этой серии. Серия — замечательный памятник сотрудничеству блестящих исследователей, который появился благодаря знаниям, трудолюбию и неустанным заботам проф. Ланмана и удачному предвидению Генри Кларка Уоррена.

Работа над серией продолжается с неослабевающей энергией, и намечен представительный список важных трудов, которые последуют за уже опубликованными. Во время моего визита в Кембридж (Массачусетс) зимой 1929–1930 гг. я нашел известного ученого и издателя погруженным

в работу по подготовке к изданию перевода «Ригведы» Гелднера. Этот новый проект «Гарвардской восточной серии» займет целых четыре тома и представит значительный вклад в уже весьма обширную литературу об этой Веде. Все предыдущие издания и переводы «Ригведы» были плохо отредактированы и имеют многочисленные изъяны научного характера, и это новое издание «Веды гимнов» Гелднера—Ланмана, несомненно, изменит ситуацию к лучшему, обеспечив нас первоклассным переводом с необходимыми историческими и критическими комментариями. Безвременная смерть проф. К. Гелднера несколько отсрочит опубликование этого труда\*.

Ланман много работал по изучению и публикации буддийских текстов. Он вдохновил Симона Хевавитарне из Коломбо осуществить его план по опубликованию полного текста буддийских священных книг сингальским письмом. Много лет он трудился над критическим изданием и переводом «Висуддхи-магги» Буддхагхоши, самого важного и самого сложного палийского буддийского текста. В связи с этой работой в 1913 г. Ланман опубликовал статью под заглавием «Буддийский трактат Буддхагхоши «Путь к спасению». Анализ части первой «О морали» [6]. Эта статья содержит глубокий и детальный анализ первой книги «О морали» (*шла*). Будем надеяться, что издание текста и перевода этого трактата увидит свет в «Гарвардской восточной серии». Преподавание пали и принципов разбора текстов палийских рукописей всегда занимало видное место в университетских трудах проф. Ланмана.

Помимо упомянутой многогранной деятельности, профессор Ланман опубликовал ряд книг, предназначенных в помощь студентам, изучающим санскрит. Нами уже упоминалась его «Санскритская хрестоматия». Кроме этой важной работы он издал «Части «Наля» и «Хитопадешы» в латинской транскрипции» (Гарвард, 1889), «Хрестоматию Бхаратан», а статья «Индийский алфавит нагари» готовится к публикации в издательстве Гарвардского университета. Очень важным будет издание его «Санскритской грамматики», которая поможет студентам более успешно осваивать санскрит и в то же время помнить о положении этого языка среди других языков индоевропейской семьи. Эта книга — плод трудов в области санскритологии замечательного преподавателя и знатока языка в течение более пятидесяти лет, и в этом качестве она займет видное место в литературе по данному вопросу. Давно ощущалось отсутствие подобной грамматики, и, несомненно, она поможет оживить изучение санскрита в американских и европейских университетах. Помимо этих крупных трудов проф. Ланман опубликовал в научных журналах много статей по индийской лингвистике, литературе и религии,

---

\* Издана в Harvard Oriental Series в 1951 г. — Примеч. ред.

например: «Грамматические обороты и деривативы», «Начала индуистского пантеизма», «Мурдхания, непроизносимые в санскрите», и много других.

Таковы труды ученого, 80-летию которого мы посвящаем этот первый выпуск нашего журнала [7], посылая ему наши искренние поздравления и пожелания многих лет творческой жизни.

Эти строки — не просто дань признательности ученика, ибо мы чувствуем, что наступил благоприятный момент, чтобы снова вспомнить о трудах замечательного педагога, чьи достижения в области индологии могут служить примером для научной деятельности нашего института.

### *Примечания*

1. Petersburg Sanskrit-Wörterbuch. Grosse Ausgabe. St. Petersburg, 1852–1875.
2. Journal of the American Oriental Society (JAOS). Vol. X. P. 325–600.
3. JAOS. Vol. 40. 1920. P. 234.
4. Ibid. P. 235.
5. Buddhism in Translations. Harvard, 1896 (8th ed. 1922).
6. Proc. of the Amer. Academy of Arts and Sciences. Vol. 49. № 3. P. 149–169.
7. Journal of Urusvati Himalayan Research Institute. Vol. I. New York, 1931. P. 1–6.

*Journal of Urusvati Himalayan Research Institute  
New York. 1931. Vol. I*

## ЭКСПЕДИЦИЯ АКАДЕМИКА РЕРИХА В ЦЕНТРАЛЬНУЮ АЗИЮ

Со времени великих завоеваний Александра Македонского в IV в. до н. э. огромный Азиатский континент привлекает внимание цивилизованного мира. Великое прошлое азиатских культур, величие природы Азии и могучее влияние, оказанное ею на древний средиземноморский мир и средневековую Европу, оправдывают тот огромный интерес, какой вызывают азиатские исследования в последние десятилетия.

Окраинные районы Азии были тщательно изучены с точки зрения их географии, истории и нынешних экономических возможностей. Но остаются просторы Внутренней Азии, со второй половины прошлого века привлекающие непрерывный поток искателей приключений и смельчаков, бросающих вызов Природе ради новых открытий и нового знания.

Внутренняя Азия с ее безграничными степями и пустынями, величественными нагорьями и огромными горными цепями дает геологу и географу уникальные возможности для изучения прошлого великого Азиатского континента.

В ее пределах лежат: Китайский Туркестан, со времени памятных археологических открытий Сэра Аурела Стейна, д-ра Лекока, Пеллио, Ольденбурга и множества других блестящих имен ставший вторым Египтом для археологических изысканий; Монголия, колыбель величайших завоевателей Азии; Алтай, один из центров великих миграций прошлого, и, наконец, Тибет, хранилище древностей и обитель живых будд.

Обширный бессточный регион Центральной Азии с юга ограничен могучей цепью Трансгималаев, открытой великим шведским исследователем Свенем Гедином, и мрачным высокогорьем Каракорума; его северную границу образуют Алтай и горные цепи южной окраины Сибири; к востоку и западу этот великий внутренний бассейн открыт огромным пространствам пустынь и степей, образующих великую монгольскую Гоби, а также степям и песчаным пустыням и полупустыням Русского Туркестана.

Весь этот обширный внутренний регион характеризуется континентальным климатом и с незапамятных времен является обителью кочевых племен и народов. Влияние сходного природного окружения создает похо-



жие условия жизни, и можно говорить о единой великой кочевой Центральной Азии.

Именно в этом внутреннем регионе Азии в течение трех лет путешествовала и веда исследования экспедиция Рериха.

В течение 1925–1928 гг. эта экспедиция во главе с проф. Н.К. Рерихом, организованная Музеем Рериха в Нью-Йорке и Международным центром искусств «Корона Мунди» (Corona Mundi), дважды обошла вокруг земель, составляющих сердце Азии, отправившись из Индии в августе 1925 г. и вернувшись туда же в мае 1928 г.

Ее главной целью было создание уникальной живописной панорамы земель и народов Срединной Азии, и несколько серий картин Н.К. Рериха, привезенных экспедицией, сейчас можно увидеть в Музее Рериха в Нью-Йорке.

Второй задачей было изучение возможностей новых археологических изысканий и, таким образом, подготовка путей для будущих экспедиций в том же регионе.

Третьей задачей являлось изучение языков и диалектов Центральной Азии и собирание большой коллекции предметов, иллюстрирующих духовную культуру этих районов. Центральная Азия была колыбелью и местом встречи многих азиатских цивилизаций, и в труднодоступных горных долинах до наших дней сохранились многие бесценные лингвистические и этнографические материалы, которые могут послужить реконструкции прошлого Азии.

В августе 1925 г. экспедиция выступила из Шринагара, древней столицы Кашмира. Ее путь лежал через Западные Гималаи в высокогорную страну Ладак, в настоящее время являющуюся провинцией штата Кашмир и одной из наиболее удаленных частей Британской империи.

Горный путь из Шринагара в Лех часто описывается путешественниками, и мне нет необходимости слишком долго задерживаться на этом.

Зеленые лесистые долины Кашмира остались за перевалом Зоджи Ла, через который мы перешли Западные Гималаи. Летом путь через перевал не представляет трудностей, но в зимние месяцы часто сопровождается тяжелыми потерями, когда снежные лавины сходят со склонов, сметая вниз часть тропы с людьми и животными, которым случилось там оказаться.

Голые горные хребты, открывающиеся к северо-западу от перевала, возвещают о великой горной стране, Тибете. За перевалом Зоджи Ла лежит очень интересное место. Это маленькое селение Драс, где живут дарды, исповедующие ислам и говорящие на диалекте, принадлежащем к так называемым дардским языкам Северо-Западной Индии. Оно живописно расположено в широкой долине, а поблизости от него старая крепость Догра.

За селением находятся каменные изваяния буддийского прошлого, представляющие Майтрею, Будду будущего, и Авалокитешвару, боддхисаттву — покровителя Тибета. Интересно отметить связь, существующую между сооружением огромных каменных фигур Майтреи и проповедью буддизма махаяны. Согласно тибетской исторической традиции, через Ладак проследовали многие индийские пандиты, шедшие проповедовать учение махаяны в Тибет, и вдоль всего их пути мы находим изваяния Майтреи, предваряющие распространение Учения.

За Драсом тропа идет берегом реки Драс, мощного горного потока, ворочающего огромные валуны и уносящего целые пласты с горных склонов, через которые он прокладывает себе путь.

Первые ступы встречаются у Мульбека и отмечают религиозную границу между Дардистаном и Ладаком.

В Мульбеке находится огромное каменное изображение Майтреи, относящееся, как говорят, к X в. Это прекрасный образец средневековой индуистской скульптуры.

От Мульбека начинается страна буддистов. Мы проходим типичные тибетские деревни, с полями ячменя и одинокими замками, башни которых стоят на скальных выступах окружающих холмов.

Монастырь Ламаюру, живописно расположенный в узком горном ущелье, принадлежит к нереформированной школе буддизма, в которой буддийское учение смешалось с верованиями старой примитивной религии Тибета. Ламаюру — один из наиболее старых религиозных памятников в Ладаке, а некоторые из его разрушенных храмов, вероятно, восходят к добуддийскому периоду. Он расположен на песчаниковом плато, склоны которого изрыты многочисленными пещерами, служащими кладовыми местным жителям.

Из Ламаюру труднопроходимая тропа ведет в Басго, где расположен один из старейших королевских монастырей Ладака, в котором есть храм с исключительно тонкой деревянной резьбой, вероятно, работой индийских художников. От Басго долина неожиданно расширяется и тропа ведет через типично тибетский пейзаж: обширные песчаные каменистые равнины на фоне суровых гор.

Лех, столица Ладака, расположен на широкой равнине, орошаемой Индом. Город Лех — одно из самых живописных мест Азии. Лежащая на пересечении нескольких важных караванных путей Центральной Азии столица Ладака все еще сохраняет характер азиатского караванного города, в который устремляются многочисленные караваны с товарами из Индии, Китая, Тибета и Туркестана. Лех стал постоянной резиденцией царей Ладака с XV в. Приближаясь к городу, уже издали видишь возвышающийся над ним белый массив огромного дворца, построенного около 1620 г. царем

Сенге Намджалом, одним из величайших строителей Ладака. Экспедиции посчастливилось провести несколько дней во дворце Леха и изучить этот значительный памятник прошлого Ладака.

19 сентября 1925 г. экспедиция покинула Лех, чтобы пройти долгий путь по самой высокогорной в мире торговой трассе. Огромные, следующие одна за другой горные цепи Каракорума, тянущиеся между Гималаями и Куньлунем, представляют собой самый важный водораздел в Центральной Азии. Для цепи Каракорума характерны большие высоты, а несколько могучих снеговых гигантов вздымаются более чем на 26 500 футов. Высочайший из них, гора Годвин-Остен, достигает высоты 28 265 футов. Некоторые из видных исследователей Центральной Азии придерживаются того мнения, что хребты, тянущиеся на восток в собственно Тибет, а также мощные Трансгималаи и запретный перевал Тангла являются продолжением горной системы Каракорума.

Западный район Каракорума отличается дикой первозданной красотой. Он богат большими ледниками, как считают, самыми крупными после полярных регионов. Путь из Ладака в Туркестан проходит через высокий каракорумский перевал (18 550 футов), через пустынную и опасную горную страну. Сотни выючных животных ежегодно гибнут от утомления или сносятся вниз бурными горными потоками. Людей часто заносит снегом, и они замерзают в ледяном безлюдье перевалов. Рассказывают о целых караванах, замерзших на горных вершинах. Этот караванный путь проходит по крайней мере через восемь горных перевалов, большинство из которых лежит на высоте 18 000 футов. Экспедиция успешно преодолела все трудности каракорумской тропы. Только на перевалах Сассер и Сугет жестокие снежные бури почти остановили движение экспедиции. Спуск с перевала Сугет был особенно труден из-за заснеженного склона.

9 октября экспедиция достигла оазиса Санджу, первого селения на прямом пути от Каракорума до Хотана.

Четыре долгих перехода вдоль южного края великой пустыни Такламакан привели нас в важный оазис Хотан, древнее царство нефрита. В прошлом Хотан был одним из великих центров Восточного Туркестана, а хотанские ремесленники славились по всей Центральной Азии и Китаю. В этом древнем царстве господствовал буддизм, и китайские паломники, дерзавшие преодолеть опасности пустынь на пути в далекую Индию, оставили нам детальные описания процветающего состояния Хотанского царства. До мусульманского завоевания население Хотана состояло главным образом из иранцев, и индийские колонии располагались вдоль южного караванного пути. Сейчас Хотан — это цветущий оазис или группа крупных поселков, густонаселенных тюркскими народностями и большими китайскими колониями в городах. Слава хотанских ремесленников дожила до наших дней.

На хотанские шелка, ковры, войлок, шерсть, меха и нефрит все еще большой спрос, и они хорошо продаются по всей Центральной Азии.

Именно в Хотане экспедиция столкнулась с первыми трудностями. Местный губернатор, *даотай*, отказался признать китайские паспорта, выданные Пекином, и задержал экспедицию на три месяца. Все современные исследователи Восточного Туркестана жаловались на отношение к ним местных властей. Со времени китайской революции 1911 г. провинция стала практически автономна, и паспорта, выданные центральным китайским правительством, как правило, не принимаются.

Археологические исследования в окрестностях Хотана были невозможны из-за препятствий, чинимых местными властями, и только благодаря хорошей работе британского генерального консульства в Кашгаре, экспедиция смогла двинуться в Яркенд и Кашгар. Как по волшебству, наши паспорта снова были признаны, и мы смогли продолжить путь по Восточному Туркестану. В наш первоначальный план входило путешествие вдоль южного караванного пути в Дуньхуан и Ганьсу, но из-за отношения хотанских чиновников нам пришлось решиться на путешествие по северному караванному пути в Урумчи, столицу провинции, и уладить дела с генерал-губернатором провинции.

После двухнедельного пребывания в Кашгаре экспедиция отправилась по северному маршруту в Урумчи. Северный караванный путь огибает пустыню Такламакан с севера и проходит через многие крупные оазисы у подножия Небесных гор.

Первое важное место после Кашгара — это Марал-баши. В его окрестностях находится знаменитый мертвый лес — многие мили мертвых деревьев. Наступающие пески пустыни опустошили большие участки когда-то густого леса, и лишь в нескольких местах еще теплится жизнь.

Аксу, Куча, Карашар в прошлом были важными поселениями. В раннем средневековье Восточный Туркестан был поделен на множество мелких княжеств, время от времени подпадавших под власть китайской империи. Многие европейские археологические экспедиции раскапывали пещерные храмы и монастыри в Куче и ее окрестностях. Настенные фрески, привезенные немецкой экспедицией д-ра Леккока, дают ценный материал для изучения буддийской живописи, почти полностью утраченной в Индии, стране своего происхождения.

Карашар — это административный центр обширного района, населенного *торгоутами*, монгольско-калмыцкой народностью. Торгоуты пасут свои стада в степях вокруг Карашара и в высоких альпийских долинах Тянь-Шаня. Эти торгоутские племена быстро вырождаются, и скоро мало что останется от суровых калмыцких всадников, совершивших в XVII–XVIII вв. крупные завоевания в Центральной Азии.

Экспедиция нанесла визит в ставку местного хана, расположенную у подножия Тянь-Шаня. Этот интересный человек осмелился недавно ввести европейские методы в гражданской администрации своего владения.

Из Карашара экспедиция двинулась в Токсун, центр Турфанской впадины, лежащий примерно на 360 футов ниже уровня моря! В местах вокруг Карашара и озера Баграшкель еще была зима, но здесь, в Токсуне, все цвело, а люди страдали от душной жары. В нескольких милях от Токсуна мы совершили утомительный переход через жаркую сухую каменистую пустыню. Токсун знаменит своим виноградом и дынями, и турфанский виноград до недавнего времени посылался в дань китайскому двору.

Из Токсуна мы прошли по торговому пути через Дабанчэн в Урумчи, столицу Синьцзяна и резиденцию генерал-губернатора.

Здесь мы вынуждены были надолго остановиться из-за переговоров с китайскими властями. Обычный путь в Ганьсу через Турфан, Кумул и Синсинся считался опасным и непроходимым из-за военных приготовлений генерала Фэна, готовившегося к походу на Синьцзян. Генерал-губернатор Восточного Туркестана спешно мобилизовал войска в Урумчи, и каждый день отряды, двигавшиеся к границе, маршировали по улицам столицы провинции. Сообщали о шайках грабителей из многих мест вдоль этого пути, и наши китайские друзья советовали нам ехать в Монголию либо через Кучен, либо через Сибирь. Заботясь о сохранении здоровья, мы выбрали второй путь.

Переход из Урумчи мы осуществили, двигаясь по хорошо известному маршруту Урумчи — Чугучак на русской границе. Джунгарский бассейн и окружающие его горы всегда были ареной великих кочевых миграций. Огромные кочевые империи возникали и исчезали, и единственными следами, оставшимися от их передвижения, являются многочисленные *тумули*, или могильные курганы. Одной из целей экспедиции было обследование и обнаружение таких курганов, не зафиксированных в научной литературе, вдоль северных склонов Тянь-Шаня, Нефритовых гор и Алтая.

Древние памятники вдоль этого великого торгового пути к югу от Небесных гор хорошо исследовались множеством археологических экспедиций, и было мало шансов сделать значительные открытия на этом хорошо изученном пути. Остаются великие кочевые культуры Центральной Азии, чьи обширные владения некогда простирались от степей юга России до самых пределов Китая. Вдоль всего северного края внутреннего бассейна Восточного Туркестана лежит огромное множество *тумулей*, погребальных курганов, скрывающих сокровища кочевых вождей прошлого, ибо вождя кочевников клали в могилу вместе со всем его земным имуществом, которым он дорожил. По всей пограничной области между Монголией и Джунгарией раскидано много групп погребальных курганов. Нестабильные

условия в регионе и множество банд грабителей помешали детально их обследовать и произвести археологические раскопки.

Путь от Урумчи до Чугучака считался очень опасным из-за частых ограблений в узких ущельях Нефритовых гор. Грабителями были, главным образом, местные киргизы. Все горные тропы хорошо охранялись китайскими солдатами и местной милицией, но это не предотвращало частых случаев убийств. Экспедиция с ее большим конвоем и грузом должна была двигаться с величайшими предосторожностями.

Я не стану занимать ваше внимание описанием передвижения экспедиции через Сибирь до границы Монголии. Мы совершили краткую поездку в чудесную страну Алтай, уникальный горный район и один из крупнейших центров древней кочевой культуры. Богатые пастбища алтайских высокогорий, его хорошо укрытые долины и богатые минеральные ресурсы вполне объясняют большую роль, какую играл этот район в прошлом. Археологические раскопки в этом интересном районе находятся на начальной стадии, и можно ждать крупных открытий в будущем.

Быстро проехав на транссибирском экспрессе, экспедиция прибыла в Верхнеудинск, столицу нынешней Бурятской республики. Два дня потребовалось на приготовления к автомобильному путешествию в Ургу, столицу Монголии. Автомобильная поездка по Северной Монголии часто осложнялась разлившимися реками и болотами. Машины порой приходилось вытаскивать из бушующего потока, что обычно делали монгольские всадники на лошадях или верблюдах. Средство простое, но эффективное. Несколько монгольских наездников собирались на берегу реки с длинными веревками, а затем медленно заходили в поток, подталкивая своих испуганных лошадей к терпящей бедствие машине. Веревки прикрепляли к передку машины, а их концы всадники привязывали к передней луке своих седел. Когда все было готово и всадники занимали свое место перед машиной, водитель запускал мотор, а всадники с резкими дикими криками вырывались на берег. Вздвигалась волна, но машина в целостности вытягивалась на берег.

Несмотря на плохое состояние дорог, все больше машин пересекает Монголию во всевозможных направлениях. Монголы научились высоко ценить автомобиль в своей обширной стране, и большая часть пассажирских перевозок между Сибирью, Китаем и Монголией осуществляется автотранспортом.

11 сентября 1926 г. экспедиция прибыла в Ургу, или Улан-Батор-Хото, как ныне называется город. Урга расположена при слиянии рек Толы и Сельби. Длинная, имеющая широтное направление долина, в которой раскинулась Урга, со всех сторон закрыта более или менее крупными горными хребтами, а на юге этой долины поднимается священная гора халха-монголов Богдо-Ула и национальный парк страны. Ее густые девственные ле-

са — обитель богатой фауны, а охота была запрещена с XVIII в., когда культ этой горы был официально признан императорской властью Китая. Для натуралиста Богдо-Ула очень интересна, и исследователь религии найдет на ее южных склонах интересный монастырь-скит Манджушрихит, почитаемый по всей Монголии.

Перед въездом в город все приезжие должны предъявлять свои паспорта маленькому военному посту, расположенному у самой городской черты. Мы остановились у небольшой избы и вручили наши паспорта монгольскому солдату, имевшему мрачный вид в отороченном мехом шлеме и халате цвета хаки. Он унес бумаги в избу и пропал. Мы прождали довольно долгое время и, истощив терпение, вошли в избу, чтобы выяснить причину задержки. Два младших офицера играли в шахматы, а солдат с нашими паспортами ждал, пока его начальник закончит игру. Мы возмутились, и наши паспорта были должным образом проштампованы, а офицеры продолжили свою прерванную увлекательную игру. Время мало что значит в Урге, как и повсюду в Центральной Азии.

Нынешний город Урга вырос вокруг монастыря Их-хурэ, впервые упоминающегося в монгольских исторических хрониках в 1649 г.

С 1741 г. Урга является постоянной резиденцией лам-воплощенцев Монголии, известных ламаистскому миру под титулом Джебцзун-дамба-хутухта. Несколько позднее город стал официальной резиденцией китайского императорского наместника Внешней Монголии и пограничных территорий. Урга была третьим городом ламаистского мира после Лхасы и Ташилунпо в Тибете.

Современные кварталы города с их полукитайскими-полуевропейскими домами, окруженными высокими деревянными заборами, малоинтересны. Это продукт переходного периода, когда страна расстается со своим прошлым, но все еще не приняла западного мира, стоящего у ее дверей. Современная Урга — это город глубоких контрастов, типичный город в стране, переживающей период коренных изменений. Современные транспортные средства, такие как аэропланы и автомобили, завоевывают право на существование рядом с транспортом, освященным веками, — длинными вереницами величественных верблюдов и тяжелыми телегами, запряженными волами.

Примерно в четыре милих к востоку от Урги лежит китайский торговый центр Маймачен. В настоящее время он наполовину пуст. Короткий период повторной китайской оккупации Монголии в 1918 г. завершился многочисленными убийствами китайцев и европейских колонистов, и кучи трупов валялись вдоль дороги от Урги до Маймачена.

Здесь, в Урге, экспедиция провела холодные зимние месяцы 1926–1927 гг., занимаясь исследованиями и сбором коллекций. Менее удаленная,

чем Лхаса, Урга дает больше возможностей западному ученому, интересующемуся буддизмом и прошлым Монголии. Помимо государственной библиотеки, он найдет многочисленные частные собрания и добровольных помощников для научной работы.

В апреле 1927 г. экспедиция отправилась в свой долгий путь через юго-западную Гоби в Тибет и далекую Индию. Маршрут через юго-западную Гоби был единственно осуществимым. Все другие пути были безнадежно заблокированы бандами грабителей и китайскими войсками. Путь через юго-западную Гоби тоже был опасен из-за разбойников Джаламы, или Тушегун-ламы, ламы-мстителя из книжки Оссендовского. Экспедиции приходилось быть настороже и нанять сильную охрану из монголов.

Первую часть пути, более 900 миль через монгольскую степь до пограничного монастыря Юм-бэйсе, мы проделали на пяти «доджах», единственных автомобилях, способных выдержать монгольские дороги. Этим машинам пришлось не только взбираться на крутые горные перевалы и переправляться через вышедшие из берегов реки, но и проходить большие пространства зыбучих песков и песчаных дюн.

Юм-бэйсе известен своими ужасными ветрами и песчаными бурями. Во время нашего пребывания в монастыре необычно сильная буря сорвала несколько наших палаток и нанесла значительный ущерб монастырю. Эти монгольские ветра и песчаные бури начинаются и заканчиваются совершенно неожиданно. Иногда в прекрасный ясный день замечаешь песчаный смерч, скользящий по дальнему склону, и прежде чем успеешь укрыться в палатке, он уже пронесется через лагерь, сметая все на своем пути. Местные жители предостерегали нас, что невозможно продолжать наше путешествие на машинах к югу от Юм-бэйсе. Поэтому мы решили двигаться дальше на верблюдах. Мы наняли в монастыре караван из сорока шести верблюдов и опытного проводника-ламу, о котором было известно, что он контрабандист.

Район к югу от Юм-бэйсе почти не исследован, и так как все существующие карты этого района очень несовершенны, необходимо иметь хорошего проводника. Монгольские проводники славятся по всей Центральной Азии своим прекрасным знанием страны. Они обладают почти сверхъестественной способностью всегда находить надежную тропу или колодец. Добравшись до оазиса Шибочен в горах Наньшаня, на юге провинции Ганьсу, мы все оценили превосходные качества монгольских проводников. За целый месяц испытаний перехода через пустыню наши монгольские проводники, ламы из монастыря Юм-бэйсе, ни разу не ошиблись в выборе пути для каравана, всегда находили источник воды в местности, казавшейся совершенно безжизненной.



Путь, которым мы шли, используется только паломниками в Лхасу. В 1904 г. им проследовал Далай-лама во время своего памятного бегства в Монголию. Даже сейчас вдоль всего пути стоят каменные троны, воздвигнутые для тибетского Ламы-правителя. Некоторые местности по этому маршруту получили новые названия в честь прохождения воплощенного Ламы. Таши-лама во время своего драматического бегства в Китай намеревался воспользоваться этим же путем, но был вынужден двигаться восточнее.

30 апреля экспедиция свернула лагерь и углубилась в пустыню. Гоби между Юм-бэйсе и Аньси представляет собой ряд горных хребтов, сложенных из кристаллических пород и песчаника, чередующихся с пустынными межгорными равнинами. Большинство этих горных хребтов принадлежит к алтайской горной системе, простирающейся с северо-запада на юго-восток через сухой пустынный регион, расположенный между южными склонами Хангая и крайними восточными отрогами Тянь-Шаня. Каждый день нам приходилось пересекать обнаженные горные хребты и большие равнины, покрытые песком и гравием, где ни человек, ни животное не нарушали монотонности пейзажа. Дни обычно были жаркие, и иногда поверхность камней становилась такой раскаленной, что по ней невозможно было ступить. Жаркие дни сменяются прохладными ночами, и такая огромная амплитуда температур в течение 24 часов приводит к выветриванию рельефа в этом регионе. Днем часты сильные ветра и пыльные бури, обычные в весеннее время.

Много дней мы пересекали сухую безводную каменистую равнину, наблюдая величественные закаты. Иногда весь пейзаж погружался в глубокий фиолетовый туман, а затем неожиданно вспыхивал красными и пурпурными цветами заката. Еще несколько мгновений интенсивного сияния, и окружающее растворялось в темноте ночи.

Из-за сильной жары нам приходилось двигаться ночью, а в дневное время разбивать лагерь.

4 мая мы достигли гор Шара-Холусун, восточных отрогов Карлыка, находящихся к востоку от Барколя. Горный хребет, в котором расположен оазис Шара-Холусун, ставит несколько интересных проблем в связи с климатом Гоби в минувшие эпохи и количеством осадков. Хребет Шара-Холусун, частью которого являются горы Ати-Богдо, интересен несколькими лесистыми ущельями, представляющими собой остатки того периода, когда этот район получал больше осадков и имел условия, благоприятные для прорастивания семян растений. Было бы чрезвычайно важно детально изучить зоны жизни во внутренней Гоби и ее оазисы, затерянные в просторах песчаной и каменистой пустыни. Ущелье Шара-Холусун расположено на стыке двух важных караванных путей Центральной Азии и многие годы

было гнездом разбойничьих банд. Всего за месяц до прихода экспедиции здесь был ограблен большой караван.

Когда экспедиция стала лагерем в ущелье, большой китайский караван, шедший в Восточный Туркестан, в ночной темноте принял наши вооруженные посты за грабителей и открыл огонь. В темноте мы сами не могли определить нападавших, но решили воздержаться от ответного огня, пока не выясним точно, кто стрелял. Были посланы разведчики, которые вскоре определили, что атакующие были группой испуганных китайских и мусульманских купцов. Подобные случаи слишком часто происходят на караванных тропах пустыни и порой кончаются кровопролитием.

9 мая мы вступили в кишаший грабителями район Мацзы-шаня, скалистого хребта горной системы Бэйшань, образующей северный край Ганьсуйского коридора. Многочисленные скелеты лошадей и верблюдов, а кое-где и человеческие, кучи стреляных гильз, покрывавшие землю в некоторых местах, — все говорило о присутствии разбойников и их недавних действиях в этом районе. Эти места были ареной деятельности Джа-ламы и его банд. В моей лекции о Монголии я расскажу подробнее историю жизни этого таинственного человека, здесь же я коснусь лишь того, что я видел в его замке, когда мы проходили через Гоби.

10 мая мы разбили лагерь у стен замка. Двигаясь ночью, наши проводники привели караван прямо к замку, и утром было уже поздно отступить. Проводники уверяли, что крепость все еще занята небольшим отрядом сообщников Джа-ламы. Было совершенно ясно, что оставаться в лагере и не занять крепость означало подвергнуться опасности нападения, если там засели грабители. Рано утром руководитель экспедиции распорядился осмотреть замок, и я предложил стрелкам конвоя готовиться к выступлению. Однако люди, всегда отличавшиеся дисциплинированностью, на этот раз наотрез отказались выполнять приказ. Они говорили, что готовы драться с кем угодно, но никогда не войдут в крепость Джа-ламы, чтобы сражаться с его подручными. Это было весьма скверно, но все наши уговоры были напрасны. Нам пришлось идти одним. Войдя в крепость, наша разведочная группа быстро поднялась на первую же сторожевую башню и оттуда осмотрела замок. Он оказался совершенно безлюдным, и только кучи мусора и следы костров показывали, что замок еще совсем недавно был обитаем. Он стоял на невысоком холме, за которым поднималась пологая гора, образующая часть массива Бага-Мацзы-шань. Резиденцией Джа-ламы, судя по всему, служил двухэтажный квадратный дом с плоской крышей и четырьмя небольшими угловыми башенками. К нему вели два двора, обнесенные высокими кирпичными стенами. За большой дверью оказался просторный зал с очагом посередине. Маленькая каменная лестница вела на второй этаж, где располагались личные покои Джа-ламы. Крепость охва-

тывало несколько поясов стен с башнями, сторожевые башни виднелись и на ближайших холмах, и в каждой из них, по-видимому, располагался небольшой гарнизон. Здесь же, поблизости от крепости, во времена Джаламы стояло несколько сот юрт, судя по каменным очагам. В самом сердце черной каменистой пустыни этот монгольский вождь воздвиг крепость, которая даже сейчас наполняет сердца монголов и тибетцев ужасом и дурными предчувствиями.

Позднее несколько разбойников посетили лагерь экспедиции. На их плечи были наброшены шкуры, но вооружены они были современными магазинными винтовками. Они живут скотоводством и охотой, изредка грабя проходящие караваны. На грабителей произвело сильное впечатление наше огнестрельное оружие, и они довольно скоро удалились. Они сопровождали нас несколько дней, изредка нанося визиты, но не напали.

От Мацзы-шаня мы продолжили наше путешествие на юг и пересекли Ганьсу к востоку от города Аньси. Последнюю часть пути до Шибочена проделали ночью из-за невыносимой жары. Перейдя пустыню за 24 дня, экспедиция достигла оазиса Шибочен, расположенного в одной из горных долин Наньшаня. Здесь мы провели довольно много времени, чтобы купить вьючных животных для последнего трудного перехода через Тибет. Караванный сезон для верблюдов закончился, и нам пришлось ждать до августа, чтобы продолжить путешествие. Долгое пребывание в горах Наньшаня и горных районах Цайдама предоставило нам удачную возможность изучить этот интересный регион. Горные долины Наньшаня и оазисы в горных областях Цайдама населены монгольскими племенами хошутов, в XVII в. завоевавшими Цайдам и Кукунор. Экспедиция провела тщательное лингвистическое и этнографическое изучение местных монгольских племен. Хошуты Цайдама — это мужественный народ, сохранивший многое из своего прошлого. Слабый контроль, осуществляемый китайским пограничным комиссаром в Синине над этим обширным районом, не повлиял на старые обычаи, существующие среди монгольских племен. Китайская колонизация практически неизвестна среди монгольских пастбищ, и эти племена пользуются большой независимостью.

Живя в непосредственном соседстве с тибетскими горными племенами, монголы переняли многое из их обычаев, одежды, а иногда даже их язык. Среди монголов-хошутов Курлыка, т. е. в северном Цайдаме и горных долинах Наньшаня, встречается чистый монгольский тип с крепким телосложением и светлой кожей. К востоку от Цайдама, в стране вокруг Кукунора, монголы-хошуты и олёты постепенно вытесняются более воинственными народностями — голоками и панагами, которые являются неоспоримыми хозяевами горной страны к югу от Кукунора, Синего озера. Постоянное давление со стороны воинственных тибетских племен, их

летние и осенние набеги, а также частые карательные походы, предпринимавшиеся монголами в соседних горах, оказали глубокое воздействие на характер монголов и наложили отпечаток на духовную и повседневную жизнь кочевников. Одетый в полумонгольский или полутибетский халат, отделанный мехом, в остроконечной шапке или тибетском тюрбане на голове, с тибетским мечом на боку и европейским карабином за спиной, монгол всегда готов отразить разбойничий набег тибетцев и немедленно перейти к преследованию их. Перевалы в горах на юге Цайдама находятся под постоянным наблюдением, в ущельях стоят монгольские заставы. Приближаясь к границе Цайдама и Тибетского нагорья, сразу ощущаешь эту атмосферу постоянного ожидания опасности. Все говорит о постоянной готовности кочевников защитить свои лагеря: оседланные лошади, вооруженные пастухи и конные разъезды разведчиков на подходе к горам. Песчаные равнины, ведущие в горные ущелья, часто покрыты следами лошадиных копыт, конскими и человеческими трупами с ужасными ранами от мечей — следами недавних схваток.

Американская экспедиция Рериха провела два с половиной месяца в горных долинах Наньшаня. За время пребывания в горах пришлось бороться не только с людьми, но и с силами природы. Однажды наводнение обрушилось на лагерь экспедиции и унесло несколько палаток. Три часа членам экспедиции пришлось бороться с потоком по пояс в воде. Это ужасное наводнение, вызванное обильными дождями в горах, принесло страшное разорение в долину Шарагола, где расположилась экспедиция. Река Шарагол вышла из берегов в нижней части долины и унесла палатки, скот и даже людей. Богатые стали нищими за несколько часов.

19 августа 1927 г. экспедиция покинула долину Шарагола и отправилась в свой долгий путь через цайдамские болота в Тибетское нагорье. За несколько дней до отправления лагерь экспедиции неожиданно посетил таинственный лама в роскошном шелковом халате на прекрасном коне. Этот загадочный человек отказался назвать свое имя, но захотел переговорить с руководителем экспедиции в закрытой палатке. Когда его привели, он сообщил как предостережение о том, что семьдесят всадников стоят, готовые напасть на экспедицию, к югу от перевала Элисун-дабан в горах Горбун Нейджи, за цайдамскими болотами. Внезапное появление этого таинственного ламы вызвало переполох среди местных монголов, но никто не знал, кто он и откуда.

После вполне успешного путешествия через горную страну к северу от Цайдама и краткого посещения больших соляных озер Ихэ и Бага-Цайдам-Нур, экспедиция достигла соляной пустыни Цайдама. Мы намеревались пересечь эту пустыню в ее центральной части, к западу или востоку от озера Дабасун-Нур. Узкая тропа вела через заболоченные солон-

чаки. В летние месяцы караваны практически не пользуются этим путем из-за сильной жары. Полное отсутствие свежей питьевой воды делает переход исключительно опасным для караванов с лошадьми и мулами. Единственный способ пересечь соляную пустыню с таким караваном — это двигаться день и ночь в течение 36 часов. Все местные монголы обычно идут таким образом. Это изнурительный переход. Мы двинулись рано утром от озера Бага-Цайдам-Нур и к полудню достигли последнего источника у подножия гор Харголджийн-Ула. Здесь мы остановились до заката, потому что невозможно было решиться на переход через солончаки в дневную жару. На закате караван тронулся в путь. Сначала мы пересекли широкую каменистую равнину, затем большой пояс песчаных дюн и зыбучих песков и только на двадцатой миле достигли соляной пустыни Цайдама. Эта пустыня — одно из самых безлюдных мест Центральной Азии. Узкая тропа вилась мимо огромных покрытых коркой соли пространств с бездонными солончаковыми ямами между ними. Эту часть Цайдама следовало пересекать с величайшими предосторожностями. Неверный шаг лошади мог отправить всадника в одну из многочисленных ям вдоль тропы. Мы шли всю ночь и только к полудню следующего дня достигли пастбищ монголов Тейджинера, лежащих к югу от солончаковой пустыни.

Монголы Тейджинера, важная племенная группа цайдамских монголов, управляемая избранным советом старшин, владеет несколькими прекрасными пастбищами вдоль южного края пустыни. Во время нашего короткого посещения этой части Цайдама население было взбудоражено нападениями банд *банак*ов с гор. В недавней схватке было убито несколько тибетцев и монголов, и тибетцы поклялись отомстить. Монголы быстро уводили свои стада и переносили юрты дальше к северу, оставляя прекрасные пастбища у подножия гор. Стало известно, что долина Нейджи, через которую проходит путь на Лхасу, особенно опасна. Несколько дней экспедиция двигалась через этот опасный район. Караван приходилось охранять во время пути и на стоянке. Почти каждый день мы находили следы вражеских разъездов, двигавшихся впереди нас и следивших за нашим передвижением. Когда экспедиция проходила в окрестностях перевала Элисун-дабан, конный отряд разбойников неожиданно напал на колонну экспедиции. Все мы оценили предостережение, сделанное таинственной ламой в Шараголе. К счастью, мы успели занять выгодную позицию для стрельбы. Наши решительные действия заставили разбойников понять, что они имеют дело с сильно вооруженным караваном и что кавалерийская атака на открытой местности приведет их к значительным потерям. Они остановились и послали нескольких человек для переговоров. Мы смогли продолжить путь, но один из наших людей узнал из разговора с разбойниками, что они

ожидают большое подкрепление, которое должно прибыть завтра. Это заставило нас принять дальнейшие меры предосторожности. На ночь мы укрепили лагерь окопами, и большинство из нас провело в них холодную ночь. Разбойники предприняли еще одну атаку на вершину Нейджи-дабана, но были успешно отражены.

Двадцать один день занял у нас переход через негостеприимные мрачные предгорья Тибета. Великие высокогорные равнины со средней высотой 15 000–16 000 футов, простирающиеся к югу от Куньлуня и к северу от Трансгималаев, носят тибетское название Чантанг, или «Северная равнина». Это страна резких перепадов климата, жгучего солнца в редкие солнечные дни лета и необычайно холодных ночей. Страшные ураганы и большой перепад температур заметно повлияли на создание нынешнего рельефа страны. Когда-то Тибетское нагорье пересекали высокие горные хребты; сейчас это область выравненных горных цепей и широких межгорных равнин, место обитания огромных стад диких яков.

На пути из Цайдама до Нагчу мы пересекли большие горные хребты: Марко Поло, Кукушили, Дунгбуре и Тангла. 24 сентября экспедиция достигла первого пограничного тибетского аванпоста. Службу на посту несли человек десять нечесаных местных кочевников. Проверив наши паспорта, нам разрешили следовать дальше, что мы и делали еще тринадцать дней.

6 октября экспедицию снова остановил большой отряд тибетского ополчения, и нас попросили задержаться на два дня, чтобы дать им время получить инструкции от тибетского генерала, стоявшего с войсками в одном переходе отсюда. Мы решили согласиться на их требование и остались на один день в Шэнди, обширной долине — любимом месте стоянки караванов. С этого дня начались наши бесконечные и безнадежные переговоры с тибетским правительством. Через день нам разрешили посетить генерала. Лагерь верховного комиссара Хора был расположен на круглой горной равнине на высоте 15 000 футов, открытой всем ветрам Тибетского нагорья. Место это называется Чунак и находится в десяти днях пути от Лхасы. Тибетский генерал с самого начала был очень дружелюбно расположен к нам и обещал помочь экспедиции на ее пути через Тибет. Но затем произошли неожиданные перемены. Генерал получил какие-то тайные инструкции из Лхасы и отказался разрешить экспедиции следовать дальше. Наши паспорта, выданные официальным тибетским представителем в Урге, были оставлены без внимания, и нам велели ждать ответа из Лхасы. Все наши протесты оказались бесполезными, и генерал покинул это место, оставив тибетского майора с отрядом следить за нами. В лагере были поставлены тибетские часовые, а нам не разрешали отлучаться из лагеря и разговаривать с проходящими караванами. Солдаты следили за каждым нашим шагом.

Продукты и фураж доставлялись местными властями из расчета один мешок корма в день на примерно 110 животных каравана и небольшое количество цзампы, масла и тибетского сыра для участников экспедиции. Все это стоило невероятно дорого, местные власти часто отказывались принимать плату тибетскими деньгами и настаивали на оплате китайским серебром. После долгих переговоров мы стали получать от майора по две большие ложки молока в день для Е.И. Рерих. Мы знали из частных источников, что местные кочевники очень хотели продавать нам продукты и купить животных из нашего каравана, но тибетские власти запретили всякую торговлю. А все посторонние, осмелившиеся приблизиться к нашему лагерю, грубо прогонялись тибетскими солдатами. На наше великое несчастье быстро приближалась зима, и в конце октября нам пришлось пережить несколько жестоких снежных бурь, покрывших всю местность глубоким снегом. Наши бедные караванные животные стали погибать от недостатка корма, и каждое утро мы находили мертвых лошадей, мулов и верблюдов возле нашего лагеря. Огромные стаи собак и волков рыскали вокруг.

В таких условиях экспедицию держали пять месяцев. Пять месяцев тибетское правительство хранило молчание, как будто испытывая наше долготерпение. Эта жестокая задержка на высоте 15 000 футов в зимнее время причинила огромный вред здоровью многих членов экспедиции. Пятеро членов экспедиции из местных жителей скончались, главным образом от сердечных болезней, а некоторые — от пневмонии. Мы не должны забывать, что в составе экспедиции были три женщины, а одной из них едва исполнилось тринадцать лет. Е.И. Рерих испортила себе сердце за время этой задержки, и чудом является то, что мы смогли доставить ее в Индию. Едва не умер полковник Кардашевский, один из членов экспедиции. Из 110 животных каравана 90 погибли от бескормицы. Такие ужасные условия заставили врача экспедиции сделать следующее заявление, которое, однако, было проигнорировано тибетскими властями.

*«Настоящим удостоверяю, что все члены Буддийской Миссии в составе девяти человек — европейцев, задерживаемых уже более 43 дней тибетским правительством на высотах местности Чу-нарген около 15 000 футов, в двух днях пути от Нагчу, страдают в настоящее время сильным упадком сердечной деятельности в результате длительного учащения пульса от 96 до 125 ударов в минуту, а также простудными заболеваниями, что при слабости сердечной деятельности грозит всем членам Миссии гибелью. Ввиду сего я, как доктор Миссии, уполномоченный охранять здоровье ее членов, утверждаю, что дальнейшее пребывание Миссии на высотах Тибета среди зимы губительно. Миссия нуждается в немедленном восстановлении здоровья в культурных условиях жизни».*

Под конец задержания нас неожиданно перевели в Нагчу, административный центр района, и после целого месяца трудных переговоров разрешили продолжить путешествие в Индию.

7 марта экспедиция покинула Нагчу-цзонг и двинулась в юго-западном направлении от Великих Озер Центрального Тибета. Этот замкнутый соляной бассейн, иногда именуемый районом Великих Озер, носит многочисленные следы бывшего оледенения. После отступления ледника образовалось множество озер. В прошлые геологические эпохи бассейн этих озер занимал большую площадь, чем сейчас. Процесс обезвоживания внутренних регионов Азиатского континента является результатом высыхания озер и продолжается и в нынешнюю эпоху. Этот район представляет большой интерес для геологов и археологов, потому что, помимо его ярко выраженных структурных особенностей, он богат древними остатками добуддийского культа природы и древними же могилами, оставленными кочевыми народами. Нашей экспедиции посчастливилось обнаружить первые известные мегалитические памятники Тибета, и я немного расскажу об этих памятниках в моей лекции о Тибете. Все эти памятники были найдены вдоль великой дороги паломников к священной горе Кайлас.

На долгом и богатом событиями пути вдоль южных берегов Великих Озер Тибета экспедиция побывала во многих местах, никогда раньше не посещавшихся европейскими и американскими путешественниками. Она перешла через могучую стену Трансгималаев по перевалу Сангмо-Бертик на высоте около 20 000 футов, через который однажды проходил великий шведский исследователь Свен Гедин.

Перейдя Трансгималаи, экспедиция вступила в южный окраинный район Тибета, с глубокими долинами и горными потоками. Несколько дней мы следовали по течению Цангпо, или Брахмапутры, величайшей реки Тибета. В Чату-гомпа, на северном берегу этой реки, мы достигли первого очага цивилизации в виде большого тибетского селения.

Из Янджу-данкара экспедиция вышла на высокий перевал Шару-ла, с которого мы бросили первый взгляд на Эверест и другие снежные гиганты Восточных Гималаев. С Шару-ла мы спустились в долину Понгчу. Эта долина была когда-то плотно заселена, но со времени непало-тибетской войны 1793 г. многие из ее селений и крепостей превратились в руины. Следующее важное место, которое посетила экспедиция, — крепость Тингри, тибетский военный форпост на непальской границе. Мир в этом поселении недавно был нарушен слухами о войне в районе По в Юго-Восточном Тибете. Говорили, что из Лхасы были посланы войска. Правительственный указ о мобилизации достиг Тингри в день нашего прибытия туда. Из крепости доносился шум, вестники отправлялись в соседние селения, общая о призыве к оружию. К нашему великому удивлению этот приказ



был вручен и нам самым неожиданным образом. Мы покинули Тингри в апреле и двинулись к Мемо, небольшому селению на пути в Шекар. Вечером человек, ответственный за экспедиционный транспорт, сообщил мне, что он нашел странный предмет, воткнутый в один из наших ящиков. Я попросил его принести этот странный предмет, который оказался стрелой с привязанным к ней красным лоскутом. На нем был написан приказ о мобилизации, где указывалось число людей и животных, какое должно было выставить каждое селение. Я сразу же вызвал старосту селения и вручил ему стрелу. Он принял ее с замечательной покорностью и отправился оповестить людей. Утром он принес стрелу обратно и сообщил, что приказ выполнен, и люди скоро отправятся в путь. На мой решительный протест, что мы не имеем никакого отношения к этой мобилизации и никаким образом не связаны с военными властями страны, он спокойно заметил, что раз стрела пришла с нами, она должна и уйти с нами. Поэтому мы отвезли ее в Шекар-дзонг, где вручили стрелу местному губернатору. На наш вопрос, почему приказ о мобилизации был послан с нами, губернатор ответил, что такой важный приказ нехорошо передавать с обычным посланцем и что власти Тингри поступили очень мудро, послав приказ с нами. Эти люди так не доверяют друг другу, что предпочитают передавать важные послания с незнакомцами.

Путь от Шекар-дзонга до Тингкье-дзонга пролегал по исключительно интересной местности, прилегающей к верхнему бассейну реки Арун, которая затем течет в Непал. Это высокогорная местность, и почти каждый день путники пересекают перевал. Тингкье-дзонг лежит на берегу маленького озера, от которого открывается чудесная панорама сиккимских Гималаев. Последний участок пути по тибетской территории от Тингкье до Кампа-дзонга мы преодолели за два дня. Тропа шла через обширную высокогорную равнину, лежащую у северного подножия Гималаев. Кампа-дзонг, как все крепости древнего Тибета, стоит на крутой скале и представляет собой одно из прекраснейших строений Центрального Тибета. Это пограничный тибетский дзонг, и отсюда путь ведет в сказочную землю Сиккима на индийской стороне Гималаев.

Я никогда не забуду переход через Сепо-ла и открывшийся вид на первый рододендроновый лес Тхангу, одно из многих прекраснейших мест в Сиккиме. Тому, кто провел целый год в пустынной стране, не видя ни одного дерева, вид покрытых лесом горных склонов доставляет огромное удовольствие. Отсюда легкий путь вдоль режущего потока реки Лачен за четыре дня привел нас в Гангток, столицу Сиккима.

В Гангтоке экспедицию дружески приняли в своем гостеприимном доме британский резидент в Сиккиме полковник Бейли с супругой. Так завершилось трудное и опасное путешествие через Центральную Азию.

Несмотря на все трудности 6000-мильного пути, экспедиция успешно выполнила свои художественные и научные задачи.

Из Гангтока проф. Рерих смог послать свою первую телеграмму с известием о нашем прибытии. После многих выпавших нам испытаний мы с огромным облегчением снова смотрели на величественную Канченджунгу, под снежной громадой которой американская экспедиция Рериха в 1925 г. выступила в путь и в 1928 г. успешно закончила путешествие вокруг Центральной Азии.

*Урусвати, Наггар, Кулу*  
1929

## ТИБЕТ — СТРАНА СНЕГОВ

За величественными Гималаями окруженная со всех сторон могучими горными хребтами лежит скрытая страна — Тибет, страна снегов и буранов, примитивных косматых кочевников и многочисленных городов-монастырей, центров древней учености.

Северную границу этой горной страны образуют параллельные хребты Куньлуня и Наньшаня, географически отделяющие Тибет от равнин провинции Ганьсу в Западном Китае. К западу рельеф страны постепенно повышается, переходя в горный район Каракорума и великого Памира, Крыши мира. Восточный и Южный Тибет — это горные области, пересекаемые многочисленными глубокими долинами, через которые текут величайшие реки Азии, отделенные одна от другой мощными горными хребтами, порой труднопреодолимыми.

Северное Тибетское нагорье состоит из ряда обширных равнин, высокогорных пустынь со скудной растительностью, пересеченных высокими горными хребтами. Это Тибетское нагорье с бирюзово-голубой поверхностью его многочисленных соленых озер принадлежит к огромному внутреннему бассейну Центральной Азии. Остальная часть горной страны Тибета относится к периферийным районам Азии, откуда ее великие реки — Инд, Брахмапутра, Салуин, Меконг и Янцзы несут свои воды в океан.

Запретный характер страны, ее мрачное северное плоскогорье, голые, продуваемые ветром склоны гор и могучие снежные хребты — свидетели столетий геологической эволюции — наложили неизменную и глубокую печать на горцев Тибета, их культуру и язык.

В этой лекции я буду говорить о людях Тибета, их жизни и культуре, борьбе с природой, суровость которой создала выносливый народ, достойный лучшего будущего.

Каково происхождение тибетского народа? Четыре миллиона тибетцев принадлежат к большой индокитайской группе народов, одной из крупнейших ветвей человечества, чье единство определяется наличием общего слоя в их языках. Считается, что район между верхним течением Янцзы и Хуанхэ был колыбелью тибето-китайской расы. Предки современных тибетцев вторглись в эту страну с северо-востока. Высокогорная область

Кукунора, со средней высотой около 10 000 футов, и окружающая горная страна давали достаточно пастбищ для передвигавшихся племен и их скота. Именно от этого гигантского плацдарма племена древних тибетцев, вытесненные некоторыми другими могучими человеческими потоками, были вынуждены искать новые пастбищные земли и спустились в речные долины Восточного Тибета, в Кам, и в юго-восточную часть страны. Мы уже упоминали, что Восточный Тибет — это сильно пересеченная горная страна, малопригодная для скотоводства и вообще для кочевой жизни. Характер страны вынудил грубых кочевников заняться земледелием и поселиться вдоль плодородных речных долин. Отсюда некоторые пришельцы поднялись вверх по течению Брахмапутры, или Цангпо, и расселились в плодородных лёссовых долинах Центрального Тибета, таких, как Къичу, Ньянгчу и Ялунг.

Другая группа племен, двигаясь из района Кукунора через северное нагорье, дошла до могучего барьера Ньенчен-Тангла и была вынуждена повернуть на запад вдоль северных склонов Трансгималаев, к югу от Великих Озер, в поисках доступных проходов через горы в бассейн Цангпо, или Брахмапутры. Великий путь паломников из Нагчу и Намру к священной горе Кайлас представляет, вероятно, путь древних миграций. Он отмечен множеством любопытных мегалитических памятников, остатков древнего культа природы.

Эти кочевые племена принесли с собой свою собственную культуру, племенной эпос, такой, как великая сага о царе Гэсэре. Они принесли с собой высокотрадиционное искусство кочевников Центральной Азии, отличающееся так называемым «звериным стилем». Этот «звериный стиль» состоит из декоративных мотивов, образованных фигурами животных, которые иногда объединяются, образуя самые поразительные орнаментальные композиции. Создававшие их художники пристально наблюдали природу и хорошо знали характер и привычки изображаемых ими животных. «Звериный стиль» был общим для всех кочевых племен высокогорной Азии. Центром этой великой кочевой культуры, оказавшей могучее влияние на искусство своих более цивилизованных соседей, были горы Алтая — район, богатый золотом и металлическими рудами. Трудно сказать, был ли «звериный стиль» связан с каким-то особым физическим типом людей. Я склонен думать, что он происходит от кочевых и охотничьих племен, этнически весьма разнообразных, но живших в сходной окружающей обстановке, ибо только так мы можем объяснить широкое распространение «звериного стиля» от степей южной России до самых рубежей Китая и от лесов Сибири до могучих вершин Трансгималаев в Тибете. Экспедиции Рериха посчастливилось обнаружить существование «звериного стиля» среди кочевых племен Северного Тибета.

Пригодные для земледелия долины в Центральном и Южном Тибете и некоторые плодородные лесные долины на юго-востоке страны были колыбелью тибетской культуры. Здесь население оседлых племен создало теократическую культуру Тибета, сформированную из богатого наследия культурных достижений, унаследованных от Китая и Индии.

Говоря о Тибете, лучше всего следовать географическому разделению страны, введенному самими тибетцами. Занятия населения классифицируются согласно четырем топографическим подразделениям. Тибетцы говорят, что их страна состоит из: *ри* (*чанг*), или горных хребтов; *тханг*, или высокогорных невозделываемых равнин; *док*, или пастбищ, и *ронг*, или глубоких горных долин. *Ри*, *тханг* и *док* заняты кочевыми племенами, пасущими на них свой скот. *Ронг*, или долины, образуют земледельческие районы Тибета.

Велики контрасты в географии региона и различия в климате. Иногда сотни миль едешь по пустынному нагорью со скудной растительностью, поддерживающей редкое кочевое население, где ничто не останавливает взгляд путешественника. Могучие горные хребты, значительно превышающие линию вечных снегов, высокогорные перевалы, покрытые огромными валунами, усеянные осыпями склоны гор перемежаются широкими долинами и округлыми холмами, среди которых лежат бирюзово-голубые озера Тибета. Лучшее время года на Тибетском нагорье — июнь и август, когда пастбища покрыты густой растительностью, а ветры милосердны к путешественнику. Поздней осенью, зимой и весной на нагорье бушуют бури и ураганы, несущиеся с ужасающей силой, со скоростью до 90 миль в час. Снегопады обычно редки, но в последние годы огромное количество снега выпадало поздней осенью и в зимние месяцы и полностью укрывало нагорье снегом, блокируя горные перевалы и прекращая всякую связь между селениями. Это несло смерть кочевникам и их скоту, тысячи людей и животных погибли в ледяном плену на покрытом снегом нагорье.

После пронизывающего холода и ветра нагорья путешественник неожиданно спускается в долину, глубоко прорезывающую горный склон. Заросли можжевельника появляются на каменистых склонах, а воздух становится менее холодным и разреженным. Через несколько часов езды местность полностью меняется. Порой на горных склонах появляются сосны и ели, или заросли ивы тянутся вдоль берега горного ручья. Ячменные поля и весело раскрашенные деревенские дома покрывают долину. Иногда на склоне горы виден монастырь, прилепившийся к скале и вззирающий сверху на долину. Но, увы, волшебная долина проплывает мимо путешественника лишь как видение лучшего мира. Тропа пересекает ее и снова взбирается на голый горный кряж, за которым лежит пустынная равнина.

Хлещущий ветер и снег встречают путника, и вскоре он уже едет посреди ревущей бури в поисках стоянки кочевников и горячего костра.

Солнечные и плодородные долины образуют только незначительную часть Тибета. Большая часть страны покрыта пустынными горами и равнинами.

Сначала я обрисую картину тибетской кочевой жизни, а затем расскажу о жизни городов и монастырей. Глубокие долины Центрального и Юго-Восточного Тибета граничат на севере и северо-востоке с широким поясом горных пастбищ, или *док*, простирающихся через весь Северный Тибет, от границы Ганьсу до пределов Ладака на западе. Здесь редкое население кочевых племен: ньяронгва, голоки, панаки, хорпа и чангпа — сохранило примитивную кочевую культуру и архаические формы тибетского языка. Продуваемое ветрами и бурями безотрадное нагорье с его кочевническими стоянками с мрачными черными палатками все еще сохраняет атмосферу ранней переселенческой эпохи. Тщательное изучение этих племен с точки зрения этнологии, археологии и лингвистики несомненно принесло бы много важных данных и завершило бы картину ранних миграций во Внутренней Азии.

Китайские исторические хроники содержат массу информации о тибетских пограничных племенах. Мы знаем об их племенных передвижениях, союзах с могущественными хунну, древнеазиатским народом, занимавшим степи современной Монголии, об их периодических набегах на китайскую территорию. В VII и VIII вв. н. э. тибетские конные орды пронеслись по Западному Китаю, Туркестану и Южной Монголии и даже захватили Чань-ань, китайскую столицу того времени. К концу VII в. Китайский Туркестан был утрачен Китаем, и тибетские войска в союзе с арабами продвигались к долине реки Оксу.

Мы знали о тибетском военном губернаторе Хотанского оазиса и тибетских крепостях вдоль южного торгового пути в Восточном Туркестане. Известный военный поход 747 г. под командованием китайского генерала Гао Синьчи имел целью проверить военное продвижение тибетцев в районе Гиндукуша. Около 750 г. тибетцы захватили Дуньхуан (место, где Сэр Аурел Стейн и проф. Пеллио сделали блестящие открытия, обнаружив хранилище рукописей), и их войска изолировали Восточный Туркестан от самого Китая.

XI и XII столетия видели рост Си-ся, или Тангутского царства, занимавшего низины Ганьсу и большую часть Внутренней Монголии. Си-ся были народом тибетского происхождения, и большое количество их рукописей было обнаружено в 1908 г. великим русским путешественником генералом П.К. Козловым в разрушенном городе Хара-Хото, а их потомков все еще можно встретить в значительном количестве в районе, прилегающем к

Нинся, и на рынках Сианфу. Этот народ, обладавший развитым искусством и обширной литературой, был покорен Чингисханом, великим монгольским завоевателем, около 1221 г.

Последовательные волны монгольских завоеваний и окончательное установление китайско-тибетской границы в эпоху минской и маньчжурской династий Китая загнали кочевые племена Тибета в горы, в район Кукунора. Под защитой монгольских и маньчжурских правителей Тибет стал миролюбивой религиозной страной, но труднодоступной, защищенной могучими горными хребтами и политическими барьерами. Несомненно, что распространение буддизма постепенно изменило национальный характер тибетцев, и что под его влиянием воинственный дух кочевников постепенно улетучился.

Таким было славное прошлое. Картина современного Тибета куда печальнее. Некоторые кочевые племена, вытесненные в высокогорные долины, быстро деградируют. Земледельческое население долин в результате недавних беспорядков значительно уменьшилось. Мужественный и стойкий народ быстро исчезнет, если не произойдет его возрождение.

Пересекая продуваемое втрами нагорье Северного Тибета, почти ужасающе бесплодное, вы ждете возможной встречи с людьми. Только крайнее неблагополучие может заставить человека жить в этих безлюдных горах и равнинах. Порой после многих дней трудного пути, когда почти каждый день одно из ваших вьючных животных не выдерживает трудностей и должно быть оставлено, вы натываетесь на невысокую каменную стенку и кучи навоза. Вероятно, это стоянка каких-то кочевников. Скелеты домашних яков подтверждают ваше предположение. После этих первых следов человеческой деятельности вы едете еще несколько дней, не видя ни одного признака существования кочевников или их стад. Снежная буря свирепствует над землей, а окружающие горы скрыты под покровом густого белого тумана. Путешественник едет, склонив голову, его плечи и грудь покрыты толстым слоем мокрого снега. Впереди почти ничего не видно, и только выносливые яки могут находить верное направление в этой снежной круговерти. Вдруг вдали раздается звон колокольчиков, почти невозможный звук среди завываний бури. Затем впереди показывается что-то темное. Странно выглядящие всадники на маленьких лохматых лошадях, с длинными фитильными ружьями за спиной выныривают из тумана. Они останавливаются, а некоторые спешиваются в знак того, что они мирные путники и не имеют злых намерений. Их лица закрыты грубо сделанными масками, а головы покрыты большими меховыми шапками, полностью закрывающими уши и завязывающимися под подбородком. Длинные нечесанные космы черных волос торчат из-под шапок. Грязные серые овчинные шубы и высокие сапоги, сделанные из толстой тибетской

хлопчатобумажной ткани, защищают этих людей от пронизывающего холода. Все вооружены длинными мечами и фитильными ружьями, а иногда даже современными винтовками. Шубы перепоясаны большими украшенными патронташами. Иногда мужчин сопровождает женщина, одетая точно так же, как ее спутники, только без оружия, и шуба у нее длиннее. Это, вероятно, группа кочевников, охотящаяся за дикими яками. Во время таких охотничьих рейдов они едят только сырое мясо убитых животных и немного цзампы, или крупномолотой ячменной муки — национального тибетского продукта. Они не берут с собой палатку, а проводят ночь под открытым небом, спят, свернувшись в клубок, и часто полностью под снегом. Их лошади, эти выносливые маленькие животные, питаются сушеным мясом, цзампой и листьями чая, ночью стоят возле своих хозяев, повернувшись спиной к ветру. Так выглядит временный лагерь кочевников в Тибете.

Попытавшись заговорить с этими кочевниками, вы услышите странные гортанные звуки, так не похожие на мягкую, беглую речь тибетцев из Лхасы. После этой первой встречи путешественник снова едет несколько дней, никого не встречая. Затем однажды он видит огромное стадо черных и бурых домашних яков, спускающееся по склону горы. Дикого вида люди в серых овчинах гонят это стадо. Они расхаживают вокруг животных, иногда посвистывая, а иногда издавая особые пронзительные звуки, такие резкие в разреженном воздухе. Они не носят головных уборов, и ветер треплет их длинные нечесанные космы. Все эти мужчины заняты изготовлением нитей из овечьей шерсти, которые они скручивают в ладонях, а затем наматывают на деревяшку. Это любимое занятие кочевников, пасущих свой стада или сидящих на корточках у лагерного костра. Присутствие стада домашних яков указывает на то, что стоянка кочевников где-то поблизости.

Проехав немного, путешественник замечает несколько больших черных палаток, расположенных в боковой долинке, укрытых от ветров Тибетского нагорья.

Огромные черные собаки с широкими красно-синими ошейниками бросаются на дорогу и яростно лают. В Тибете есть особая порода собак, известная европейцам как тибетский мастиф. Это большие животные, иногда достигающие величины ослика, с густой черной шерстью, широкой мощной грудью и огромной головой с мощными челюстями. Известно, что эти собаки нападают на волков, и я сам знал одного пса, одолевшего снежного леопарда. Чтобы обезопасить путешественников от собак, кочевники привязывают одну из передних лап собаки к ошейнику. Ночью собак спускают с цепи.

Палатку тибетских кочевников, обычно называемую *банак*, часто сравнивают с гигантским пауком. Она сделана из черной ячьей шерсти и состоит



из двух половин, соединенных узкими полосами в тех местах, где крыша палатки крепится на двух шестах. Поэтому в крыше остается отверстие для выхода дыма. Палатка крепится на двух вертикальных шестах многочисленными веревками, обычно очень длинными, так как длинные веревки лучше удерживают палатку во время бури. Не используются ни металлические, ни деревянные колышки, веревки привязывают обычно к валунам. Иногда в качестве колышков используют рога яка. Такие палатки всегда имеют два входа, спереди и сзади. Там, где живет вождь племени, несколько палаток соединяют вместе, так что образуется одна длинная и большая комната. Такие палатки обычно достаточно просторны и позволяют нескольким семьям жить вместе.

Обстановка в таких палатках исключительно примитивная. Ковры или шкуры как покрытие пола используются редко, исключительно у богатых хозяев. Середину палатки занимают один или несколько очагов. Присматривать за огнем — это обычно обязанность слабых и стариков. В обычной палатке кочевника вы не найдете ни алтаря, ни низеньких тибетских столиков. Подобная роскошь встречается только у племенных вождей, богатых торговцев и лам. Палатка обычного человека наполнена обычными и выючными седлами, мешками масла и цзампы, шкурами и взбивалками для тибетского чая. Бросаются в глаза новорожденные ягнята и молоденькие овечки, делящие палатку со своими хозяевами. Семейной постелью служит грязная куча овчин, сваленных в углу, а на ночь раскладываются вокруг очага. Снаружи палатку окружают низкие стенки из камней или сухого навоза. Такая стенка защищает от ветра и пыли, которые иначе проникали бы в палатку понизу.

Большую часть работы по хозяйству делают женщины, которые доят скот, готовят масло и тибетский сухой сыр, или *чура*, выделывают шкуры и изготавливают тибетскую домотканую материю. Мужчины обычно уходят с караванами, отправляющимися в летние месяцы во внутренний Тибет, чтобы заплатить подати маслом, шерстью и домотканым полотном, а возвращаются осенью, до того как перевалы занесет снегом, с грузом ячменя и цзампы на зиму. Живя дома, мужчины охраняют стада овец и яков, что совсем нелегкая обязанность на таких высотах.

Привыкшие к тяжелой работе на стоянках, тибетские женщины часто физически сильнее мужчин. Они очень трудолюбивы и поэтому пользуются большим уважением по всему Тибету и гималайским районам Индии. Они поднимаются рано, разжигают огонь, приносят воду, если поблизости есть источник или ручей, но обычно — снег из соседнего ущелья. Пока кипятится вода для чая, хозяйка выходит присмотреть за стадом яков и отарой овец. Овец выпускают из каменного загона, где их держат ночью под охраной тибетских собак.

Между тем встает глава семьи, если ему случится быть дома, набрасывает на голые плечи свою овчину и занимает место у огня. Вся семья, а может быть, несколько семей, живущих вместе, или несколько братьев, имеющих одну общую жену, встают и садятся на корточки у очага. Палатка наполняется громким бормотаньем от чтения утренних молитв. После возвращения хозяйки пьют чай, бросая в деревянные чашки с чаем большие куски масла. Эта жирная смесь — любимый напиток в Монголии и Тибете. Он готовится из чая низкого качества, ввозимого из Китая, смешанного с маслом, молоком и небольшим количеством соды, которую получают из местных озер.

Чаепитие продолжается довольно долго. Цзампу смачивают чаем и скатывают в маленькие шарики, которые затем глотают. Довольно вкусное блюдо готовят из сухой цзампы, смешанной с качественным маслом и тибетским сыром. Редко можно найти свежее масло, обычно масло у кочевников хранится несколько месяцев и источает неприятный запах, пропитывающий палатку, ее обитателей и их одежду. После утреннего чая все приступают к повседневной работе. Хозяйка и ее помощницы идут доить коров, а мужчины приступают к своим обязанностям. Некоторые идут на охоту, другие следят за большими стадами яков и лошадей. В местах, где есть разбойники, пастухи обычно конные и вооружены, готовые дать отпор любой попытке грабителей угнать стадо. Днем женщины на стоянке занимаются прядением, выделыванием шкур и другой домашней работой. Вечером, к заходу солнца, вся семья собирается снова. Женщины приносят свеженадоенное молоко, и семья приступает к вечерней трапезе. Тот же чай, цзампа, иногда высушенная баранина, которую едят сырой. Каждый из членов семьи получает баранью кость и маленьким ножичком дочиста срезает с нее мясо. После еды бормочут вечерние молитвы и изредка жгут курения, привезенные из Лхасы. Мужчины сидят у огня на корточках и рассказывают друг другу разные истории и местные новости, принесенные проходящим караваном. Если кто-то из семьи умеет петь, он, может быть, споет древнюю балладу о Гэсэре, могучем царе-воине, завоевавшем некогда Тибет, о том, как он снова появится когда-нибудь на земле, чтобы установить царство справедливости. Я помню эти сгорбленные фигуры людей, на лицах которых играют отблески огня, до поздней ночи говорящих о героических подвигах царя Гэсэра и семи его друзей-воинов. Обычно невыразительные лица кочевников неожиданно озаряются внутренним пламенем, которое лучше слов передает, что древний воинственный дух все еще дремлет в глубине сердца кочевника. Кто знает, что случится, если древний воинский клич Гэсэра вдруг прозвучит над просторами Тибетского нагорья? Огонь гаснет, и скорченные фигуры людей с низко склоненными к коленям всклокоченными

головами растворяются в темноте. Тишина ночи прерывается лишь рычанием и лаем собак, прогоняющих волков, что воют по соседству.

Одежда этих кочевников одинакова для всех кочевых районов Тибета и состоит из овчинной шубы, на которую нашиты куски цветной ткани, и высоких тибетских сапог, подвязываемых под коленом. Иногда носят рубаху, но большинство кочевников надевают свои овчины прямо на голое тело. Во время работы тяжелую и громоздкую шубу сбрасывают с правого плеча, которое остается обнаженным.

Богатые люди носят одежду из «пуру», тибетской хлопчатобумажной ткани высокого качества, обычно окрашенной в красно-пурпурные или темно-фиолетовые цвета и высоко ценимой в самом Тибете и в Монголии. Такую ткань делают крестьяне или кочевники, по закону обязанные сдавать всю продукцию местным правительственным чиновникам, после чего правительство продает эту ткань по фиксированным ценам и вывозит за границу. Большинство мужчин и женщин ходит с непокрытыми головами. Только в поездках или в бурю они надевают меховые шапки с верхом из синей или зеленой материи, отделанные лисьим или бараньим мехом. Летние шляпы делают из соломы и покрывают тканью, а ободок отделяют красной или синей материей. Женщины заплетают волосы в многочисленные маленькие косички, спускающиеся на спину и соединенные широким куском красной ткани, на которую нашиваются серебряные украшения, состоящие, главным образом, из серебряных индийских рупий, китайских долларов и тибетских серебряных монет. Женские прически сильно различаются в зависимости от местности. В районе Накцанга, в области Великих Озер, женщины носят особый овальный головной убор, несколько напоминающий такой же у женщин Древней Руси. Он украшен бирюзой и серебром. В других местностях в волосы вплетают крупные раковины. Большие овальные серьги и многочисленные коралловые, бирюзовые и серебряные ожерелья обычно носят все женщины и девушки. Женщина-кочевница носит на себе все свое богатство, и по обилию серебра и бирюзы можно судить о достатке семьи.

У мужчин обычно нечесаные волосы, иногда их заплетают в две длинные косицы, свисающие спереди с двух сторон. Племенные вожди и богатые скотовладельцы носят длинные косы, часто достигающие до колен. Эти косы, в которые часто вплетают конский волос, чтобы сделать их длиннее и толще, украшают широкими кольцами красной материи, на которой крепятся коралловые, бирюзовые и серебряные украшения, а иногда — тяжелые *gau*, или медальоны с амулетами.

Большие шубы подпоясывают кожаными ремнями с серебряными и бронзовыми украшениями. На поясе висит нож, кисет с кремнем и огнивом, а иногда небольшие ножны с ножом и палочками для еды. Именно на таких украшениях на поясах, на кисетах с кремнем и рукоятях мечей мы

обнаружили орнаменты так называемого «звериного стиля». Я уже упоминал это великое кочевническое искусство Центральной Азии, характеризующееся «звериным стилем», т. е. животными мотивами в орнаменте. Во время пребывания экспедиции в землях Западного Хора, обширной области горных лугов, лежащей к северу от района Нагчу, мы нашли множество предметов, украшенных в «зверином стиле». Известно, что «звериный стиль» был распространен на огромной территории. Важные находки тканей и металлических предметов «звериного стиля» были сделаны генералом П.К. Козловым в горах Ноин-Ула к северу от Урги, в Монголии, но ничего не было известно о существовании этого искусства в Тибете. Теперь ясно, что тот же стиль был в моде в Дерге, провинции Тибета, славящейся художественными изделиями из металла, среди племен Северного и Северо-Восточного Тибета и до сих пор существует среди хорпа.

Тибет всегда был открыт вторжениям с северо-востока. Горный характер страны с его недоступными долинами помогал сохранять воспоминания глубокой древности, и его кочевое население обладает многими сокровищами прошлого Центральной Азии. Если бы нам захотелось увидеть кочевников такими, какими они были в эпоху Великого переселения народов, нам следовало бы отправиться в Северный Тибет и понаблюдать там за жизнью кочевников, увидеть этих всадников с длинными мечами, скачущих по бесконечным равнинам тибетского севера. До сих пор уделялось внимание только религиозному искусству Тибета, его многоцветным живописным свиткам, чудесной бронзе, теперь же открыта новая область тибетского народного искусства — добуддийского искусства тибетских кочевых племен, памятника глубокого прошлого.

Кочевники всегда вооружены. Трудная и опасная жизнь на Тибетском нагорье делает это необходимым. Их вооружение состоит из примитивных фитильных ружей с присоединенным упором-рогаткой, используемым при стрельбе, или даже из современных магазинных винтовок. Ружейные приклады богато украшены серебром и бирюзой. Все мужчины носят длинные мечи, напоминающие холодное оружие европейского средневековья. Лучшие мечи — из провинции Кам в Восточном Тибете, а высокие цены предлагают за знаменитые мечи, которыми убили наибольшее число врагов и на лезвиях которых видны натеки крови, потому что меч никогда не чистят после битвы, а вкладывают в ножны окровавленным. Как в эпосе нашего средневековья, мечи тибетских героев имеют имена. Самые знаменитые мечи берутся из так называемого *лаканга*, или храма Гэсэра, расположенного близ Джекундо в Северо-Восточном Тибете. Рассказывают, что по завершении своих подвигов царь Гэсэр хранил все свое оружие в этом храме. Потолок храма сделан из длинных мечей и копий вместо балок. Во время недавней китайско-тибетской войны много таких мечей было украдено

тибетскими солдатами, и сейчас их предлагают за баснословные цены. Другое любимое холодное оружие — копье. Используются два вида копий: длинное копье и дротик. Тибетский дротик делают из прочного дерева, ввозимого из Восточного Тибета или Сычуани. Древо копья заключено в металлическую обвязку. Большое металлическое кольцо закреплено на конце древка, а другое кольцо свободно скользит вдоль древка. Для метания к обоим кольцам привязывают веревку. Всадник держит веревку и древко в поднятой руке, а затем отпускает древко и бросает копье, держа в руке конец веревки. Копье летит с дребезжащим звуком, производимым свободным кольцом, скользящим по металлической обвязке древка. После того, как кольцо достигает конца древка, копье падает, и всадник поднимает его обратно в седло. Для метания такого дротика необходима большая сила. Это оружие обычно используется кочевниками Северного и Северо-Восточного Тибета.

В кочевнических районах Тибета всегда попадаются разбойники. Иногда это банды из племен профессиональных грабителей из Северо-Восточного Тибета, рыскающие на обширных просторах тибетского севера. Подобные банды состоят из 20–30 вооруженных всадников с легкой поклажей на вьючных пони, которых всадники ведут на поводу. Такой отряд может за день покрыть большое расстояние и совершить неожиданное нападение на караван или стоянку. Говорят, что лошади разбойников лучшие в стране. Их особым образом обучают повиноваться пронзительным звукам, издаваемым всадниками. Всадник свистит, и лошадь ускоряет шаг, а пронзительный усиливающийся звук заставляет животное перейти на полный галоп. На таких лошадях не могут ездить обычные наездники, не знающие, какими звуками направлять лошадь.

Когда такая банда вооруженных грабителей появляется по соседству, все обитатели кочевнической стоянки со всей поспешностью уходят в горы, в какую-нибудь дальнюю долину, а племенные вожди собирают всех мужчин, способных носить оружие, для борьбы с незваными гостями. Во время нашей экспедиции мы часто встречали большие группы всадников, скачущих на большой скорости. Если разбойники замечают поблизости другую банду, то спешат с ней сразиться. Во время таких стычек редко берут пленных, а раненых никогда не оставляют на поле боя. Грабители даже стараются увезти своих убитых.

В голодные годы, следующие за холодными и снежными зимами или эпизоотиями скота, целые районы превращаются в разбойников, и тогда приходит очередь правительственным войскам подавлять это зло. Племенная милиция поддерживается приказами лхасского правительства, осуществляющего слабый контроль над кочевыми племенами. В случае войны каждая семья должна выставить одного всадника и снабдить его всем

необходимым на один месяц похода. Оружие, амуниция и лошадь — все принадлежит самому воину. Приказ о мобилизации на куске красной ткани, привязанном к стреле, посылают со специальным всадником, который скачет к ближайшему вождю и вручает ему стрелу. Вождь знакомится с содержанием приказа и немедленно посылает свежего всадника к другому вождю. Через несколько дней вся страна полнится вооруженными всадниками.

Считается, что войска из Северного и Северо-Восточного Тибета самые храбрые во всей стране, и существует убеждение, что воин из тех мест, вступив в битву, должен умереть в ней.

Племенная милиция исполняет еще одну важную обязанность — она охраняет протяженную тибетскую границу. Вдоль всей северной границы, которая примерно проходит вдоль хребта Марко Поло, или же гор Ангар Дакчин, стоят пограничные посты, наблюдающие за караванными путями, ведущими из Монголии и Китая. Такой пост обычно состоит из 6–10 человек, живущих в черной кочевнической палатке. В их обязанности входят разведка окрестностей и сообщение ближайшим пограничным властям о любых приближающихся караванах. Вы можете представить себе жизнь таких постов, расположенных иногда в сотнях миль от ближайшего населенного пункта в Тибете и на высоте около 15 000 футов. Эти люди вынуждены питаться цзампой и охотиться за дикими яками и кьянгами, или дикими ослами. Зимой такие посты иногда полностью отрезаны от мира, а многие всадники, посланные для восстановления связи, гибнут по дороге и пожираются волками и медведями.

Кочевые племена на северо-востоке, севере и некоторые из племен Западного Тибета исповедуют древнюю религию Тибета, так называемый *бон*, религию почитания природы и некромантии. Причудливые ритуалы исполняют дико выглядящие странствующие жрецы, облаченные в черные одежды. С приходом буддизма древняя религия бон преследовалась и вытеснялась в отдаленные пограничные районы Тибета.

Бон — это сложное учение, в котором древние формы шаманизма Северной Азии смешаны с верованиями и обрядами религии природы примитивного населения Северо-Западной Индии. Восходит ли этот примитивный культ к индосвропейской древности или — как я склонен думать — к доарийскому слою населения, все еще невозможно установить определенно.

Существуют две формы бона: примитивное почитание природы, полное шаманских и некромантских ритуалов, а иногда кровавых жертвоприношений, и реформированный бон, или адаптированный к буддизму. В первой форме бона мы встречаем богов неба и земли, солнца и луны, звезд и четырех сторон света. К этой форме бона принадлежит цикл легенд о Гэсэре. Примитивное учение бона до сих пор представлено странствующи-

ми заклинателями злых духов, никогда не принадлежащими к оседлым братствам. Реформированный бон — это чрезвычайно сложное явление. Он подвергся сильному влиянию буддизма и имеет большие монастыри, организованные по ламаистской модели, где облаченные в красное жрецы ничем не отличаются от своих ламаистских коллег. Буддизм сильно повлиял на внешнюю сторону бонских ритуалов, тогда как учение этой религии подверглось сильному воздействию индуизма.

Вера в силы природы, персонифицированные божественными существами, или *ла*, — общая для обеих форм бона. Каждая местность имеет собственное местное божество, или *юл-ла*, и *дре*, или демона. *Ла* обычно доброжелательны, но иногда имеют трудный характер, и людям той местности не просто бывает умиловить божество. В одной из бонских деревень в верхней части провинции Цзан я видел прекрасное поле, расположенное на берегу реки, невозделанное, но тщательно огороженное. Зная об относительной скудности плодородных земель, я очень удивился, увидев такой прекрасный участок земли невозделанным, и поинтересовался причиной. Причина была в том, что местный *ла*, обитающий в скале, возвышающейся над этим полем, имел к нему странное пристрастие, и каждый раз, когда крестьяне пытались вспахать его, неожиданная буря с градом уничтожала посевы. Местный бонский жрец истолковал волю божества, и с тех пор поле не трогали, а вокруг него поставили каменную стенку. Таково влияние этой религии, что крестьяне могут отказаться от лучшего из своих полей и посвятить его местному божеству. Каждый горный перевал имеет своего *ла*, и некоторые из этих божеств славятся своим буйным нравом. Некоторые из них не любят ружейной стрельбы и посылают град и шквал, если в окрестностях раздастся выстрел, иные вообще неприязненно относятся к путешественникам.

*Дуд*, или *дре*, — это злые духи, всегда причиняющие какой-то вред. *Дре*, или демоны, угоняют ночью лошадей, задерживая тем самым путников. Некоторые местности вдоль караванных путей славятся такими проделками демонов, или *тонг-дре*, и караванщики принимают меры предосторожности, чтобы предотвратить внезапное бегство лошадей и мулов. Все эти бонские божества, управляющие судьбами людей, имеют общее имя *юндрунг-ла нам*, или *боги свастики*.

Символ свастики играет важную роль в учении бона, это синоним бона. Воля и наставления этих богов передаются человечеству учителем Шенрабом Миво, «человеком Шенрабом». Известно несколько бонских текстов о жизни этого бонского наставника. На легендарное описание его жизни сильно повлияла легенда о Будде. Труды Спасителя Шенраба были продолжены на земле линией преемственности учителей, следивших за благополучным развитием учения бон.

В палатке кочевника, если он не бонский жрец, редко можно найти книгу. Единственное часто встречающееся сочинение — это великий эпос о царе Гэсэре, могучем герое, чьи подвиги воспеты в эпической поэме, состоящей из 16 книг. Все имеющиеся книги эпоса рукописные, поэма никогда не была напечатана и бережно хранится в семьях. Для кочевников Восточного и Северного Тибета легенда о Гэсэре не просто эпос — это их религия, их воплощенная надежда на лучшее будущее, которое представляется им по образцу их славного прошлого.

Эпос о Гэсэре — это сложное сочинение, включающее в себя древний культ природы, где почитание солнца, луны, звезд и времен года смешано с древним эпосом о великом царе-герое, правившем однажды где-то на северо-востоке Тибета. Историческая основа легенды уводит нас в далекое прошлое великих кочевых империй Центральной Азии. Поэма воспевает деяния царя Гэсэра, его доблесть и подвиги в юности и несколько победных походов на царя Хора, а также других кочевых вождей.

В нынешнем виде поэма, вероятно, — сравнительно позднее сочинение, но ее ядро принадлежит к общему наследию кочевников Центральной Азии и сохранило многое из древнего кочевнического эпоса. Это старинный памятник кочевой поэзии, созданный творческими усилиями нескольких кочевых народов. В ее современном виде эта поэма чрезвычайно популярна в Монголии и среди тюркских племен Центральной Азии. При маньчжурах царь Гэсэр под именем Хуанди был провозглашен божественным защитником маньчжурской династии.

В Тибете и Монголии эпос о Гэсэре постоянно продолжает обогащаться новыми песнями и эпизодами. Считается, что Гэсэр снова вернется на землю и поведет кочевые племена против могущественного врага, который придет установить царство зла. Мадам Давид-Нель, отважная французская путешественница, первая обратила внимание на этот новый мессианский характер Гэсэра, а во время моего пребывания в Тибете среди кочевников Хора мне удалось собрать дополнительные данные, которые ясно подтверждают то важное обстоятельство, что новая глава в обширном эпосе о Гэсэре еще только пишется.

Всякий, кто знает, какое огромное влияние такие мессианские пророчества оказывают на простодушных кочевников, легко поймет скрытую потенциальную силу, лежащую в темных массах кочевников высокогорной Азии.

До сих пор найдено лишь несколько древних святилищ примитивной религии бон. Это большей частью грубые каменные алтари, или *ла-то*, некоторое число которых, как известно, существует в Западном Тибете, где они были изучены д-ром Франке, моравским миссионером в Лехе. Экспедиция Рериха на пути через область Великих Озер открыла ряд за-



мечательных мегалитических памятников, восходящих к добуддийскому периоду тибетской истории. В местечке Доринг, примерно в 30 милях к югу от большого соленого озера Пангонг-Цо-ча, мы обнаружили важный памятник, состоящий из 18 рядов каменных глыб, стоящих вертикально. Каждый из таких рядов, тянущихся с востока на запад, заканчивался на западном конце кромлехом, или каменным кругом, состоящим из нескольких менгиров, более или менее образующих круг. Внутри круга было расположено несколько менгиров, или высоких грубых обелисков, вертикально вкопанных в землю, с грубым камнем-столом, или алтарем, перед ними. Очевидно, это было святилище какого-то примитивного культа. Но каков его возраст и назначение?

Если сравнить известный мегалитический памятник в Карнаке во Франции с обнаруженными в Тибете мегалитами, то бросается в глаза поразительное сходство двух памятников. Ряды глыб в Карнаке тянутся с востока на запад, а на их западной оконечности имеется кромлех, или круг из камней. Памятник в Доринге имеет точно такое же расположение мегалитов. Жреческое использование памятника в Карнаке остается неизвестным и поныне, несмотря на множество выдвинутых теорий. Мне кажется, что мы обладаем ключом к разгадке мегалитических сооружений Северного Тибета. Мегалитический памятник в Доринге включает огромную фигуру в форме стрелы, выложенной из каменных глыб, и расположенной у восточной оконечности памятника, причем ее наконечник указывает на это сооружение. Стрела — это важный символ в древнем тибетском культе природы, связанный с почитанием солнца и небесного огня в виде молнии, которую она символизирует. Современные кочевники носят древние бронзовые наконечники стрел в качестве амулетов, которые, как они считают, представляют собой окаменевшие молнии, ударившие в землю. Между прочим, следует отметить, что стрела иногда рассматривается как символ царя Гэсэра, связь которого с почитанием природы была определенно показана д-ром Франке.

Наличие фигуры стрелы у восточной оконечности памятника в Доринге ясно указывает на то, что все сооружение было посвящено какому-то культу природы. Это важный вывод, так как ни один мегалитический памятник до сих пор не получил удовлетворительного объяснения. Аналогичные мегалитические памятники были обнаружены экспедицией еще в нескольких местах к югу от Великих Озер: в Ратри, Лапчунге и Цукчунге в Трансгималаях.

В Ратри помимо рядов мегалитов и кромлехов экспедиция обнаружила первобытные могилы — ящики, сделанные из больших каменных плит, самая крупная из которых была расположена с восточной стороны могилы, указывая, что тело было захоронено головой на восток. Современные

тибетцы просто оставляют своих мертвецов или бросают их в реки и озера. Захоронение в земле и в каменных камерах, хотя и описано в тибетской литературе, почти полностью забыто в наше время. Кочевники обычно оставляют мертвых на вершинах высоких холмов или бросают трупы в озера. Могилы в Ратри, вероятно, принадлежали древнему населению, чьи обычаи не были продолжены кочевниками наших дней.

Интересно отметить, что большинство найденных мегалитических памятников расположены вдоль великой дороги паломников к югу от Великих Озер, ведущей к горе Кайлас, обители богов, и священным местам на непальской границе. В будущей статье о религии бон я надеюсь показать, что этот паломнический путь в прошлом был путем миграций и таким образом получил религиозное значение, сохраняющееся и поныне.

Мегалитические памятники, обнаруженные экспедицией, совершенно неизвестны современному населению. В Доринге на некоторых больших менгирах внутри кромлеха были следы масла, и местный вождь сказал мне, что эти камни — обиталище *ла*, или бога — защитника дороги и путников. Ряд камней к востоку от кромлеха и фигуру стрелы тот же вождь считал естественными образованиями. Ни он, ни люди из его племени ничего не знают о происхождении этих камней.

В Ратри могилы совершенно неизвестны местному населению, а в Цукчунге, в Трансгималаях, местный вождь был очень удивлен, когда я показал ему мегалитические памятники к северу от перевала Цукчунг. Он сказал, что никогда не обращал на них внимания. Все это ясно показывает, что между мегалитическими сооружениями Тибетского нагорья и современными кочевниками лежат века эволюции.

Памятник в Лапчунге, к северу от великого перевала Сангмо-бертик, поднимающегося на высоту около 20 000 футов, был частично засыпан песком, так что только верхушки менгиров, образующих построение, были видны над землей. Я попытался раскопать один из камней, но он глубоко уходил в землю, а мои раскопки привлекли внимание местных жителей, которые, как все тибетцы, не позволяют беспокоить раскопками богов земли. Мне пришлось остановиться и отложить исследование на будущее, когда тибетское правительство даст санкцию на научные раскопки на его территории. Что за ритуалы исполнялись перед этими каменными алтарями и кромлехами, мы сможем рассказать только после тщательного изучения обширной бонской литературы. Большое собрание священных бонских текстов, всего около трехсот томов, до сих пор остается для нас закрытой книгой. Несомненно, что из некоторых ритуальных текстов, включенных в них, мы могли бы узнать назначение менгиров, кромлехов и композиций из камней. Бонская литература — это сокровищница древних верований, восходящих к далекому прошлому эпохи миграции, когда предки совре-

менных тибетских племен проходили через горную страну, именуемую ныне Тибетом, неся с собой свои племенные религии.

Исследования, осуществленные экспедицией в течение целой зимы, проведенной среди бонского населения Северного Тибета, открыли то обстоятельство, что древняя тибетская религия бон куда могущественнее и популярнее, чем до сих пор считалось. Бонские монастыри существуют в горах к северо-западу от Синина, в провинции Ганьсу, большие бонские общины имеются на территории голоков, и многие важные религиозные тексты, включенные в бонские Канджур и Танджур, были написаны бонскими ламами, уроженцами территории голоков. Большая страна Хор, к северу от Нагчука, целиком бонская, там есть несколько важных бонских монастырей, в которых экспедиции посчастливилось открыть собрание бонского священного писания. Значительные бонские колонии имеются вдоль караванного пути в Ладак. На юго-западе провинции Цзан буддийское население перемешано с бонским.

Существует определенный антагонизм между буддийскими и бонскими монастырями. Верят, что бонские ламы обладают знанием опасных тайн, и ночь, проведенная в бонском монастыре, может принести несчастье.

Область Хор широко известна своим колдовством, и рассказывают много историй о волшебных силах дико выглядящих бонских заклинателей.

Кочевники, составляющие значительную часть тибетского населения, представляют собой весьма деградировавший тип. Это особенно справедливо для западной части страны кочевников и высокогорных долин Трансгималаев. Арктические условия Тибетского нагорья и жизнь в высокогорных долинах, часто на высоте 16 000—17 000 футов, препятствуют их умственному и физическому развитию. Цинга у них обычное явление, поразительно часты случаи малорослости и других отклонений. Согласно убедительному свидетельству вождя кочевого племени в Трансгималаях, кочевое население постоянно уменьшается. Районы, несколько десятков лет назад населенные, теперь полностью обезлюдели. Среди нескольких кочевых племен, которые посетила экспедиция, все жаловались на недостаток пастбищ и гибель скота в сильные снегопады зимой.

Тип кочевников, живущих в районе Великих Озер и Трансгималаев, — низкорослый и плотный, с выдающимися скулами и курчавыми волосами.

У кочевых племен северо-востока Тибета и у *хорна* телосложение более крепкое и складное. Среди них часто встречаются высокие мужчины с удлиненными и утонченными лицами. Женщины, за редким исключением, коренасты, широколицы и широкоскулы. *Хоры* — это общее этническое наименование кочевых племен смешанного происхождения, обитающих между племенами *банак-голок* и *чангна* в районе озер. Чтобы

отличить их от пяти племен хоров сычуаньской границы, их называют *нун-хор*, западные *хоры*. *Хорна*, вероятно, представляют собой те племена тибетского происхождения, которые попали в страну ближе к завершению великого передвижения китайско-тибетских племен на юг. Примесь иной крови в них очень заметна, и мы отличаем монгольский, тюркский типы и даже тип *Homo alpinus*, что, возможно, происходит из-за доли иранской или скифской крови. Среди мужчин-хоров отчетливо различаются два типа: с прямыми длинными и курчавыми короткими волосами. Первый тип — это обычно высокие люди почти арийской внешности, а второй — невысокие, коренастые, широкоскулые.

Тибетские кочевники не представляют собой чистый расовый тип, как прежде считалось, их этнический тип носит смешанный характер.

После холодных и мрачных тибетских нагорий давайте обратимся к речным долинам, центрам тибетской культуры.

В Тибете все проявления умственной жизни и культуры тесно переплетены с религией, и в описании культурных центров Тибета нам придется говорить прежде всего о религиозных центрах и общинах лам, хранителей древних традиций и учености.

Перед тем как перейти к моему описанию, позвольте напомнить даты некоторых важных событий религиозной истории Тибета.

В VII в. тибетский царь Сронцзангамбо, чьи войска прошли по Западному Китаю, части Китайского Туркестана и Южной Монголии, женился на непальской и китайской принцессах. Две эти высокородные дамы, глубоко верующие буддистки, обратили тибетского царя в буддизм и способствовали распространению этого учения в его царстве. Таково было начало буддизма в Стране снегов.

В VIII в. царь Тисрондецан (755–797) пригласил из Уддияны индийского святого Падмасамбхаву, последователя тантрийской формы буддизма. С приходом этого знаменитого учителя распространение буддизма получило новый импульс. Он создал монашеский орден тантрийского буддизма, известный под названием ньингмапа, оказавший сильное влияние в южных и западных частях страны и в гималайских районах Индии.

Мы уже видели, что эта форма тибетского буддизма находится под сильным влиянием древнего учения бон.

При правлении царя Ландармы (IX в.) буддизм испытал временный упадок, но скоро преобладание нового учения было восстановлено.

Следующая важная дата в истории буддизма в Тибете — это приход Атиши, известного ученого из большого монастыря Викрамашила в Восточной Индии. Прибытие Атиши отмечено возвращением к более чистой форме буддизма, учреждением важной школы кадампа и введением учения Калачакры.

Следующее важное событие — это рождение религиозного реформатора Цзонхавы в Амдо в 1357 г. Цзонхава основал сильную желтошапочную школу, гордящуюся тем, что она хранит подлинные заветы Будды, и являющуюся основной школой в Тибете и Монголии. После смерти Цзонхавы в 1419 г. началась линия духовных правителей Лхасы, или *гьялбангов*.

В 1577 г. известный хан монголов-тумэтов Алтан-хан из Внутренней Монголии преподнес великому ламе из Лхасы Соднаму Джамцо титул Далай-ламы Ваджрадхары и признал религиозное верховенство желтой веры. Именно под этим титулом мир знает Ламу — правителя Тибета.

Другая важная дата — это появление в Тибете Пятого Далай-ламы Агвана Ловсана Джамцо (1617), который с помощью монголов установил верховную власть желтошапочной школы в Тибете и нанес поражение последнему светскому правителю Цзана. Таковы были люди, которые внесли самый большой вклад в создание ламаистской церкви. Маньчжурские императоры Китая в их стремлении прочно закрепиться в буддийской Монголии придавали большое значение усилению тибетской церкви. В результате такой политики Тибет действительно стал страной монахов и священных книг, как его иногда называют в тибетских текстах. Пропорция лам к остальному населению в этой стране составляет примерно один к восьми. В результате недавних сдвигов эта пропорция в настоящее время имеет тенденцию к уменьшению, так как многие из духовного сословия возвращаются к мирской жизни.

Я не буду занимать ваше время описанием сложных форм тибетского буддизма, достаточно сказать, что существуют два определенных вида учения в Тибете: один для неграмотных масс, а другой для относительно ограниченного числа образованных лам. Это разделение заметно также среди духовного сословия. Одна часть тибетских духовных лиц, причем наибольшая, посвящает свою жизнь служению низшей форме буддизма, народной религии буддийского Тибета. Другая же часть духовного сословия, состоящая из ограниченного числа образованных ученых и лам-отшельников, видит в учении не просто слепое поклонение, но путь к более глубокому знанию, и для этих адептов внешние церковные обряды буддизма просто не существуют. Они не признают ни государственной церковной иерархии и не связывают себя определенными общинными правилами монастырей. Живут они сами по себе, проводя большую часть времени в скитаниях, или часто посещают тех ученых лам, что служат в монастырских школах.

На меня всегда производило сильное впечатление то, с каким почтением к таким ученым ламам относятся обычные обитатели монастыря. Иногда такой ученый монах приходит в монастырь и проводит в нем

несколько дней. Он не посещает служб в храме и никаким образом не участвует в жизни общины, а посвящает большую часть времени обсуждению трудных для понимания вопросов учения или занимается медитацией. Такие ученые встречаются лишь изредка. Если одному из них случится временно остановиться в монастыре, то к нему трудно получить доступ. Монастырские монахи, когда их просишь показать дорогу к келье этого ламы, обычно отвечают: «Драгоценный медитирует, и мы не можем беспокоить его». Это просто отговорка, которая показывает, до какой степени этих ученых лам их собратья-монахи защищают от посторонних.

Трудно проникнуть в эту сферу тибетской монашеской жизни. Эти ученые монахи иногда оказывают огромное влияние на других, и правительство часто вынуждено советоваться с ними по важным вопросам. Такие монахи редко встречаются в современном Тибете. Они либо удалились в горы, либо скончались, не оставив достойных учеников.

В былые годы знание санскрита, классического языка Индии, было обычным среди лам, в наши дни оно исключительно редко. Только в Держе и Монголии изучение санскрита все еще практикуется. Невзирая на обновленную политику полной изоляции, введенную тибетским правительством с 1924 г., и сравнительное возрастание влияния консервативной ламской партии, буддизм в Тибете приходит в упадок. Бегство Таши-ламы было сигналом к общему исходу ученых лам, бегущих на окраины Тибета, в Китай и Монголию, в британский Сикким и Непал.

Китайско-тибетский конфликт, беспорядки в Средней Азии и Западном Китае привели к застою на караванных путях в Тибет. Экспедиция Рериха провела весь караванный сезон 1927–28 гг. поблизости от великого торгового пути Монголия—Китай—Лхаса и была поражена, обнаружив этот путь полностью опустевшим. При отсутствии паломников из Внутренней и Внешней Монголии, ламаистского Китая и из великих монастырей Гумбум и Лавран в Ганьсу религиозная жизнь Тибета получила тяжелый удар. Некоторые монастыри, зависящие от ежегодных подношений паломников, очень нуждаются в средствах.

Приближается поворотный момент в истории ламаистских стран Центральной Азии, так как монгольские племена самой Монголии и Цайдама и тибетские племена в окрестностях Гумбума и Синина более не обращают взор в сторону Лхасы, а смотрят на находящегося в изгнании духовного правителя Цзана как на своего религиозного лидера и защитника.

Из истории известно, что одна из древнейших частей Тибета лежит к юго-востоку от Лхасы, в долине Ярлунга. Здесь похоронены первые цари Тибета, и многие легенды делают это место примечательным.

К ней примыкает долина Брахмапутры, или Цангпо, и долины ее притоков Джичу и Ньянгчу. Долина Джичу была в прошлом и остается даже

сейчас центром культурной жизни страны. Здесь находится Лхаса, «обитель богов», резиденция Далай-ламы и нынешний политический центр Тибета. Благодаря своему положению, закрытому от сильных северных ветров, и многочисленным горячим источникам, долина Джичу имеет мягкий климат, являясь одной из самых плодородных долин Центрального Тибета. Помимо столицы здесь расположены самые известные монастыри желтошапочной школы: Галдан, бывшая резиденция Цзонхавы, основанный им в 1409 г., монастырь, почитаемый за ученость и дисциплину, настоятель Галдана, *ти-ринпоче*, не раз был призван занимать высшие должности в государстве; Дрэпунг, основанный в 1416 г. Таши Палденом, одним из учеников Цзонхавы, город-монастырь с огромным числом монахов, многие из которых приехали из далекой Монголии, Сибири и Амдо. Он имеет значительный политический вес и является важным фактором в жизни страны. Монастырь Сера был основан в 1419 г. Шакья Еше, также одним из учеников Цзонхавы. Сера известен как обитель беспокойных монахов, которые часто появляются на улицах Лхасы как *сермак*, или ламы-солдаты, размахивая над головами огромными железными ключами от монастырских дверей — их единственным оружием.

Они относятся к четырем «лингам», или лхасским монастырям, среди которых особо почитается Морулинг. Этот знаменитый монастырь был основан тибетским царем Ралпачаном в IX в. и обновлен реформатором Атишей. Он посвящен изучению глубоких тайн буддийского мистицизма и йогической практике. В Морулинге насчитывается только триста лам, отобранных среди самых ученых монахов тантрийской и метафизической школ больших лхасских монастырей. При поступлении в монастырь Морулинг монах углубляется в чрезвычайно сложное тантрийское учение и после продолжительного пребывания в монастыре покидает его ради далекой отшельнической обители, расположенной где-то в горах. Говорят, что у монастыря есть несколько таких обителей, но их подлинное расположение неизвестно мирянам и остается тайной для большинства прочих монахов.

Внутри монастыря Морулинг есть большой квадратный двор, вокруг которого расположены кельи монахов. Согласно традиции монастыря, число монахов не должно превышать трехсот. Иногда утром обнаруживается, что одна из келий освободилась. Это значит, что ее обитатель удалился в отшельничество. Время его ухода остается неизвестным остальной монашеской братии, за исключением, вероятно, его непосредственного наставника. Он просто оставляет свою келью и отправляется пешком в отшельнический скит в горах. Его келью занимает новый монах, отобранный в одном из лхасских монастырей, и так продолжается, пока другой член братии не покинет свою келью ради отшельничества в каком-то удаленном месте. С этой поры такой монах принадлежит к разряду отшельников, или *гомченов*,

и потерян для внешнего мира. Никто больше не увидит его и не услышит о нем. Там, в ледяном одиночестве гор, он будет вершить свой религиозный подвиг, осуществляя идеал, достоинства которого остаются нам неизвестными. Тибет — это страна контрастов, и глубокая пропасть лежит между буйными и невежественными монахами больших монастырей и немногочисленными отшельниками и аскетами, единственными, заслуживающими репутацию святости, которую слишком часто прилагают ко всему Тибету.

Последним, но отнюдь не по своему значению, упомянем великий монастырь Ташилунпо, резиденцию Таши-ламы, или Панчен Ринпоче, в долине Ньянга. Считается, что долина Ньянчу была районом тибетской знати, и многие из лучших семей земельной аристократии Тибета вышли из этой плодородной долины. Она важна и как религиозное место, так как многие древние и почтенные монастыри, восходящие к ранним дням буддизма в Тибете, расположены в этой долине. Недалеко от места слияния Ньянчу и Брахмапутры лежит Ташилунпо, основанный в 1447 г. первым историческим главой желтой веры Гедундубом (1391–1474). Это большой монастырь, славящийся как резиденция Таши-ламы, духовного правителя Цзана, и своими многочисленными святынями, среди которых особенно почитаем храм Майтрейи, будды будущего.

Таши-лама, духовный правитель Цзана, пользуется глубоким уважением в Тибете. Он считается воплощением Амиабхи, будды неизмеримого света, и говорят, что его духовное величие даже больше, чем у нынешнего Ламы — правителя Тибета.

Его неожиданное бегство во Внутреннюю Монголию и Китай вызвало сильный испуг среди масс его подданных и даже по всему Тибету. Само его бегство сопровождалось таинственными событиями, и много рассказов о нем передается из уст в уста. Так входят в жизнь многие легенды, которые несомненно будут включены в жизнеописание Таши-ламы или напечатаны в виде отдельной книжки, похожей на ту, что содержит высказывания и молитвы нынешнего Таши-ламы, произнесенные им в ходе своих недавних путешествий по Северному Тибету, Внутренней Монголии, Маньчжурии и самому Китаю. Пересекая Чантанг или тибетское плоскогорье на севере, караван Таши-ламы подошел к берегу соленого озера, еще не замерзшего. Свита была в растерянности, потому что их по пятам преследовала тибетская кавалерия. Задержка означала плен и жестокое обращение со стороны солдат. Его Святейшество Таши-лама успокоил своих спутников: «Завтра перед рассветом мы будем на другом берегу озера». Ночью необычно сильный мороз сковал реки и озера, и караван смог пересечь озеро в ранние утренние часы. Тибетские конники прибыли позже, днем, и увидели, что караван уже благополучно пересек ледяное пространство. Они попытались преследовать его по льду, но теплое тибетское солнце уже растапливало



лед, и всадники оказывались в воде вместе с лошадьми. Им пришлось скакать вокруг озера, что задержало их на несколько дней.

Рассказывают еще одну историю. Это случилось к северу от могучего хребта Тангла. В сильной метели караван Таши-ламы почти потерял дорогу. Мокрый снег залеплял глаза людей, не давая ничего видеть. Даже животные каравана, выносливые верблюды из монгольской Гоби, не могли противостоять безудержной силе ветра. Его Святейшество сам привел караван к палатке бедного кочевника, где они нашли старого слепого хорпа. Таши-лама и его свита провели ночь в палатке старика, которому никто не сказал, кто его августейший гость. Утром, перед отправлением, Лама спросил старика, чего бы тот хотел больше всего на свете. Человек ответил, что он всегда молился, дабы узреть сияющий лик Драгоценного Пандита, т. е. Таши-ламы, но старость и слепота лишили его этого. «Теперь ты увидишь его», — сказал Его Святейшество и протянул руку к глазам старика. Старик тут же прозрел и простерся в поклоне перед духовным владыкой Цзана. Этот хорпа настоял, чтобы ему позволили вести верблюда Его Святейшества по трудным тропам этой страны и благополучно вывел караван за пределы Тибета.

Подобные истории с почтением рассказывают о Таши-ламе. Лучше, чем что-либо другое, они показывают, до какой степени тибетцев привлекает в жизни все сверхъестественное.

Много лет назад Ташилунпо считался центром мистического учения Калачакра, «Колесо Времени», происходящего из таинственной страны Шамбалы, святая святых тибетского и монгольского буддизма. Это мистическое учение было ввезено в Тибет великим Дипанкара Шриджняной, т. е. Атишей (994–1067). Это учение, вероятно, появилось в Индии около X в. и с тех пор оказывает глубокое влияние на ламаистскую Азию. Одна из монашеских школ в монастыре Ташилунпо была отведена изучению Калачакры, и долгое время это было главное место ее изучения.

Говорят, что Таши-лама в своем втором воплощении был Ригден Джампе Дагпа, одним из правителей Шамбалы, который, как считается, правил этим царством сто лет.

В своем будущем воплощении Его Святейшество переродится как Ригден Дакпо, будущий правитель Шамбалы, которому предназначено покорить носителей зла и установить царство Майтрейи, будды будущего.

Учение Шамбалы — это тайное учение Тибета и Монголии, а Его Святейшество Таши-лама рассматривается как главный истолкователь учения в этом мире.

Со времени отбытия Таши-ламы в 1923 г. это учение получило новый импульс, многочисленные калачакринские школы были основаны самим Таши-ламой по всей Внутренней Монголии и в буддийском Китае. Шамбала

рассматривается не только как обитель скрытого буддийского учения, это ведущий принцип грядущей кальпы, космической эры. Говорят, что умудренные настоятели и ламы-созерцатели находятся в постоянной связи с этим мистическим братством, руководящим судьбами буддийского мира.

Западный наблюдатель может поверить в важность этого имени или отнести обильную литературу о Шамбале и все еще широкую устную традицию к фольклору или народной мифологии, но те, кто изучал живые формы буддизма, знают необыкновенную силу, какой обладает это имя среди масс буддистов высокогорной Азии. В ходе истории оно не только вдохновляло религиозные движения, но даже двигало армии, чьим военным кличем было имя Шамбалы. В наши дни монгольская кавалерия Сухэ-Батора, освободившая Монголию от войск китайского генерала Сю, сочинила собственный марш, который до сих пор поют монгольские войска. Песня начиналась словами «Жанг Шамбалыйн дайин», т. е. «Война северной Шамбалы», она призывала воинов Монголии подняться на священную войну за освобождение страны от врагов-угнетателей: «Пусть все мы умрем в этой войне и переродимся воинами Шамбалыйн-хана» (т. е. царя Шамбалы), — поется в песне.

В прошлом великие имена в буддийской иерархии Тибета и Монголии посвящали многие сочинения учению Калачакры и Шамбале. В наши дни существует обширная устная литература, принимающая иногда вид пророчеств, песен, *намтаров*, или легенд, и *ламйигов*, или путеводителей, и многочисленные барды поют баллады о будущей войне Шамбалы, которая возвестит падение зла.

Со времени вынужденного отъезда Таши-ламы монастырь Ташилунпо жестоко пострадал от рук лхасских чиновников. Последним и суровым ударом была конфискация и продажа монастырской собственности весной 1928 г.

Но, несмотря на мрачные дни, обрушившиеся на монастырь и приведшие к исходу ученых лам, он по-прежнему пользуется глубоким почитанием в ламаистском мире.

Страну к юго-западу от Ташилунпо рассматривают как одно из самых священных мест Тибета. К югу от нее, недалеко от непальско-тибетской границы, поднимаются высочайшие снежные пики Гималаев: Эверест, Макалу, Гауришанкар, Гьячунканг и многие другие — целый ряд снежных гигантов.

Этот горный район был в течение многих столетий известен как Фиваида тибетского аскетизма. Здесь действовали в XI в. величайший поэт-мистик Тибета, Миларепа, обессмертивший песнями свое имя, и орден его последователей, суровых монахов, одетых в рубище и обитавших в уединенных пещерах в горах вокруг Эвереста. Эти пещеры и одинокие

маленькие храмы служат местами отшельничества мистическому братству, известному под именем *дордже-пундок*, или «братья по тайному знанию». Очень мало известно о них и их практиках. Здесь лежит обширное поле для исследователя мистицизма, который сможет войти в доверие к этим анахоретам и узнать от них существующие методы буддийской йоги.

Восточный Тибет также известен своими святилищами и монастырями. Монахи из Кама пользуются репутацией художников и людей ученых. Многие годы войны на китайско-тибетской границе, вторжение войск Чао Эрфэна в 1905–1908 гг. и битвы 1918 г. сильно опустошили страну и многие древние и важные монастыри, не говоря уже об ограбленных и разрушенных деревнях и фермах.

На северо-востоке Тибета лежит область Дерге, известная своей ученостью и искусством. Говорят, что слава Дерге восходит к эмиграции буддийских монахов от преследований царя Ландармы в IX в. Эти беглецы принесли с собой ценные традиции древней учености, старинные книги и изображения. Великий монастырь Дерге пользуется славой обители ламаистской учености и, как говорят, хранит многое из старой санскритской культуры Индии. Таково мнение ученых лам по всему ламаистскому миру, и открытие этого района для научных исследований будет событием большой важности. Было радостно слышать, что в Дерге началось движение за сохранение древней литературы и предметов искусства.

Считается, что в провинции Дерге лучшая в Тибете обработка металла, и металлические изделия, изготовленные в ее художественных мастерских, высоко ценятся по всему Тибету и в Монголии.

Западный Тибет, хотя и известен как место паломничества к святым местам, горе Кайлас и озеру Манасаровар, представляет собой бесплодную страну с очень редким населением. Этот район часто посещается паломниками и странствующими аскетами, ищущими в его уединении осуществления своих видений. Именно поэтому он вызывает интерес, а не в связи с созидательной и культурной деятельностью его населения. Запретный характер этой страны, величественность ее снежных гор усиливают ее религиозное значение. А то обстоятельство, что этот район почитается как святая святых сотнями тибетских паломников и тысячами индусов, борющихся с жестоким холодом, чтобы проникнуть в тайны Шивы, говорит само за себя.

Для истории буддизма в Тибете этот район имеет особый интерес. Известно, что индийские пандиты, принесшие учение Будды в Тибет в VII в., приходили в эту страну с запада, либо через Кашмир и Ладак, либо через долину Кулу и Лахул. Здесь, в Западных Гималаях, лежит множество священных мест тибетского буддизма, связанных с именами первых проповедников буддийской веры в Тибете. Лежит здесь и таинственная страна Захор,

одно из любимых убежищ Падмасамбхавы, расположенная в нынешнем княжестве Манди и в долине Кулу, а также озеро Равалсар, или Цо-пема тибетцев, и много других мест, освященных памятью о Падмасамбхаве.

После этого краткого взгляда с птичьего полета на важные культурные центры Тибета позвольте коротко описать изнутри тибетский храм, или *лаканг*, содержащий священные изображения, и библиотеку монастыря.

Покрытая тонкой резьбой дверь ведет в просторный зал, поддерживаемый множеством деревянных колонн. Колонны и потолочные балки раскрашены в яркие цвета.

Все стены покрыты фресками, представляющими огромный интерес для исследователя буддийской иконографии. Ибо в них мы находим историю Будды и его первых учеников, а также легенды о многих божествах буддийского пантеона, рассказанные с помощью символических образов. Эти живописные изображения очень ценны как иллюстрации священных текстов. Тибетский храм — это подлинный музей религиозного искусства, иногда очень удачно называемый самими тибетцами *цуклак канг*, т. е. «вместилище вещей, созданных умом и руками».

Северную стену занимает алтарь, состоящий из нескольких застекленных шкафов, обычно украшенных тонкой резьбой и раскрашенных, в которых находятся священные изображения из глины или бронзы. В красношапочном монастыре, т. е. принадлежащем нереформированной буддийской школе, главное место занимает изображение Падмасамбхавы, который ввел в Тибете тантрийский буддизм. В желтошапочных монастырях почетное место занимает Будда, а иногда, основатель этой школы — досточтимый Цзонхава.

Если храм является залом собрания, или *дукангом*, куда монахи сходятся для ежедневного чтения молитв и священных текстов, то середину северной стены занимает трон настоятеля или ламы-воплощенца этого монастыря. Среди колонн, поддерживающих потолок, раскладывают в несколько рядов плоские подушки, оставляя проходы от входа к трону ламы. Эти подушки служат сиденьями для собирающихся монахов.

На колоннах висят многочисленные иконы-свитки, или *танки*, многие из которых имеют большую художественную ценность. Тибетское живописное искусство, столь вошедшее в моду на Западе в последние 10 лет, прошло долгую эволюцию. Как и всё в Тибете, оно имеет весьма сложный характер и вдохновляется единственно религией, т. е. искусство в Тибете полностью служит церкви.

С ранних времен Тибет имел тесные контакты со своим южным соседом, Непалом. Искусство непальской живописи оказало огромное влияние на представления о прекрасном в Тибете. Именно через это искусство тибетские художники познакомились с традицией фресок Аджанты. В XIII–XIV вв.

влияние непальского искусства достигло своего апогея и даже проникло к китайскому императорскому двору. Непальские художники славились своим мастерством и часто приглашались большими монастырями Тибета. Можно проследить, что часть тибетской бронзовой скульптуры восходит к художественным школам, процветавшим в Магадхе и Восточной Бенгалии в индийское средневековье, до мусульманского завоевания в X в.

Помимо индо-непальского влияния с юга, было и другое воздействие на Тибет. Тибет всегда активно поддерживал отношения с районом Хотана в Китайском Туркестане, и несомненно, что местная хотанская художественная продукция нашла свой путь в Тибет и повлияла на его искусство. Эти художественные произведения были очень сложны и все еще несли следы индийского прошлого. Они принадлежали к тому смешанному миру, что был создан в Центральной Азии контактами многих народов. Типы 16 архатов, разных защитников религии с их воинственной свитой девок и якшей, увешанных оружием, можно считать завезенными с севера. Китайское влияние стало более очевидным в XVII–XVIII вв. и совпало с распространением политической власти Китая в Тибете. Оно особенно заметно в восточных районах Тибета.

Мы можем различить два центра или две области художественной деятельности в Тибете: на юго-западе и на востоке. Первая имеет своим центром монастырь Ташилунпо, эта школа примыкает к индо-непальскому искусству. Восточная, или камская, школа представляет несомненно лучшую художественную провинцию Тибета, дающую наиболее ценные произведения искусства, будь то живопись или скульптура. Самые известные художники Тибета — уроженцы Кама. Говорят, что большинство фресок в больших монастырях Центрального Тибета — это работы художников из Кама, которых специально для этого приглашают. Велика слава мастеров из Кама, и многие художники Центрального Тибета специально называют себя уроженцами Кама или гордятся тем, что учились у какого-нибудь прославленного камского мастера. По богатству деталей, тонкости рисунка и исключительной красочности живопись Кама не уступает лучшим образцам искусства Центрального Тибета, ибо в основе ее лежат века живописной традиции.

Главный интерес и ценность тибетской живописи — в ее красочности, а ее декоративные возможности едва ли можно переоценить.

Посмотрим теперь на жизнь простого человека в Тибете. Миряне должны обслуживать нужды церкви, и вся их жизнь проходит под диктовку духовных советчиков. Массы крестьянства принадлежат церковным землям, они либо крепостные, либо арендаторы у богатых семей земельной аристократии, в значительной степени осуществляющей над ними юрисдикцию.

Я уже отмечал то обстоятельство, что Тибет поражает путешественника как страна резких контрастов. Уже говорилось об удовольствии, какое испытывает путешественник, которому довелось увидеть на расстоянии приветливый пейзаж тибетской долины. Увы, расстояние слишком обманчиво и порой творит чудеса. Издали мы видим прочные белые дома с плоскими крышами и большими окнами, высокие садовые стены и величественные религиозные сооружения. Путешественник радостно думает, что скоро он расположится лагерем под тенистыми деревьями сада и побродит по живописному городку, который он не может не сравнить с приморскими городками юга Италии.

Но расстояние уменьшается, и очаровательная картина, которую он созерцал издали, вдруг исчезает. Это шокирует его, и должен сказать по собственному опыту, что часто я чувствовал сильное желание повернуть обратно и снова смотреть издали.

Городок все приближается. Внушительные дома оказываются квадратными коробками жалко выглядящих хижин, на крышах которых торчат безобразные палки с закрепленными на них многоцветными кусками ткани. Тенистых садов нет вовсе, лишь несколько деревьев растут тесной кучкой. Деревенская улица загромождена кучами отбросов, поднимающимися с обеих сторон и образующими перед домами высокие валы, из-за которых выглядывает толпа людей, невообразимо грязных, но довольных собой и жаждущих поглазеть на иностранцев. Совершенно невозможно остановиться в самой деревне, и путешественник вынужден разбивать свои палатки за ее пределами, на каком-нибудь пустом поле. Постепенно вокруг лагеря путешественников собирается густая толпа, внимательно следящая за каждым движением внутри и вне лагеря. Это хорошая возможность рассмотреть одежду аборигенов. Тибетцы очень любят наряжаться, любят дорогие шелка, ввозимые из Китая, парчу ярких цветов и ювелирные украшения. В праздник Нового года можно видеть ярко разодетую толпу, гуляющую по улицам, но в повседневной жизни тибетская толпа серая, одета в лохмотья или грязные одежды из серого домотканого полотна. Тибетские сапоги обычно изношенные, многие носят дешевые европейские сапоги, привезенные из Индии. Мужчины редко носят шляпы, лишь у некоторых, в лучшем случае, зеленые или коричневые гамбургские шляпы. У женщин большое разнообразие причесок. Некоторые носят большие деревянные овальные кокошники, украшенные кораллами, бирюзой и серебром. Такова мода в провинции Цзан Центрального Тибета.

Женщины в лхасской провинции носят маленькие треугольные короны, украшенные большими круглыми бусинами и бирюзой. Популярны большие ожерелья с нанесенным орнаментом, иногда в виде павлинов, других птиц или животных, коробочки с амулетами, а также ожерелья из

так называемых бусин-зи, которые, как говорят, находят в полях и речных долинах. Эти бусины-зи, вероятно, представляют собой древние бусы, принадлежавшие прежним жителям Тибета.

Тибетские крестьяне встают рано. Порой, разбив лагерь у какой-нибудь деревни, вы просыпаетесь около четырех утра и слышите мелодичный перезвон колокольчиков. Это ослики несут навоз на поля или воду в деревню. После восхода солнца вся крестьянская семья выходит из дому в поле. Вы видите весело украшенных быков и крестьян с примитивными плугами и лопатами, проходящих мимо вашего лагеря на работу в поле.

К закату они возвращаются в деревню, дневные труды завершены, и к девяти вечера деревенская улица пустеет. В целом жизнь тибетского крестьянина напоминает жизнь его кочевого соплеменника. Иногда у крестьянина есть стадо яков и овец, и кто-то из семьи вынужден вести кочевническую жизнь в горах. Все бремя податей возложено на крестьянское сословие, и поэтому крестьянские дома обычно поражают путешественника своей бедностью. Крестьянский дом обычно состоит из одной или двух комнат. Помимо очага, пары низких столиков и нескольких матрасов, вы едва ли найдете в нем какую-нибудь мебель. Стены покрыты копотью, а обитатели сидят на корточках на грязном полу комнаты.

В долине Чумби и в некоторых долинах Кама у богатых крестьян есть двухэтажные дома, чем-то напоминающие швейцарские коттеджи. В этих коттеджах иногда можно увидеть алтарные столики с тонкой резьбой и другую мебель. В некоторых подобных домах есть хорошо подобранные библиотеки священных книг, а владельцы их до некоторой степени образованны.

Между жизнью тибетских города и деревни мало различий, так как тибетские городки — это, в определенной степени, большие деревни. В городах торговцы составляют значительную часть населения. Тибетцы — великие торгаши. От высокого воплощенного ламы до беднейшего крестьянина — все чем-то торгуют. Большие монастыри имеют собственных торговых представителей в нескольких важных торговых центрах Китая, Индии и Монголии. Само правительство поддерживает торговых посредников и особых правительственных агентов, ведущих торговлю от имени правительства. Тибетский купец проводит большую часть жизни, странствуя вдоль главных караванных путей Тибета. В последние годы значительно выросла важность морского пути Шанхай—Калькутта, и большая часть китайско-тибетской торговли идет морем. Только чай продолжают ввозить по суше.

Тибетские города выросли вокруг монастырей или важных торговых рынков. Лхаса и Гьянцзе — это важные торговые центры, тогда как Шигацзе с городом-монастырем Ташилунпо больше сохраняет религиозный характер.

Большие аристократические семьи, многие из которых утверждают, что происходят от древних царей Тибета, владеют огромными землями в городах и в сельской местности. Просторные городские дома и загородные поместья тибетской знати представляют резкий контраст с убогими каменными хижинами крестьян. Некоторые из представителей знати десятилетиями находятся на правительственной службе и поэтому сколачивают большие состояния и располагают земельными владениями, так как удачливых чиновников обычно награждают за службу землей. Образ жизни тибетской знати сохранил многое из феодального прошлого страны. Среди этой знати можно встретить изысканных господ, гордящихся своим происхождением, владеющих роскошными городскими домами и большими наследственными имениями. Они одеваются в дорогой китайский шелк и парчу, окружены толпой слуг и разъезжают на богато украшенной лошади или муле. Их дома богато обставлены мебелью, являющей собой причудливое сочетание тибетского, китайского и европейского стилей. Как и во всех тибетских домах, лучшие комнаты расположены на верхнем этаже. Нижний этаж часто занимают конюшни и другие служебные помещения. Плоская крыша дома летом используется как любимое место отдыха обитателей дома. К дому часто пристроен небольшой частный храм, и семейный лама читает священные тексты ради благосостояния семьи и зависящих от нее лиц.

Некоторые из аристократических семей пользуются значительной властью в стране. Это настоящие феодальные владыки, служащие правительству на крупных гражданских и военных должностях. Тибетское чиновничество подразделяется на две основные группы: гражданскую, или *шивей пёнпо*, и военную, или *дракпой пёнпо*. Между этими двумя классами чиновников существует серьезный антагонизм. Согласно тибетскому закону, армейские офицеры не имеют власти над населением в мирное время. Даже в пограничных районах вся юрисдикция находится в руках их гражданских коллег. Во время войны гражданские чиновники лишаются своих прав, и военные пользуются всей властью в районе. В мирное время границу обслуживают гражданские чиновники, тогда как в военное им на смену заступают военные.

Тибетская гражданская служба, в свою очередь, подразделяется на два класса: *цедунги*, или ламы-чиновники, и *друкоры*, или чиновники-миряне. Каждый район имеет двух губернаторов, или *дзонгпонов*: светского и духовного, соблюдающего интересы церкви в этом районе. Это двоевластие — примечательная черта тибетской администрации. Все официальные дела рассматриваются этими двумя чиновниками, заседающими вместе, один никогда не решает дело без консультации с другим. Они могут бесконечно растягивать дело, не вынося никакого решения, отгова-



риваясь тем, что один из них болен или в отъезде, а другой не может решать без него.

Тибетское духовенство можно сравнить с правящей политической партией, чья цель — иметь своих назначенцев в каждом правительственном учреждении, чтобы наблюдать за его работой.

Светские чиновники, главным образом, — это потомки местной аристократии, тогда как их церковные коллеги часто простого происхождения.

Есть несколько негативных тенденций в современной тибетской жизни, которые с течением времени могут ослабить национальный характер. Скрытая опасность для всей социальной структуры Тибета кроется в составе тибетского ламства. Пока энергичный религиозный реформатор не изгонит зло, религиозный уклад в Тибете подвергается серьезной опасности. Я говорю о ламах-ренегатах, которых великое множество в стране и которые презрительно именуется самими тибетцами *трало*, т. е. «вернувший свои обеты». Особый класс тибетского общества состоит из бывших монахов, либо изгнанных из монастырей за нарушение дисциплины, либо не имеющих склонности к монашеской жизни. Эти люди занимают различные должности на государственной службе, занимаются оживленной торговлей и особенно часто подвизаются в качестве тибетских торговых агентов в Китае и Монголии. Служа там, они прилагают все усилия, чтобы сколотить состояние, и крайне неразборчивы в средствах. Пьянство, пристрастие к курению опиума и другие пороки прикрываются бритой головой и ламским одеянием. Этот род людей — типичный продукт ненормального уклада жизни, являющегося бременем для страны и превращающего ее в пустыню для духовного поиска.

Несомненно, что влияние религии в Тибете утрачивается, и в будущем мы увидим рождение нового народа. Тибетский буддизм перешел на стадию «механизации», при которой спасение достигается чисто механическими устройствами вроде молитвенных колес, готовых формул и ритуалов, защищающих грешника от результатов его действий. Заглянем в тибетскую лавку. Набожный хозяин потягивает чанг, местное пиво, но особое устройство день и ночь крутит его молитвенное колесо. Человек потекает своим грехам, но его молитвенное колесо набожно готовит ему почетное местечко в раю. Подобная «механизация» религии уничтожает все духовные устремления в массах людей. Люди все еще внешне следуют религиозным наставлениям, но все их повседневные обряды — это ужасный фарс.

Что стало с легендами о царе Гэсэре? Где глубокие традиции основоположников буддизма в Тибете? Где утраченный рыцарский дух былых времен, о котором свидетельствуют руины замков и монашеских обителей?

Все забыто, все покрылось серым налетом обыденности, в котором нет места словам Благословенного.

Все устремления свелись к одному слову: *дуксо*, обычай, который служит для обозначения не только выражения почтения к ламам, но и взяточничества чиновников.

Можно вспомнить популярную притчу о том, как тибетец, подойдя к берегу реки, увидел в воде отражение золотого браслета, висящего на ветке над его головой. Этот человек не заметил браслета на ветке, но тщетно пытался выудить отражение.

Подлинная ценность Тибета давно утрачена, и люди слепо тычутся, пытаясь поймать отражение своих прежних достижений, о которых свидетельствуют кучи пыльных книг и сокровища монастырей.

Только тибетские отшельники да немногие странствующие геше, т. е. доктора богословия, все еще поддерживают пламя духовного поиска, которое когда-то дало этой стране репутацию святости.

В чем же смысл исследований Тибета? Стоит ли тратить время на изучение этого народа-отшельника, спрятавшегося за могучими горами и снежными просторами?

Для того, кто интересуется современным положением на Азиатском континенте, необходимо глубокое понимание и знание его великого прошлого, а Тибет в значительной мере сохранил древние традиции Китая, Индии, Монголии и Средней Азии — целого ряда великих цивилизаций, чьи судьбы изменились благодаря их контактам с Западом.

Тибет можно сравнить с закрытой кладовой древнего замка, где хранятся сокровища прошлого. Огромная религиозная литература Тибета сохранила древние священные писания буддизма, санскритские подлинники которых были утрачены в Индии. Колоссальный труд по переводу сложнейших концепций буддийской мысли на грубую речь кочевников и создание литературного языка были совершены блестящей плеядой индийских пандитов. Многие тибетские монастыри все еще хранят исторические реликвии этой замечательной деятельности индийских ученых. Многие монастырские библиотеки владеют уникальными санскритскими рукописями из утраченного буддийского канона, выполненными на пальмовых листьях и бересте.

Обильная историческая литература, государственные архивы и монастырские хроники содержат массу исторических сведений, несущих важные данные о темном периоде индийского средневековья, о распространении буддизма в Тибете и Центральной Азии, о китайско-тибетских отношениях и об отношениях желтошапочной церкви с великими ханами Монголии.

Тибетский фольклор, светские и религиозные церемонии сохранили многое из былого великолепия Китая и Монголии, а одна из особенностей новогодних праздников, так называемые *дзонгьян шампе*, т. е. «скачки

за крепостью», которые происходят на равнине за Поталой, как говорят, представляют атаку старой монгольской кавалерии. Эта игра была введена во времена великого Пятого Далай-ламы и, вероятно, впервые была исполнена всадниками Турубайху Гуши-хана, хошутского завоевателя Тибета в 1640 г.

Тибетские монастыри, а иногда и особняки старой аристократии — это подлинные музеи произведений древнего искусства. В них мы найдем бесценный китайский фарфор и перегородчатую эмаль — дары китайских императоров; изящные скульптуры из позолоченной бронзы; резное дерево — шедевры индийского, тибетского и китайского искусства; великолепные образцы живописного искусства Тибета — шелковые картины-свитки огромных размеров. Но все это лежит, спрятанное за закрытыми дверями кладовых, а полуразрушенные стены замков по-прежнему представляют непреодолимую преграду для любопытствующего путника.

После краткого периода попыток модернизации Тибет вновь опустил завесу изоляции, и пыль веков снова покрывает скрытые сокровища знания.

*Урусвати, Наггар, Кулу*

3 марта 1929

## МОНГОЛИЯ. ПУТЬ ЗАВОЕВАТЕЛЕЙ

### Страна Монголия

Сегодня мы перенесемся в Монголию, страну безбрежных степей, родину величайших завоевателей Азии.

Почти две тысячи лет волна за волной неукротимые кочевые племена бросали под копыта своих коней могучие цивилизации и поработали целые народы.

В течение столетий древняя дорога кочевников, один из старейших исторических путей Азии, проходящий к северу от Небесных гор, Тянь-Шаня, и соединяющий Монголию со степями севернее Каспийского и Черного морей, наполнялся топотом движущихся орд. Мы все еще не можем постичь источник этого мощного потока народов, привлеченных центрами древних культур, вступающих на путь завоеваний и сотрясавших границы Китая и Римской империи. Железные легионы древних римлян и тонкая дипломатия китайских государственных мужей не смогли остановить натиск кочевых племен.

Подобно тому, как в горах падение одного лишь камня часто вызывает обвал, так происходит и с кочевыми племенами. В истории кочевников мы видим, как одно племя увеличивает свое благополучие и захватывает пастбища соседей. Захватами и набегами оно собирает вокруг себя соседние племена, которые либо воюют, либо заключают союз, объединяясь со своим могучим соседом и признавая его повелителем. Много раз Азия видела подъем кочевых племен, чей толчок вызывал катящуюся волну племенных миграций.

Эти великие перевороты в сердце Азии, принесшие разрушение и голод во многие страны Европы и Ближнего Востока и названные хронистами-современниками «бичом Божьим», не только отметили падение классического мира, но также открыли темный период раннего средневековья. Жесточайший шок от монгольского нашествия в XIII в., ужаснувший всю Европу, оставил глубокий отпечаток на ментальности эпохи и проложил путь грядущему периоду Ренессанса.

Могучие кочевые империи возникали и уходили в забвение. Они не оставили после себя величественных памятников или записанных хроник, все, что мы знаем о них, — это неизгладимое впечатление, оставленное их нашествием в соседних странах. До недавнего времени эти кочевые культуры были для нас закрытой книгой, и их метеорический блеск только возбуждал любопытство ученых.

Но теперь мы учимся признавать историческую важность кочевничества и огромное влияние, оказанное им на соседние и покоренные народы. Археология кочевнической Центральной Азии все еще переживает свое детство, и сотни курганов, т. е. древних могил, рассеянных по обширным просторам азиатских степей, до сих пор ждут лопаты археолога.

Появляются новые отрасли исторического знания, предметом которых будет определение законов формирования кочевнических государств и изучение следов великого забытого прошлого.

В былой истории кочевой Центральной Азии Монголия играла выдающуюся роль. В ее пределах лежат важные центры кочевой экспансии. Эта сравнительно малоизвестная страна — притягательный объект исследования как для географа, так и для историка. Даже теперь, с ее сильно уменьшившимся населением и общим оскудением, история современной Монголии представляет большой интерес для наблюдателя. Страной продолжают править странные личности, пророки и военные вожди, вдохновляющиеся ее былой историей.

Перед тем как перейти к описанию прошлого и настоящего этой страны, позвольте бросить краткий взгляд на ее географию.

Внутренний бассейн Монголии — это плоскогорье со средней высотой около 4000 футов, постепенно повышающееся к западу. Северную границу этого обширного плато образуют высокогорные массивы Русского Алтая и хребта Танну-Ола на северо-западе, Саянские горы, горные хребты, принадлежащие к горной системе Хэнтэй, и Яблоновый хребет на севере.

На востоке Монголии поднимается горный хребет Большой Хинган, отрезающий Монголию от муссонных областей Китая. На западе и юго-западе расположен изрезанный горный массив Монгольского Алтая, несколькими параллельными хребтами уходящий далеко в Центральную Гоби и часто именуемый Гобийским Алтаем.

С юга и юго-востока страна открыта и переходит в великую пустыню Гоби, которая постепенно понижается к равнинам Китая и долинам его великих рек.

Всю Монголию можно грубо подразделить на северный регион, занятый горами и знаменитый своими пастбищами, лежащий в бассейнах

важных речных систем, относящихся к арктическому водоразделу, и на южный регион, занятый засушливой частью большого внутреннего бассейна, которому обычно мы даем его монгольское название — Гоби.

Это подразделение страны грубо соответствует политическому разделению региона на Внешнюю и Внутреннюю Монголию, первое название относится к Монгольской Народной Республике, а второе — к Китайской Монголии.

Основные горные системы большой Монголии располагаются во Внешней Монголии. Здесь находятся Монгольский Алтай, Танну-Ола, массивы Хангай, Хэнтэй и Хинган. Многие из этих гор увенчаны снежными шапками. Высочайший пик Монголии расположен в группе вершин, называемых Табын-Богдо, или «Пять священных», и поднимается в северной части Монгольского Алтая на высоту около 15 000 футов. Значительная часть страны занята горной системой Хангай, простирающейся от восточных отрогов Танну-Ола до бассейна реки Толы. Центральная часть этой системы лежит вблизи современного города Улясутай и известна под названием Тарбагатай. Ее самая высокая вершина Энх-Тайван поднимается на высоту 12 000 футов.

Южные отроги Хангая тянутся в пустыню к гобийским хребтам Монгольского Алтая, где незаметно переходят в пересеченную и горную часть Юго-Восточной Гоби.

Система Хэнтэй лежит к северу и северо-востоку от бассейна Толы, в котором расположена столица страны — Урга, или Улан-Батор-Хото, как она теперь называется.

Горы Хинган отделяют травянистые земли Северо-Восточной Монголии от Маньчжурии. В древние времена Хинган был важным центром движения кочевников.

Южные склоны горных хребтов, как правило, изрезанные и оголенные, тогда как северные склоны большей частью покрыты травой, а иногда — сосновыми лесами.

Самые важные речные бассейны Монголии — это Селенга и Керулен.

Селенгу, несущую свои воды в великое сибирское озеро Байкал, образуют два больших притока: Идер, берущий начало в горах Хангая, и Дэлгэр-мурен, стекающий с гор Танну-Ола. Самый важный приток Селенги — Орхон, с впадающими в него Толой и Еро-Голом.

Долина Орхона — важный центр кочевой цивилизации в границах Монголии. Многочисленные каменные памятники, иногда со старинными тюркскими руническими надписями, и погребальные курганы, увенчанные кучей камней или окруженные оградой из каменных плит, свидетельствуют о прошлом этого района — колыбели многих великих кочевых империй прошлого.

Керулен, в бассейне которого, как говорят, находится забытая могила Чингисхана, величайшего из завоевателей, течет с гор Хэнтэй и впадает в озеро Далай-Нур. Керулен принадлежит бассейну Тихого океана, так как озеро Далай-Нур связано с рекой Аргунь, притоком Амура.

Среди других значительных рек Монголии отметим Тес-Хем, берущий начало в горах Хангай и впадающий в озеро Убсу-Нур, и реку Кобдо, стекающую с Монгольского Алтая и несущую свои воды в озеро Хара-Ус-Нур. Обе эти реки были когда-то важными центрами кочевой жизни, судя по каменным памятникам, рассеянным по склонам холмов в их долинах.

Большинство озер Монголии лежит в северо-западной части страны: Убсу-Нур, Хирчис-Нур, Айраг-Нур, Хара-Ус-Нур и Дургэн-Нур. Эти озера, вероятно, остатки древнего водного бассейна. В связи с непрерывным обезвоживанием Центральной Азии объем воды в озерах значительно уменьшился. Этот процесс продолжается и в наше время. К северу от Танну-Ола лежат густые леса верховий великого Енисея — Урянхайский край. Он населен народом палеоазиатского происхождения, говорящим на тюркском языке со значительными заимствованиями из монгольского. Однажды, в IX в., эта страна была центром киргизской экспансии. Это земля сказочных минеральных богатств, но труднодоступных из-за лесистых горных хребтов, пересекаемых речными долинами, по которым несутся мощные горные потоки, питающие великий Енисей.

Район лугов и пастбищ Монголии простирается от русской границы до верховий Селенги и ее притоков. Это страна покатых холмов, в летние месяцы представляющих собой прекрасные пастбища. Район этот всегда был ареной великих кочевых миграций. Жаркое лето и арктическая зима не мешали росту мощных конфедераций кочевых племен, часто опустошавших земледельческие районы Западного Китая и даже преуспевших в утверждении династий кочевого происхождения на китайском троне.

К югу от луговых земель лежит засушливая часть центральноазиатского плато с редкой пустынной растительностью и редкими водными источниками, один из самых ужасных регионов нашей планеты. Вековая эрозия сгладила рельеф страны и стерла горные хребты, когда-то пересекавшие пустыню. Большая часть Внутренней Монголии занята этой каменной пустыней и разрушенными горами, и только на окраинах этого пустынного района, на востоке, в стране чахаров, в Ордосе и Алашане существует редкое население и скудный животный мир.

Суровый климат монгольского плато породил закаленный народ, а его завоевания вписали неповторимую страницу в человеческую историю.

## Черета народов

С самого начала китайской истории мы знаем о скотоводах-кочевниках, яростных воинах, населяющих страну у китайских границ, т. е. современных провинций Шаньси и Шэньси. Самое раннее упоминание туземных кочевнических названий встречается в Ши-цзине. Это место в книге относится к периоду около 1000–900 гг. до н. э. и упоминает страну кочевников Куэй. Китайские хроники дают им разные названия, некоторые из них представляются китайскими транскрипциями туземных кочевнических племенных названий. Эти хроники недвусмысленно утверждают, что все подобные племена отличаются примитивностью жизни. Все они живут в палатках, пасут большие стада лошадей, овец и рогатого скота. Их замечательные воинские качества вновь и вновь упоминаются на страницах китайских династических историй. Грубые кочевники, постоянно ведущие межплеменные войны, непрерывно передвигаются вдоль границ Китая. История кочевников — это история сильных людей, которые с горстью преданных последователей преуспевают в собирании вокруг себя могучих воинств и захватывают укрепленные китайские города, заставляя великую империю заключать унижительные договоры. В большинстве случаев мы не можем определить даже этнической принадлежности кочевых племен, тревоживших китайскую границу. Лишь немногие слова из языков кочевников сохранились в китайской транскрипции в хрониках, и большей частью эти слова принадлежат либо к монгольской, либо к тюркской группе наречий.

Представляется вероятным, что великие кочевые империи были основаны племенными конфедерациями, объединившими союзные племена различного этнического происхождения под одним правлением.

Мы знаем, что в VI в. до н. э. кочевые племена *жунов* и *ди* со своими стадами обитали в северной и северо-западной части современных провинций Шэньси и Шаньси. В следующем столетии мы находим эти племена обитающими на китайской границе. *Жуны* и *ди* — это, вероятно, китайские названия, данные этим племенам, а не транскрипции туземных племенных названий. Мы не можем определенно утверждать, были ли эти племена тюркского, монгольского или тунгусского происхождения, и для более точного обозначения должны называть их палеоазиатскими.

Период с IV по II вв. до н. э. был свидетелем великих племенных передвижений вдоль китайской границы. Новая грозная кочевая сила поднялась где-то в Северной и Восточной Монголии. Это были хунны, вероятно, тюркское племя. Хунны преуспели в создании мощной конфедерации кочевых племен и в течение следующих четырех веков безжалостно опустошали западные районы собственно Китая. Эти хунны были предками гуннов, которые под предводительством Атиллы прошли через



Европу. Район между Дуньхуаном и Ганьчжоу, охватывающий северные склоны Наньшаня и плодородные пастбища к северу от коридора Ганьсу, был занят большим и сильным племенем или группой племен, *юе-чжи* в китайских хрониках. Современные исследования определяют их как индо-скифов, самую восточную ветвь великой семьи народов, говорящих на индоевропейских языках.

Мы читаем в китайских хрониках, что в 176 г. до н. э. правитель хуннов Мао Дунь сообщил китайским властям о своей победе над *юе-чжам*, потерпевшими жестокое поражение и вынужденными покинуть свои пастбища. Царь *юе-чжей* нашел смерть в этой битве, и победитель сделал чашу из его черепа, следуя древнему обычаю, общему для всех кочевников Центральной Азии. Это была первая победа хуннов, зафиксированная в истории. *Юе-чжи* ушли далеко на запад, в земли севернее Окса, и оттуда вторглись в Бактрию и Северо-Западную Индию, установив там влиятельную Кушанскую династию. Небольшая их часть, вытесненная хуннами в высокогорные долины Наньшаня, постепенно смешалась с окружающими тибетскими племенами.

С тех пор хунны стали главными противниками китайцев. Усиление китайской линии обороны стало настоятельной необходимостью. Великая империя не могла терпеть, чтобы ее границы постоянно подвергались набегам кочевников, жизнь ее подданных — опасности, а торговля становилась невозможной. Военное превосходство кочевой кавалерии над огромными и неповоротливыми армиями китайских пехотинцев и колесниц снова и снова подтверждалось в битвах на китайско-монгольской границе.

Легкая хуннская кавалерия, вооруженная луками, стрелами, копьями и короткими мечами, на выносливых степных лошадях, способных выдерживать трудности зимней кампании и покрывать огромные расстояния, в многочисленных схватках наносила поражения императорским войскам.

Война сопровождалась варварским обращением с пленниками и мирными жителями. Имеются сведения, что в большинстве случаев пленников убивали. Причина подобного варварского обхождения кроется в характере военных действий кочевников. Войска кочевников состояли исключительно из легкой кавалерии. Их армия была армией мобильной кавалерии, имевшей только легкий обоз, всегда в движении, беспокоя врага и нанося ему точные и короткие удары, которые, однако, слишком часто обращали вражеское воинство в беспорядочное бегство.

Главным оружием кочевнической легкой кавалерии всегда были ее мобильность и неуязвимость. Для подвижных сил кочевой конницы было невозможно обременять себя военнопленными, поэтому было необходимо либо отпустить пленников, либо убивать их. Интересно отметить, что те

же методы ведения войны мы находим в недавнее время в Монголии и в других местах Центральной Азии. Во время путешествий по Внутренней Азии я мог наблюдать племенные войны на двух границах и неизменно находил использование тех же методов, выработанных веками племенной розни. Кочевые племена северо-востока Тибета во время своих набегов используют ту же тактику отрядов мобильной конницы, унаследованную от своих далеких предков.

Для китайской империи стало необходимостью принять кочевническую тактику в борьбе с кочевым севером. Пехота была бесполезна на безграничных просторах монгольских степей. Следовало обратиться за помощью к кавалерии.

Человеком, который ввел новую тактику в китайской армии, стал генерал Хо Гьюпин, крупный военный деятель в правление императора У династии Хань (187–140 гг. до н. э.). Со своей новой армией, образованной из мобильной кавалерии, и копируя тактику кочевников, генерал Хо Гьюпин нанес хуннам несколько сокрушительных поражений. В китайских исторических хрониках его называют «командующий легких лошадей», чин, указывающий на его нововведение.

Французская археологическая экспедиция под руководством Сегалена, Вуазена и Ларти в 1914 г. нашла в провинции Шаньси могилу этого генерала, увенчанную огромной каменной скульптурой лошади, топчущей копытами тело хунна, — подходящим памятником великому предводителю кавалерии.

Последователи Хо Гьюпина, умершего слишком молодым, чтобы увидеть плоды своих трудов, часто и успешно использовали большие массы кавалерии, способные вести независимые операции на большом расстоянии от своей базы.

Обширная пограничная область между Китаем и кочевым севером, грубо отмеченная Великой китайской стеной, в течение столетий была источником беспокойства для имперских властей. Нужно было размещать войска вдоль границы, строить сторожевые башни и крепости для предотвращения кочевнических набегов. В случае опасности на передовых заставах зажигали сигнальные огни, и их повторяли на ближайших постах, посылая предостережение по всей линии пограничных гарнизонов.

Жизнь войск, размещенных на передовых заставах и в крепостях, была трудной, полной непрерывных опасностей и проходила вдалеке от населенных мест. В наше время только две пограничные линии можно сравнить с китайско-монгольской границей начала нашей эры: афганскую границу Индии и марокканскую — во французской Африке.

Прославленный китайский поэт Танской эпохи Ли Бо (701–762) так выразил в одном из своих стихотворений жалобы пограничной стражи:

...И с этого поля сраженья никто  
Домой не вернулся живым.  
И воины мрачно глядят за рубеж —  
Возврата на родину ждут,  
А в женских покоях как раз в эту ночь  
Бессонница, вздохи и грусть\*.

И еще одна яркая картина ужасов войны на границе, описанная тем же поэтом:

...Для гуннов бой —  
Как пахарю пахать:  
Белеют кости  
На полях опять.  
Давно ушли  
Эпохи циньской дни,  
А все горят  
Сигнальные огни.  
Всю ночь  
Сигнальные огни горят,  
И за отрядом  
В бой идет отряд.  
Но, как и раньше,  
Кончен ратный труд,  
И кони,  
Сбросив мертвецов, бегут.  
И коршуны  
Пируют день и ночь —  
Нет никого,  
Чтобы прогнать их прочь\*\*.

Такова реалистическая картина битвы, нарисованная великим поэтом.

Во время моего прошлого трехлетнего путешествия по Центральной Азии мне случилось однажды пересекать поле недавней битвы, где лежали неприбранные тела людей и лошадей, и эти строки китайского поэта отчетливо всплыли в моей памяти. Прошли века, но песчаная степь представляет ту же картину опустошения, а вороны и коршуны кружатся над павшими.

Наследником Хо Гьюпина на полях сражений в западных землях стал генерал Ли Куанли, прославившийся своим походом в Туркестан и завоеванием далекой Ферганы — замечательным ратным подвигом в бесплод-

---

\* Ли Бо. Луна над пограничными горами. Пер. А. Ахматовой // Поэзия эпохи Тан. М., 1987. С. 114.

\*\* Ли Бо. Бой южнее Великой стены. Пер. А. Гитовича // Поэзия эпохи Тан. М., 1987. С. 139–140.

ной и непривлекательной стране. Со 104 по 90 г. до н. э. генерал Ли Куанли действовал на западной границе Китая и совершил ряд военных походов, проникая далеко в глубь Монголии, сделав свое имя устрашающим для кочевников. Его последний большой поход 90 г. до н. э. стал губительным для китайцев. Китайские войска были полностью уничтожены, и сам генерал убит. Некоторые источники рассказывают, что он был принесен победителями в жертву.

Главной целью китайской дипломатии было создание в степи коалиции центральноазиатских племен против хуннов. В 72 г. до н. э. *усуни*, племя, жившее между долиной Или и озером Иссык-Куль, объединившись с китайцами, напали на хуннов. Действия китайских экспедиционных сил поначалу были неудачны. Войска хуннов отступили в глубь Монголии, а императорская армия не решилась преследовать врага в глубине страны. Зимой того же года хунны атаковали усуней, но в глубоких снегах, укрывших Джунгарию, потеряли большую часть лошадей и много людей. Поражение отступающих хуннов усугубилось совместным нападением на них нескольких соседних племен. После зимы 72 г. до н. э. хунны потеряли большую часть своей былой власти.

С 11 г. до н. э. и до 93 г. н. э. хунны снова действовали вдоль всей китайской границы, и множество цветущих китайских селений на границе Шаньси превратились в пустыню. В 93 г. мощная коалиция, объединившая китайцев, конфедерацию племен *сяньби* и царства западной части Китайского Туркестана, нанесла хуннам сокрушительное поражение. Орды хуннов откочевали далеко на запад, в арало-каспийские степи. С этого времени начинается движение хуннов в сторону Европы.

С конца I в. мы наблюдаем подъем новой конфедерации — племен *сяньби*. Профессор Поль Пеллио, один из крупнейших современных авторитетов по данному вопросу, придерживается мнения, что *сяньби* были монгольскими племенами\*. В следующем столетии произошло несколько нападений *сяньбийцев* на китайские границы. Одно из *сяньбийских* племен, *тоба*, даже захватило власть в Северном Китае и преуспело в установлении императорской династии под китайским именем Вэй (IV–V вв.).

Крупные передвижения племен продолжались в Восточной и Северной Монголии. Начало IV в. увидело подъем новой кочевнической силы — *жуань-жуаней*, которые вскоре отвоевали всю северную Монголию у конфедерации *сяньбийцев*. *Жуань-жуани* — это *авары* западных историков. Западная ветвь этой могущественной конфедерации в VII в. атаковала Константинополь при императоре Ираклии.

\* P. Pelliot. Notes sur les T'ou-yu-houen et les Sou-p'i // T'oung Pao, 1921. Vol. XX. P. 326.

Вся эта череда племен характерна единым образом жизни и общим стилем искусства. В моей лекции о Тибете я уже упоминал проблему так называемого «звериного стиля» в искусстве и его распространения по всей Центральной Азии. Этот стиль, использовавший условные изображения фигур животных для декоративных мотивов, представляет собой одну из самых важных связей между различными кочевыми племенами Центральной Азии. Именно этот стиль позволяет нам говорить о единой кочевой культуре от южнорусских степей до самых пределов Китая. Благодаря трудам Миннса, проф. Ростовцева, Боровки и других мы теперь можем по достоинству оценить огромное влияние, оказанное искусством кочевников на соседние культуры.

Около середины VI в. новый народ, *тюрки*, или *дучуэй* китайских хроник, нанесли поражение конфедерации жуань-жуаней. Почти два столетия вся Северная Монголия и степная страна к северу от Небесных гор были под властью тюркоязычных племен.

В VII в. поднялась новая сила среди тюркских племен Северо-Западной Монголии. Это были *уйгуры* в долине реки Орхон, установившие одну из величайших империй Центральной Азии.

Около 760 г. власть уйгуров распространилась на земледельческие области в бассейне Тарима, и в районе Турфана было создано сильное царство со столицей в городе Хожо.

Из недавних археологических открытий в районе Турфана и из письменных источников по истории Центральной Азии мы знаем, что среди уйгур были распространены буддизм и манихейство, одна из самых удивительных синкретических религий Востока. В XIII в. уйгуры стали учителями монголов, ибо монгольские ханы предусмотрительно провозгласили уйгурскую культуру наиболее подходящей для грубых монгольских племен.

Около 840 г. западные части уйгурской империи были захвачены киргизами, тогда как уйгурское царство к югу от Небесных гор продолжало существовать вплоть до монгольского периода.

О киргизах китайским хронистам было известно со II в. Их исконной родиной были верховья Енисея. Они, вероятно, были вытеснены из Северо-Западной Монголии с приходом *кара-китаев* и монголов.

В X в. появилась новая орда кочевников — *кара-китаи*. Они были известны китайцам с VIII в. Согласно китайским хроникам, местом их обитания была южная Маньчжурия. Именно оттуда кара-китаи вступили на путь завоеваний и экспансии. Они подавили Северную Монголию и завоевали северную часть Китая, где основали императорскую династию, известную под китайским именем Ляо (916). Они быстро приняли китайскую культуру, язык и одежду.

Кара-китаи продолжали играть выдающуюся роль в Северном Китае и Восточной Азии вплоть до 1125 г., когда их империя была разрушена другим поднимающимся племенем — *жужанями*. Именно племенное название «китай» стало обычным обозначением Китая в русском и персидском языках, и мы знаем, что множество европейских путешественников пыталось найти путь в далекий и легендарный *Катай*.

Часть кара-китаев осталась в Китае, а другая часть ушла на запад и достигла Туркестана, но в 1129 г. потерпела поражение от мусульманского правителя Кашгара Арслан-хана.

Еще одна часть кара-китаев ушла из Северной Монголии через Монгольский Алтай и Джунгарию. Завоевав степную страну к северу от Тянь-Шаня, они покорили Кашгар и Хотан. Их победный марш не прекратился в бассейне Тарима и к востоку от Памира; продвинувшись в Русский Туркестан, в 1137 г. они нанесли поражение хану Самарканда.

Образованное кара-китаями государство простиралось от Западной Монголии на севере до Балха на юго-западе и от Хорезма на западе до царства уйгуров на востоке. Царство кара-китаев пало в 1211 г. под общими ударами мусульманских властителей на западе и поднимающейся монгольской силы.

Центральная Азия была на пороге нового великого движения народов, и звон оружия разносился над степными просторами Монголии.

## **Монголы — великие завоеватели**

Теперь перейдем к изложению одного из самых поразительных событий человеческой истории — созданию великой монгольской империи, своим величием превзошедшей все кочевые империи прошлого.

Поход монголов и союзных им народов поставил Европу лицом к лицу со всем Средним и Дальним Востоком. Культурное значение этого вторжения гораздо более значительно, чем те разрушения и потери, которые его сопровождали. Достаточно вспомнить посольства папских легатов, храбро преодолевших опасности пустыни и проникших до самых пределов Китая. Описания их приключений все еще остаются лучшими источниками наших сведений о том периоде.

Монгольские племена, составившие основу армии Чингисхана, начиная с VIII в. находились в контакте с уйгурами, от которых они кое-что узнали о внешнем мире. Я уверен, что в этих контактах они получили знания о буддизме и манихействе. По крайней мере два могущественных монгольских племени, *кeraиты* и *онгути*, были по религии христиане-несториане. Титул их племенного вождя, Ван-хан, породил средневековую легенду о пресвитере Иоанне. Прежние контакты со своими более цивилизованными

соседями сделали монголов восприимчивыми к идеям великой национальной экспансии и подвигли на завоевание монгольскими войсками центров современной им культуры. Эти центры лежали на китайской стороне границы, а также на юге и юго-западе от великой пустыни Гоби в процветающих государствах тангутов и уйгуров. Немногочисленные мусульманские торговцы, проникавшие в просторы Монголии, приносили с собой известия о великом цивилизованном мире, лежащем к западу от оазисов бассейна Тарима.

Дремлющие кочевники неожиданно пробудились, осознав необходимость великого национального движения, и не прошло и четверти века, как монгольские степи огласились звоном оружия скачущих конных орд, движущихся на Китай и на мусульманские страны запада. Монгольские боевые знамена появились перед стенами укрепленных городов, и те вынуждены были сдаваться грозному врагу.

Человеком, поднявшим свой народ на это неудержимое движение и преуспевшим в создании из необузданных кочевых всадников одной из лучших в мире армий, был Чингисхан, потомок древнего рода *боржигинов\**.

Чингисхан родился в 1155 г. в районе Дюлюн Болдака на реке Онон, что ныне находится в Русском Забайкалье. Трудно дать объяснение имени Чингиз, которое больше похоже на прозвище.

Монгольская традиция говорит, что в момент рождения великого завоевателя на стоящее вблизи дерево села птица и издала звук: «чингиз, чингиз». И отец мальчика дал ему имя Чингиз, имя, которое знал и перед которым трепетал весь мир. Та же традиция сохранила рассказ о том, что будущий завоеватель Азии пришел в мир со сгустком крови, зажатым в руке.

После смерти отца Чингиз, или Темучин, если употребить его другое имя, и его семья оказались в трудных обстоятельствах. Рассказывают, что они были вынуждены питаться сурками и полевыми мышами — обычной едой бедных монголов и сегодня. С большим трудом Чингиз сколотил вокруг себя группу людей, поклявшихся в верности своему вождю.

Мы читаем, что в 1201 г. Чингиз совершил свое первое важное дело, присоединившись к могущественному племени *кераитов*, боровшихся против племенного союза, возглавляемого популярным монгольским вождем Чжамухой, побратимом (аньда) Чингиза. Это движение часто описывали как войну масс против аристократии. Чжамуха потерпел временное поражение, но, заключив союз с кераитским Ван-ханом, он нанес поражение своим врагам, на стороне которых оставался Чингиз. Последнему

---

\* Ср.: Кычанов Е.И. Жизнь Темучжина, думавшего покорить мир. Чингиз-хан: личность и эпоха. М., 1995. — Примеч. ред.

пришлось бежать с группой своих сторонников и некоторое время скитаться в степях. В этот критический момент своей жизни Чингиз полностью проявил присущий ему военный талант и в неожиданном нападении сразил своих соперников. Ван-хан и его сын Сэнгум умерли в дальних странах. Это памятное событие в жизни Чингиза запечатлено в рассказе, ярко показывающем характер завоевателя и то великое и глубокое уважение, с каким он относился к преданности воинов своему вождю.

Потерпевший поражение Сэнгум был вынужден искать убежища в чужих землях. Он бежал в сопровождении своего конюха Кокчю и его жены. Переходя через жаркую сухую пустыню, они искали воду, и когда Сэнгум спешил и отдал поводья своего скакуна конюху, тот воспользовался этим и ускакал, бросив своего хозяина и собственную жену в пустыне. Его жена напрасно пыталась вернуть его обратно, он исчез в степях. Конюх явился к Чингисхану и похвалялся тем, как оставил Сэнгума в пустыне. Услышав его рассказ, Чингисхан приказал найти и наградить жену конюха, а повернувшись к конюху, сказал: «Он явился сюда, бросив своего законного вождя. Кто доверится такому человеку?» — и приказал обезглавить его.

Такое чувство дисциплины и законности было одной из примечательных черт в характере великого хана. Он уделял первейшее внимание воинской дисциплине. Нарушение дисциплины в военном подразделении рассматривалось как величайшее преступление и даже записывалось в хронике.

Чингисхан не только требовал от своих офицеров и солдат преданности, железной дисциплины и строжайшего исполнения своих приказов, но предъявлял и к себе те же требования.

Суровая жизнь в ранней молодости, несомненно, приучила его к аскетическим условиям военного лагеря. Даже на вершине своей славы Чингисхан оставался таким же простым кочевником, уверенным в том, что железная дисциплина по воле Неба дана ему и его армии.

При жизни первого великого хана обширная империя представляла собой огромный военный лагерь, управлявшийся со всей строгостью.

Традиция сохранила нам одно из высказываний великого хана: «Тот, кто может держать в порядке свой дом, сможет создать порядок в империи; тот, кто может хорошо командовать десятью воинами, сможет справиться с тысячей и с десятью тысячами».

Таков был завет великого хана потомкам. Высказывания Чингисхана были собраны в «Ясе», т. е. «Законе», который заложил основу монгольской империи. Выдержки из этого сборника дошли до нас.

После такой краткой характеристики личности великого хана перейдем к рассказу о его завоеваниях.



К 1203 г. все племена Северо-Восточной Монголии признали Чингисхана своим правителем.

В 1206 г. была завоевана вся Западная Монголия, и собрался первый курултай (съезд) монгольских князей и вождей, на котором Чингиз был провозглашен великим ханом и знамя с девятью белыми конскими хвостами было поднято над лагерем как символ его власти. До недавнего времени монголы почитали знамя своего первого великого хана, и в современной Монголии при всех огромных переменах в жизни имя Богдо Чингисхана все еще произносится с благоговением и гордостью.

С 1206 г. начинается серия победоносных походов против Си-ся, китайской династии Цзинь и уйгурского царства, покоренного в 1209 г. В 1215 г. пал Пекин, и монгольская власть прочно утвердилась в Северном Китае.

Чингисхан использовал мусульманских торговцев для установления торговых и дипломатических связей с мусульманскими странами Западного Туркестана.

Великий западный поход монголов был вызван действиями правителя Хорезма. В 1218 г. Мухаммед Хорезмшах приказал уничтожить возле Отрара целый караван мусульманских торговцев, посланный монгольским ханом для установления торговых отношений с мусульманскими странами. Перед лицом такого открытого вызова Чингисхан двинул свои войска на запад, и за короткое время его победоносная кавалерия прошла через Персию, Туркестан и даже напоила своих коней в Инде и далекой Волге. Так начался исторический поход, вызвавший благоговейный страх и опасения во всей средневековой Европе и в странах Ближнего Востока.

В 1225 г. Чингисхан отправился в свой последний поход против тангутского царства, в столице которого, разрушенном городе Хара-Хото, расположенном у реки Эдзин-Гол в южной Монголии, в начале XX в. проводили раскопки генерал П.К. Козлов и Сэр Аузел Стейн.

Чингисхан умер во время этого похода в 1227 г., и, согласно персидскому историку Рашид ад-Дину, его тело было перевезено обратно в Монголию и захоронено где-то на горе Бурхан-Халдун в верховьях Онона и Керулена.

К великому сожалению, у монголов был обычай уничтожать все следы захоронений своих властителей, даже само место, где хоронили тело вождя, сравнивали с землей, прогоняя тысячный табун лошадей. Мы до сих пор не можем точно сказать, где находится могила великого хана.

Южномонгольская традиция утверждает, что великий хан был похоронен в Ордосе. В настоящее время существует регулярный культ Чингисхана в ордосском местечке Баян Чонкхук, где хранится несколько реликвий Чингисхана: его рубаха, седло и др.

Традиция, считающая, что могила Чингисхана находится где-то в верховьях Онона, заслуживает большего доверия, и мы надеемся, что будущие археологические исследования, проведенные Ученым комитетом Монголии, откроют подлинное место ханского захоронения.

Для монголов наших дней Чингисхан больше, чем великий император, с чьим именем связана самая яркая страница монгольской истории. Он — монгольский Прометей, ибо он — тот, кто принес огонь на землю и научил людей пользоваться им. В сборниках молитв древнего монгольского культа огня его часто называют «носителем огня», а его род, род борджигинов, часто именуют «хранителями тайны огня».

Завоевания Чингисхана были продолжены его наследниками вплоть до того времени, когда дом Чингисхана стал вполне китайской императорской династией и назвался китайским именем Юань, под которым и известен в истории.

При Угедее (1229–1241), сыне и непосредственном преемнике Чингисхана, монгольские войска одерживали победы над династией Цзинь в Китае и опустошили Восточную Европу. На курултае 1235 г. великий хан решил начать великий поход на запад от Волги.

Во время этого похода монгольские войска покорили русские феодальные княжества и несколько раз атаковали и разорили Краков в Польше и Венгрию. Все попытки польского рыцарства остановить вторжение оказались напрасны, и весной 1241 г. монгольские всадники появились в окрестностях Бреслау в Силезии. При Вальдштадте 9 апреля 1241 г. захватчиков встретил герцог Силезии Генрих Благочестивый, стоявший во главе тридцатитысячного войска. Европейская армия потерпела сокрушительное поражение, а командующий нашел смерть в битве. Средневековая Европа была в ужасе от рассказов о жестокости монголов и их неодолимом напоре. Император Священной Римской империи Фридрих II обратился с горячим призывом к христианству, убеждая европейские страны оказать сопротивление «бичу Божию».

Мэтью Парижский, один из первых европейских авторов, писавших о монгольском вторжении, дает следующее яркое описание монгольского войска и того ужаса, какой оно вызывало:

«Чтобы радость людей не длилась вечно, и мирское счастье не было долгим и беспечальным, в тот самый год (т. е. 1240–1241) отвратительное порождение Сатаны, а именно — бесчисленное воинство татар, хлынуло за пределы своей страны, окруженной горами. Подобно саранче распространились они по лицу земли, они произвели ужасающие опустошения в восточных районах, разорив их огнем и мечом. Они безжалостны и звероподобны, походят более на чудовищ, чем на людей, алчут и пьют кровь, рвут на куски и пожирают плоть собак и людей, одетые в воловьи шкуры, во-

оруженные железными щитами, низкорослые, крепкие, коренастые, сильные, неуязвимые, неутомимые, их спины открыты, их грудь закована в броню; они пьют с восторгом чистую кровь своего скота; с большими и сильными конями, которые поглощают ветви и даже деревья и которых они седлают с помощью трехступенчатой приступки по причине коротких бедер. У них нет человеческих законов, они не ведают никаких удобств и более свирепы, чем львы и медведи... Для них все едино: род человека, его возраст или пол; они не знают другого языка, кроме своего собственного, который никто кроме них не понимает, ибо до сей поры не было доступа к ним и они никуда не ходили, так что никто не знал об их обычаях или облике через простое человеческое общение. Они бродят со своими стадами и женами, которые обучены воевать подобно мужчинам. И вот они пришли с быстротой молнии в пределы Христианского мира, грабят и убивают и наводят на всех страх и неопиcуемый ужас» (Мэтью Парижский в «Путешествии Вильгельма Рубрука», изд. Хакльютского Общества).

Это преисполненное жуткого страха излияние средневекового автора — интересный исторический документ о вторжении монголов, потому что он ясно показывает, что «неопиcуемый ужас», наполнявший сердца в Европе и колебавший оружие ее защитников, был лучшим союзником захватчиков.

Довольно странно, что монголы не воспользовались преимуществами своей полной победы при Вальдштадте, а ушли на восток к своей ставке. Смерть великого хана в 1241 г., вероятно, вызвала это отступление.

В 1245 г. Папа Иннокентий IV открыл в Лионе Собор, целью которого было отыскание средств защитить христианство от неминуемого уничтожения. Папский легат, Плато Карпини, был послан с миссией ко двору великого хана. Людовик Святой, король Франции, также отправил послов к монгольскому хану, чтобы установить межгосударственные отношения.

При Угедее и его преемнике Гуюке (1246–1248) монгольская столица Каракорум в долине Орхона стала важным центром дальневосточной политики. В стенах этого города монахи с Запада встречались с государственными деятелями Китая и других стран Азии, а европейские художники — с ремесленниками Востока.

Вильгельм Рубрук оставил нам описание монгольской столицы. Она не поразила его как великий город, но он подчеркивает космополитический характер ее населения и непрерывное движение иностранных посольств. Как большинство городов кочевнической Центральной Азии, она состояла из двух основных улиц, вдоль которых располагались торговые кварталы города. Несомненно, в ней было большое кочевое население, жившее в войлочных юртах за стенами города — характерная черта всех монгольских городов.

При четвертом преемнике Чингисхана, Хубилае (1260–1294), монголы стали властителями Китая и приняли порядок имперской жизни. Огромные изменения произошли в национальном характере правящего дома монголов. Военственные кочевники стали хозяевами огромной цивилизованной империи, тысячелетняя культура которой глубоко повлияла на их характер. В 1264 г. Хубилай перенес столицу из Каракорума в Тату, т. е. Пекин. Это была перемена степей, с их суровыми условиями, на город и блеск императорской столицы. Этот решительный шаг указывал на новую ориентацию имперской политики.

Хубилай был последним великим ханом из дома Чингисхана, в правление которого новые победы прославили монгольские знамена.

Великий венецианский путешественник Марко Поло, дважды посетивший двор великого хана (1261–1275), за долгий срок, проведенный на монгольской службе, приобрел уникальные познания о стране и ее народе и дал нам описание Хубилай-хана.

После смерти великого хана в 1294 г. начался быстрый распад колоссальной империи. Великие люди из дома Чингиза умерли, а их слабые преемники не могли удерживать железный контроль над своими обширными владениями.

В 1368 г. монгольская династия Юань пала, и трон Китая заняла китайская династия Мин (1368–1644).

Великая глава в истории Монголии навсегда закрылась, а степными кочевниками продолжали править племенные вожди, напрасно мечтавшие о восстановлении былой славы.

### **Монголия под китайской властью**

При минской и маньчжурской династиях земли Монголии все больше и больше переходили под контроль Китая. В XVII в. западные монголы пережили новый период завоеваний, напомнивший их великое прошлое. В то время существовала конфедерация ойратских племен, включавшая монголоязычные племена, укрепившаяся к северу от Тянь-Шаня. Она распространила свою власть по всей Центральной Азии, достигнув далекой Волги на западе и запретного Тибета на юге.

Около 1636 г. Туру-байху, Гуши-хан, вождь хошутских племен, завоевал бассейн Цайдама и прошел до самой Лхасы. Он стал одним из защитников желтой веры и вручил светскую власть в стране великому Пятому Далай-ламе Тибета.

В конце XVII в. ойратская экспансия под руководством энергичного вождя Галдан-хана вынудила императорское правительство Китая начать действия для обеспечения имперских интересов на западных рубежах. Великий маньчжурский император Канси сам возглавил военный поход в

Монголию и нанес поражение Галдану в 1696 г. Опасность ойратской экспансии, несомненно, была устранена после этого первого поражения. В 1716 г. джунгарский хан Цеван Рабтен совершил поход на Лхасу через Лобнор и Чарклик. Его быстрый кавалерийский рейд имел успех, и священный город сдался его войскам. В 1719 г. соединенными усилиями маньчжурских и хошутских войск, действовавших из Цайдама, Лхаса была освобождена, а джунгарские силы потерпели поражение.

В XVIII в. среди ойратских племен Джунгарии появился новый энергичный правитель — Амурсана. Его походы против Внешней Монголии заставили маньчжурского императора Цяньлуна направить большие военные силы против ойратской конфедерации. В 1759 г. силы ойратов были окончательно сломлены, а вся Джунгария и земли к югу от Тянь-Шаня перешли под непосредственное управление Китая, в важных центрах были размещены китайские имперские резиденты.

Имя этого последнего великого ойратского вождя все еще популярно среди ойратских племен Джунгарии и района Кобдо в Западной Монголии. Старое пророчество гласит, что воплощение знаменитого вождя появится в Монголии в критический момент борьбы и освободит ее исконные земли от врагов-угнетателей. У нас будет случай поговорить об этом воплощенце Амурсаны, игравшем таинственную и примечательную роль в жизни Монголии в последние 30 лет.

В течение второй половины XVIII в. и всего XIX в. власть Китая над обширными землями Монголии значительно укрепилась.

Монгольские князья получали почетные титулы от императора и ежегодные подарки деньгами, шелком и другими ценными вещами. Сразу же после поражения Амурсаны и падения власти ойратов имперское правительство назначило имперского наместника в Урге, которому были поручены все пограничные дела и который должен был помогать монгольским гражданским чиновникам управлять Ургой и провинциями Внешней Монголии. Сначала этот пост занимал монгольский сановник, но после 1761 г. в помощь наместнику был назначен маньчжурский офицер, а позднее пост наместника занимали маньчжурские чиновники, назначаемые из Пекина. В 1786 г. императорским декретом ургинскому наместнику было дано право выносить окончательные решения по делам аймаков Тушету-хана и Сецен-хана — двух центральных провинций Внешней Монголии.

Монголия стала провинцией Китая, а монгольские князья смотрели на маньчжурского императора как на своего законного суверена. Они признавали верховенство маньчжурской династии, но не Китая как страны. Это было впоследствии доказано в 1911–1912 гг. после китайской революции и свержения монархии, когда Монголия разорвала связь с Китаем и провозгласила независимость.

Буддизм, в его тибетской форме, который прочно укрепился в стране, в значительной степени повлиял на изменение национального характера. Нация неукротимых воинов превратилась в богобоязненный народ. Воин сменил свой меч и кольчугу на четки и красновато-коричневую рясу монаха.

Буддизм, быстро распространявшийся среди монголов со времени правления Хубилая, непрерывно укреплял свои позиции при династиях Мин и Цин.

Маньчжурские императоры постоянно старались укреплять дружбу и хорошие отношения китайского правительства и тибетского Далай-ламы, чтобы усилить могущественное духовное влияние последнего на монгольские племена; отсюда покровительствующая политика Китая по отношению к Тибету во второй половине XVIII в.

Эта искусственная поддержка духовного авторитета Далай-ламы сыграла значительную роль в установлении ореола святости и тайны, окружавших Тибет в глазах людей Запада и Востока.

Первый исторический *хутухта*, или монгольский лама-перерожденец, знаменитый Ундур-гэгэн, умер в Пекине в 1723 г., и с этого времени непрерывная линия лам-воплощенцев занимала священный трон Монголии.

В 1741 г. нынешний город Урга, а тогда большой монастырь Их-хурэ, стал официальной резиденцией Верховного ламы Монголии, а примерно двадцатью годами позже и резиденцией маньчжурского наместника, распорядившегося большой провинцией. Такое положение вещей продолжалось до 1911 г., когда важные события в Китае ускорили монгольское освободительное движение.

### **Автономная Монголия и ее вожди**

Я не буду здесь углубляться в обсуждение всех политических и экономических причин, приведших к перевороту в Монголии.

18 ноября 1911 г. на собрании монгольских князей во дворце Богдо-гэгэна, т. е. Верховного ламы-перерожденца Монголии, была торжественно провозглашена независимость страны.

С этого памятного дня посланцы заспешили по всем тропам через монгольские пустыни, неся весть о независимости и приказы о мобилизации войск на борьбу за свою страну.

Китайские военные и гражданские власти не сопротивлялись и уехали в Китай, за исключением китайского губернатора Кобдо, который оказал сопротивление, и крепость его была взята штурмом весной 1912 г.

15 декабря 1911 г. Восьмой перерожденец Джебцзун-дамба-хутухты был провозглашен ханом Монголии с титулом «Многими возвышенный».

Урга стала ханской столицей, и желтое знамя Богдо-гэгэна взвилось над его дворцом.

В этот час монгольской истории появились люди, воспламененные желанием создать Великую Монголию, вспомнившие о великих вождях прошлого.

По всем степям Монголии снова распевали давно забытые воинственные песни, а монгольские вожди лелеяли мечты о завоеваниях и создании легендарной империи на руинах китайской монархии. Эти люди вышли из разных слоев монгольского общества, среди них мы находим потомков аристократических семейств, воинственных лам, сменивших четки на меч мстителя, и простых людей, собиравших вокруг себя группы воинов и объединявшихся с монгольскими национальными войсками. Все вступали на путь завоеваний, и монгольские степи снова увидели большие массы всадников, спешивших к границам Монголии.

Из уст в уста передавались пророчества, и, казалось, настало время великого похода монголов. Странно выглядящие чахарские наездники из Юго-Восточной Монголии появились во Внешней Монголии, врываясь в китайские усадьбы и грабя китайские караваны.

На этом общем фоне восстания особо стоит фигура Джа-ламы, ламы-мстителя.

Эта загадочная личность, чья деятельность до сих пор занимает изучающих современную монгольскую историю, стала известна Западному миру по книге Оссендовского «Люди, звери и боги», где он фигурирует как Тушегун-лама, человек, обладавший таинственными силами, и предводитель дерзких набегов.

Его слава широко распространилась по просторам Центральной Азии. В далеком Тибете, среди кочевников Цайдама, во Внешней Монголии, в Китайском Туркестане, в Пекине и Ганьсу — имя Джа-ламы известно многим, и многие сталкивались с безжалостным ламой-воином.

История жизни этого человека никогда не была записана, и даже многие образованные монголы пожимают плечами, говоря об этом страшном ламе-вожде. Странные истории рассказывают о нем. Когда я впервые приехал в Монголию осенью 1926 г., я был склонен преуменьшать силу этой странной личности и его необычное влияние на недавние события в Монголии. Будучи в обильных землях карашарских торгоутов к югу от Тянь-Шаня, я слышал рассказы о каком-то астраханском калмыке, которого считали настоящим воплощением Амурсаны, великого ойратского вождя XVIII в. В рассказах о нем было столько различий, а некоторые из них были так противоречивы, что можно было подумать, будто их герои — разные люди: известный военный вождь, подлинный национальный герой; лама, знаток тайн своей религии, оказывающий благое воздействие на своих

единоверцев; дерзкий атаман разбойников, одно имя которого наводит ужас на мирных путешественников.

Проведя некоторые расследования в Монголии и Цайдаме, я скоро узнал, что в этих рассказах приводились факты, относящиеся к разным периодам жизни Джа-ламы, или Дамбижанцана, загадочного калмыцкого ламы.

Мне кажется, что краткий рассказ о его жизни будет уместен в этой лекции, ибо сложный характер этого человека — это продукт прошлого Монголии. Его жизнь ясно показывает, что в огромных массах монгольского народа все еще глеет огонь былых завоеваний. Душа кочевника по-прежнему может устремляться в широкие просторы и мечтать о великих подвигах. История жизни Джа-ламы тесно переплетена с историей современной Монголии, и, рассказывая о его жизни, мы говорим об истории независимой Монголии.

В просторах Центральной Азии иногда встречаются удивительные личности, оказывающие таинственное влияние на соотечественников. Таким человеком был Джа-лама, или Дамбижанцан («Знамя Учения»). Его жизнь покрыта тайной, и никто не знает точно, откуда он родом и каковы были его истинные намерения. Очень трудно собрать воедино все имеющиеся сведения о его жизни, настолько пестрой была она и такими далекими были его путешествия.

Ареной его деятельности была вся Азия — от Астрахани до Пекина и от Монголии до далекого Тибета. Эта единственная в своем роде личность в течение тридцати пяти лет буквально держала под гипнозом всю Монголию. Даже теперь, спустя шесть лет после его жестокой смерти, монголы испытывают ужас и поклоняются ему как воинственному воплощению одного из своих народных вождей.

Хотя деятельность Джа-ламы, сколь бы странной она ни была, напоминает жизнь крупного атамана разбойников, мы должны допустить, что этот человек обладал некоторым воображением и что он старался осуществлять национальные задачи.

Этот странный человек совмещал в себе самые противоположные наклонности. Он обладал хорошим знанием монгольского и тибетского языков, знал санскрит, говорил по-русски и по-китайски. Он строил замки в центре южномонгольской Гоби и изучал трудные для понимания трактаты по буддийской метафизике, лично обучал своих людей военному искусству и мечтал о завоеваниях и возрождении монгольских племен.

По его собственным словам он родился в Астраханских степях. В раннем детстве его привезли в Монголию и отдали послушником в большой монастырь Шара-Сумэ в Долонноре на китайской границе. Оттуда он уехал в далекий Тибет, провел много лет в Лхасе, посетил святы места буддизма



в Индии. С юности он отличался честолюбием и жестокостью к врагам. Это был характер подлинного кочевника-воина, в котором до предела развиты добрые и дурные качества.

Обычно говорят, что во время спора он убил своего соседа по комнате в монастыре и должен был бежать из Лхасы, чтобы избежать сурового монашеского закона. По-видимому, это убийство было поворотным моментом в его жизни. С тех пор он вел жизнь странствующего монаха, полную поразительных приключений, мессианских пророчеств и жестоких деяний. Люди, близко знавшие его, утверждали, что он обладал глубокими познаниями в области буддийской метафизики и тайн тантрийских учений и пользовался большим авторитетом среди высших монгольских лам. Во всяком случае, это был очень образованный человек, знавший многие страны не понаслышке. Монголы и тибетцы обычно утверждают, что он обладал колоссальной силой воли и мог легко гипнотизировать людей.

Джа-лама впервые появился в Монголии в 1890 г. Он носил меховую шапку с золотой ваджрой и раздавал золото и червонцы беднякам. Джа-лама заявлял, что он подлинное воплощение Амурсаны, ойратского вождя, и что он пришел, чтобы освободить Монголию от китайского ига.

После этого он исчез, но вскоре появился в Западной Монголии на двух великолепных белых верблюдах и стал известен среди монголов как «хоир-темете лама», или «лама с двумя верблюдами». Затем снова исчез на десять лет, и о нем ничего не было слышно, но, кажется, он часто ездил в Тибет и в пограничную провинцию Ганьсу.

Перед монгольской революцией 1911 г. он снова появился в Карашаре в Китайском Туркестане и проповедовал священную войну против китайцев. Весной 1912 г. он неожиданно вновь появился в Западной Монголии. Его появления всегда были неожиданны и обязательно вызывали сильное брожение среди кочевников.

Еще с 1890 г. было известно, что Джа-лама — это воплощение Амурсаны. Древнее пророчество предсказывало, что во время новой войны за освобождение между монголами и китайцами появится вождь по имени Дамбижанцан, перевоплощение Амурсаны, и восстановит древнее царство ойратов. Появление Джа-ламы в Кобдо вызвало необыкновенное оживление, и толпы кочевников стекались со всех сторон к новому вождю. Вскоре Джа-лама собрал сильный вооруженный отряд и подготовился к активной борьбе за независимую Монголию. Трубы войны звучали по всей монгольской земле, и пассивные кочевники пробуждались к новой бурной жизни.

Джа-лама послал ультиматум маньчжурскому губернатору Кобдо с требованием передать ему ключи от крепости. Губернатор отказался подчиняться его приказам и подготовился к обороне. Тогда Джа-лама

объявил китайскому гарнизону Кобдо войну. И снова, как и много веков назад, монгольские степи сотрясал топот многих тысяч лошадиных копыт. Здесь были халха-монголы в меховых шапках, желтых и багровых халатах, вооруженные карабинами и берданками; чахары в маленьких круглых шапочках и желтых халатах, перепоясанные патронташами, отделанными серебром; тувинцы из Урянхая в остроконечных меховых шапках и тулупах; торгоуты из Булугуна, с головами, повязанными синими платками, в зеленых халатах и кожаных сандалиях.

Наступающим войском официально командовал князь Сурэн-гун, но фактически его вдохновителем и предводителем был Джа-лама. Крепость Кобдо пала, и страшные вещи совершились. Город был сожжен, а население убито. После победы были схвачены десять местных торговцев, китайцев и мусульман, и по приказу Джа-ламы принесены в жертву в тайном ритуале. Им рассекли грудь и вырвали сердца, и Джа-лама лично освятил человеческой кровью монгольские воинские знамена и окропил войска, присутствовавшие при этой варварской сцене далекого прошлого, а отсветы пламени горящего города освещали эту мрачную драму человеческого жертвоприношения. Захват Кобдо был великой победой Джа-ламы.

За большие заслуги перед монгольским государством Джа-лама получил титул *туше-гуна*, а впоследствии был назван *номун-ханом хутухту*, т. е. князем церкви. Ему был передан целый хошун на реке Кобдо. Таким образом, он стал военным губернатором Кобдо и одним из самых могущественных князей Монголии. Все монгольские князья района Кобдо боялись его безжалостности и жестокости. Они прислуживали ему, как простые слуги, седлая коня и придерживая стремя.

Он правил своим хошуном до 1914 г., когда из-за стычки с офицером охраны русского консульства он был неожиданно арестован и оставался в тюрьме до 1918 г., когда ему удалось бежать. Он снова появился в Монголии, где его с радостью встретили бывшие соратники.

Правительство в Урге чувствовало себя очень неловко, прослышав о появлении Джа-ламы, и велело немедленно его арестовать.

Джа-лама был вынужден покинуть монгольскую территорию. Он выбрал для своего нового лагеря уединенное место на северных склонах Бага-Мацзы-шаня в самом сердце каменистой Гоби. К нему присоединились бывшие соратники, и вскоре его лагерь насчитывал около пятисот юрт. С этого времени начинается страшный разбой вооруженных банд Джа-ламы.

Национальный вождь Монголии, лама-мститель стал атаманом разбойников. Несомненно, что трудности с обеспечением продовольствием и всем необходимым большого отряда заставили его принять грабительскую тактику. Его конные отряды непрерывно передвигались и грабили

монгольские стоянки и проходящие караваны. Никто не мог проскользнуть невредимым. Банды грабителей день и ночь рыскали в пограничье, а сильные вооруженные посты были размещены в узких горных ущельях. Трудно найти объяснение этой новой главе в жизни Джа-ламы. Был ли он просто атаманом разбойников, или же его подлинное лицо скрыто под завесой этого темного периода?

В 1919 г. Монголия пережила новый жестокий катаклизм. На всех границах страны гремело оружие. Китайские войска под командованием комиссара северо-западной границы генерала Сюя вышли из Калгана и заняли Ургу и Улясутай. Монголы не могли вынести нового вторжения на их землю. Страна снова наполнилась воинами. Отряды монгольских партизан начали борьбу и нападали на китайские колонны на марше. С приходом китайских войск стало трудно обуздать партизанское движение в Монголии.

Где был Джа-лама в этот тревожный момент жизни его страны? Вскоре после оккупации Внешней Монголии китайскими войсками мы узнаем, что его отряды действуют к югу от Улясутая в Западной Монголии. Летучие колонны Джа-ламы безжалостно уничтожали китайские отряды, рискувшие выйти в открытую степь. Китайцы оставались хозяевами в городах, но степь была для них недоступна.

Примерно в то же время эта страна стала полем деятельности еще одной фантастической личности — барона Унгерна фон Штернберга, вскоре объединившегося с Джа-ламой. «Безумный барон» представлял собой странное смешение жестокости и мессианских пророчеств. Он был офицером замечательной личной храбрости и безжалостным деспотом, не жалевшим ни себя, ни других. Этого человека не менее трудно понять, чем Джа-ламу. О нем рассказывают многочисленные легенды, но и его враги, и бывшие соратники сходятся в одном: он был человеком огромного личного мужества. Привлеченный ореолом великого прошлого Монголии, он мечтал о завоеваниях и о создании могущественной центральноазиатской империи. Барон Унгерн вступил на территорию Монголии, заключив соглашение о восстановлении монгольской независимости.

В январе 1921 г. столица Монголии была захвачена яростной атакой кавалерии барона Унгерна. Китайцы бежали, и Богдо-гэгэн был сразу же провозглашен Эдзен-ханом, т. е. верховным правителем.

Быстрое падение Унгерна было обусловлено недовольством среди монголов, настаивавших, чтобы он покинул страну.

Летом 1921 г. барон Унгерн с большей частью своих войск ушел из Монголии в Забайкалье, где в ряде сражений потерпел поражение от советских войск, продвигавшихся к монгольской границе.

Барон Унгерн был казнен в Новониколаевске вскоре после его пленения. В Монголии рассказывают, что Унгерн выслушал свой приговор

с замечательным спокойствием, а ночью перед казнью разгрыз на куски свой Георгиевский крест, высшую русскую военную награду за храбрость в бою.

Партизаны под руководством Сухэ-Батора, бывшего солдата монгольской армии, быстро захватили всю страну.

В следующие три года шло медленное установление новых порядков. Продолжалась борьба вдоль границ, и независимой Монголии постоянно угрожала опасность гражданской войны.

20 мая 1924 г. умер Богдо-гэгэн, и вместо старой монархии была провозглашена народная республика.

С установлением нового порядка Джа-лама стал центральной фигурой для всех сторонников старого режима. Он все еще пользовался большим влиянием среди кочевников района Кобдо и даже готовился к походу на Ургу, чтобы сокрушить сопротивление монгольского правительства его воинственным планам. Он все еще лелеял надежду создания в Центральной Азии могущественного государства, включающего Монголию, Тибет и Восточный Туркестан.

Чтобы укрепить свои позиции, он построил замок странной архитектуры в самом сердце южномонгольской пустыни Гоби, что, учитывая удаленность места, представляло поразительное достижение. На строительстве крепости использовались пленники.

Все боялись ужасного ламу, соединившего в себе талант военного вождя с монашеской смиренностью. Джа-лама обычно благословлял людей и давал им наставления, пока его безжалостные помощники убивали мирных путешественников и паломников.

После поражения войск барона Унгерна и ухода китайцев монголы, желая обезопасить свою юго-западную границу, решили ликвидировать банды Джа-ламы. В начале 1923 г. туда было послано несколько эскадронов кавалерии под командованием знаменитого монгольского полководца Балдан-Дордже. Монгольские войска ожидали встретить сильное сопротивление и двигались осторожно, обходя вражеские посты. Балдан-Дордже решил не штурмовать, а взять замок Джа-ламы хитростью.

Оставив отряд в горах на расстоянии двухдневного перехода от замка, Балдан-Дордже с одним из солдат поехал к Джа-ламе. Они выдали себя за простых паломников и униженно просили разрешения поднести Джа-ламе церемониальный хадак. Они встретились с предводителем разбойников в богато украшенной монгольской юрте. Балдан-Дордже приблизился к Джа-ламе с хадаком, под которым был спрятан пистолет, и застрелил его в упор. Сообщники Джа-ламы не смогли оказать сопротивление, так как он, по обычаю других азиатских вождей, хранил все оружие под замком в своей юрте, раздавая его только в случае необходимости.

Отрубленную голову Джа-ламы триумфально пронесли на копье в Улясутай, где выставили напоказ. Потом голову доставили в Ургу в большой бутылки, заполненной формалином, — мрачное напоминание об ужасном вожде. Трудно было узнать в этих обветренных потемневших останках голову одного из самых влиятельных людей Монголии. Широкое скуластое лицо с плоским носом, смуглая кожа и коротко стриженные седые волосы — таким был облик Джа-ламы в момент смерти. Джа-лама умер, но память о нем все еще жива среди монгольских кочевников.

В караване нашей экспедиции был один торгоут с Эдзин-Гола, проживший несколько лет в районе Мацзы-шаня. Он не мог толком объяснить, почему так долго находился в этой кишасей грабителями местности, и монголы из каравана относились к нему с большим недоверием. Как и все торгоуты, он был прекрасным наездником и метким стрелком, но эти качества каким-то нсобъяснимым образом сочетались в нем с величайшей трусостью и нерешительностью. Однажды я услышал, как он поет песню о Джа-ламе. Я попросил его повторить слова, но он категорически отказался и заявил, что не знает никаких подобных песен. На все мои уговоры он отвечал смехом. Когда наступил его черед ехать в ночное, он вскочил в седло и понесся в степь к пасущемуся стаду. И тут я снова услышал песню о Джа-ламе. Я узнал мелодию, но не мог различить слов. Торгоут, вырвавшись на волю, пел старую разбойничью песню о Дамбижанцане, воплощенном Амурсане, построившем могучую цитадель в самом сердце черной пустыни. Эта песня принадлежала пустыне, и, по закону кочевников, ее нельзя было исполнять в присутствии посторонних.

Такова история жизни Джа-ламы, восходящей звезды Монголии. Живи он несколько столетий назад, мы рассматривали бы его как вождя могучей конфедерации кочевых племен. Он был настоящим вождем и знал, как нужно повелевать большими массами кочевников.

Его жизнь была борьбой с современным миром, в котором он не мог найти себе места. Его смерть от руки монгольского офицера показала, что даже опытный предводитель может быть обманут и убит.

Исповедуемый им буддизм был воинственным учением, полным шаманистских верований. Как все военные вожди Монголии, он уважал дисциплину, и говорят, что его лагерь всегда подчинялся строгому порядку, а малейшее нарушение сурово наказывалось.

После смерти этого человека прошло шесть лет, но кочевники Монголии и Цайдама все еще говорят о нем со страхом и глубоким уважением. Был ли он *бурханом*, т. е. божеством, или просто разбойником — вот вопрос, который они часто задают.

Последние восемь лет Монголия пытается воспринять западные идеи и создать административное устройство, приспособленное к условиям

страны. Недавние события слишком близки нам, чтобы судить о них. Нам следует несколько подождать, чтобы в дальнейшем мы могли сформулировать свое мнение.

Редкое кочевое население занято тяжелой борьбой за выживание на обширной территории. Обширность территории и немногочисленность населения — это главные препятствия для построения государства.

Смерть последнего воплощения ургинского хутухты 20 мая 1924 г. и установление республики повлекли за собой отделение церкви от государства и ослабление влияния церкви на массы народа.

Несмотря на все эти новшества, прошлое еще сильно. Мы все еще встречаем авторитетных лам, занимающих высокие посты в правительстве, или офицеров высокого ранга, совмещающих свои воинские обязанности с почтенным занятием религиозного оракула, или предсказателя.

Урга, с ее смесью восточных и западных элементов, представляет характерную картину состояния страны. С одной стороны — мощная радиостанция и электрическое освещение, а с другой — ужасная «долина смерти» — кладбище Урги, где трупы бросают на растерзание голодным псам.

После смерти последнего Богдо-гэгэна было официально заявлено, что это было последнее воплощение главы монгольской церкви, и что в будущем его пост отменяется. Несмотря на строгие меры, принятые правительством для подтверждения этого заявления, постоянно распространяются слухи о будущем воплощении хутухты. На берегах реки Иро родился мальчик со странными признаками и способностями. Непонятные знаки сопровождали его рождение. Его мать, шаманка, слышала таинственные голоса, а сам ребенок изрекал пророчества о будущей славе буддийской Монголии.

Новость о появлении странного ребенка распространилась по всей стране подобно молнии. Ламы повсюду шептали о приходе нового воплощения Джебцзун-дамба-хутухты. Правительству республики пришлось послать комиссию для расследования этого дела и расклеить листовки на улицах Урги, чтобы успокоить население. Трудно иногда остановить слухи простым печатным словом, и вести о новом Богдо-гэгэне продолжают волновать души глубоко религиозных монголов.

Недавние события в этой стране со всей очевидностью доказали, что Монголия все еще богата сильными людьми, обладающими огромным влиянием на неграмотные массы соплеменников. Карьера некоторых из этих вождей была подобна метеору, и на короткое время они приобретали значительную силу.

Разорвав связь с Китаем, Монголии придется выработать собственную национальную политику и построить государство на национальной основе,

приспособленное к кочевому характеру страны. Будущее покажет, построят ли монголы прочную административную систему и сплавят ли в одну нацию различные рассеянные племена монгольского происхождения, скитающиеся по просторам Срединной Азии.

Говоря о Монголии, мы всегда должны помнить, что современная Монголия — это прямой потомок ряда великих народов и племен, пожертвовавших собой ради создания обширных империй, и что ее судьба — это путь Завоевателей.

*Урусвати, Наггар, Кулу*  
1929

# ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ДХАРМАСВАМИНА (ЧАГ-ЛОЦАВЫ ЧОЙЖЕПЭЛА), ТИБЕТСКОГО МОНАХА-ПАЛОМНИКА

## ВВЕДЕНИЕ

Жизнеописание, или *намтар*, Чаг-лоцавы Чойжепэла, переводчика Дхармасвамины (1197–1264), представляет особый интерес. Герой жизнеописания принадлежит к линии [1] *лоцав*, или переводчиков, учившихся в Индии и владевших санскритом. Чаг-лоцава был свидетелем мусульманских вторжений в Тирхут (Тиравхукти) и Магадху и видел последние дни великого монастыря-*вихары* Наланды, и его рассказ в какой-то мере доносит до нас тревожную атмосферу того времени.

Жизнеописание Чаг-лоцавы существует только в виде рукописи и мало известно в Тибете, хотя переводчика хорошо знали в монгольский период, и тибетские авторы XIV–XV вв. использовали это сочинение. Данная рукопись была обнаружена пандитом Рахулой Санкритьяной, неутомимым буддийским ученым и исследователем, в монастыре Нартанг в Цзане, провинции Центрального Тибета, во время его экспедиции 1936 г. в эту страну. Он сделал с нее фотокопию, которая теперь хранится в богатой тибетской коллекции библиотеки Бихарского научного общества в Патне.

В значительной степени жизнеописание (*намтар*) Чаг-лоцавы — это автобиография, так как Чаг-лоцава диктовал свой рассказ ученику, который записывал слова лоцавы, и текст жизнеописания (*намтара*) состоит главным образом из цитат. Эта практика была и остается обычной среди тибетских ученых. Многие из существующих жизнеописаний, и даже «Историй учения» так называемых *чойжунов* [2], первоначально надиктовывались и записывались учениками. Этим объясняются различия в стиле и словоупотреблении, которые легко прослеживаются во многих чойжунах. Имена писцов часто приводились в колофонах в конце книг. Жизнеописание Чаг-лоцавы было записано *упасакой* Чойдаром (Чхос-дпал-дар-дпйанг) в монастыре Чжупу в Ярлунге, как указано в колофоне. Текст *намтара* (жизнеописания) написан скорописью в так называемой манере *bsdus-yig*, когда два соседних слова соединяются в одно (например, *риен* вместо *рин-чен*, *ратна*). Опреде-



ленные особенности орфографии указывают на то, что копиист, если не сам Чойдар, был родом из Кама. Вместо префикса «м» в тексте стоит «'а-чунг», например: «'джал» вместо обычного классического «мджал», «'тхон» вместо «мтхон». Такая особенность орфографии часто наблюдается в рукописях из Кама, или Восточного Тибета, и происходит из-за назализации префикса «'а-чунг», характерного для диалектов Кама [3].

Чаг Чойжепэл родился в женский год огня-змеи [4], или в 1197 г., и был племянником Чаг Дачома (1153–1216), ученика известного Тэнгпа-лоцавы Цультим Джунная (1107–1190) [5], который учился в Индии у знаменитого Цами Сангьей Дагпа, тибетского санскритиста, который особенно прославился в качестве одного из *двара-пандитов* монастыря-вихары Викрамашилы, чьи санскритские сочинения дошли до наших дней. Отцом Чаг-лоцавы был великий ученый (*маха-ачарья*) Дарма Чжунгнэй. Считается, что местом рождения лоцавы (переводчика) был замок Чагдонг в северной Тэйре, в нижнем Нале (Уй). Рассказ о жизни Чаг-лоцавы приводит Гой-лоцава Шоннупэл (1392–1481) в своей «Синей летописи» (Дэбтэр Нгонпо). Гой-лоцава, вероятно, видел намтар Чаг-лоцавы, так как краткий рассказ о его жизни, приведенный в летописи, согласуется с текстом намтара.

В юности Чаг-лоцава жил со своим дядей Чаг Дачомом, посвятившим его в изучение санскрита и научившим работе переводчика-лоцавы. В тексте особо упоминается, что он изучал санскритско-тибетские словари, включенные в Танджур (раздел *sna-tshogs*, № 4346 и 4347), где приведены правила перевода буддийских текстов на тибетский язык, изложенные древними тибетскими переводчиками и утвержденные особой Коллегией буддийского учения (*bCom-ldan-'das-kyi ring-lugs-kyi 'dun-sa*), учрежденной царем Хриде Сронцаном Ралпачаном в IX в. и заседавшей в царском дворце.

После смерти Чаг Дачома в 1216 г. Чаг-лоцава стал готовиться к путешествию в Непал и Индию. Он провел десять лет в Цзане, посещая известных ученых. Во времена Чаг-лоцавы провинция Цзан еще была местом тибетской учености и поддерживала тесные контакты с буддийскими учеными Непала. Около 1226 г. Чаг-лоцава отправился в Непал и провел там целых восемь лет. Поэтому его путешествие в Индию должно было начаться около 1234 г.

Пробывание Чаг-лоцавы в Индии приходится на годы правления Илтутмышы (1211–1236) из династии Гулямов. Он был свидетелем постоянных мусульманских набегов, следовавших за завоеванием Бихара и Бенгалии Ихтияр-уд-дином Мухаммедом между 1193 и 1204–1205 гг. Банды солдат турушков (гарлогов или карлуков) рыскали по деревням. Чаг-лоцава описывает оборонительные меры, предпринимавшиеся жителями Паталы (Пата в нашем тексте) в Тирхуте. Он обнаружил Ваджрасану

в Магадхе покинутой. Чаг-лоцава описывает свою встречу с раджой Буддхасеной, которого он называет правящим раджой Магадхи, чья резиденция была в Ваджрасане. Буддхасена известен Таранатхе, который добавляет, что цари местной династии Сена — к ней принадлежал и Буддхасена — присягнули на верность своему мусульманскому владыке [6]. В Ваджрасане Чаг-лоцава обнаружил *шраваков*, управляющих храмами. Великий монастырь-вихара Викрамашила, один из центров изучения тантр, еще существовал во времена Чаг Дачома, дяди автора (1153–1216), и кашмирского пандита Шакьяшрибхадры (1145–1225), прибывшего в Магадху около 1174 г. и в 1203 г. приглашенного в Тибет Топу-лоцавой [7]. Но когда наш автор Чаг-лоцава Чойжепэл посетил Магадху, от монастыря не осталось и следов. Солдаты турушки сравнивали его с землей и побросали камни фундаментов в Ганг. Разорение Викрамашилы произошло, должно быть, около 1199 или 1200 г., во время завоевания Ихтияр-уд-дина Мухаммеда. Вихара Одантапури, также разрушенная во время этого завоевания, упоминается только дважды как резиденция военного начальника турушков.

Из рассказа Чаг-лоцавы ясно, что великий монастырь-вихара Наланда, хотя и сильно опустошенный и разоренный, все еще существовал в 1235–1236 гг., и деятельность ученых продолжалась, невзирая на опасности времени. В Наланде Чаг-лоцава занимался с досточтимым пандитом Рахулашрибхадрой и был свидетелем прибытия солдат турушков. Этот Рахулашрибхадра упомянут Таранатхой в его «Истории буддизма в Индии» [8], где сказано: «В правление Буддхасены жил в Наланде великий пандит Рахулашрибхадра, у которого было около 70 учеников».

Чаг-лоцава жил в Магадхе целых два года до 1236 г., а затем вернулся в Тибет через Непал. Его уговорили задержаться в монастыре Янгдог в Мангьюле на границе Непала, где он провел около четырех лет. По возвращении в Тибет (примерно в 1240–41 гг.) Чаг-лоцава некоторое время жил в монастырях Тангпоче, Джупху и Чой в Ярлунге. Он провел несколько лет в большом монастыре Сакья в Цзане, куда его пригласили Шарпа Ешейгьелцэн и Пончен Кунга Сангпо. Этот Пончен Кунга Сангпо известен в тибетской истории. Сакьяский *нангсе* обвинил его в заговоре против Дхармараджи Пагба, и был послан монгольский отряд арестовать его. Пончен был схвачен в крепости Чарог и убит в 1281 г. [9].

В то время хан Хубилай как наследник престола командовал монгольскими войсками в Китае, и Дхармараджа Пагба (Томгон Пагба, 1235–1280) послал Чаг-лоцаве приглашение посетить Монголию и Китай. Еще одно приглашение было послано в 1256 г., и Чаг-лоцава Чойжепэл отправился в долгое путешествие на север, но вынужден был прервать его из-за состояния здоровья. Он скончался в монастыре Тэйра в 1264 г. [10]. Этот монастырь существует до сих пор и расположен недалеко от монастыря Даг-

лагампо в Лохе. Сейчас это небольшая обитель, примерно с десятком монахов, принадлежащая школе гелугпа. В ней прекрасная коллекция бронзы и живописных изображений.

В своем рассказе о путешествии в Индию Чаг-лоцава приводит много индийских слов и выражений и в каждом случае тщательно переводит их на тибетский. Часто он не делает различия между классическим санскритом и местным разговорным языком (или диалектом), и, поступая так, он отражает общую для раннесредневековой Индии точку зрения, согласно которой санскрит и разговорные диалекты являются не языками, но лишь разными формами или стилями одного языка [11].

Чаг-лоцава участвовал в переводе многочисленных коротких текстов: *садхан, видхи* и др., включенных в Танджур. Дергеское издание Танджура содержит следующие его переводы.

1. Калачакраватара-нама. Tg.rGyud, 1383. Этот текст Чаг-лоцава перевел с помощью пандита Рахулашрибхадры, своего наставника в Наланде.
  2. Амритаканика-нама Ария-намасамгититиппани. Tg.rGyud, 1395.
  3. Шридвибхуджасамварасадхана. Tg.rGyud, 1436.
  4. Свадхиштханакрамопадеша-нама. Tg.rGyud, 1500.
  5. Срагдхарастотра. Tg.rGyud, 1691.
  6. Кармантавибханга-нама. Tg.rGyud, 1811.
  7. Рактаямантакасадхана. Tg.rGyud, 2017.
  8. Баливидхи. Tg.rGyud, 2610.
  9. Рактаямарисадханавидхи. Tg.rGyud, 2021.
  10. Шрирактаямарисадхана. Tg.rGyud, 2023.
  11. Шрирактаямаримандалавидхи. Tg.rGyud, 2024.
  12. Кришнаямарирактаямаришча пуджавидхи. Tg.rGyud, 2028.
  13. Рактаямарибаливидхи. Tg.rGyud, 2030.
  14. Рактаямарисадхана. Tg.rGyud, 2031.
  15. Свадхиштханакрамопадеша-рактаямантакабхисама. Tg.rGyud, 2032.
  16. Ваджраянастхулапатти. Tg.rGyud, 2482.
  17. Арапчаханасадхана. Tg.rGyud, 2714.
  18. Локешварасадхана. Tg.rGyud, 2850.
  19. Панчаракшавидхи. Tg.rGyud, 3596.
  20. Ваджравали-нама мандаласадхана (упаяика). Tg.rGyud, 3140.
  21. Нишпаннайогавали-нама. Tg.rGyud, 3141.
  22. Джйотирманджари-нама хомопайика. Tg.rGyud, 3142.
  23. Уччхушма джамбхаласадхана-нама. Tg.rGyud, 3743.
  24. Рактаямариянтрататтванирдешака-нама-садхана. Tg.rGyud, 2034.
- Каталог Тохоку дает имя переводчика как Чойкьи-Сангпо, но в каталоге Кордье, LXXXI, 28, перевод приписан Чаг Чойжепэлу.
25. Свародаялагнапхалопадеша. Tg.rGyud, 4327.

В каталоге Кордые перевод следующих текстов также приписан Чаг Чойжепэлу (Дхармасвамишри).

26. Прабхасодаякрама. Каталог, XLIII, 99.

27. Шричакрасамварабхисамая-тика. Каталог, LXXIII, 58.

28. Праджнялокасадхана. Каталог, LXXIV, 4.

29. Пиндикрамасадхана. Каталог, LXXXI, 1.

30. Ямантакаянтравидхи. Каталог, LXXXI, 30.

При определении текстов из тибетских «Канджура» и «Танджура», цитированных в этом жизнеописании (намтаре), я пользовался каталогом дергеского издания «Канджура» и «Танджура», опубликованным Императорским университетом Тохоку (Сендай, 1934).

Я искренне благодарю д-ра А.С. Алтекара, директора исследовательского института К.П. Джаясвала в Патне, за его постоянный интерес к этой публикации и пандита Рахулу Санкритьяну — за его любезную помощь при идентификации некоторых индийских слов в тексте намтара.

### *Примечания*

1. Скр. парампара.

2. Скр. Дхармодбхава. «Происхождение Дхармы (буддизма)».

3. Roerich G. The Tibetan Dialect of Lahul // Journal of the Urusvati. Naggar, 1934. P. 98.

4. В древних тибетских хрониках годы указывались по названиям животных. Названия элементов были добавлены как приставка позднее, таким образом имелось особое название года. Шестидесятилетние циклы стали отсчитываться от 1027 г.

5. См. его биографию в книге: Blue Annals, transl. by G. Roerich. Pt II. P. 1052–1054.

6. Taranatha. Geschichte der Buddhismus in India. P. 256.

7. Tucci G. Tibetan Painted Scrolls. II. P. 335, 611.

8. Taranatha. Ibid. P. 256.

9. Tucci G. Tibetan Painted Scrolls. I. P. 16; II. P. 627.

10. В намтаре (жизнеописании) утверждается, что Чаг-лоцава умер в год дерева-мыши, т. е. в 1264 г. В это время Дхармараджа Пагба возвращался из Монголии и Китая в Тибет, и известие о смерти Чаг-лоцавы могло быть передано ему в Даме, близ Бьянг-намцо, озера Тенгри-Нур на наших картах. Сумпа-Кэнпо датирует оба события 1265 г., год дерева-быка. См. Das S.C. Life of Sum-pa-mkhan-po and his Chronology of Tibet. JASB, 1889. P. 55.

11. См. статью Chatterji S.K. Al-Biruni and Sanskrit. Al-Biruni Commemoration Volume. Calcutta. P. 88.

*Ю.Н. Перих*

## Вступление

### НИТЬ ЧИСТЫХ СЛОВ ГУРУ

Чудесное жизнеописание Чаг-лоцавы,  
составленное Джуба Чойдаром.

На санскрите: Гурувагвималавали-нама.

На тибетском: бЛа-ма'и гсунгс дри-ма-мед-па  
бсгригс-па шес-бйа-ба.

«Нить чистых слов Гуру»

С благоговением поклоняюсь чистым лотосоподобным стопам  
Дхармасвамина Чаг-лоцавы!

дПал — наделенный именем Шри,

дПал — обладающий значением Шри [1].

Благоговейно принимаю на мою голову прах от стоп Гуру

И прошу постоянного благословения Гуру,

Милостивого, наделенного многосложным знанием  
интуитивной мудрости.

*Дхармакая*, неколебимая изначально,

Иллюзия предельного состояния, причинноявленная,

Пустота и закон причинности

Проявились в *Самбхогакае*.

Приветствие стопам Гуру! [2]

Изученное, «Это» [3] остается недоказанным,

Рожденным от вторичной причины,

Провозглашенным Буддой быть проявленным и преходящим.

Приветствую Бхайшаджьяраджу,

Устранившего опасности крайностей всеутверждения и  
всеотрицания.

Так, желая охватить десять сторон

Бесконечного пространства небес,

Но зная, что совершенства Гуру бесконечны,

Я буду почтительно описывать лишь некоторые

стороны его земной жизни.

## Глава I

### РОЖДЕНИЕ И ЮНОСТЬ

Имя Гуру Дхармасвамина Чаг-лоцавы было Дхармасвамишри. Он учился у двенадцати индийских махапандитов (великих ученых) и достиг степени ученого и весьма почитаемого монаха. В целом он был сведущ в пяти мирских науках [1], а особенно в тантре, грамматике и философии. Он родился в белом замке с пятью углами, называвшемся Чаг-грон, на севере Тэйры в нижнем Ньеле [2], в месте, откуда в прежние времена вышли ученые гибкого ума и острые на язык. Его личным наставником (*упадхьяя*)

был Чаг-лоцава Дачом [3], пославший его в Индию, в Ваджрасану [4]. Он поднес изображению Махабодхи многочисленные мандалы и жертвоприношения пяти видов. Он набросил на изображение цветочные гирлянды, и они остались на нем как украшения, к удивлению жреца и всех остальных. В Наланде он совершил искупительную жертву перед изображением в храме Самвары, имел видение Самвары и проявил усердие в созерцании. Он был держателем линии преемственности упадхья (монастыря) Палгракан.

Его предком был старший учитель (махагуру) Ташига, сведущий во всех сутрах и тантрах большой и малой колесниц (махаяны и хинаяны) и особенно искушенный в больших комментариях к йоге (тантре), составивший также правила начертания цветной мандалы Шри Парамадьи. Богини Ремати и Апараджита, украшенные гирляндами из солнца, луны и черепов, являлись ему.

Его отцом был великий учитель (маха-ачарья) Дарма Чжунгнэй, почитатель Самвары [5] в аспекте сахаджа и Ваджрапани, чья левая рука всегда в жесте созерцания, а правая держит четки. Он был одарен приятным голосом и чутким сердцем. Сам Дхармасвамин (т. е. Чаг-лоцава) говорил о нем: «Мой отец имел приятный голос, но железный ум». Когда Дхармасвамин вошел в утробу своей матери, Чойбум, она освободилась от всех желаний и чувства гнева, исполнилась великого сострадания и отвращения к богатству, которое она раздавала направо и налево, почему и стала известна как Чойбум Безумная. Во время рождения ребенка появилось много благоприятных знаков. Когда дарили ребенку набедренную повязку, два девапутры окропили его дождем из цветов и нектара (амриты), а два нагараджи одарили его подушкой. Так записано в летописях области Тэйра. Тело Гуру, пришедшего на благо живых существ, было:

Ни слишком велико, ни слишком мало.  
Когда сидел, велико было его сияние,  
Когда стоял — прекрасен со всех сторон [6].  
Особенно голова его и зубы,  
Но и глаза, каких не сыщешь среди людей!  
Когда вызывал он ливень учения питаки,  
Речь его устраняла неведение учеников.  
Не найти было такой речи среди людей!  
Как говорил Арья Нагарджуна:  
«Язык такой, что долго говорить способен  
Сострадательные слова истины,  
Одаренный нежным голосом Брахмы,  
Чья речь особенно почтительна и благоговейна,  
А зубы белы и ровны,  
Потому что давно привыкли произносить слова истины,  
Зубы прекрасной формы, числом сорок,  
Ровные и красивые.

Глаза его взирают на живых существ с состраданием,  
Свободны от привязанности, гнева и неведения,  
Полны сияния, цвета синего яхонта,  
С длинными ресницами,  
Излучают предвидение и чистую добродетель.  
Тело, освобожденное безмятежным, благодаря созерцанию, умом.

В соответствии со сказанным Дхармасвамин родился с большим и острым языком, одаренный голосом Брахмы, с зубами белыми и ровными, прекрасной формы, числом сорок, с сапфирно-синими глазами, широко открытыми, с густыми бровями, чистым и сияющим лицом. В семь лет он выучил индийский и тибетский алфавиты, а также алфавит *виварта*, методы перевода текстов и начертания мандал. С детства он соблюдал пять обетов *упасаки* [7]. С 11 до 21 года он постоянно посещал Дачомпу, старшего Чаг-лоцаву, получил посвящение (*абхишека*) Самвары, изучал многочисленные наставления и *шастры* из отделов тантр и сутр и получил пять заповедей Читготпады. Вообще же сам Гуру говорил в Джупху [8], что между 17 и 45 годами он исполнял обет неразлучения с чернилами и пером.

Когда ему было 14–15 лет, он занимался медитацией в Ташилунпо [9] в Тэйре, выполнил 2 600 000 простираний перед синим Ачалой, владыкой гневных божеств, и имел видение божества-покровителя. Он держал это в секрете, но рассказал о видении ачарье по имени Доншагпа (Амогхапаша). Ачарья не поверил ему, но позднее, когда Дхармасвамин уезжал в Индию, Доншагпа сказал: «Теперь он не вернется из Индии! С ним может случиться несчастье, ведь он сказал, что видел божество-покровителя. Разве это не дурной знак?» Позднее, когда Дхармасвамин благополучно вернулся в Тэйру из Ваджрасаны, завершив свое паломничество, Доншагпа поверил ему и почитал его более других. Он выказывал Дхармасвамину огромное почтение и, как рассказывают, сказал следующее: «Этот Гуру, должно быть, *сиддха*! В прошлом году я увидел во сне солнце, сияющее из-за горы Гьянцха, к западу от Тэйры, так что вся моя спальня наполнилась светом. Это, должно быть, был благоприятный знак, предсказывающий возвращение Дхармасвамина». Когда ему исполнилось двадцать, старший Дхармасвамин (Дачом) сказал ему: «Ты должен отправиться в Индию! Освоив письменность виварта, ты должен изучить *абхидхарму*. Учись! В Непале останись у хозяина постоянного двора бхаро Ханга, Коротышки. Я тоже у него останавливался. Сразу же обратись к пандитам. Если обратишься позднее, то промедление может быть сочтено за оскорбление. Если сможешь, походи в индийскую Ваджрасану. Это случится, если будешь просто пить индийскую воду (т. е. он акклиматизируется и сможет совершить путешествие в Индию). Сведущий в грамматике, действуй ловким языком!» Таково было его прощальное наставление. Он вспомнил, что старший

Дхармасвамин посетил индийскую Ваджрасану и был переводчиком у Шакьяшри, Буддхашри, Ратнашри и других. Этот почитатель Самвары и преданный спутник Пьял-лоцавы Чойжи Сангпо в его путешествии в Индию скончался в возрасте 64 лет [9]. В том же году Дхармасвамин дал торжественный обет не возвращаться в Тибет, не повидав индийской Ваджрасаны. Встав на порог в восточных воротах Тэйры, он поклялся своей головой не возвращаться, не увидев Ваджрасаны. При этом был его дядя по матери, *кальяна-митра*, сведущий в логике (*ньяя*) и *винае*. Перед уходом Гуру получил многочисленные религиозные наставления от Сакья-лоцавы [10], Топу-лоцавы, Ньянгто-лоцавы, Бодхисаттвы [11] Доченпа из Нартанга и многих других ученых. Он специально выслушал много религиозных учений от Махагуру (лама ченпо) Лацуна из Гунтанга и изучил «Абхидхармасамуччаю» по книгам, которые старший Дхармасвамин мог читать на память, не беря их в руки. Там (т. е. с Лацуном) он также изучал *Гухьясамаджу* по методу Нагарджуны, следуя комментарию Ньог-лоцавы. Поэтому он оставался в Цзане десять лет.

*Так гласит*

*Первая глава о рождении Дхармасвамина в Тибете*

## Глава II

### ПРЕБЫВАНИЕ В НЕПАЛЕ

Когда Дхармасвамин добрался до дома хозяина постоянного двора в Непале, последний предложил ему отдохнуть после долгого пути. Утром он вышел, но был печален. Вечером, когда он подошел к переправе, то снова был печален, потому что очень хотел незамедлительно встретиться с Гуру. Вернувшись на постоянный двор, он сказал хозяину, что уходит. «Как, уходишь?» — воскликнул тот. Затем он посетил Гуру Ратнаракшиту в Сваямбху-чайтэ и преподнес Гуру хорошо сделанный колокольчик. Гуру воскликнул: «Прекрасная *ваджрагханта!*» (т. е. колокольчик с *ваджрой*). Дхармасвамин подумал: «Почему он говорит «прекрасная *ваджрагханта*», когда я подарил ему один колокольчик?» Потом Дхармасвамин понял, что в Непале и Индии колокольчик, увенчанный *ваджрой*, называется *ваджрагханта*. Колокольчик без ручки (букв. «без головы»), который вешают на шею лошадям и буйволам, называется просто *гханта*, или колокольчик (*дильбу*). Когда Дхармасвамин подарил колокольчик Гуру, у того уже было около трех сотен колокольчиков, полученных в качестве подношений [1]. В то время шестеро тибетцев, включая *кальяна-митру* (жреца) Тондага и других, получали посвящение, но не было никого среди них, кто бы знал индийский язык. Поэтому Дхармасвамин стал переводчиком и получил пять



посвященный, таких, как Тринадцать божеств цикла Самвары и другие. «Я был благодарен ему (т. е. Гуру), а он благодарен мне», — сказал Дхармасвамин. В Сваямбху-чайтье был монастырь. В то время Гуру Ратнаракшита закончил создание нескольких священных изображений и готовился к обряду их освящения. Когда пришел Дхармасвамин, Гуру Ратнаракшита обрадовался и воскликнул: «Чудесен Тибет! Человек, подобный тебе, родился в Тибете!» Он получил много религиозных наставлений, таких как Гухьясамаджа, согласно методу Нагарджуны, и Ваджравали (Нама-мандаласадхана) от махапандита Равиндрадевы, упасаки, наделенного даром предвидения. Трижды ему довелось выслушать изложение «Сутратантра-калпасанграхи». Хотя пандит сказал ему, что нет необходимости слушать так много, Дхармасвамин снова просил его, тогда пандит обрадовался и сказал: «Ты тот, кто принесет благо многим живым существам!» В Непале в вихаре Букхам было чудесное изображение Авалокитешвары, сделанное в виде пятилетнего мальчика, из сандалового дерева красного цвета. Этот Арья из Букхама был известен по всей Индии. В Тибете же, напротив, славилась Сваямбху-чайтья. На восьмой день среднего осеннего месяца изображение Арьи из Букхама выносилось из храма, совершались подношения ему и устраивалось большое представление. Весь народ делал подношения этому изображению, а особенно царь и богатые люди, и все приглашали изображение в свои дома и подносили ему дары, состоящие из пяти священных продуктов: молока, простокваши, сахара-сырца, меда и очищенного сахара. Они выливают эти жидкости на голову статуи, а затем омывают ее; воду же и продукты затем продают людям. Так они почитают ее полмесяца. От этих омовений ярко-красная окраска статуи смывается. Затем на седьмой день следующего месяца молодые тантристы, которых называют *хангду*, держа в руках мухогонки и музыкальные инструменты, приглашают изображение обратно в храм во время большого представления. «На восьмой день месяца они снова красят статую красной краской», — сказал Дхармасвамин. Дхармасвамин объяснил, что это подношение (*дана*) пяти сущностей, упомянутое в третьей главе «Мадхьямика-Ратнавали».

Кроме того, в Непале есть вихара Тхам, также называемая «Первая вихара» или «Верхняя вихара». В этой вихаре была ступа, на которой каждый вечер появлялся свет. Его увидел Досточтимый Владыка (Джобо Атиша) и поинтересовался: «Что это?» Но они не знали, только одна старуха сказала: «Это, должно быть, цветной порошок после создания мандалы буддой Кашьяпой». Тогда Владыка (Атиша) воздвиг храм для почитания ступы. Перед этой ступой есть золотое изображение Шакьямуни. Оно называется Владыка Абхаядана. Индийцы называют это священное место Дхармадхатувихара.

В этом монастыре есть трон настоятеля, позолоченный и украшенный жемчугом, на создание которого пошло восемьдесят унций натурального золота, помимо других четырех видов украшений. Основатель монастыря пригласил Гуру занять трон и почтил его. С тех пор и доньше религиозные обряды тщательно исполняются в том монастыре. Дхармасвамин сказал, что не остался там, а жил в Сваямбху-чайтье, потому что там был монастырь. Дхармасвамин процитировал место из «Ратнавали» (приписываемой Нагарджуне), которое начинается словами: «Ради святого Учения и возгласения Учения, совершенного почитания вас...»

Потом Гуру сказал, что он, как сын тантриста, считает магию необходимой, и поэтому написал на пяти листках бумаги заклятие, известное как *малопатра*. Позднее эти листки стали чистыми. В то время он изучал многие *питаки* и не думал об исполнении заклятия. Когда он навестил Гуру Равиндру, то понял бесполезность заклятий. Дхармасвамин заметил: «Велика была милость Гуру, и заклятия стали не нужны». Он прожил в Непале полных восемь лет. Гуру сказал, что в то время он опасался, что даже в Индии не осталось никого, сведущего во *вьякаране* (грамматике).

*Так гласит*

*Вторая глава о прибытии Гуру Чаг-лоцавы в Непал*

### Глава III

#### ПУТЕШЕСТВИЕ В ТИРХУТ

Когда Дхармасвамин собрался идти в Индию, многие ученые, такие как Топупа и Сакьяпа, но за исключением Цангпа Гьере и Гуру Равиндры, отговаривали его идти, так как с ним может случиться несчастье. Гьерепа сказал: «Даже если ты пойдешь в Индию, ничего дурного не случится!» Равиндра сказал: «Не будет опасности, если ты пойдешь даже в Индию! Мы, отец и сын (т. е. Гуру и его ученик), снова встретимся!» Так и случилось. Дхармасвамин сказал, что эти два гуру имели дар предвидения. Его слуга умер в Непале, поэтому Дхармасвамин отправился дальше один. Дхармасвамин писал в письме: «По пути из Центрального Тибета (Уйя) в Индию мне пришлось пробираться одному, без слуги, и хотя там было много разбойников, они ни разу не потревожили меня по дороге. Это тоже было по милости упадхьяи великого Дхармасвамина-старшего».

Дхармасвамин сказал, что на пути из Непала в Индию встретились три горных хребта, один называется Ришиширша-парвата, что значит «Величаяя вершина» или «Большая голова», и два других. Затем, покинув страну, где говорят на непали, он пришел в страну, где говорят на индийском языке. .

Местность, куда он попал, называлась Тирхут. В самом широком месте эту страну можно было пересечь за три месяца от одной до другой границы, а в самом узком это расстояние равнялось двадцати стадиям. Когда он путешествовал со своим спутником Данма Цультим Сенге, уроженцем Кама, женщина низкой касты повела себя с ними бесстыдно. Дхармасвамин убежал и поэтому уцелел, а Цультому Сенге эта девушка сломала руку. Дхармасвамин добавил, что в то время Цультим Сенге держал свои обеты, и это действовало как сильное противоядие, но позднее он нарушил обеты и умер. Он был *рага-нишрита*, что переводится как «подверженный страстям». Он заболел индийской лихорадкой и умер. Дхармасвамин же был *рага-анишрита*, или «неподверженный страстям», крепко держал свои обеты и не умер.

В Тирхуте, сказал Дхармасвамин, в юго-западном направлении от дороги тянутся заросли сахарного тростника темно-зеленого цвета, темнее, чем в других местах. Именно оттуда обычно привозят сахар-сырец.

В той стране есть город Пата [1], окруженный семью стенами, в котором около 600 тысяч домов. Высота этих стен примерно такая же, как у тибетской крепости. Дворец раджи с одиннадцатью большими воротами стоит вне городских стен и окружен 21 рвом, которые заполнены водой, и рядами деревьев. В каждую сторону света: восток, запад и юг — обращены трое ворот, а на север — двое. Я не видел двух северных ворот, но перед остальными есть мосты. У мостов стоит стража: больше десяти лучников у каждого моста. Такие защитные меры были вызваны страхом перед *турушками*, или *гарлогами* [2], которые в том году повели армию (против города), но не достигли его. Говорили также, что там были три человека, сведущих в искусстве фехтования. А у раджи была слониха.

Дхармасвамин присоединился к группе, состоявшей из более чем трехсот человек. Было там и еще шестнадцать человек, собирающихся в Ваджрасану. Спутник Дхармасвамина из Непала нес пепел своего отца, чтобы опустить его в Ганг. Он сказал, что небуддисты относят пепел своих отцов к Гангу, чтобы очистить их грехи, и все выразили удивление.

Дхармасвамин и четверо его спутников пришли в город Пата за провизией и задержались там на какое-то время. Некоторые из спутников Дхармасвамина были охвачены усталостью и отстали, позднее их не нашли на дороге. У реки лодочник отказался перевезти Дхармасвамина и его спутников на другой берег. Тем временем уже темнело; они нарезали ножами бамбук, обильно росший вдоль дороги, и сделали факелы [3]. Дхармасвамин сказал, что по дороге он занозил ногу, но вытащил занозу иглой. Большая бамбуковая заноза сорвала с его ноги кусок кожи величиной с ладонь, и он потерял много крови. Несмотря на это, Дхармасвамин взял в руку бамбуковый факел и отправился в город, чтобы отыскать своих спутников,

которых он оставил на дороге. Дхармасвамин смог найти их только около полуночи. Некоторые уснули, а другие не могли заснуть и были в расстроенных чувствах.

На следующий день Дхармасвамин согласился присоединиться к группе из трехсот человек, искавших себе спутников. Через день они покинули это место и, сделав несколько переходов, встретили человека, который рассказал им, что за день до этого буйвол убил трех человек, и сегодня опасно продолжать путь. Во время этого перехода Дхармасвамин и два его преданных спутника обычно шли в середине группы из трехсот человек, не впереди и не сзади. Вдруг те, что шли впереди, разбежались, увидев облако пыли, появившееся на дороге. Это был тот самый буйвол, что за день до того убил трех человек. Черный, тяжело дышащий, вздымающий копытами пыль, опустив рога, зверь готов был броситься в атаку. Шерсть на животе зверя свисала до земли, и он казался квадратным. При взгляде со стороны, он был подобен дождю, хлещущему в лицо. Дхармасвамин сказал, что индийское слово «махеш» означает по-тибетски «дикий як», а в других языках нет подобного слова. Хотя опасность от буйвола была велика, Дхармасвамин был уверен, что паломники защищены, и животное, не напав на них, исчезло в джунглях. Так они прошли девяносто переходов и достигли небуддийского царства Тирхут.

*Так гласит*

*Третья глава о путешествии в Тирхут*

## Глава IV

### ПРЕБЫВАНИЕ В ВАЙШАЛИ

На расстоянии шести переходов оттуда лежит необитаемая граница Вайшали. Там проходит горный хребет Ришиширша-парвата, также называемый «Высокая гора» или «Большая голова». Если не считать опасности от дакойтов [1], оттуда легко добраться до города Вайшали. В самой узкой части страну Вайшали можно пересечь за восемь переходов, а в самой широкой — за двадцать. Там есть чудесное каменное изображение Арья Тары, у которой голова и тело повернуты налево, левая нога лежит ровно, а правая повернута в сторону; правая рука в *варамудре*, а левая рука держит у сердца символ Трех Драгоценностей. Известно, что это изображение осенено великой благодатью и просто созерцание лица богини избавляет верующих от страданий.

Достигнув города Вайшали, они узнали, что население в большом волнении и панике из-за слухов о приближении войск турушков.

Той ночью Дхармасвамин увидел во сне страну Ваджрасаны и разговаривал с Чаг-лоцавой-старшим. Здесь процитируем шлоки из «Анупрасалы», сочиненные самим Дхармасвамином в память о милости его Гуру:

Пусть много спутников.  
Опасности презрев  
От буйвола и от солдат турушков,  
Волшебной силой Гуру,  
Невредимый, увижу я Ваджрасану.  
Вот милость Упадхьяи,  
Великого Дхармасвамина.

Что значит вышеприведенная шлока? История об опасности от дикого буйвола была рассказана в главе о Тирхуте. А что значат слова «увиджу Ваджрасану... волшебной силой»? Когда Гуру проповедовал во время осеннего собрания в большом монастыре Тангпоче, он показал ему шлоки на верхнем этаже храма. «Ты написал это?» — спросил Гуру. «Я написал их пять лет назад в Тэйре», — сказал он. Тогда Гуру объяснил смысл шлок.

Дхармасвамин сказал, что когда они добрались до города Вайшали, все жители бежали оттуда на рассвете, опасаясь солдат-турушков. Один из паломников спросил: «А мы когда уйдем?» Когда три сотни спутников собрались уходить, я видел сон о том, что пришел в Ваджрасану, и Дхармасвамин-старший тоже пришел туда и со своими помощниками открыл двери храма, говоря: «Сын, смотри сюда хорошенько! Не бойся! Иди сюда!» Проснувшись, я ощутил в сердце радостное чувство.

Тогда на закате все жители Вайшали убежали, но я не убежал. Один из спутников сказал: «Ладно, я тоже останусь». И остался. Поскольку мы трое остались, один из гостей тоже остался. На рассвете, когда я вышел на улицу, увидел девушку-служанку; гости с постоянного двора спросили ее: «Есть для нас какие-нибудь хорошие новости?» Женщина сказала: «Солдаты ушли в Западную Индию». Все обрадовались, а некоторые говорили, что «эта женщина, должно быть, была сама богиня Тара», и, говоря это, сам Дхармасвамин улыбался.

*Так гласит*

*Четвертая глава о том, как в Вайшали Дхармасвамин видел во сне Ваджрасану*

ПОСЕЩЕНИЕ  
И РАССКАЗ О ВАДЖРАСАНЕ

К югу от границы Вайшали на расстоянии восьми переходов лежит Ваджрасана. Там также течет Ганг. Река течет с запада на восток. Отправившись рано утром, до вечера не добраться до противоположного берега. Там были два плота, которые имеют вид ящиков, связанных веревками. Они могут перевозить около трехсот пассажиров. В реке живут морские чудовища величиной с яка, называющиеся *накра* (крокодил). Иногда эти крокодилы топят лодки, а иногда выхватывают пассажиров из лодок и уносят их в пасти. Велика была опасность!

За Гангом лежит страна Магадха. По-тибетски это слово значит «владение тем, что стало серединой». *Мадхья* значит «середина», *гати* — «становящийся», а *дхараяти* — «владение». Эта страна простирается от Ваджрасаны во все четыре стороны на расстояние шестидесяти йоджан и лежит в самом центре мира. «Середина» объясняется в Учении как то место, «где есть ученье, размышление и созерцание». Удаленные места характерны отсутствием ученья и др.

Ваджрасана расположена в южной части Магадхи, называющейся Дакшина (юг). Там лежат гора Ястреба, Наланда, Раджагриха и Велувана.

Викрамашила еще существовала во времена Старшего Дхармасвами [1] и Кашмирского Пандита [2], но когда Дхармасвамин посетил эту страну, от нее не осталось и следа, солдаты турушков сравнивали ее с землей и бросили камни фундамента в Ганг.

В то время, когда Дхармасвамин пришел в Ваджрасану, это место опустело, и в вихаре оставались только четыре монаха. Один из них сказал: «Нехорошо! Все разбежались из страха перед солдатами турушков». Они заложили кирпичами двери перед изображением Махабодхи и заштукатурили их. Рядом поставили другое изображение взамен. Они также заштукатурили наружную дверь храма и на этой поверхности нарисовали изображение Махешвары, чтобы защититься от небуддистов. Эти монахи сказали: «Мы, пятеро, не осмелимся оставаться здесь и должны будем бежать». Поскольку дневной переход был долгий, а жара стояла сильная, сказал Дхармасвамин, они устали, а так как стемнело, они остались там и уснули. Если бы и пришли турушки, то их и не услышали бы.

На рассвете они пошли на север, следуя за тележной колеей, и в течение 17 дней Дхармасвамин не видел лик образа (т. е. изображение Махабодхи). Затем снова появилась женщина, которая принесла добрые новости о том, что солдаты турушков ушли далеко.

Тогда Дхармасвамин вернулся в Ваджрасану и оставался там, поклоняясь образу Махабодхи и совершая обхождение вокруг него.

Однажды сообщили, что раджа должен выйти из леса, куда он бежал при приближении солдат-турушков. Этот раджа был потомком раджи Девастхиры, принадлежавшего к семье дяди Будды по материнской линии, и звался Буддхасена. Он был правящим раджей Магадхи, и Ваджрасана была его резиденцией. Когда раджа выехал из леса, Дхармасвамин и четыре *паривраджака*, его спутники-монахи, как раз были на дороге. Раджа ехал на слоне. Животное было длиной в сажень, а высотой со средний дом. Раджа сидел в *хауде*, украшенной слоновой костью и драгоценностями. На голове у него был белый шелковый тюрбан, украшенный драгоценными камнями. Раджу окружали пятьсот солдат, вооруженных мечами, стрелами и копьями, направленными в небо. Два человека вели слона за хобот с помощью железных крюков. Как только раджа заметил издали Дхармасвамина и четырех его спутников, он снял свой шелковый тюрбан, и Дхармасвамину подумалось: «Что же дальше будет делать раджа?» Достигнув места, где стоял Дхармасвамин, погонщики остановили слона, тыкая железными крюками в основание хобота, а пять слуг помогли радже спуститься со слона с помощью веревочной лестницы, закрепленной на боку животного. Раджа приветствовал Дхармасвамина и четырех его спутников словами: «Приветствую сыновей Будды!» [3]. И Дхармасвамин заметил: «Такой великий индийский раджа приветствует странствующих монахов! Тибетцы же — как скоты, и не понимают этого!»

В Ваджрасане много чудес и множество особо священных предметов почитания, таких, как: дерево Бодхи, изображение Махабодхи, Гандхола, построенная дхармараджей Ашокой, глазной зуб Татхагаты, два отпечатка ног Благословенного на пустом каменном троне Шакьямуни из тибетского храма Пхрулшанг, каменная ограда, построенная Арья Нагарджуной, и храм Тары, известный как Таравихара.

Среди чудес Ваджрасаны — звук раковины, в которую дует Нагараджа. К востоку от Ваджрасаны есть в стене маленького дома отверстие, величиной с человеческую голову, куда кладут в качестве подношения глиняные оттиски. Если рано утром на рассвете приложить к нему ухо, то можно услышать звук, похожий на гудение раковины, возвещающей наступление жаркого сезона. Так рассказал Дхармасвамин.

А у подножия дерева Бодхи, где Великий Муни расстилал подстилку из травы куша и опирался на его стволы, там он достиг высшего Просветления. В этой *бхадракальпе* все тысяча будд достигли высшего Просветления у подножия этого дерева. Гандхола, что в Ваджрасане, называется по-тибетски либо Гандхакути, либо башня. Она построена Дхармараджей Ашокой и имеет высоту 35 локтей. Ее можно увидеть с расстояния двух

переходов. Дхармасвамин сказал, что ее блестящая белая вершина похожа на пламя и сияет, как щит, лежащий на земле под солнцем. Перед восточной дверью Гандхолы есть три крытых прохода.

Позади нее, у подножия дерева Бодхи, поддерживаемая двумя его стволами, находится символическая *вишваваджра* в пол-йоджаны величиной, указывающая место Ваджрасаны. В центре [4] этой ваджры растет дерево Бодхи. Уход за этими двумя отростками поручен восточному храму Дхармараджи Ашоки. Дерево стоит внутри сооружения, похожего на крепость, окружающего его кирпичной стеной с юга, запада и севера. Листья его ярко-зеленого цвета. Открыв дверь, у подножия дерева Бодхи можно увидеть большую канавку в виде бассейна, закрытую ваджрой. Кажется, что два ствола дерева растут из нее. Верующие подносят дереву Бодхи простоквашу, молоко и благовония, такие, как сандаловое дерево, камфору, и пр. Они издалека приносят эти подношения в сосудах и выливают их в канавку. Так они почитают дерево Бодхи, постоянно питая его влагой.

Лик изображения Махабодхи внутри Гандхолы высотой в два локтя. Невозможно насытиться созерцанием этого лика и не хочется идти и смотреть на другие. Дхармасвамин сказал, что даже малoverы, стоя перед этим изображением, не могут удержаться от слез. Это явленное изображение, или нирманакая, имеет силу даровать великое благословение. Как сказано в Сутраланкаре: «Создание, рождение и пробуждение...» — вот три рода нирманакаи — сделанные изображения, такие, как написанные красками, и пр.; явленные тела, воплощенные в живых существах, такие как птицы и олени, и высшая форма явленного тела, проявившаяся в двенадцати подвигах. Самоявленные изображения принадлежат к роду сотворенных изображений.

Говорят, что это изображение было создано юным брахманским сыном примерно через 80 лет после нирваны Будды. Согласно этой истории, однажды, когда три брата играли вместе, младший мальчик заплакал и прибежал к матери, а когда мать стала расспрашивать его, сказал: «Мои старшие братья верят небуддистам и хотят построить небуддийский храм. Они говорят, что буддисты нехорошие, а небуддисты хорошие, и так обижают меня». Мать сказала: «Вы братья и не должны ссориться! У подножия северных Снежных гор есть изображение небуддийского бога Махешвары. Пойдите и спросите бога, какое учение лучше, буддийское или небуддийское». Тогда три брата сказали: «Мы не доберемся туда!» На что мать сказала: «У меня есть немного мази, что смягчает ноги». И помазав мальчикам ноги, отослала их. По дороге они встретили много буддийских монахов, спрашивавших мальчиков, куда они идут. Мальчики отвечали, что собрались поклониться Махешваре.



Два старших мальчика засомневались и подумали: «Кажется, буддисты лучше!» Младший брат думал: «Буддисты лучше»,— и радовался про себя. Они спросили Махешвару, и бог сказал: «У меня есть восемь защитников мира. Я обладаю всем, что нужно для этой жизни». Но когда мальчики спросили: «А что нужно делать для следующей жизни?» Махешвара ответил: «Я не знаю, как помочь вам, почитайте буддийских монахов». Поэтому три брата поняли, что *сиддхан*та буддистов лучше. Когда они вернулись к матери, она сказала: «Я заранее знала, что буддисты лучше, но поскольку двое старших не хотели меня слушать, я послала вас туда». Мальчики ушли в буддийский монастырь. Каждый из них построил что-то для почитания. Старший построил вихару в Раджагрихе, что стала известна как вихара Велувана. Средний построил вихару к западу от нее в Варанаси, известную как вихара Дхармачакраправартана. Младший же подумал: «Я не получил лучшей части отцовского наследства. Два моих старших брата куда влиятельней. Я же родился младшим!» Мать сказала ему: «Тебе не следует огорчаться! Лучшее из трех мест — это место под деревом Бодхи, и его ты получил! Поставь в том месте изображение, обращенное лицом к востоку». Тогда младший сын подумал: «Кому поручить мне создание этого изображения и из какого материала делать его?» Во сне он получил такое откровение: «Материал должен состоять из трех частей: одна из драгоценных веществ, таких, как золото, и пр., одна из ароматных веществ, таких, как камфора, и пр., а одна из сандаловой мази. Положи все три части внутрь Гандхолы. Затем, на берегах реки Ниранджаны можно найти сандал *гоширша*. Поищи его в песчаных ямах. Семь дней не позволяй никому заходить внутрь Гандхолы. Изображение появится само. Мастер не понадобится!» Раз младшему сыну было сказано искать сандал в песке, он так и сделал, но не нашел и опечалился. Тогда мать сказала: «Забыла сказать тебе, чтобы ты поискал его в яме, где лежат слоны». Слоны в сильную жару, привлекаемые ароматом сандала, имеют привычку лежать на нем. Он достал, что требовалось из такой ямы, но до истечения семи дней кто-то сказал, что нужно открыть Гандхолу раньше указанного времени. Мать сказала, что не следует открывать раньше означенного времени, и добавила: «Теперь, поскольку не осталось никого, кроме меня, кто бы видел лицо Будды, только я могу знать, похоже изображение на Него или нет. Другие не смогут определить этого! В двадцать лет я приняла обеты мирянки в присутствии Всепросветленного Будды! А я должна умереть в 100 лет». Не слушая слова матери, они открыли дверь на день раньше означенного срока и нашли, что за исключением маленького пальца на правой ноге, статуя самообразовалась. Мать сказала: «Вообще сходство велико, но есть четыре определенных отличия: *уиниша* на голове Татхагаты была не видна, а у статуи она видна. Статуя не представляет одну из четырех поз! [5] Тогда как Татхагата

проповедовал Дхарму, статуя ее не проповедует. Тогда как тело Татхагаты было наделено сиянием, эта статуя не имеет подобного свойства. За исключением этих четырех отличий она подобна самому Будде». Эта мать была явлением Арья Тары. Она подарила изумруд, из которого они сделали глаза статуи. Рассказывают, что драгоценный камень, вставленный между бровей статуи, излучал такой свет, что раньше можно было читать в сумерках. Солдат-турушка приставил лестницу и, взобравшись на нее, вынул эти камни. Говорят, что, спускаясь с лестницы, солдат упал, и два глаза статуи разбились на мелкие осколки. Сияние камня, при котором можно было читать, потом потускнело. Но Дхармасвамин сказал, что «даже теперь можно видеть прекрасный белый блеск».

Двор, в котором находятся три крытых прохода, храм Гандхола и дерево Бодхи, опоясан круговой каменной оградой, похожей на стену, построенную Ачарьей Нагарджуной. В пространстве между оградами может поместиться молодой тибетский бычок, а толщина камней равна среднему размеру тибетской колонны. Она так крепко построена, что и бешеному быку не разрушить ее. Верх украшен каменной резьбой, и фундамент сделан из камня. Имеется также круговой проход. Камни основания так отполированы, что их легко чистить и они не нуждаются в штукатурке.

Во дворе есть 20 каменных колонн. Камни так хорошо подогнаны, что между ними не видно никакого зазора. Они украшены разными фигурами, листьями и пр. Дхармасвамин сказал, что санскритское слово *патра* используется для обозначения живописи или орнамента. Дхармасвамин также сказал, что камни были смазаны ароматным веществом, принесенным из страны нагов, а штукатурка, доставленная *якшами*, пропитана духами. Дхармасвамин сказал, что во дворе стоял пустой трон Шакьямуни из тибетского храма Пхрулнанг, которому совершали поклонение, а перед ним держали негасимый жертвенный светильник. В Индии и Непале обычно говорят, что в Тибете люди спасаются от ада, благодаря одному лишь созерцанию лица Шакьямуни.

Дхармасвамин также сказал, что в Ваджрасане в золотом реликварии хранится глазной зуб Татхагаты Шакьямуни. В особых случаях реликварий с зубом выносят во двор и ставят на большой плоский камень в форме листа лотоса. Его поливают сладкой водой, смешанной с тремя «белыми» (простоквашей, молоком и маслом), медом и сахаром [6]. Воду, стекающую с камня, собирают внизу во дворе в бронзовые сосуды и используют для омовения и для питья. Дхармасвамин сказал, что когда зуб проносят мимо, он обычно увеличивается в размере сверху и снизу.

В Ваджрасане есть также отпечатки следов Махамуни. Как-то Все-просветленный Будда подумал: «Смогут ли в будущем живые существа острого ума, изучившие Писание, отточившие свои способности, явиться в

этом мире буддами?» — и сомнение зародилось в его уме. Чтобы устранить это сомнение, Он оставил на камне два отпечатка своих ног. Этот камень существует и поныне. Он плоский и квадратный и лежит перед внутренними воротами, по эту сторону от большого жертвенного светильника, стоящего за восточными воротами. Каждая из сторон его равна трем локтям, а толщиной он в одну пядь и пять пальцев руки Дхармасвамина-лоцавы. Отпечатки имеют длину четыре пяди, а глубину в четыре пальца. Камень очень твердый, белого цвета с шероховатой поверхностью. Оставив эти два отпечатка, Бодхисаттва созерцал Пустоту под деревом Бодхи и достиг состояния будды.

Раньше собирались построить часовню над отпечатками, но знающие пандиты считали, что если построить часовню, понадобятся дверь и привратник, который стал бы просить пожертвования у верующих, что уменьшило бы число поклоняющихся отпечаткам, и поэтому часовня не была построена.

Далее Дхармасвамин сказал, что там есть развалины каменных ворот, верхняя часть которых размером около двух локтей и поддерживается двумя каменными колоннами, построенными Ачарьей Хаягхошей [7]. Люди, приносящие воду для омовения и умащающие отпечатки целебными благовониями, обычно касаются ворот лбом, чтобы получить благословение, и там на камнях есть след от этого.

Прямо перед восточными воротами, за стеной перед камнем с отпечатками стоит большой жертвенный светильник. Плоский камень величиной с дверь положен на каменную колонну, похожую на ствол дерева, сверху положен меньший камень, а на него еще один; это сооружение из камней напоминает ступени *ступы*, а наверху этой пирамиды помещается ряд жертвенных светильников. Во главе ряда стоит большой жертвенный светильник, который обычно горит днем и ночью и не гаснет даже при сильном ветре, а звук гудящего пламени слышен на расстоянии. Этот светильник, что стоит на одной линии с камнем с отпечатками, двором, изображением Махабодхи и восточными воротами, является предметом поклонения.

Снаружи по сторонам квадрата на расстоянии выстрела из лука с каждой стороны тянется стена с тремя воротами: восточными, западными и северными. В «Арьясубахупарипричханаматантре» сказано, что «ворота выходят на восток, север и запад, на юг никогда не выходят никакие ворота». Согласно этому, в древних тибетских *вихарах* не было ворот, обращенных на юг. Внутри пространства, ограниченного тремя большими воротами, никто не спит, за исключением монахов-служителей. Там три сотни таких монахов родом с Ланки, принадлежащих к школе *шраваков*; у других школ нет такого права.

Перед центральными северными воротами есть вихара. Всего там 12 вихар. В каждой вихаре живет примерно десять, или шесть-семь, или пятнадцать монахов. Дхармасвамин сказал, что монашеские кельи снаружи имеют форму *ступы*, а внутри это человеческое жилье. Они покрашены в ярко-белый цвет, и их там великое множество, как поведал Дхармасвамин. Белую краску достают из реки, ее комки, как сказал Дхармасвамин, по форме напоминают рыбы внутренности. После дождя ступы становятся еще белее, дождь не смывает краску.

На окраинах Ваджрасаны густые джунгли. Когда Гуру Дхармасвамин посетил Ваджрасана-сангхавихару, неся с собой индийскую рукопись «Аштасахасрика-праджняпарамиты», один шравака поинтересовался: «Что это за книга?» Дхармасвамин ответил, что это «Праджняпарамита». Шравака сказал: «Вы, кажется, добрый монах, но нести на спине махаянскую книгу нехорошо. Бросьте ее в реку!» Гуру пришлось ее спрятать. Потом шравака сказал: «Будда не проповедовал махаяну, ее изложил один человек острого ума по имени Нагарджуна». Дхармасвамин почтил изображение то ли Авалокитешвары, то ли Тары, и монах-служитель снова сказал: «Вы, кажется, хороший монах, но не должно почитать домохозяина».

Затем монах-служитель поднял руку, согласно общему обычаю, и сказал «арокша хо», что по-тибетски значит: «Да буду я свободен от болезни!» Когда Дхармасвамин исполнил *прадакшину*, они спросили его: «Кто ты?» — и Дхармасвамин ответил: «Бхота хо», — т. е. «я тибетец». Служители не поверили ему и подумали, что Дхармасвамин, с его ровными зубами и знанием санскрита, должно быть, индеец. Они сказали: «Он притворяется! Он не тибетец». Но один из служителей, заметив мозоли на пальцах ног Дхармасвамина, воскликнул: «Смотрите, смотрите! Вот следы ношения обуви! Такое бывает в Тибете!» Тогда они поняли, что Дхармасвамин настоящий тибетец. Они сказали: «Как это в Тибете нашелся человек, так хорошо знающий санскрит?» Дхармасвамин ответил, что он выучил его, но они смеялись.

Дхармасвамин провел летний трехмесячный период в Ваджрасане. В это время, сказал Дхармасвамин, он был переводчиком для группы монахов, говоривших на разных диалектах. Они собрали десятки тысяч нужных вещей и, удовлетворив свои нужды, ушли в свои страны.

Был в Ваджрасане храм Тары. В нем было волшебное каменное изображение богини, чье лицо было обращено в сторону. Однажды служитель подумал: «Нехорошо смотреть в сторону, когда в храме делают подношения». «Ну ладно», — сказала богиня и повернула лицо. Это изображение стало известно как «Тара с повернутым лицом». Даже теперь там есть одно каменное изображение. Когда этот храм посетил Чжово Атиша, дверь храма открылась сама собой, и Тара «с повернутым лицом» произнесла

следующие слова: «Если хочешь подняться от уровня живого существа, представляющего причину, до Будды, представляющего плод, следует очистить *бодхичитту*».

Рассказывали также, что когда река унесла шравакского учителя, и он вот-вот должен был погибнуть, он подумал: «В махаяне есть такая Тара, которая спасает тонущих», — и закричал: «Арья Тара!» Тара появилась в середине реки и сказала: «Когда тебе было хорошо, ты не вспомнил меня. Теперь, когда ты в опасности, ты кричишь: «Тара, Тара, вытащи!» — и правой рукой богиня указала ему дорогу. Вода спала ему до пояса, и этот человек был спасен. Оглянувшись, он увидел стоявшую в реке богиню с поднятой рукой. Показавшись многим его спутникам, богиня снова превратилась в каменное изваяние, которое было принесено (букв. «приглашено») в храм Тары и установлено в нем. Оно известно под именем «Речной Тары».

Есть еще одно волшебное каменное изваяние — «Смеющаяся Тара», где богиня прикрывает лицо правой рукой, потешаясь над Вредоносным, Марой, пытающимся навредить Просветленному в момент Высшего Просветления. Когда-то человек, мучимый демоном, воззвал к Таре. Богиня явилась перед ним и произнесла звук «Ха-ха-ха-ха», и немедленно все беды оставили его. Как и в предыдущем случае, она превратилась в каменное изваяние, которое стало известно как «Ха-Ха Тара».

*Так гласит*

*Пятая глава, описывающая посещение Ваджрасаны  
Гуру Дхармасвамином Чаг-лоцовой*

## Глава VI

### СТУПЫ, ПОСТРОЕННЫЕ АШОКОЙ

Гандхола в Ваджрасане была некогда построена юным брахманским сыном. Когда прошло около 180 лет после Паринирваны Будды, Дхармарадже Ашоке пришлось поместить прежнее строение внутри другого, большего. Снаружи оно имеет форму ступы, а внутри — вихары. Этот раджа Дхарма Ашока, что воздвиг новый храм, был тем царем, которого Махамуни предсказал в пророчестве. Однажды, когда Учитель обходил Шравасты, прося подаяние, одна женщина поднесла ему рисовой каши. Ее сын, игравший с другими детьми, увидел Учителя и исполнился верой в него. Он взял меру песка и с помощью своего приятеля преподнес ее Учителю, проходившему мимо со своей чашей для подаяния. Учитель принял подношение. Женщина разбранила мальчика, закричав: «Не делай этого!» Но Учитель сказал: «Не

брани его! Он одарен чистой верой, и его ждет великая судьба». Песок он передал Ананде и велел сосчитать песчинки. Их оказалось десять миллионов, и тогда учитель произнес следующее пророчество: «Ананда, через сотню лет после моей нирваны в городе Кусумапура (т. е. Паталипутра) появится царь по имени Ашока, он за одну ночь построит десять миллионов ступ, содержащих реликвии Татхагаты. Тот мальчик, что помогал ребенку, родится под именем Якшаратха и поможет ему в воздвижении ступ. А ребенок, совершивший подношение песка, переродится сначала богом, а через сто лет после моей Паринирваны переродится раджей Ашокой. Он установит новые законы. Для одних он утвердит мир, подобно богу, против других поведет армии и будет вести войны, подобно асуру, третьих он покарает, подобно аду».

Когда обычай шести видов живых существ были очищены, пришел в то царство послушник из страны Суварнадвипа. Он нашел украшение царицы, унесенное вороной, когда царица купалась, отнес его на базар, спрашивая, чье оно. Люди обвинили его в том, что он украл украшение, и приговорили к наказанию. Раджа сказал: «Раньше таких послушников не приговаривали к смерти. Сварите его в кипящем масле!» Жрецы варили его три дня, но послушник не умер, а только покрылся сверкающими каплями пота. Тогда раджа спросил: «Кто ты?» Послушник ответил: «Мой Наставник — Архат! Я достиг ступени «вошедшего в поток», и огонь не сожжет меня». Услышав эти слова, раджа поверил в него и попросил послушника проповедать Учение. После того, как послушник проповедал Учение, раджа сказал: «Мы наказали тебя, скажи, как нам искупить этот грех?» Послушник сказал: «Я не знаю, как это сделать. Вам следует спросить моего Наставника». Они пригласили Архата, который сказал: «Ты, раджа, должен воздвигнуть за одну ночь десять миллионов ступ, содержащих реликвии Татхагаты, и твой грех будет очищен». Раджа сказал: «Я не смогу сделать так много и не достану столько реликвий». Архат ответил: «Ты был указан в пророчестве Будды. Если ты умиловистишь якшей, то сможешь построить их. Что касается реликвий, то доля раджи Аджаташатру, составлявшая шесть магадхских мер, была помещена в шесть золотых ларцов и захоронена в роше Велувана, что в Раджагрихе. Ты можешь достать их!» Тогда раджа попытался добыть реликвии, но не смог этого сделать, потому что то место было защищено колесом с острыми лезвиями. Увидев, что колесо приводится в движение водой, раджа поинтересовался, откуда она течет. Никто не мог ему сказать, только одна старуха сказала: «Вода течет с холма, что лежит к юго-востоку отсюда». Этот вытянутый с востока на запад холм был к югу от Раджагрихи. В нижней части его северного склона был расположен густой зеленый парк Велувана. Вершина холма лежала к юго-востоку от Раджагрихи. Они раскопали землю и нашли, что вода выходит из каменно-

го ящика. Отведя воду, они остановили колесо с острыми лезвиями и осмотрели то место. На небольшой шкатулке они нашли надпись, гласившую: «В будущем нуждающийся раджа откроет эту шкатулку». Раджа разозлился и сказал: «Я не нищий! Эту шкатулку должен открыть кто-то другой». Возгордился он, но Архат сказал: «Не гордись! Прими это с почтением!» Раджа повиновался и открыл шкатулку. Внутри нее на четырех углах золотого реликвария было четыре сверкающих драгоценных камня, цена каждого из которых была такова, что ее было не собрать в целом царстве раджи. Раджа исполнился благоговения и подумал: «Должно быть, древние раджи были богаты». И гордость его умалилась. Воззвал он к великому якше по имени Ратха, Добродетельному, и простым велением этого якши работа была исполнена. С помощью волшебной силы якши за одну ночь были построены сначала Гандхола в Ваджрасане и великая ступа Бхагаракхула (что по-тибетски называется Чжово Чойкьичжунгнэй, или Владыки Дхармасамбхавы) на берегах реки Найранджаны, к востоку от Ваджрасаны. В эту ступу раджа поместил половину всего количества реликвий. На следующую ночь, в полночь, якша воздвиг одновременно 10 миллионов подобных ступ с реликвиями в разных местах Джамбудвипы. Якша предложил: «Не взглянешь ли на ступы, построенные по твоему повелению?» Своей волшебной силой мгновенно перенес якша раджу во все те места, где были воздвигнуты ступы. Раджа совершил подношение серебра, золота и драгоценностей и торжественно высказал пожелание достичь наивысшего Просветления этим добродетельным деянием. 87 лет раджа почитал ступы и дожил до 150 лет, а когда умер, переродился богом. Пророчество об этом радже Балачакравартине подробно рассказано в «Манджушри-мула-тантре». Поскольку эта история длинная, мы не стали записывать ее здесь. Эта история рассказана там в третьей главе о драгоценном украшении раджи Лагтама и в главе, известной как «Вагишвара», о Дхармарадже Ашоке, откупившемся от смерти.

Так гласит

*Шестая глава о Дхармарадже Ашоке*

## Глава VII

### ПОСЕЩЕНИЕ НЕБУДДИЙСКИХ ИЗВАЯНИЙ [1]

Примерно в йоджане к востоку от Ваджрасаны течет река Найранджана. Река течет с юго-запада на северо-восток. Летом нужна кожаная лодка, чтобы переправиться на другой берег, а зимой ее можно перейти вброд. На берегу этой реки на расстоянии примерно двух полетов стрелы,

в том самом месте, где когда-то Благословенный совершал подвижничество, стоит священное каменное изваяние, изображающее Благословенного с изможденным телом, а около него — изображения двух мальчиков, высаживавших рассаду, которые, увидев Благословенного, воскликнули: «Этот, должно быть, мертвый!»

У подножия скалы в Магадхе есть каменное изображение, представляющее Благословенного, жертвующего свое тело, бросаясь с вершины этой скалы, чтобы спасти от голода тигрицу. Оно создано в память о джатаке, рассказывающей о перерождении Махамуни, Бодхисаттвы, царевичем Махасаттвой, т. е. Ньинтоб Ченпо (или Семпа Ченпо по-тибетски), который, увидев тигрицу с новорожденными тигрятами, умирающую от голода, решил принести в жертву свое тело. Изображение считается священным, и много людей приходит туда совершить подношения и поставить светильники. Дхармасвамин сказал, что это место называется «Вихара тигрицы».

В другом месте в той же местности есть каменное изображение, представляющее Благословенного с чашей для подаяния и обезьяну; это изображение в память о том, как обезьяна принесла мёду Бодхисаттве. Оно находится внутри храма, двери которого выходят на восток. Дхармасвамин сказал также, что перед дверью был высохший колодец, окруженный кирпичной стеной.

К югу от Ваджрасаны на расстоянии месячного пути была обитель небуддийского бога Соманатха. Небуддисты сказали как-то Ачарье Вирупе: «Тебе следует почтить нашего бога!» Ачарья ответил: «Я могу почтить вашего бога, но будете ли вы довольны?» Один небуддист ответил: «Мы не будем недовольны». «Ладно, — сказал Ачарья, — тогда нам следует пригласить раджу быть свидетелем», — и, пригласив раджу в свидетели, он один раз простерся перед Махадевой — изображение раскололось пополам. Составив обе части вместе, Ачарья снова простерся перед ним, и изображение раскололось на четыре куска. Ачарья сказал: «Когда мне велели поклониться, я простерся перед богом, и, хотя изображение задрожало, я не мог расколоть его. Затем я взглянул на него и ясно увидел образ буддийского бога Амитабхи на его голове. Когда я простерся снова, изображение раскололось». Тогда небуддисты сказали: «Не кланяйся больше!» Затем Ачарья дал им совет, сказав: «Вместо того чтобы убивать три сотни буйволов в жертву изображению в каждом доме, жертвуйте ему три сотни мер зерна». Они так и поступили, и с тех пор убийство животных прекратилось. Даже теперь принесение в жертву изображению *падди* приносит великое благо путешественникам. Падди — это название необрушенного риса. Дхармасвамин сказал, что необрушенным называется рис «с шелухой». Когда люди, жаждущие потомства и богатства, молятся этому изображению, их молитвы исполняются.



Там же, в Магадхе, есть небуддийское камненное изображение, называемое Дева Кали или по-тибетски Лхамо Нагмо. Перед ее небольшим храмом есть высохший колодец и каменные ворота сухой кладки, обращенные на восток. Существует рассказ о том, что в древние времена эта каменная статуя заставила дурака заговорить, после чего он стал многознающим пандитом. Хоть он и снискал милость небуддийского божества, но был одарен совершенным владением этим миром. Некогда была у индийского раджи дочь, в совершенстве изучившая санскрит. Когда раджа решил выдать ее замуж, дочь сказала: «Если найдется тот, кто знает санскрит лучше меня, я за него выйду, а за другого я не пойду». Раджа стал узнавать, кто более всех знает грамматику. Ему сказали: «Самый знающий — Вараручи». Раджа сказал: «Дочка, я отдам тебя за Вараручи». Дочь ответила: «Я знаю больше Вараручи. Я не пойду за него». И они не могли ее заставить. Вараручи был недоволен и подумал: «Нужно найти дурака в мужья этой девушке!» И он отправился на поиски дурака. Он увидел человека, который сидел на ветке дерева и рубил ее. Вараручи подумал: «Вот и дурак!» Ветка сломалась, и человек упал. Тогда Вараручи сказал ему: «Ты должен жениться на дочери раджи!» В Индии был обычай произносить благословение перед просьбой. Вараручи научил дурака говорить «*Ом свасти*». Когда тот выучил эти слова, он отвел его во дворец раджи и сказал: «Он великий пандит. Он мой учитель. Ты должен отдать ему дочь!» Раджа сказал: «Если это так, пусть идет за него!» Тогда дурак произнес благословение, но то ли от испуга, то ли от неспособности, вместо «*Ом свасти*» произнес нечто, звучащее как «у-са-та-ра». Вараручи сразу же объяснил слова дурака, сочинив прекрасную шлоку:

О, да хранят вас вечно Рудра с Умой, Шанкара с Вишну  
И Шива с жезлом, рассекающим со свистом!

Вараручи назвал эту шлоку «Ожерелье Сарасвати» и сказал, что ее сочинил этот великий пандит. Тогда раджа и его дочь почтили его. Отдав дочь раджи дураку, они сыграли свадьбу, а Вараручи удалился. По законам этого раджи нельзя было бросить дурака после свадьбы. Дочери раджи он не нравился, и она его возненавидела. Дурак был очень огорчен этим и пошел молиться перед изображением Кали-Девы, упрасывая богиню умертвить его. Через два дня дочь раджи подумала: «Если этот дурак умрет, будет нехорошо», — и послала своих служанок отнести ему немного еды и бетеля. Служанки презрительно засовывали дураку в рот жеванный бетель. Увидев это, богиня подумала: «Даже служанки презирают его! Дарую-ка я ему волшебную силу-*сиддхи*!» Богиня шлепнула по щеке одну из служанок и спросила дурака: «Какой сиддхи хотел бы ты владеть?» Дурак ответил, что хотел бы стать сведущим в санскритской грамматике, и сразу же стал

образованнейшим человеком. Он взял в правую руку твердый стебель лотоса, подобный стеблю розы, а в левую — нежный стебель голубого лотоса-*утпала*. Встав перед дверью покоев дочери раджи, он передал ей со служанкой такое послание:

В правой руке моей лотос,  
А в левой — утпала-цветок,  
Нежный ли выберешь стебель,  
Твердый ли предпочтешь?  
Поведай, о лотосоглазая!

Дочь раджи подумала: «Эта шлока — прекрасная поэзия! Он, должно быть, снискал расположение богини!» И она стала жить с дураком. Так, благодетельствованный богиней Кали, он стал ученым, известным как Калидаса, т. е. «раб Кали». Среди сочиненных им грамматических трактатов был один, называвшийся «Калипа вякарана». Дхармасвамин сказал, что по-тибетски слово *вякарана* значит «пророчество», а также «грамматика» или «изложение». И теперь в Индии существует несколько версий этого трактата, но, согласно Дхармасвамину, грамматический трактат, сочиненный Чандрагомином, славится больше.

Дхармасвамин сказал, что «скит-*сиддхастхана* Наропы, Пхулахари, расположен в лесу к северу от Наланды. Это полуразвалившаяся соломенная лачуга с тремя перекошенными дверями, окруженная немногочисленными хижинами, но не обнесенная стеной, где и сейчас живет несколько человек».

Великое кладбище Шитавана расположено на прогалине в большом лесу к северо-западу от Наланды. В этом лесу много ядовитых змей, чье тело покрыто пятнами, а голова черная, величиной с человеческое бедро. Верхушки зарослей используются змеями, и когда змеи двигаются, раздаётся треск. Дхармасвамин сказал, что там его напугал черный медведь.

Однажды Гуру, завернув свою чашу для подаяний в кусок ткани, решил перейти реку вброд, вместо того чтобы обходить вкруговую. Течение несло его к противоположному берегу, но, заметив стоявшего на берегу темнокожего человека, он крикнул ему: «Спаси меня из реки!» Этот человек прокричал: «Я низкой касты», — и не помог ему. Дхармасвамин сказал, что человеку низкой касты не положено прикасаться руками к человеку высокой касты. Если человек низкой касты посмотрит на человека высокой касты во время еды, то еду следует выбросить. Признак низкой касты — непроколотые уши. У всех других проколоты. Если человек низкой касты приблизится к месту, где кто-то ест, то ему говорят: «Дурам гаччха», т. е. «убирайся!»

*Так гласит*

*Седьмая глава о посещении Дхармасвамином благословенных  
небуддийских изображений в Ваджрасане и Наланде*

## Глава VIII

### ПОСЕЩЕНИЕ ГРИДХРАКУТЫ

В целом можно сказать, что в Индии небуддистов множество, шравиков немного, а последователей махаяны и того меньше. Индийские последователи хинаяны отличаются большей добротой, чем тибетские махаянисты. Когда обходят селение с чашей для подаяний, небуддисты считают своим долгом дать подаяние буддийским монахам. Простые люди, иные чем небуддисты, глубоко веруют и, где бы ни встретили монаха, кланяются ему со словами: «Рахула хе вандханам», т. е. «Приветствую Наставника!» Они не проходят без поклона перед святыми образами или перед родительским домом. Красную одежду они именуют шафрановым украшением. Поскольку это — облачение странствующего монаха-*правраджика*, то даже дети, найдя на дороге обрывок в четыре дюйма, подбирают его.

Дхармасвамин сказал, что в Магадхе 1512 деревень. Гридхракута-парвата, или гора Ястреба, невысока. В Индии (т. е. в Магадхе) вообще нет гор, и в Тибете гора Ястреба считалась бы холмом средней высоты. Гора Ястреба по форме округлая и со всех сторон окружена лесом. Из некоторых лощин стекают ручьи. В нескольких скалистых лощинах водится много хищников, таких, как тигр, черный и бурый медведи, — поэтому обычные люди не решаются заходить в лес, и только некоторые пандиты, обладающие сиддхи, живут там, не боясь ядовитых змей и хищных животных. Летом гора покрыта кустарниками и травами и кажется голубой. Зимой, когда трава высыхает, гора кажется серой. На горе много разных видов птиц и деревьев. Там Дхармасвамин Чаг-лоцава раздавал милостыню многим людям, среди которых были люди с луками и стрелами. Чтобы отпугнуть диких зверей, некоторые били в барабаны, многие несли раковины, струнные инструменты и трубы. Некоторые пришли со связками молодого бамбука, который дает много искр при горении. Говорят, что даже теперь на вершине горы в спокойном, очаровательном уголке находится место, с которого некогда Будда проповедовал Учение. Есть там также развалины здания, куски кирпичей величиной с ладонь, а некоторые больше, раскиданные вокруг. Вершина горы безлесая и покрыта мягкой травой. Есть на вершине ступа, построенная из кирпичей уступами, каждый величиной в две с половиной сажени. Купол-гарбха этой ступы больше, чем у ступы Сопатаг в Тангпоче (в Ярлунге). Дхармасвамин сказал, что перед ступой расположено то благословенное место, с которого Бхагаван проповедовал Учение. Один сиддха три года жил в пещерке в основании ступы. Дикие звери и змеи не трогали его, и все ему поклонялись.

*Так гласит*

*Восьмая глава о посещении Дхармасвамином Чаг-лоцавой горы Ястреба*

## Глава IX

### ПОСЕЩЕНИЕ РАДЖАГРИХИ

О Раджагрихе. Некогда демоны-*аманушья* стали поджигать дома жителей. Услышав об этом, раджа издал указ, чтобы увеличили количество ночных сторожей, а те, чьи дома сгорят, должны были построить новые в лесу. И вот как-то ночью сгорел дворец раджи. То, что раджа выстраивал за день, *девы* и *асуры* разрушали за ночь. Тогда раджа написал над дверью слова «Дом раджи», и испуганные демоны не решились снова его разрушить. С тех пор это место стало известно как Раджагриха. В старые времена в городе было восемьсот домов. Теперь их только шестьсот. Примерно четыреста домов построено из кирпича. К северу от Раджагрихи есть горячий источник. К югу лежит гора, тянущаяся с востока на запад. Ниже города Раджагриха на краю болотистой равнины лежит роща Велувана, листья на деревьях которой гораздо зеленее, чем в других местах. На западном склоне горы проходит тропа, что тянется по всему склону. По ней можно добраться до горы Ястреба, которая лежит к югу от небольшого холма. Дхармасвамин сказал, что расстояние между городом Раджагрихой и горой Ястреба примерно три йоджаны. Дхармасвамин сказал, что в Раджагрихе он занимался многими учениями с махапандитом Яшомитрой.

*Так гласит*

*Девятая глава о посещении Раджагрихи*

## Глава X

### ПРЕБЫВАНИЕ В НАЛАНДЕ

Налендра (Наланда), что по-тибетски значит «Владыка людей», была построена раджой былых времен и поэтому носит такое имя. Она расположена на другом берегу Ганга на расстоянии примерно двух дней пути к юго-востоку от Ваджрасаны. Как сказано в «Ратнавали», в том месте, что начинается словами «религиозное установление прежнего царя...», в ней, в центре, есть семь высоких башен-*шикхар*, две из которых построены тем раджой, и две — двумя великими ачарьями. За ними, с северной стороны, стоят четырнадцать высоких башен-шикхар, а вблизи них находятся семьдесят малых вихар, называемых *арикха*. Большинство из них построено тем раджой. Некоторые были построены царицей. Они были повреждены турушками, и нет совершенно никого, кто бы присматривал за ними или совершал подношения. Они построены из кирпича, и многие остались неповрежденными.

Там живет достопочтенный и много знающий монах, гуру и махапандит Рахулашрибадра, которому больше девяноста лет. Раджа Буддхасена

из Магадхи почтил этого гуру и четырех других пандитов, а также около семидесяти достопочтенных монахов. Богач по имени Джаядева построил трон, украшенный драгоценными камнями, с занавесью, что называется *сахали* и защищает от москитов. Трон закрывается занавесями со всех четырех сторон. Внутри есть опахало и светильники, чтобы прогонять москитов, и гуру может отдыхать, задернув занавеси. Дхармасвамин сказал, что многих богатых людей побуждают оказывать почтение подобным образом. Дхармасвамин также сказал, что две вихары: Дханаба и Гхунаба — были в приемлемом состоянии. Всего среди 84 вихар было 84 обитаемые монашеские кельи.

Есть там также четыре особо почитаемых святых изображения: каменное изображение Владыки Кхасарпаны, Манджушри, «С повернутой шеей», волшебное каменное изображение Джнянанатха и изображение Тары «Без украшений». Изображение Кхасарпаны (Авалокитешвары) стоит в царской вихаре. Рассказывают, что когда Ачарья Арья Чандракирти и Ачарья Чандрагомин участвовали в диспуте, Чандрагомин не смог сразу ответить на вопрос, а ответил только через некоторое время. Однажды, когда Ачарья Чандракирти задавал вопросы об Учении, на которые Чандрагомин должен был ответить, тот сделал вид, что идет по воду, взял кувшин и вышел. Дхармасвамин сказал, что как рассказывают, когда Ачарья Чандракирти вышел посмотреть, куда пошел Чандрагомин, он увидел каменное изваяние Кхасарпаны, чья правая рука с поднятым пальцем изображала, как в диспуте, *прасангика*. Изваяние осталось в этой позе проповеди Учения Чандрагомину. И теперь можно видеть это изваяние, величиной в рост человека, с поднятым пальцем. Ачарья Чандракирти, не выказывая пристрастия, попросил наставлений в Дхарме. На что изваяние ответило: «Пятьсот раз ты перерождался пандитом, благословленным Манджугхошей. Я не стану наставлять тебя в Дхарме. Созерцай Гухьясамаджу!» Тогда он семь дней созерцал Гухьясамаджу и узрел Авалокитешвару белого цвета, стоящего прямо на западе. Дхармасвамин добавил, что хотя это изображение называется «Бледнолицым», говорят, что оно было красным. Когда Ачарья Чандракирти собирался встречать Чандрагомина, изображение Манджушри «С шеей, повернутой налево» было поставлено на колесницу, а Чандрагомина пригласили сесть в другую, но он отказался, сказав: «Не пристало мне ездить на колеснице к обители сангхи». Они всячески настаивали, и тогда Чандрагомин сказал: «Ну ладно, я стану сзади в колеснице Манджугхоши и буду обмахивать его изображение!» — и так сделал. На расстоянии около йоджаны к западу от Наланды, когда процессия двигалась на юг, Чандрагомин вдруг увидел, что статуя ожила. Он воскликнул: «Смотрите, смотрите!» Но видение исчезло, и он понял, что оно так и останется материальным, навсегда с шеей, повернутой налево. Дхармасвамин добавил, что

если кто-то молится этому деревянному изображению величиной с человека, и возникает чувство, что это подлинный Будда, тогда изображение истинно проповедует Учение и др. Но если думать, что это материальная вещь, сделанное изображение, то благословение уменьшается. Такова их природа, согласно наставлениям (*авада*) Атиши. При почитании священных изображений их следует рассматривать как самого Татхагату, ибо они благословенны.

Изображение, известное как Таратха, или Тара «Без украшений». Однажды, когда Ачарья Чандрагомин, будучи бодхисаттвой, раздал все, что собрал, прося милостыню, в то время, когда ему было нечего отдавать, пришла из южной Индии группа певцов и танцоров, которые полмесяца развлекали пандитов пением, музыкой и танцами. Когда они попросили денег, он дал им кусок ткани, что использовал как украшение, но они не приняли его, и Чандрагомин подумал: «Что же дать им?» Он обратился с молитвой к изображению Тары, написанному на стене восточной стороны вихары, и изображение произнесло такие слова: «Дай это!» И левой рукой сняло кольца со своей правой руки и отдало их Чандрагомину. Затем она сняла с обеих рук наплечные украшения и ясно послышался свистящий звук. Пандиты Наланды заинтересовались: «Откуда взялось так много украшений?» И разузнав в чем дело, увидели, что на изображении богини остались только следы колец на пальцах и браслетов на руках. Так это изображение стало известно как Тара «Без украшений». Если смотреть через западные ворота храма Наланды, на внутренней стороне восточной стены, прямо у ног этого изображения, видно место, которого Чандрагомин касался лбом, когда просил благословения богини. Масло проступает на нем и стекает вниз, образовавшееся от этого темное пятно впитывается в землю, от него всегда остается след. И сегодня можно видеть этот благоприятный знак.

Храм Джнянанатха. Когда офицер турушков со своими солдатами расположился в вихаре Одантапури, находящейся на расстоянии дня пути к востоку от Наланды, он призвал к себе Джаядеву, мирянина — ученика Гуру Рахулашрибхадры, и членов его семьи. Несколько дней они не возвращались. Потом пришел путник и принес письмо от Джаядевы, где было сказано: «Брахман-мирянин хочет сказать Гуру и его ученикам, что его задержал офицер, который сказал, что он (Джаядева) оказывал почтение многим бритоголовым монахам, приходящим к Гуру. Теперь они обязательно убьют Гуру и его учеников. Спасайтесь!» Получив совет бежать, Гуру сказал: «Вы спасайтесь! Мне больше 90 лет. Не имеет значения, спасусь я или нет, убегу или нет». Получив послание брахмана, они снова просили Гуру, но он дал тот же ответ. Так как было получено много таких известий, все ученики разбежались. Только Дхармасвамин-лоцава остался с Гуру и, в свою очередь, просил Гуру уйти. Гуру сказал: «Ты, тибетец, глупо сделал,

что остался со мной! Все жители и ученики убежали. Если ты не убежишь, тебя убьют!» Так Гуру порицал его. Дхармасвамин отвечал: «Я не уйду, пусть убивают!» Гуру порадовался и сказал: «Ты держишь свой обет, и велико твое бремя. Ну, а если бы ты понёс меня на себе, тогда пошел бы? Если пойдешь, мы оба спасемся!» Дхармасвамин взял Гуру на плечи и обошел вокруг одной из колонн. Тогда Гуру сказал: «Идем, только возьмем с собой в маленькую корзину сахару, немного рису и наши любимые книги. Мы не сможем уйти далеко. Я знаю, как нам спастись!» Неподалеку в сторону юго-запада находилось святилище божества-защитника, и они направились в это место. Гуру сказал: «Этот Джнянанатха таинственно появился на камне на кладбище Шитавана, его обнаружил Арья Нагарджуна, пригласивший изображение остаться в этом святилище». Раньше турушки унесли все камни из этого храма, и вместо того, чтобы умащивать изображение маслом и почитать его, они закидали его нечистотами и грязью. Человек, который участвовал в этом, в тот же вечер умер от колик, придя в Одантапури. Рассказывали, что на следующее утро это изображение нашли чистым и неповрежденным. С тех пор еретики-турушки не решались приближаться туда и переступать порог.

Когда они (беглецы) находились там, неожиданно появилось около 300 солдат-турушков, вооруженных и готовых к битве. Хотя они были уверены, что их убьют, солдаты не нашли их и удалились. Двух мирян, учеников Гуру, продержали несколько дней в цепях, но потом отпустили.

Дхармасвамин сказал, что у изображения Защитника был один лик и четыре руки, и оно было несколько больше человеческого роста. Люди обычно умащивали его маслом. Оно было зеленоватого цвета. Когда люди, просившие благословения, касались лбом средней части изображения, камень казался им цвета гороховой соломы.

Когда Дхармасвамин впервые пришел к Гуру Рахуле, он думал, что в Магадхе нет никого, кто бы знал грамматику лучше него. «Оказалось, что было несколько молодых учеников, изучающих грамматику под руководством Гуру, и все они были более учеными, чем я. Пандит сам пришел в Магадху, и встреча с ним была удачей для меня», — сказал Дхармасвамин. Как-то раз Махапандит проповедовал «Гурупанчашику». Дхармасвамин подумал: «Я ее знаю, учил наизусть. Нет нужды изучать ее теперь». Гуру Махапандит сказал: «Иди и учи санскритский комментарий на нее, пока не овладеешь им». Дхармасвамин выучил его, и благом стало понимание смысла этого текста. Там было несколько частей, которые особенно заслуживали изучения.

С приближением лета Гуру сказал: «Тебе следует уйти в Непал. Здесь ты умрешь от лихорадки. Тут был другой тибетец, пришедший учиться. Он умер в прошлом году. Ты уже раньше хорошо изучил Дхарму, если с тобой случится что-нибудь дурное, это будет потеря. В любом случае тебе

следует уйти!» Друзья тоже советовали ему уйти. Тогда Дхармасвамин подумал: «Уходя на лето в Непал и возвращаясь на зиму в Магадху, мне придется переправляться через Ганг, а трудностей этой переправы достаточно, чтобы умереть. Мне следует учиться здесь!» Так Дхармасвамин и сказал Гуру: «Пусть даже я умру, но позволь мне остаться учиться здесь!» И Дхармасвамин остался. Летом один раз его тело покрылось тремя сотнями болячек, и сильный жар мучил его. Гуру сказал: «Тебе очень везет!» — и был очень доволен. Дхармасвамин подумал: «Почему Гуру доволен, когда я так страдаю?» Гуру сказал: «Твоя болезнь вызвана водой, она не идет внутрь, а выходит наружу. Болячки не опасны для жизни. Ты не умрешь!» — и Гуру обрадовался. В то время, сказал Дхармасвамин, жестокая боль терзала его, потому что у него не было даже циновки, и позднее его здоровье испортилось. Дхармасвамин добавил, что временами у него даже не было той обуви, что носят индийцы, и которая состоит из деревянной или кожаной подошвы, держащейся на ноге с помощью ремешка, но без боковых частей и голенища, и называется *панихи*.

В одном месте много небуддистов собралось совершить жертвоприношение; они сожгли на большом костре много туш животных. После того как огонь уничтожил туши, они сделали в тлеющем огне, в конце кучи из туш, круглую мандалу, треугольную мандалу, квадратную мандалу и др. и читали мантры. Такой метод жертвоприношения не является путем достижения освобождения, хотя его и считают таковым. Сказано об этом: «Все виды нанесения вреда, отсутствие метода спасения, осужденный путь и вера в существование индивидуального «я» — вот что считается высоко действенным теми, кто принимает прибежище на еретическом пути». «Таково это еретическое учение тех, кто не знает метода подлинного спасения. Если принимаешь прибежище в Трех Драгоценностях, нет нужды уповать на подобные учения», — сказал Дхармасвамин.

Дхармасвамин сказал, что в Индии и Непале есть растение с одним корнем, листья которого стелются по земле. Эти листья не должны быть повреждены копытами коз и крупного скота, потому что, если повредить один, все другие опадают. Это подобно тому, как в группе друзей, если одни начинают вести себя дурно, подобно гнилому гола, то и другие становятся порочными. Отрезав ножом подгнившую часть листа, на него кладут немного золы сожженных каури, что заменяет дрожжи. Затем это смачивают ароматическими веществами и на два дня покрывают тканью. После ткань снимают, и это называют *пано* (бетель). В Тибете этот напиток называют на литературном языке *тамбола*, а на разговорном — гола, как на непали. По-тибетски он называется *сорци*, или зубная краска. Дхармасвамин добавил, что цвет его красный, и он хорош для зубов, поэтому он называется *сорци*, или зубная краска.



Перебродивший сок непальского граната используется буддийскими монахами как напиток и называется *дариба*. В Индии (т. е. в Магадхе) буддийские монахи не пьют вина.

Завершив ученье в Наланде, Дхармасвамин попросил у Гуру разрешения вернуться в Тибет, но Гуру не дал его. Затем, по прошествии месяца, Гуру сказал: «Ты освоил много учений. Это будет благом для живых существ. Тебе следует идти в Тибет!» Тогда Дхармасвамин попросил позволения уйти, но Гуру ответил: «Сегодня оставайся! Отправившись завтра, ты к вечеру доберешься до переправы. Там и переночуешь». На следующее утро Гуру сказал ему: «Теперь тебе надо идти!» — и проводил его в паланкине. Гуру сказал: «Ты хороший монах! Иди в Тибет!» — и прослезился. «Я стар,— сказал Гуру,— а Тибет далеко! И мы никогда не встретимся в этой жизни. Мы встретимся в Сукхавати». И Дхармасвамин пустился в путь. Дхармасвамин сказал, что он глубоко почитал этого Гуру. Дхармасвамин Чаг-лоцава провел в Магадхе полные два года.

*Так гласит  
Десятая глава о Наланде*

## Глава XI

### ВОЗВРАЩЕНИЕ В ТИРХУТ

Дхармасвамин продолжил свое путешествие один, без спутников. На переправе через Ганг к нему пристали два солдата-турушка, которые сказали ему: «Ты тибетец! У тебя должно быть немного золота». Дхармасвамин ответил, что пожалуется на них местному радже, и они очень разозлились. Они выбросили из лодки его чашу для подаяний. В лодке было еще двое индийцев-мирян, отец и сын. Сын, верующий буддист, сказал: «Вот замечательный монах! Не выбрасывайте его чашу. Я дам вам немного ценностей». Но солдаты ответили: «Не нужно нам твоего богатства. Нам нужен этот тибетец!» Тогда он дал им один *пана*. Дхармасвамин объяснил, что один *пана* равен восьмидесяти каури.

Добравшись до города Пата в Тирхуте, Дхармасвамин спросил одного монаха: «Ты буддист?» — и монах ответил, что да. Тогда Дхармасвамин снял жилье у этого монаха и остался там. Он заболел и чувствовал боль в ногах, как будто их порубили топором. Хозяин дома спрашивал его о здоровье, и Дхармасвамин отвечал, что нездоров. Хозяин говорил ему каждый день: «Это магадхская лихорадка. Ничто не поможет. Ты умрешь. Не оставайся здесь, иди на место кремаций». Лихорадка становилась все сильнее, у него не было никаких средств, чтобы выжить, и никто за ним не ухаживал. Хозяин дома продолжал прогонять его. У него не было ни

знакомых, ни кого-либо, кто мог бы пригласить его. Он был очень подавлен мыслью, что придется умереть здесь. В то время у него была одна необыкновенная рукопись, которая могла причинить вред. Полный дурных предчувствий, он захотел сжечь ее, но хозяин дома украл книгу. Зрение Дхармасвамина затуманилось, и подушка казалась ему чем-то черным. Тогда пришел туда один тантрист, который спросил его: «Ты болен?» «Я не здоров», — ответил Дхармасвамин. «Кто ты?» — спросил тантрист. «Я тибетец», — ответил Дхармасвамин. «Из какой ты части Тибета?» «Я уроженец Уя», — ответил Дхармасвамин. Тантрист продолжал настойчиво спрашивать: «Из какой части Уя ты пришел?» — «Я из Тэйры, что в Нале. Я ходил в Ваджрасану изучать Дхарму и возвращаюсь в Тибет. Заболев, я остался здесь». Тантрист спросил: «Не племянник ли ты Чаг-лоцавы Дачома, что раньше ходил в Индию?» «Да, это я», — ответил Дхармасвамин. Тогда тот сказал: «Я ходил в Тэйру как слуга пандита Шакьяшри, когда он был в Тибете. Прежний Чаг-лоцава очень заботился обо мне. Если тебе нужны деньги, у меня есть немного, и я помогу тебе. Ничего! Я ходил в Индию с определенной целью! Я теперь знаю, как читать «Дорже намджом» и «Цугтор». Я готов послужить тебе». Дхармасвамин обрадовался и сказал: «Ну, сделай так!» Дхармасвамин сказал: «Тантрист заботился обо мне, и, проболев около двух месяцев, я не умер». Дхармасвамин также сказал: «Хотя я упорно продолжал свое дело в Индии и Непале, меня поразила сильная и ядовитая местная лихорадка, но смертельная опасность меня миновала по милости моего дяди, великого Упадхьяи, Дхармасвамина». И добавил: «Хотя я умилиствовал того Защитника, но был поражен суровой болезнью из-за моих былых поступков. Благодаря заботам одного друга, составляющие элементы этой жизни не распались. И это также по милости Упадхьяи, Дхармасвамина». Дхармасвамин сказал, что этот тантрист появился как проявление Четырехрукого Защитника (Авалокитешвары). И вот, когда он выздоровел, но тело еще не выпрямилось, как прежде (т. е. ходил с трудом), ему сказали, что раджа города Пата приедет на площадь. Раджу сопровождала толпа барабанщиков и танцоров со знаменами, флагами, опахалами и различными музыкальными инструментами. Все крыши домов и углы улиц были увешаны шелковыми украшениями. Раджа по имени Рамасинха прибыл на слонихе, сидя на троне, украшенном драгоценными камнями и убранном расшитыми занавесями. Дхармасвамин получил приглашение от министра, который сказал: «Приходи, пожалуйста! Если ты не придешь сам, раджа накажет тебя. Раджа выезжает на городскую площадь только раз в год в сопровождении пышной процессии». Министр прислал для Дхармасвамина паланкин (*доли*), и тот отправился на встречу с раджей. Дхармасвамин приветствовал раджу санскритскими шлоками, а раджа был очень доволен, подарил Дхармасвамину немного

золота, рулон ткани, много лекарств, риса и прекрасных подношений и попросил Дхармасвами́на стать его жрецом, но Дхармасвами́н ответил, что негоже ему, буддисту, становиться гуру небуддиста. Раджа понял это и сказал: «Хорошо, останься здесь на несколько дней!» Дхармасвами́н сказал, что раджа почтил его многими необходимыми вещами.

*Так гласит*

*Одиннадцатая глава о посещении Дхармасвами́ном Тирхута на обратном пути в Тибет*

## Глава XII

### ПРЕБЫВАНИЕ

### В МОНАСТЫРЕ ЯНГДОК В ТИБЕТЕ

Среди большого стечения людей в городе Пата в Тирхуте Дхармасвами́н встретился с несколькими непальцами, с которыми был знаком раньше, и они узнали его. Эти люди сказали: «Ты так изможден, будто вот-вот умрешь!» — и заплакали. Дхармасвами́н ответил: «Я почти умер. Однажды я скончался, но был возвращен к жизни». Эти *баро* почтили его и дали паланкин, чтобы он мог добраться до Непала. В Непале богатых людей называют *баро*, а монахов — *хасаси*. Тантристов же, сказал Дхармасвами́н, называют *хангду*. Дхармасвами́н также сказал, что когда он прибыл в Непал, баро дали ему много вкусной еды, невзирая на состояние его здоровья, в результате чего увеличилось выделение слизи. В Непале баро по имени Бандхе Сале подарил ему пять унций золота, и Дхармасвами́н смог заказать много копий священных книг и изображений. Затем Дхармасвами́н получил приглашение посетить монастырь Янгдок, прежнюю резиденцию лоцавы Нагцхо Цультам Джалва в Гунтанге, что в Мингьюле. Дхармасвами́н ответил: «Я не смогу остаться в этом монастыре, потому что я должен быть местоблюстителем настоятеля, прежнего лоцавы упадхья Тэйры в Ньеле. Я не смогу помогать монастырю один или два года». Но они умоляли его, говоря: «Пожалуйста, посетите этот монастырь, даже если не сможете остаться там больше, чем на год». Гуру Равиндра, наделенный даром предвидения, сказал ему: «Будет хорошо, если вы отправитесь в Янгдок на четыре-пять лет. Нет нужды торопиться, вы можете пойти в Тэйру позднее, и это будет благом для живых существ». Следуя этому совету, Дхармасвами́н решил посетить Янгдок. Когда он прибыл в Янгдок из Непала, однажды они предложили ему ключи от восьмидесяти монастырей, включая главный монастырь в Хариманде, четыре его подразделения и другие. Мирянин Чжунг Цэнтаг преподнес ему золотой сосуд, а мирянин Кончогтен — книгу «Панчавимшатисахасрика», написанную золотом. Всего в четырех случаях он получил «Панчавимшатисахасрику», написанную

золотом, в двух случаях «Аштасахасрику», также написанную золотом, и около ста пятидесяти томов сутр, написанных чернилами. А раньше он получил два комплекта книг: из тридцати двух и шестнадцати томов. Дхармасвамин сказал, что на санскрите книга называется *пустака*, на пракрите — *потхи*, а на тибетском — *легбам*. Хотя они написаны чернилами, это все же священные книги, легбам. Еще в одном случае Дхармасвамин получил 200 томов. Когда Дхармасвамин собрался уезжать из Янгдока в Уй, мирянин Чжунг Цэнтаг («богатый» Цэнтаг) сказал: «Нехорошо оставлять золотой сосуд в Янгдоке, соблаговолити взять его с собой, куда бы ты ни пошел!» Сам упаковал его в кожу и послал вперед. Мирянин Кончогтен сопровождал «Панчавимшасахасрику», написанную золотом, на расстояние в четыре дневных перехода, и как сосуд, так и «Панчавимшасахасрика» были доставлены в Тэйру. У этих двух мирян не было потомства, а после встречи с Дхармасвамином у них родилось трое детей, их семьи и богатство увеличились, и они жили в благополучии. Когда Дхармасвамин был в Непале, Дхармасвамин Сакья Пандита попросил его прислать ему книгу «Дудзи тигпа», комментарий на «Намасангити». Дхармасвамин послал ему индийский оригинал текста. Тогда Сакья Пандита снова попросил Дхармасвамина прислать ему тибетский перевод, сделанный Дхармасвамином. Когда он послал его, Сакья Пандита просмотрел перевод и остался очень доволен. Позднее, когда они встретились в Сакья и обсуждали этот текст, Дхармасвамин Сакьяпа [1] сказал: «Безусловно, после лоцавы Ринчен Сангпо не было ученого более великого, чем вы! Когда-то я тоже думал стать ученым, как вы, но мой отец и дед не позволили мне идти в Индию. В результате их милость уменьшилась. Самое лучшее — они не дали мне оставить религию и богатство, а самое худшее — не послали меня в Индию». Говорили, что позднее, в Монголии, Сакья Пандита сказал: «Чаг-лоцава — это ученый. Если хотите учиться — идите к нему!» Дхармасвамин сказал, что когда он проповедовал Дхарму в Янгдоке, примерно десять кальяна-митра, учеников Ламы Сакьяпа, получили огромную помощь.

*Так гласит*

*Двенадцатая глава о пребывании Дхармасвамина в Янгдоке,  
что в Мингьюле*

### Глава XIII

## В МОНАСТЫРЕ ТЭЙРА В ТИБЕТЕ

Когда обитатели Тэйры пригласили Дхармасвамина, и он отправлялся из Янгдока, его багаж, такой, как золотой сосуд, книгу «Панчавимшатисахасрика», индийские, тибетские книги, и пр., погрузили на многочисленных

домашних яков. Говорят, что некоторые люди не стали выказывать почтение каравану, заметив: «Там не так много книг, а больше очищенного и сырого сахара». В то время хозяин мельницы поднес ему вещи, необходимые в дороге. Его посещали состоятельные люди («беря прах у ног его»), а дорога, ведущая в Тэйру, что в Ньеле, была заполнена людьми и лошадьми. Небеса были полны радуг и шелковых *хадаков*. Те, кто ходил по этой дороге, говорили, что это был благоприятный год, полный мира. Ачарья из Тэйры сказал, что в юности Дхармасвамин рассказал ему о видении божества, а он тогда не поверил и подумал, что это означает несчастный случай в его жизни и что он не вернется из Индии. Теперь, спустя 24 года, он вернулся невредимым, и другие, как говорят, полны веры и преданности.

Слава Дхармасвамина как ученого и почтенного монаха распространилась на десять сторон света. Из Монголии он получил приглашение от Дхармараджи Пагба [1] и хана Хубилая. Много раз Дхармасвамина посещали императорские посланники, в том числе Ачарья Шигшата и другие, оказывавшие ему почтение и передававшие приглашения посетить Монголию, но поскольку ему было предназначено трудиться на благо многочисленных живых существ в Тибете, Дхармасвамин остался в Тэйре. Через четырнадцать с половиной лет после его возвращения из Индии, в год дракона (1256), приехали Ситу Акьи [2], чиновники Чжурпа и Абкэн и другие и пригласили его в Монголию. Дхармасвамин в паланкине проследовал до северного Нингбума. В это время он страдал от болей в ногах. В год зайца (1255) было сильное землетрясение, и много домов разрушилось. Из-за этого Дхармасвамин не смог оставаться там, где он жил. Свидетели обычно говорят, что защитники веры надели оковы на его ноги и так помешали ему уйти в Монголию. Монгольские и тибетские духовные сановники посоветовались и сказали, что будет нехорошо, если монгольские и тибетские ученые будут умирать в дороге; если все тибетские и монгольские сановники, собранные чиновником Шейрабкьябом, умрут в дороге, Великий хан будет недоволен; если же Дхармасвамин останется в Тибете, велико будет благо для живых существ. Поэтому они попросили Дхармасвамина остаться в Тибете.

В это время Дхармасвамин обратился с посланием о Дхарме к двенадцати великим пандитам, приглашенным чиновником Шейрабкьябом, к четырем лоцавам Тибета и к двадцати ученым монахам. Затем Дхармасвамин вернулся в Ньель.

Примерно через два года после его возвращения в Ньель из Индии Дхармасвамин совершил паломничество к Шакьямуни из Тулнанга, что в Лхасе, и по дороге навестил Тагцэл в Ярлунге, где встретился с пандитом Данашри и спросил его, не владеет ли тот индийским оригиналом

«Садханасамуччая». Он предложил ему мантию, немного имбиря и перца. Дхармасвамин приветствовал пандита чтением на санскрите начальных стихов «Уттаратантры». Пандит был очень тронут, прослезился и воскликнул: «Учен, учен! Ты знаешь больше, чем я! Ты долго учился в Индии, тогда как я стал подобен скоту, оставаясь здесь. От твоей славы ученого волоски на моем теле встали дыбом». Дхармасвамин поднес пандиту немного золотого порошка, проповедал Дхарму и рассказал индийские новости, которые вызвали слёзы. В той местности, где Дхармасвамин подносил золотой порошок, год был благоприятный, свободный от болезней.

*Так гласит*

*Тринадцатая глава о пребывании Дхармасвамина в Тэйре*

## Глава XIV

### ПОСЕЩЕНИЕ МОНАСТЫРЯ ТАНПЮЧЕ

В год коня (1258) в возрасте шестидесяти одного года Дхармасвамин посетил Танпюче. Весной, летом и осенью он проповедовал Дхарму в Великом монастыре. Весной Дхармасвамин объяснял комментарий на «Самадхираджа-сутру» — «Махачиттотпаду» и др. Летом он объяснял «Джатаки», «Бодхичарьяватару», «Сухриллекху», «Бхаванакраму» Камалашилы, «Самврити-бодхичиттабхавану» и «Парамартхабодхичиттабхавану» Ашвагхоши. Осенью он подробно объяснял различные малые тексты Гухьясамаджи по методу Нагарджуны, а также обряды трех мандал, составленные самим ламой: Чос-спюд-нор-бу'и-пхренг-ба, бсНо-ба'и-ман-нгаг-рин-по-че'и-гтер, Нган-сонг-сбийонг-ба'и-ргйуд с приложением, и молитву Нагарджуны в шлоках, тоже переведенную им самим. И далее он много проповедовал Дхарму, а завершив осенние занятия, покинул монастырь. Дхармасвамин сказал: «Я собираюсь совершить утреннюю трапезу. Пусть после еды монахи соберутся сюда». Когда они собрались, Дхармасвамин обратился к монахам: «Недостаточно знать Дхарму, следует заниматься медитацией. Поэтому занимайтесь медитацией и учитесь. Если мы думаем, что сначала нам следует учиться, а потом практиковать, то это бессмысленно. Если вы ограничите себя в ученье, может случиться несчастье, поэтому практикуйте также медитацию. Чтобы не пожалеть в момент смерти, занимайтесь медитацией, осваивая Дхарму. Сам я, два года проповедуя, не забываю заниматься медитацией. Будет ли возможность продолжать, я не знаю. Дхармасвамин-старший скончался в 64 года. Каждому из вас следует снискать в уме милость того *идама*, в которого вы верите, и его созерцать. Выучите «Гурупанчишку». Когда молод, следует снискать ми-

лость *идамов*. Когда я был молодой, я выполнил обряд почитания 2 600 000 раз и поэтому смог вернуться из Индии живым, хоть и ослабев телесно». И Дхармасвамин показал рукой постепенный упадок своего здоровья. Далее Дхармасвамин сказал: «Собираясь в Непал и Индию, я дал торжественный обет не возвращаться обратно, не повидав Ваджрасаны. Кроме того, я поклялся с 17 до 45 лет не расставаться с чернилами и пером. Теперь у меня тоже несколько обетов: накапливать заслуги, не стремиться к богатству, не предаваться мирским занятиям, не одалживать в рост ни зерна, ни полной меры золота, не собирать платы даже с ближайшего окружения и не управлять людьми в невзгодах». Сразу же по окончании осенних занятий Дхармасвамин покинул великий монастырь Тангпоче и отправился в Чжупу, где три месяца пребывал в затворе в Гьяле, соблюдая молчание и созерцая. Затем, прервав медитацию, он сочинил комментарий к первой главе «Прадиподьётаны». Дхармасвамин сказал: «Тибетское Учение не чисто. Раньше распространялось учение *хэшана* Махаяны. Теперь то же самое. Чтобы очистить Дхарму, хорошо бы проповедать «Мадхьямика-Ратнавали». Я должен проповедать его зимой собранию монахов в Тханге». Дхармасвамин сам перевел каждый слог индийского оригинала, записал это по-тибетски и добавил пояснения. Зимой Дхармасвамин отправился в Тангпоче и проповедовал «Прадиподьётану» и «Ратнавали» в доме Шудке. Кальяна-митра Риграл попросил эти книги, и Дхармасвамин дал их ему. Во время весенних занятий Дхармасвамин проповедовал в монастыре Додэпуг возле Лхасы, а летом в монастыре Хордо и заложил фундамент храма (лаврана). Здание построили за два лета. В то время он каждый день 13 раз трубил в раковину: к утренней трапезе, к раздаче чая, к пяти ежедневным религиозным занятиям, к вечеру, к вечернему чаю и к вечерней службе. Каждый раз сотня монахов, владевших рукописными книгами, подносила ему мандалу [1], и для этого они поставили сто оснований для мандал. Затем он получил письмо от чиновника Пагмоду Шонцула с советом не оставаться в Тангпоче. Во время летних и зимних занятий он проповедовал в Гунтханге, а созерцанием занимался в Дэнпулэйдинге. Там он перевел книгу «Цуглаг дуйжуд», которая не была переведена на тибетский. Он также медитировал в Окартаге, в Чинге. Он провел в Ярлунге полных пять лет.

*Так гласит*

*Глава четырнадцатая о прибытии Дхармасвамина в Тангпоче*

## Глава XV

### ПОСЕЩЕНИЕ МОНАСТЫРЯ ЧЖУПУ

Приглашенный в Чжупу Чжува Тонпадагом, Дхармасвамин дал посвящение Гухьясамаджи, написанное Нагарджуной. Дхармасвамин построил великую мандалу Ваджрадхату и по просьбе Тонпы и других монахов проповедовал десять дней. Он объяснил ритуал Махачиттотпада и сокращенный вариант ритуала Читтотпада и много проповедовал в собрании. В начале проповеди он обычно читал на санскрите *стотру* Манджугхоши и стотру Гуру. Дхармасвамин обычно говорил: «Когда проповедуешь, следует сначала каждый раз читать стотру Гуру. Тогда проповедь не забудется!» И читал каждый раз стотру, начинающуюся словами «Гуру шарана...»

*Так гласит*

*Пятнадцатая глава о посещении Дхармасвамином Чжупу*

## Глава XVI

### СМЕРТЬ ДХАРМАСВАМИНА

Дхармасвамин много проповедовал во время летних и зимних занятий в Рагуде. В то время его занятия посещала сотня монахов, имеющих рукописные книги. После этого Дхармасвамин посетил Сакья, где возглавлял большое религиозное собрание, посещаемое всеми монахами. Он дал посвящения старшим монахам во главе с Махагуру Шарпой. От некоторых он принимал обеты, других утвердил в Дхарме, дав им Прибежище, он укреплял мирян в воздержании и наставил великое множество людей на путь духовной жизни. Великий настоятель Сакья Сангпо и Махагуру Шарпа глубоко почитали его и попросили остаться в Сакья, но Дхармасвамин отказался, говоря: «Если здоровье позволит, приеду снова, а сейчас я должен ехать в Ньель». Нигде не останавливаясь, Дхармасвамин отправился в Тэйру и собрал монахов. Затем он распределил всё, собранное его служителем Кончокпэлом. Он раздал триста чаш, заполненных драгоценными камнями, присланными Тонпа Чойгьелом. Подобные деяния указывали на его намерение уйти. Вот шесть знаков, указывающих, что это воплощение Будды было готово покинуть этот мир. Какие шесть? Как сказано в «Махаяна-санграхе»: «Знак завершения миссии, знак отвращения от мирского благополучия, знак уверенности в бытии Будды, знак явления радости, знак завершения деяний и знак быстрого созревания кармических деяний. Та-



ковы знаки того, что воплощение Будды не желает оставаться в этом мире». Из-за этого и для спасения своих учеников Дхармасвамин прожил 67 лет и скончался в среду, в десятый день зимнего месяца маргаширша (января) мужского года дерева-мышы (1264) при благоприятном соединении светил в доме 26-го созвездия (Ревати).

Его уход был подобен закату солнца, света мира. Крики и сотрясения сопровождали его, и все царство почувствовало, что он ушел. В Тэйре ощутили аромат, неведомый ранее. Некоторые слышали небесную музыку. В это время Гуру и Дхармараджа Пагба возвращался из Китая, и, прибыв в Дам на севере, он получил письмо с новостью об уходе Гуру Дхармасвамина Чаг-лоцавы. Дхармараджа Пагба долго пребывал в молчании (букв. «погрузился в ваджропама-самадхи») и прослезился. Дхармараджа сказал: «Я писал Дхармасвамину, что либо ему следует приехать в Монголию, либо мне вернуться в Тибет. В ответном письме Дхармасвамин написал, что он сомневается в возможности нашей встречи в этой жизни и что молится о том, чтобы в будущей жизни мы встретились снова и вновь в чистой сфере. Это знак того, что у него было предчувствие». Еще до того, как они получили известие о кончине Дхармасвамина, престарелый *стхавира* из Бьямкхара сказал: «Два ачарьи сказали, что Дхармасвамин скончается, когда солнце пригреет». Эти два ачарьи стали известны как проявление Дхармапалы. В день ухода Дхармасвамина все увидели пятицветную радугу над крышей дворца. Хотя Лхола Намхайпал сказал, что здоровье Дхармасвамина в порядке, явление многочисленных радуг не было благоприятным знаком. Свидетельствовали, что в день почитания останков день длился дольше обычного. Отшельник, ежедневно читавший «Манджушри-намасангити» на горе Куери, почувствовал это и прочел «Намасангити» на тридцать раз больше обычного, и видели, что день стал дольше настолько. Такой была кончина Дхармасвамина.

Достопочтенный, один лишь вид которого внушал веру,  
Стал невидим.  
Подобно отражению Луны в воде,  
Исчезающему, когда вытекает вода,  
Так исчез чистый нектар богов.  
Того, кто имел ответы на все вопросы  
По вызывающим сомнения местам Учения, больше нет.

На 15-й день *тушья*, седьмого месяца, когда тело было приуротовлено, небо прояснилось и воздух наполнился радугами, пролился дождь белых цветов, формой подобных чаше. Некоторые люди наполняли ими пригоршни, но, когда раскрывали ладони, цветы исчезали! Люди продолжали искать их, думая, что они упали на землю. Некоторые смотрели в небо и получали еще. Через три дня куски льда, положенные подле тела, растаяли, а на останках

появились необычные знаки пяти Джин. Позднее, когда останки были выставлены для обозрения, три яркие радуги, подобно большому знамени, простертому вверх, появились над дворцом. В полдень, в день своего ухода, Дхармасвамин сказал: «На постели передо мной я вижу Десять Гневных». Его служка, ачарья Тонрин, спросил: «Что это?» Дхармасвамин ответил: «Они, должно быть, принесли маски Десяти Гневных, чтобы их нарисовали». Это указывает, что у Дхармасвамина было видение Десяти Гневных.

*Так гласит*

*Шестнадцатая глава о кончине Гуру Дхармасвамина Чаг-лоцавы*

## Глава XVII

### ЭПИЛОГ АВТОРА

Хотя невежественные люди, подобные мне, не способны написать о совершенстве и речах этого Гуру и будды, это сочинение соответствует речам Гуру. Снисходительные люди простят недостатки этого сочинения. Пусть благодаря добродетели все живые существа обретут выдающегося Учителя, изучат глубокую Истину, содержащуюся в Сокровищнице Писаний Джинны об учении шуньяты и законе зависимого происхождения, и, усвоив ее, пусть достигнут Всеведения!

Это сочинение, называющееся «Нить чистых слов Гуру», содержит поток нектара речей Гуру Дхармасвамина Чаг-лоцавы, свободный от трех недостатков, и было написано упасакой Чойпэл Дарчангом в Чжупу, месте, где ступала нога этого Гуру и великого лоцавы, по настоянию Шейраб Вангчуга, кальянамитры Лхопы и других.

Эту нить драгоценных и изящных слов  
Я подношу как ожерелье.  
Я подношу его всем кальянамитрам и Трипитакадхарам.  
С благоговением молю поведать ее другим!  
Мангалам!

#### *Примечания*

#### ВСТУПЛЕНИЕ

1. Это намек на имя лоцавы — Чойже-пэл.
2. Гуру почитается как Нирманакая.
3. «Это» означает природу Самбхогакаи.

#### Глава I

1. Грамматика, логика, метафизика, медицина, учение о ремеслах.
2. К юго-востоку от Лхобрага в Южном Тибете.
3. 1153–1216 гг. См. Blue Annals. II. P. 1054–1056.

4. Ваджрасана — ныне Бодхи-Гая в Бихаре.
5. Иштадевата, изначально тантрийская форма Махадевы.
6. Здесь автор намгара подражает стилю тибетских эпических песен.
7. Воздерживаться от убийства, лжи, прелюбодеяния, от вина, песен и танцев, от воровства.
8. Название монастыря в Ярлунге.
9. В 1216 г. См. Blue Annals. II. P. 1056.
10. Сакья Пандита Кунга Джалцан (1182–1251).
11. Титул «бодхисаттва» используется для живущих буддийских монахов в Тибете. Он больше не имеет там теоретического смысла ни в хинаянском, ни в махаянском буддизме.

## Глава II

1. Интересно отметить, что в северо-восточном пограничном районе Ассама тибетский колокольчик в комплекте с ваджрой до сих пор служит ходовой валютой.

## Глава III

1. Патала, что соответствует Симраонгарху, столице царей Карната; население и размеры в тексте преувеличены.
2. Гарлог (карлук) — название среднеазиатского тюркского племени. Это обычный тибетский перевод санскритского слова «турушка».
3. Общепринятый обычай в удаленных индийских деревнях.

## Глава IV

1. Букв. «смерть — удовольствие», т. е. «лучше смерть, чем встреча с ними». (Вероятно, то же, что тиб. 'das-khog «дух умершего», «призрак». — Примеч. ред.)

## Глава V

1. Чаг Дачом (1153–1216).
2. Кхаче Пончен Шакьяшрибhadра (1145–1225).
3. Т. е. буддийских монахов. В буддийской вине монахов часто называют шакьяпутра, т. е. «сыновья Шакья».
4. Согласно тибетским источникам, центр Ваджрасаны (Бодхи-Гаи) занимала гигантская вишва-ваджра, как говорят, построенная девами. Дерево Бодхи росло в ее центре.
5. Сидящий, лежащий, стоящий и идущий.
6. Пять подношений, упомянутых здесь, слегка отличаются от приведенных в Главе II. Здесь масло заменило сахар-сырец. Такие небольшие изменения встречаются часто.
7. Ашвагхоша.

## Глава VII

1. Таково название, данное в конце главы. Однако описываются также и буддийские изображения.
2. История раджи Бхимшуклы из Варанаси и его дочери Васанти рассказана Таранатхой.

## **Глава XII**

1. Сакья Пандита Кунга Джалцан (1182--1251).

## **Глава XIII**

1. Пагба Лодой Джалцан (1235--1280).

## **Глава XIV**

1. Мандала — обиталище божеств и часто подносится высшим ламам в знак уважения.

*Рерих Ю.Н. Избранные труды*

*Сост. Е.С. Семяка, А.М. Пятигорский. М., 1967*

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	5
-------------------	---

## СТАТЬИ

Расцвет ориентализма. <i>Пер. с франц. А. Костылева, Ю. Будниковой</i> .....	13
Культурное единство Азии. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	20
Звериный стиль у кочевников Северного Тибета .....	28
Сказание о царе Кэсаре Лингском. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	56
Кочевые племена Тибета .....	88
Обряд разбивания камня. <i>Пер. с англ. А. Малыгина</i> .....	95
Тибетская реформация. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	112
Сказание о Рапе в Тибете .....	116
Ладак. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	123
Тохарская проблема .....	127
Память о тохарах в Тибете .....	136
Монголо-тибетские отношения в XIII и XIV вв. ....	140
Монголо-тибетские отношения в XVI и начале XVII вв. ....	153
Кункхьен Чойджи-одсер и происхождение монгольской письменности. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	164
Индология в России. <i>Пер. с англ. А. Малыгина</i> .....	173
Вершина современной науки. <i>Пер. с англ. В. Росова</i> .....	200
Лекари в Тибете. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	205
Свен Гедин. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	211
Виктор Викторович Голубев, 1878–1945 .....	227
Профессор Чарлз Рокуэлл Ланман и его труды в области индологии. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	230

## ЛЕКЦИИ

Экспедиция академика Рериха в Центральную Азию. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	236
Тибет — страна снегов. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	255
Монголия. Путь завоевателей. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	288

## ПЕРЕВОДЫ

Жизнеописание Дхармасвамины (Чаг-лоцавы Чойжепэла), тибетского монаха-паломника. <i>Пер. с англ. О. Альбедия</i> .....	316
---	-----

Редакционно-издательская группа

Е.В. Алексеева, О.В. Альбедиль,  
А.А. Санникова, Е.Д. Суворова, Н.Б. Суховская  
Л.И. Агрофенина, Л.Б. Бабушкина, В.В. Гаврилов,  
О.Н. Зызлаева, О.Н. Прокофьева

Рерих Юрий Николаевич  
ТИБЕТ И ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ  
Статьи. Лекции. Переводы

ЛР № 063081 от 10.02.98  
Подписано в печать 20.05.99. Формат 70 x 100<sup>1/16</sup>  
Печать офсетная. Бумага офсетная  
Усл. печ. л. 29,81. Тираж 5000 экз. Заказ 157

Издательский дом «Агни»

Для писем: 443110, Самара, а/я 10468  
Тел.: (8462) 38-73-71, 70-32-87, 70-32-89, факс 35-86-08  
195279, Санкт-Петербург, а/я 88  
Факс (812) 526-20-72

Отпечатано в типографии Издательского дома «Агни»  
443110, Самара, Мичурина, 23

ISBN 5-89850-012-X



9 785898 500122