

7. Вэй шу (История династии Вэй). Сы бу бэй яо, Шанхай, 1936. Цз. 103. С. 734.
8. Сокровенное сказание. С. 79.
9. Суй шу (История династии Суй). Сы бу бэй яо. Шанхай. 1936. Цз. 84. С. 1а; Чжоу шу (История династии Чжоу). Сы бу бэй яо. Шанхай. 1936. Цз. 50, с. 1а.
10. Агуй. Хуан Цин кай го фан люе (Замыслы и способы создания государства Цин). Пекин, 1786. Шоу (вводный) цз. С. 16–2а.
11. Ляо ши. Цз. 37. С. 56.
12. Бурдуков А.В. Предания о происхождении дэрбэтских князей кости чорос // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского Географического общества. Т. XIV. Вып. 1–2. Кяхта, 1911. С. 56–58.
13. Пессель М. Заскар. М., 1985. С. 37.

В.С. Кузнецов

ЛАМАИЗМ — ОСНОВА ЖИЗНИ ТРАДИЦИОННОГО ТИВЕТА

В 1951 г. в состав Китайской Народной Республики вошел Тибет. Традиционно по своей социально-духовной природе Тибет был ламаистской страной.

«По всей стране были возведены монастыри, четверть мужского населения в конечном счете стала монахами, и религия, культура и национальная идентичность сплелись в уникальное и нераздельное целое. До вторжения китайских коммунистов тибетцев повсюду считали как самую религиозную расу на земле»¹. Ламаизм был образцом духовной жизни тибетцев и составлял суть их миропонимания и смысл существования. «Работа, путешествия, болезнь, здоровье, предпринимательство, горе и счастье — во всем здесь сказывалось воздействие религии»². При ламаизме для мирянина не было прямого подхода к божественному. Опосредующим звеном между рядовым человеком и проявлением божественного промысла выступал священнослужитель. «Молитвы сами по себе не защищают бедный Тибет, они могут быть действенными только тогда, когда санкционированы священником; развевающийся молитвенный флаг, вращающееся (молитвенное) колесо и невнятное восклицание действительны только после консультации в местном храме. Не установить столба, не натянуть бечевы молитвенных флажков, не привести в движение водяного или ветряного колеса, чтобы вращать молитвенные бочки, без уплаты обычного сбора», — писал в начале нынешнего столетия один путешественник³. Ламаизм определил не только менталитет тибетцев, но и формы их социальной организации.

По характеру власти Тибет был теократическим государством. В самой форме тибетской государственности нашла выражение его религиозная природа. Во главе Тибета стоял далай-лама, первосвященник и светский правитель в одном лице. Царь-бог. Сакральная природа авторитета далай-ламы усматривалась в признании его реинкарнацией (539 по счету⁴) Ченрези, божества-покровителя Тибета⁵ и прародителя тибетцев⁶, манифестацией Авалокитешвары, Будды милосердия⁷. В земных ипостасях он выступал как Опекун мудрости, Защитник веры, олицетворение национального единства⁸.

Своеобразие политико-религиозной системы Тибета, существовавшей на протяжении веков, заключалось именно в сакральной природе личности далай-ламы как инкарнации, что обуславливало восприятие его власти как божественной. На протяжении веков система управления Тибетом была санкционирована религиозным авторитетом далай-ламы, который являлся абсолютным и основывался на его уникальном положении как наивысшей инкарнации святого, положение, которое не могло быть оспариваемо извне или изнутри⁹. «Тибетский эквивалент для нашей [христианской. — В.К.] идеи Церкви и Государства — фраза, которую можно перевести как “Религиозное правительство”; иными словами, нет никакой дихотомии святого Павла в сдвоенном понятии. Он [далай-лама. — В.К.] мог назначать настоятелей в монастырях, он религиозный учитель, и он же часто проповедует, хотя скорее, как кажется, путем толкования, чем нововведения. Он также имеет мнение монашеского совета, и обычно трудно пойти против него без надлежащей предупредительности. Но опять же, как божество, он может в теории делать все. И все акты Государства предназначены поддерживать религию»¹⁰.

Теократический характер политико-административной системы Тибета определялся не только тем, что его верховным правителем выступал далай-лама в ипостаси первосвященника, но наличием монашеской бюрократии на всех административных уровнях сверху донизу.

Здесь, очевидно, следует искать причину известной социальной бесконфликтности, смазанности социальных противоречий, существующих тибетскому обществу. Религия и ее служители выступали в качестве амортизатора социальных конфликтов, противоборства верхов и низов. «Работая на всех уровнях управления, они [монахи. — В.К.] обеспечивали сплоченность политической структуре»¹¹.

Подробно не останавливаясь на анализе социальной структуры и социальных отношений тибетского общества (это не входит в задачи нашего исследования), ограничимся самой общей его характеристикой.

Монастырь был составной органической частью тибетского общества, будучи связан кровнородственными узами со многими тибетскими семьями. «Пожалуй, немного найдется тибетцев, не име-

ющих хотя бы одного монаха среди своих близких родственников и не считающих себя, таким образом, близко и благотворно связанными с монастырями. В результате этого между монастырями и мирянами создаются тесные отношения, и масса тибетцев рассматривает монастыри как почти свое, как путь к преуспению в этой жизни благодаря монашеству одного из членов семьи и как источник надежд в будущем»¹². Другое дело, в каких условиях пребывал в монастыре представитель того или иного семейства, это не в последнюю очередь зависело от материального достатка и социального статуса последнего. Нет, конечно, оснований идеализировать монастырские порядки. Они не обеспечивали равенство и взаимное уважение. Монастырь вовсе не был сообществом равных, там были свои верх и низы, как и за его стенами. Но и в любой семье младший ее член далеко не всегда пользуется вниманием и расположением старших в роде.

Благодаря монашеству, которое выступало как элита тибетского общества, обеспечивалась его социальная мобильность, поскольку монашество рекрутировалось не по наследственному принципу или социальному положению, но из всех социальных слоев. Многие из религиозных руководителей, включая перевоплощения, вышли из низших слоев общества благодаря процедуре выборов, которыми занимались сами монахи. В системе верований, где каждое человеческое существо имело свою собственную карму, не было никакого оправдывающего обстоятельства для кастового общества или общества наследственного класса¹³.

Ламаистское духовенство выступало как несущее звено в архитектонике тибетского общества. Лама, священнослужитель, будучи подлинным властителем души тибетцев, регулировал все стороны их быта и социальной деятельности.

Лама был сопричастен к тому, в какой именно семье суждено появиться на свет человеку. От совета ламы зависело, вступать ли именитой семье в переговоры о выдаче замуж своей дочери¹⁴.

Со дня рождения и до кончины лама довлел над мирянином. Давать имя ребенку было действием культурного и религиозного порядка. Обычно этот обряд исполнялся ламой¹⁵. Традиционный обычай «предания небу» тела усопшего совершали ламы¹⁶.

Слово ламы довлело над всеми процессами поддержания существования человеческой особи. Один из них — обеспечение пропитанием, и здесь никак не обходилось без благословения священника. Воспроизведем содержание репортажа агентства Синьхуа о празднике весны в Тибете, когда начинается пахота. Староста одной из деревень в окрестностях Лхасы отдает распоряжение, и быки потянули плуг. Крестьяне угощают погонщиков выпивкой, другие ганцуют, а в это время двое лам в стороне читают изречения из канона¹⁷.

Это происходит спустя 40 с лишним лет после включения Тибета в состав КНР, но так же, несомненно, духовные лица освящали первую борозду и века назад.

Лама был непременным участником забоя скота. Присутствовавший на бойне боцзу Экай Кавагучи свидетельствует: «Как раз следом вошел священник со священным писанием в руке и начал читать его по умерщвленному животному. Туземцы верят, что это религиозное действие поможет бедному яку войти в новое состояние существования и также избавит исполнителя жестокого деяния от дурных последствий, которые в противном случае, может быть, последуют»¹⁸.

Промысел диких животных велся с благословения лам. В. Овчинников приводит характерный для психологии тибетцев рассказ охотника Цзэдэна. У него тяжело заболел отец, и Цзэдэн едет в монастырь. «Ламы говорят, что молитвы не могли помочь отцу. Небо послало ему наказание за то, что он убил слишком много живых существ и не искупил своих грехов. Цзэдэн кивает головой. — Да, верно. Охотятся почти все в селении, но боги на них не гnevаются: за каждого убитого зверя люди шлют в монастырь подношения. А что мог послать отец? Мяса ламы не берут, а масла и цзамбы самим всегда не хватало»¹⁹.

Монастырь выступал в качестве основного очага духовности, являясь органом народного просвещения. «Религиозное образование, таким образом, было главным фактором в деле распространения грамотности по всему Тибету. Так как монастырские ордена и женские монастыри были открыты для всех тибетцев, безотносительно их социального положения, то этот большой сектор тибетской жизни представлял всеобщую мобильность всем слоям населения, и образование было, таким образом, доступно людям из всех классов»²⁰. Но, конечно, реальные возможности определялись социальным положением и достатком. Тем не менее признание того факта, что монастырь давал детям из низов возможность учиться, встречается и на страницах изданий КНР. По словам 70-летнего Зхази, жителя общины Лугу (Лхаса), в прошлом дети из бедных семей могли обучаться в монастырях²¹. Местный монастырь традиционно был единственным источником образования для сельских детей в отдаленных районах²². Религиозное образование, таким образом, было главным фактором в распространении грамотности по всему Тибету²³.

Религиозное образование, будучи таковым уже по местонахождению образовательного очага (монастырь) и принадлежности учителя к разряду духовенства, в то же время не было однозначным по содержанию. «Религиозное образование служило светским, равно как и религиозным целям, и оно включало такие предметы, как арифметика, геометрия, управление, а также финансы, чтобы готовить религиозную элиту для мирской части своей службы. Той же

самой цели служило образование существенного количества тибетцев, как мужчин, так и женщин, которые не были частью религиозного истеблишмента»²⁴.

Для тибетца (тибетки) познания сами по себе не были самоцелью или средством преуспеяния в жизни. Религиозность составляла характерную и определяющую особенность менталитета тибетца. Получение знаний мотивировалось не простой любознательностью, но стремлением удовлетворить религиозное рвение. Религия выступала определяющим мотивом стремления тибетцев к образованию. Владение грамотой — исходное начало образованности, но для тибетца она означала прежде всего способность самостоятельно приобщаться к буддийской духовности, выраженной в письменном виде. «Даже среди тибетцев-мирян основной резон учиться — религиозный — желание читать многочисленные молитвы, заклинания и поучения в буддийских текстах и религиозные наставления»²⁵. И в удовлетворении этих стремлений мирянина посредником выступает опять же монастырь. Он держал монополию на издательское дело. Монастыри были единственными центрами книгопечатания в Тибете. Все, выходявшее из стен типографии, было связано с религией»²⁶.

Говоря в целом, религия определяла менталитет тибетца, обуславливала особенности его психологического склада, его социальное поведение на микро- (семья) и макро- (страна) — уровнях.

«Схема жизни тибетца отмечена серией отрешений, возрастающего размера и степени. Они не результат слабеющих сил или пропорциональны им, но целенаправлены и запланированы. В ранней зрелости жизнь тибетца-мирянина заполнена деятельностью, достаточно занятой биологическим и материальным преуспеянием. Но очень скоро начинается вычитание. Все больше и больше времени изымается из повседневной круговерти для молитв, участия в обряде, в обете молчания и других таких поступках, которые забирают возрастающее количество времени и энергии, тогда как они отнимают их у производственной деятельности и участия в общественных делах. Набеги, охота и гульба рано прекращаются, а семейные и коммунальные дела и интересы занимают второе место в порядке важности, тогда как все больше и больше времени проводится в религиозных обрядах или в монастырях.

Такой образец, конечно, не полностью универсален, — сомнения, бунт, многие формы соперничества и экономическое давление, сочетаясь, производят частые и даже значительные исключения — но это общий образец»²⁷.

Свою универсальность эта модель поведения теряет и в экстремальных случаях такого рода, когда дает себя знать внешний фактор, когда тибетец сталкивается с представителями иной, нежели

он, этнической или религиозной принадлежности. Но универсальным остается и здесь фактор религии сам по себе.

В соприкосновении с тем, что вне его бытия, в контактах с не своим, чужим опосредуются у тибетца этническая самоидентичность, чувство патриотизма. У тибетцев сознание национальной идентичности основывалось на ряде составных элементов, из которых первой по значимости стояла единая религия²⁸. От нее производное и чувство любви к родине. Тибетский патриотизм в степени, которая основывается на нечто большем, чем лояльность к сочленам небольшой общины или сознание привязанности к местности, зиждется на чувстве «единства» в ряде характеристик. Они, как провозглашается тибетцами, суть:

- религия
- культура
- язык, раса
- территория²⁹.

Четыре посылки-характеристики, которые используются тибетцем, чтобы определить или установить чувство единства, чрезвычайно важны, его лояльность стимулируется и его патриотизм будет реагировать всякий раз, когда какой-либо из названных характеристик брошен вызов или создается угроза для них. Но при сравнении с первой (религиозная система) прочие имеют вторичную значимость. Самая глубокая лояльность тибетца приводится в действие и его патриотическая реакция наиболее пылка всякий раз, когда угрожают этой первой и самой важной из характеристик единства³⁰. Чувство единства, основанное на одной религиозной системе — сублимация нации; оно указывает и очерчивает структуру, которая существует в разное время — в прошлом, настоящем и будущем — в этом и других мирах. Тибетец ценит культурное, лингвистическое, расовое и территориальное единство, но из-за веры религиозное единство — ценность первостепенной важности. Религия — «подлинный фокус патриотизма»³¹. У тибетца отношение к его религии — истинно лакмусовая бумажка для определения того, кто твой, а кто нет. «Его [тибетца. — В.К.] патриотизм глубок и силен. Его самое наивысшее наличное проявление — функция отношения к вере»³².

Иллюстрацией к вышеизложенным выкладкам относительно национальной психологии тибетцев могут служить суждения самого тибетца.

«Для нас, тибетцев, наша религия не просто дело веры, — говорил бывший монах Вангял. — Это просто не имеет значения, мы верим или не верим. Буддийская религия для тибетцев — часть нашего языка, культуры, истории, она часть нашей повседневной жизни <...>, мы теперь не можем отделить нашу религию и наши религиозные ве-

рования от любой части нашей повседневной жизни. Наша религия — <...> неотъемлемая часть нашей национальной идентичности»³³.

Еще до провозглашения КНР китайские коммунисты были неприемлемы для обыденного сознания тибетцев прежде всего как воинствующие безбожники. И хотя к гоминьдану в Тибете тоже не питали расположения, но его считали меньшим злом, чем КПК уже потому, что ГМД не имел репутации власти безбожников, врагов веры. В борьбе КПК с ГМД тибетские предводители держали сторону последнего. В 1948 г. на совете в день Нового года тибетские вожаки Амдо поклялись поддержать мусульманина — губернатора Цинхая Ма Буфана в его сопротивлении коммунистам³⁴. У ламаистов-тибетцев были довольно напряженные отношения с хуэй-мусульманами и персонально с Ма Буфаном, но перед лицом прихода коммунистов вожди тибетцев Амдо идут на союз с ним против КПК. Настроения амдосских предводителей вольно или невольно разделяли и их рядовые соплеменники.

Очевидно, антикоммунизм среди тибетцев не был локальным явлением. Нет оснований полагать, что антикоммунистические настроения имели место только в Амдо³⁵. И они придают свою специфику проблеме восприятия тибетцами — ламаистами коммунистической идеологии, носителями которой выступали части НОАК.

Если патриотизм предстает как элемент политической культуры и в его основе у тибетцев лежит религия, то она выступает и доминантой отношения тибетца к иным обществам идеологии. «То, что будет благоприятствовать сохранению религии в ее обычных проявлениях, — основное соображение, которое будет определять его [тибетца. — *В.К.*] отношение к другим обществам и идеологиям и общение с ними»³⁶. В нашем случае речь идет о социально-политическом строе КНР и господствующей там идеологии иных, чем в Тибете.

1. Kewley V. Tibet Behind the ice curtain. L., 1990. P. 13.
2. Queuing up for Tibet // Tibetan review (далее — TR). 1976. October. P. 28.
3. Ibid.
4. Watson F. Dalai-Lama. Tibet is not dead // TR. 1979. Vol. VIII. № 9–10. Oct. P. 14.
5. Macdonald D.J. Tibet faces... P. 290.
6. Rahul R.N. Background to Tibet // United Asia. 1950. № 4. February. P. 291.
7. Observer. The Dalai and the panchen: Tibets supreme incarnate Lamas // India quarterly. 1959. Vol. XV. № 3. July-september. P. 283.
8. Watson F. Op. cit. P. 14.
9. Michael F. Rule by incarnation. Colorado, 1982. P. 41.
10. The challenge of Tibet. Round table. 1959. № 195. June. P. 226.
11. Michael F. Rule... P. 44.
12. Уиннингтон А. Тибет. М., 1958. С. 143.

13. Michael F. A nation in exile building an alternate Tibet // TR. Vol. XXI. № 6. June 19. P. 10.
14. Уиннингтон А. Указ. соч. С. 159.
15. Sharma S.L. Tibet: self — determination in politics among nations. New Dehli, 1988. P. 180.
16. Овчинников В. Путешествие в Тибет. М., 1957. С. 33.
17. China Dayly (далее — CD). 1994. March.
18. Kawaguchi Ekai. Three years in Tibet. Madras. P. 234.
19. Овчинников В. Указ. соч. С. 32.
20. Michael F. Rule... P. 138.
21. CD. 1996. June 13.
22. Michael F. Rule... P. 138.
23. Ibid.
24. Ibid.
25. Ekwall R.B. Religious observances in Tibet: Patterns and function. Chicago etc., 1964. P. 125.
26. Ibid.
27. Ibid. P. 71.
28. Ibid. P. 71–72.
29. Ibid. P. 93.
30. Ibid. P. 97.
31. Ibid. P. 101.
32. Ibid. P. 97.
33. Kewley V. Op. cit. P. 319.
34. Ekwall R.B. Op. cit. P. 101.
35. Patterson G.N. China and Tibet: background to the Revolt // The China quarterly. 1960. № 1. Jan.-Marth. P. 92.
36. Ekwall R.B. Op. cit. P. 97.

В.Е. Ларичев

**ВРЕМЯ, СВЕТИЛА И МИФОЛОГИЯ В ЗНАКАХ
И ОБРАЗАХ ИСКУССТВА ЭПОХИ ПАЛЕОМЕТАЛЛА ЯКУТИИ
(АСТРАЛЬНЫЙ АСПЕКТ СЕМАНТИКИ
НАСКАЛЬНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ СРЕДНЕЙ ЛЕНЫ)**

Посвящая эту статью Александру Михайловичу Решетову, близкому мне по духу другу и сотоварищу со времени совместной учебы на Восточном факультете Ленинградского университета, отмечу одну примечательную черту многогранной деятельности его как блестящего, широких интересов востоковеда, этнографа и организатора научных исследований. Он всегда проявлял глубокий интерес к археологии востока Азии, что и предопределило мой выбор сюжета публикации, одинаково, надеюсь, любопытного как для археологов, так и этнографов из тех, кто увлечен познаниями духовной культуры человека на разных этапах его эволюции.