

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Альфонсо Нонна Геннадьевна

**Ритуальные атрибуты в практике тибетского буддизма
(на основе этнологического анализа коллекции ритуальных предметов
Государственного музея Востока)**

ТОМ 1

Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Раздел 07.00.00 – Исторические науки

Специальность 07.00.07 – Этнография, этнология и антропология

Научный руководитель:

Функ Дмитрий Анатольевич

доктор исторических наук, профессор

Москва – 2019

Оглавление

ТОМ 1

Введение.....	4
Актуальность темы исследования, цели и задачи	
Хронологические и географические границы	
Объект и предмет исследования	
Характеристика источников	
Историография	
Глава 1 Формирование ритуальной практики тибетского буддизма.....	37
§ 1.1. Будда Шакьямуни и сангха Древней Индии.....	37
§ 1.2. Тхеравада и махаяна.....	47
§ 1.3. Тантрический буддизм.....	55
§ 1.4. Распространение буддизма в Тибете, Монголии, Бурятии.....	60
Глава 2 Ритуальные атрибуты в контексте буддийской практики.....	77
§2.1. Алтарь и алтарные украшения.....	77
§2.2. Мандала для подношений.....	103
§2.3. Зеркало.....	116
§2.4. Ритуальные сосуды.....	124
§2.5. Молитвенный барабан.....	138
§2.6. Ваджра.....	151
§2.7. Ритуальный колокольчик.....	170
§2.8. Кинжал пурпа.....	191
Заключение.....	215
Список терминов.....	224
Список сокращений.....	228

Библиография.....	229
Приложение.....	245

ТОМ 2

Каталог музейных предметов

Каталог I. Алтарные украшения.....	3
I.1. Наборы с изображением 8 и 7 драгоценностей.....	3
I.2. Колесо.....	14
I.3. Прочие алтарные украшения.....	17
Каталог II. Мандала.....	18
Каталог III. Зеркало.....	29
Каталог IV. Ритуальные сосуды.....	31
IV.1. Алтарные чаши.....	31
IV.2. Ритуальные сосуды для воды.....	38
IV.3. Ритуальный сосуд капала.....	50
Каталог V. Молитвенный барабан.....	53
Каталог VI. Ваджра.....	63
Каталог VII. Ритуальные колокольчики.....	72
Каталог VIII. Кинжал пурпа.....	85

Введение

1. Актуальность темы исследования, цели и задачи

Изучение культуры социума невозможно без расшифровки и интерпретации ритуальной символики, поскольку в ней закодированы представления о структуре мироздания, взаимосвязях всех окружающих вещей, а также причинно-следственных отношениях. Особый интерес для исследователя представляют символы, используемые при передаче культурных традиций. Миссионерская деятельность вообще невозможна без применения условно-знаковых образов, особенно, когда речь идет об абстрактных понятиях, на которых строится философия буддизма. В связи с этим особую роль в изучении истории распространения буддизма приобретают исследования связанные с комплексом знаков и символов, включенных в буддийскую культовую практику. По мнению известного российского монголоведа, тибетолога и буддолога К.М. Герасимовой, «содержание религиозных представлений неразрывно связано с формой их выражения в символах, атрибутах объекта культа и обрядового действия... «Материальное» выражение религиозных представлений обладает глубинной исторической информативностью».¹ Таким образом, особенно важным для выявления мировоззренческих основ традиционного общества, является изучение обрядов и ритуалов, сохранившихся на сегодняшний день, а также реконструкция ритуальных действий по материалам письменных источников. С другой стороны, неотъемлемой частью таких исследований должен стать комплексный анализ предметов и атрибутов, используемых в культовых действиях.

Широкое поле для исследований в этом направлении предоставляет тибетский буддизм, характерной особенностью которого, является богатая культовая символика, полифункциональная ритуальная практика и чрезвычайно обширный и разнообразный арсенал ритуальных атрибутов.

¹Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск:

Собственно, название «тибетский» или «тибето-монгольский» буддизм до сих пор не получило в научном мире какого-либо четкого определения. До середины XX в. для обозначения буддийской традиции Тибета в европейской историографии использовался термин «ламаизм», что подчеркивало одну из характерных черт тибетского буддизма – культ духовного учителя *ламы*. Буддизм как название одной из мировых религий использовался лишь по отношению к странам Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии, в то время как Тибет и регионы распространения тибетского буддизма выделялись в «особый район», подчеркивая тем самым, что здешняя традиция как бы не совсем буддизм и отличается от настоящего настолько сильно, что даже названия такого не заслуживает.² «Особым» тибетский буддизм считался именно в связи с разнообразной культовой системой, многочисленным пантеоном божеств и внешним символизмом, которые перешли в буддизм из местных шаманских и анималистических практик и были совершенно чуждыми, на первый взгляд, для изначального учения Будды.

Под предлогом, что тибетский ламаизм (кит.喇嘛教 лама цзяо) представляет собой деградировавшую, извращенную форму буддизма, а потому не достоин сохранения, в 60-ые гг. XX в. после подавления антикитайского восстания в Тибете и бегства Далай-ламы XIV в Индию, китайские власти предприняли попытку уничтожения буддийской традиции в Тибете. Именно тогда Далай-лама призвал ученых всего мира отказаться от употребления слова «ламаизм»³. Научный мир поддержал просьбу, но в результате образовался своеобразный терминологический вакуум, поскольку адекватную замену определению «ламаизм» до настоящего времени никто не предложил.

Наиболее общее название «северный буддизм», иногда используемое вместо термина «ламаизм», помимо тибетского включает дальневосточные традиции. Наименование «тибетский» или «тибето-монгольский буддизм» напротив

² Жуковская Н.Л. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969 – 2011. М.: Ориенталия. 2013. С. 11.

³ Торчинов Е.А. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008. С. 209–210.

суживает ареал распространения этой формы, поскольку кроме Тибета и Монголии до середины XX в. ее исповедовали тибетские этнические группы Непала, Бутана, Сиккима, Ладакха, а также буряты, калмыки и тувинцы.

Американские и некоторые европейские ученые называют тибетский буддизм тантрическим буддизмом (тантраяна, мантраяна) в связи с широким применением сложных медитативных практик, с использованием визуальных, физиологических и вербальных средств⁴.

В отечественных исследованиях в последние годы наиболее часто встречается название ваджраяна (санскр. «алмазная колесница»), когда речь идет о тибетском буддизме.⁵ В основе этого определения лежит теоретический базис, на котором формировался буддизм в Тибете: главный трактат махаяны Ваджрачхедика Праджняпарамита сутра («Алмазная сутра»).

Современные тибетские богословы выделяют три направления, в которых развивалось буддийское учение: хинаяна («Малая колесница»), махаяна («Большая или Великая колесница») и ваджраяна («Алмазная колесница»). При этом считается, что в тибетском буддизме сочетаются достижения всех трех «колесниц».⁶

Несколько иной, более широкий подход у главы тибетской буддийской церкви Далай-ламы XIV Тензин Гьяцо. В книге «Буддизм. Один учитель, много традиций» пути становления буддийской практики связываются с языком источника происхождения традиции, которые называются «палийская» и «санскритская». Палийская традиция восходит к текстам и комментариям на пракритах, старосингальском и языке пали. Она опирается на палийский канон и в настоящее время распространена в Шри-Ланке, Мьянме, Таиланде, Камбодже и Лаосе. Санскритская традиция происходит от буддийских

⁴Huntington J.C., Bangdel D. The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art. Los Angeles: Serindia Publications, Inc. 2003. – 560 p.

⁵Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: «Восточная литература» РАН, 2001. С. 262.

⁶Kalu Rinpoche. The gem ornament of manifold oral instructions which benefits each and everyone appropriately. KDK Publications. San Francisco. 1986. С. 18.

сочинений на праkritах, санскрите и языках Центральной Азии, на основе которых были сформированы тибетский и китайский каноны. Эта традиция практикуется главным образом в Тибете, Китае, Тайване, Корее, Японии, Монголии, Непале, Гималайском регионе, Вьетнаме и в некоторых регионах России.⁷ Сравнивая основные философские аспекты разных направлений, авторы книги придерживаются мысли, что по своей сути обе традиции восходят к учению Будды, преследуют одинаковые цели, имеют много общего во внешнем проявлении, и тибетский буддизм нельзя обособлять от всего остального буддизма.⁸

Поскольку ритуальная сторона тибетского буддизма позволяет интерпретировать его как некую «особую» форму буддийского миропонимания, то исследование именно этого аспекта может внести некоторую ясность в решение вопроса о сущности буддизма в Тибете. Распространение любого религиозного учения среди всех социальных слоев населения, а не только в узких кругах светской и духовной элиты, практически всегда осуществляется с помощью ритуально-обрядовых действий, и сопровождающие их атрибуты в этом случае служат наглядными пособиями, условными знаками для доступного понимания основных догматов. Изобразительный материал – иконы, скульптуры играют в этом случае важную роль, но непосредственное участие в ритуале, исполнение практических действий с помощью предметов культа, позволяет человеку почувствовать сопричастность к событиям священной истории, научиться воспринимать мир через призму религиозной доктрины и таким образом лучше адаптироваться в окружающем мире.

Итак, **основной целью** данной работы является определение источников происхождения буддийских ритуальных атрибутов и связанных с ними

⁷ Далай-лама. Буддизм. Один учитель, много традиций / Далай-лама и Тубтен Чодрон; под ред. Лобсанга Тенпа; [пер. с англ. А.Е. Монтау.] – Москва: Эксмо, 2019. С. 19.

⁸ Там же. С.40.

ритуалов, а также выявление способов адаптации религиозной доктрины в иноэтничной среде. Для этого необходимо решить следующие **задачи**:

- 1) представить исторический обзор развития буддийской догматики и соответствующей ритуальной практики;
- 2) провести комплексный анализ предметов, используемых в тибетской буддийской практике.

Предметно-источниковой базой и в то же время объектами исследования служит убранство современных буддийских храмов и алтарей, а также собрания и коллекции предметов культа, непосредственно задействованных в ритуальной практике. В основном – это коллекция Государственного музея Востока (г. Москва), которая включает 168 предметов, представляющих наиболее распространенные ритуальные атрибуты и символы тибетского буддизма.

Начало этой коллекции положили предметы, поступившие в 1926 г. из собрания Алексея Матвеевича Позднеева (1851–1920) – русского ученого, который провел в экспедициях по Монголии несколько лет. Это ритуальный колокольчик (кат. № VII. 2), две ваджры (кат. № VI. 2, 3), ритуальный сосуд (кат. № IV. 2. 1) и алтарные чаши (кат. № IV. 1. 1, 14, 15), деревянная молитвенная мельница (кат. № V. 1.). Все атрибуты датируются XIX в. и изготовлены на высоком художественном уровне.

Активное пополнение музейных фондов проходило в 1940-ых годах за счет массовых передач экспонатов из Музея народов СССР⁹. Переданные вещи в основном атрибутируются как тибетские.

Самые значительные поступления в фонд предметов искусства Центральной Азии связаны с музейной экспедиционной закупочной деятельностью. Первая экспедиция в Бурятскую АССР состоялась в 1978 г. В результате этой поездки

⁹ Московский этнографический музей был основан в 1924 г. и назывался Центральным музеем народоведения, с 1931 г. – Музей народов СССР при ЦИК СССР. В 1941 г. Музейные фонды были законсервированы, в 1948 г. музей закрыт, оставшиеся коллекции переданы в Государственный музей этнографии в Ленинграде. См. А.Б. Ипполитова. История музея народов СССР в Москве // Этнографическое обозрение. 2001, № 2. С. 144–160.

было приобретено 20 ритуальных предметов, в том числе наборы алтарных украшений из дерева (кат. № I. 5–16).

В последующие годы с 1980 по 1991 сотрудниками сектора Центральной Азии Д.Д. Никишенковой, В.Е. Войтовым и В.А. Кореняко проводились регулярные закупочные экспедиции в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области. Большая часть культовых предметов была приобретена именно в этот период.

Кроме того, музейное собрание пополнялось за счет приобретений и даров от частных граждан через Музейную Закупочную Комиссию. В качестве дара Музей получил уникальный экспонат – ритуальную чашу из верхней части натурального человеческого черепа (кат. № IV. 3. 3). Такого рода предметы в настоящее время представляют собой большую редкость и почти не встречаются в коллекциях музеев.

Ритуальные предметы очень разнообразны по изобразительному ряду, по материалу и технике исполнения. Их датировка относится в основном к периоду с конца XVIII до начала XX в. Определить с точностью место изготовления того или иного буддийского атрибута бывает довольно сложно, поскольку по всему центральноазиатскому региону действовали примерно одинаковые шаблоны и образцы таких предметов. Или же, наоборот, для создания некоторых культовых предметов требовался сугубо индивидуальный подход (например, для ритуальных кинжалов *пурна*). Кроме того, вышедшую из употребления ритуальную утварь никогда не выбрасывали, а реставрировали и восстанавливали, иногда соединяя составные части от разных предметов.

Ярко выраженные стилистические особенности можно наблюдать только у непальских атрибутов. Для них характерны инкрустация из полудрагоценных камней, стекла или пасты, множество мелких деталей в рисунке, сложный витиеватый орнамент. Ритуальные атрибуты из Непала в коллекции ГМИНВ представляют три ручных молитвенных барабана (кат. № V. 16, 17, 18), одна

стационарная молитвенная мельница (кат. № V. 19) и ритуальное зеркало (кат. № III. 5).

Богатая коллекция буддийского искусства и предметов этнографии собрана в Музее истории Бурятии им. М.Н. Хангалова¹⁰ в г. Улан-Удэ. Знакомство с этим собранием и сравнительный анализ некоторых ритуальных атрибутов помогло восполнить пробелы в коллекции Музея Востока.

Можно с уверенностью сказать, что все собрания восточного искусства имеют в своем составе культовые предметы. Но, к сожалению, опубликованных материалов по собранным коллекциям пока еще очень мало.

Исходя из состава коллекции Музея Востока, можно выделить следующие группы предметов: алтарные принадлежности, подносы-мандала, зеркала, молитвенные барабаны, ритуальные сосуды, скипетры ваджра, ритуальные колокольчики и кинжалы пурпа. Для выяснения источника происхождения этих атрибутов, их роли и степени значимости в буддийском ритуале, каждая из групп вещей должна быть подвергнута комплексному исследованию, в котором учитывается лингвистический анализ названия предмета; его иконографические характеристики; мифологическая история и символическая трактовка; назначение и способы использования в ритуальной практике.

Еще один аспект, который необходимо обязательно учитывать при изучении ритуальной практики – это исторический контекст самого ритуального действия. Тибетская форма буддизма сформировалась через полторы тысячи лет после возникновения первых буддийских общин (сангха) в Индии. За этот длительный период времени учение Будды получило значительное развитие в теоретическом плане. Буддизм изначально направленный исключительно на работу с сознанием индивида, формально отрицал какие-либо внешние, ритуальные контаминации. Однако доступные на сегодняшний день хроники истории буддизма свидетельствуют, что ритуальная составляющая всегда присутствовала в буддийском социуме. Конечно, в рамках данной работы нет

¹⁰ С 2011 г. входит в состав Национального музея Республики Бурятия.

возможности в полной мере представить процесс развития буддийской ритуальной практики, но общую историческую канву и основные тенденции формирования буддийской догматики и сопутствующих ритуалов необходимо иметь в виду. Только через историческую перспективу возможно реконструировать процессы адаптации религиозного учения в иноэтничной среде, а также установить степень корреляции между буддийской доктриной и ритуальной практикой. Поэтому в первой главе исследования представлен исторический обзор развития буддийской догматики и соответствующей ритуальной практики на основе письменных источников. Отдельные главы посвящены возникновению учения Будды и общины его последователей; разделению на северный и южный буддизм (махаяна и тхеравада); формированию тантрического буддизма; распространению буддийского учения в Тибете, Монголии и среди бурят. В связи с этим, хронологические рамки исследования включают период времени, начиная с середины I тыс. до н.э. до современности.

Географический ареал охватывает главным образом территории Центральной Азии (Тибет, Монголия, Бурятия, Забайкалье) и Непала, откуда, согласно атрибуции, происходят предметы музейной коллекции. В связи с исторической ретроспективой возникает необходимость учитывать географическое положение, климатические условия и социальные процессы на полуострове Индостан.

Характеристика источников

При решении задач, поставленных в диссертации, возникает довольно сложная проблема поиска нужной информации, поскольку весь огромный массив буддийской литературы, существующий на сегодняшний день, содержит минимальные, отрывочные и часто опосредованные сведения, раскрывающие символическую сущность буддийской ритуальной практики, и тем более редкими являются пояснения относительно происхождения ритуальных атрибутов.

С другой стороны значительный временной период и довольно большой территориальный ареал, который будет представлен в данной работе, требует привлечения широкого круга самых разных источников. Среди них можно выделить следующие группы: нарративные источники, связанные с развитием индуизма; буддийские литературные памятники; дневники и записи путешественников и буддийских паломников; труды современных буддийских богословов и устная информация, полученная от носителей культуры; сборники ритуальных текстов и практик; эпиграфические и нумизматические источники. И, наконец, сами культовые предметы, размещенные в буддийских храмах, и представленные в музейных собраниях.

1. Нарративные источники, связанные с развитием индуизма

Буддизм как мировая религия возник и начал свое формирование в период Вед в Древней Индии (конец II–первая половина I тыс. до н.э.). И дальнейшее становление буддийской культовой системы (вплоть до XI в.) проходило в тесном контакте с развивающейся религиозно-мифологической базой индуизма. Поэтому символический смысл и мифологическую основу буддийской ритуалистики следует искать в первую очередь в источниках, связанных с индуизмом.

К «Ведийскому периоду» относятся четыре основных сборника (Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа) и так называемая поздневедийская литература. Наиболее ранняя из Вед – Ригведа представляет собой собрание гимнов, посвященных арийским богам и исполнявшихся во время приношения им жертв, а также при совершении различных обрядов. Для данного исследования особенно важны гимны предназначенные Индре, который занимает довольно значимое место в пантеоне северного буддизма, а его магическое оружие – скипетр ваджра вообще является главным символом ваджраяны.

Ригведа – памятник высокой жреческой поэзии, связанный с великими жертвоприношениями, помогает проникнуть в суть мифологической подоплеки

ритуала (и в буддизме и в индуизме). Атхарваведа в большей степени ориентирована на домашний (санскр. *грихья*) ритуал и состоит в основном из заговоров против злых духов и болезней, молитвах о долгой жизни, обретении власти или богатства. Поэтому тексты Атхарваведы могут быть полезны при сравнительном анализе буддийских ритуалов с другими ритуальными практиками.

К ведангам (вспомогательным частям Вед) относятся так называемые грихьясутры – тексты о домашних обрядах, регламентирующих жизнь домохозяина во всех сферах деятельности. Время создания большинства грихьясутр – середина и вторая половина I тыс. до н.э. Этот уникальный путеводитель по этнографии Древней Индии также дает возможность выявить источник происхождения ряда компонентов буддийского ритуала.

Другое направление древнеиндийской литературы, которое необходимо привлечь для определения мифологических корней буддийской ритуальной практики – это произведения эпического жанра. «Махабхарата» и «Рамаяна» представляют конгломерат самых разных текстов: от космогонических мифов и военных сказаний до тематических трактатов, коротких притч и басен. Время формирования обеих поэм определяется в границах от середины I тыс. до н.э. до середины I тыс. н.э. По мнению ученых, некоторые сюжеты мифов и легенд могут восходить к глубочайшей древности, притом не только арийской (или индоевропейской), но и местной (доарийской).¹¹ Еще одна важная характеристика этого источника состоит в том, что его происхождение связано главным образом с сословием кшатриев в Древней Индии и представляет индийское общество, культуру и религию иначе, чем ведийские, брахманские источники. «Махабхарата» и «Рамаяна» в середине I тыс. н.э. становятся важнейшими священными книгами индуизма, во многом заменяя древние Веды.

¹¹ Источниковедение истории Древнего Востока: Учебник для студ. Истфаков вузов / Под ред. В.И. Кузищина. – М.: Высш.шк., 1984. С. 291.

Довольно близки к эпическим произведениям и так называемые пураны, которые также являются священным писанием для индуистов. Их содержание, помимо космогонии, теогонии и генеалогии царей, включает весьма разнообразный материал. В устной традиции содержимое пуран было известно еще в глубокой древности, письменная их фиксация проходила в основном в I тыс. н.э.

Наибольший интерес в рамках данного исследования представляет миф о пахтанье молочного океана, описанный в I книге Махабхараты (Адипарва, гл. Астика-парва). Более подробно этот сюжет представлен в «Вишну» и «Бхагавата» пуранах. По классификации относительно главных божеств индуистского пантеона (Тримурти) «Бхагавата» и «Вишну» пураны причисляются к вишнуитским священным книгам. Это собрание преданий, так или иначе связанных с Вишну и его аватарами. «Вишну-пурана» одна из наиболее древних (предположительно IV–V вв.) и авторитетных пуран содержит описание космического мироустройства (Книга II), а также рассуждения о причинах страданий живых существ в этом мире (Книга VI). Эти же темы, но в расширенном варианте, рассматриваются и в «Бхагавата-пуране» (Песня III). Содержание пуран, касающееся космографии, мифа о пахтанье молочного океана и других сюжетов, связанных с воплощениями Вишну, довольно часто угадывается в символике буддийского ритуала.

2. Буддийские литературные памятники

Устная традиция впервые была оформлена в виде буддийского канона «Типипака» («Три корзины») на языке пали около 80 г. до н.э. на Шри Ланке. С обрядовой точки зрения наибольший интерес представляет первая часть канона Виная-питака, поскольку ее текст опирается на двойную основу Prātimokṣa и Karmavāsanās¹². Пратимокша – правила поведения монахов и монахинь как внутри общины, так и при общении с внешним миром; перечень проступков членов сангхи и соответствующих наказаний. Кармавачана – собрание

¹²Lamotte E. History of Indian Buddhism from the Origin to the Śaka Era. Transl. from French by Sara Webb-Boin. Louvain. 1988. P. 165.

наставлений и рекомендаций по тем или иным актам монастырской жизни, прежде всего касающихся принятия в сангху. Это своеобразный конспект последовательности действий и произносимых при этом формул.

Вторая часть, Сутта-питака («Книга поучений»), состоит из пяти сборников: «Дигха-никая», «Маджхима-никая», «Самьютта-никая», «Ангуттара-никая» и «Кхуддака-никая» и представляет, часто в диалогической форме, собственно изложение Дхармы или Законоучения, как их запомнили слушатели Будды. Интересные в русле данного исследования сюжеты содержатся в Дигха-никае («Сборник длинных [наставлений]») – самой древней части этого свода.

Третья книга палийского канона – Абхидхамма-питака посвящена буддийской метафизике и психологии, и считается наиболее трудной, эзотерической частью буддийского канона. Известно о существовании подобного произведения на санскрите (Абхидхарма-питака), которое сохранилось в переводах на китайский и частично тибетский языки¹³. Толкования санскритской версии в дальнейшем образовали особую традицию в некоторых буддийских школах. К ней относятся и самостоятельные труды, как например, «Абхидхармакоша» (санскр. *abhidharmaśāstra*; «Сокровищница высшего Законоучения») Васубандху (IV–V вв.), которая до сих пор является авторитетнейшим произведением буддистов различных направлений. Текст сохранился на санскрите, а также в китайском и тибетском преводах в 600 строфах, 9 главах с пространным прозаическим автокомментарием (*бхашья*). Для данного исследования особенно большое значение имеет третий раздел – Лока-нирдеша («Учение о мире»), поскольку здесь содержится комплекс представлений о вселенной, космогенезе, социогенезе, этапах и причинно-следственных аспектах жизни человечества. Все эти основополагающие моменты буддийского миропонимания обязательно должны были отразиться в буддийской ритуальной практике. Перевод с санскрита, исследование и

¹³ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 56.

публикация этого памятника в полном объеме были выполнены Е.П.Островской и В.И. Рудым в 1994 г.¹⁴

Некоторые сведения о жизни основателя буддизма и организации первых монашеских общин можно почерпнуть из буддийской агиографической литературы, появившейся в начале н.э. («Жизнь Будды» Ашвагхоши, «Лалитавистара» I–II вв.). Но в рамках данного исследования вполне достаточно прибегнуть к историческим хроникам тибетских и монгольских авторов, которые в своих сочинениях тщательно копировали индийские источники, многие из которых сохранились благодаря тибетским и китайским спискам. Наиболее информативной в отношении общей канвы развития буддийской философии и сопутствующей ритуальной практики вплоть до начала XIV в. является «История буддийского Закона» (тиб. chos 'byung) Будона Ринчендуба. Будон Ринчендуб (1290–1364) – ученый монах, настоятель монастыря Шалу в Центральном Тибете, редактор тибетских канонических собраний Ганджура и Данджура, переводчик, автор нескольких исторических трудов. Его «История буддийского Закона», написанная в 1322 г. является самым ранним тибетским сочинением подобного жанра и включает в себя помимо изложения доктрин и обзора буддийской литературы, событийную историю буддизма с использованием индийских агиографических сочинений. С тибетского на английский язык это произведение перевел Е.Е. Обермиллер, и в 1931 г. «История буддизма» была издана в Лейпциге. В 1999 г. в серии «Пилигрим» была опубликована русскоязычная версия.¹⁵

В 2005 г. на русском языке были опубликованы тексты трех трактатов по истории, составленных монгольскими ламами: «Золотое сказание»¹⁶

¹⁴ Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментариев и историко-философское исследование Е.П.Островской и В.И.Рудого. Спб. «Андреев и сыновья», 1994. – 336 с.

¹⁵ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). Перевод с тибетского Е.Е. Обермиллера, перевод с английского А.М. Донна. – СПб.: Евразия, 1999. – 336 с.

¹⁶ Золотое сказание (перевод Г.С. Гороховой, А.Д. Цендиной) // Железняков А.С., Цендина А.Д. (сост.). История в трудах ученых лам. М.: Товарищество научных изданий КМК. 2005. С. 19–61.

анонимного автора XVII в., «Хрустальное зеркало» Джамбадорджи¹⁷ (пер. пол. XIX в.) и «Конечная причина религий в Монголии» Эрдэнипэла¹⁸ (30-ые гг. XX в.). Несмотря на то, что главная цель авторов этих сочинений состояла в описании политической истории Монголии, в текстах содержатся интересные сведения о становлении и конкурентной борьбе между тибетскими буддийскими школами за влияние в монгольской среде, о добуддийских верованиях у монголов, а также о том, что в первую очередь привлекало монгольских ханов в новой религии.

В конце XX в. в связи с увеличением потока тибетских беженцев и их расселением во многих западных странах, появилось множество публикаций, разъясняющих основы буддийского учения и правила поведения для желающих встать на «путь Дхармы». Но порядок действий при исполнении ритуала, а тем более пояснения их символического значения здесь встречаются крайне редко. Например, хорошо известный тибетский проповедник традиции Калу Ринпоче (1905–1989), чьи книги издавались на многих европейских языках, в том числе и на русском языке, главным образом посвящал свои труды изложению ключевых философских понятий в буддизме. Лишь в одном сборнике его лекций¹⁹ дается подробное объяснение ритуала подношения мандалы – одного из важнейших в ритуальной системе тибетского буддизма. Это издание представляет интерес с точки зрения взглядов современных буддийских учителей на ритуальную сторону буддизма.

Большое значение в изучении буддийской ритуальной практики имеют публикации текстов молитв, гимнов, посвящений (*садхан*), сопровождающих ритуал. Огромная библиотека рукописей, в основном на китайском и тибетском языках, была обнаружена в 1900 г. в замурованной пещере Магао в 20 км от

¹⁷ Джамбадорджи. Хрустальное зеркало (перевод Б.И. Кроля, А.Д. Цендиной) // Железняков А.С., Цендина А.Д. Указ.соч. С. 62–154.

¹⁸ Эрдэнипэл. Конечная причина религий в Монголии (перевод Ринчена и Самбу) // Железняков А.С., Цендина А.Д. (сост.). Указ.соч. С. 155–247.

¹⁹ Kalu Rinpoche. The gem ornament of manifold oral instructions which benefits each and everyone appropriately. KDK Publications. San Francisco. 1986. – 365 p.

Дуньхуана (ныне территория провинции Ганьсу КНР) даосским монахом Ван Юань-лу. Благодаря экспедициям А. Стейна (1907, 1914 гг.), П. Пеллио (1908 г.) и С.Ф. Ольденбурга (1914–1915 гг.) значительная часть рукописей оказалась в Британском музее, в Национальной библиотеке в Париже и в Азиатском музее в Санкт-Петербурге (ныне Институт восточных рукописей РАН). Тексты дуньхуанской библиотеки разные по жанру и содержанию, но большая их часть относится к сочинениям по буддизму. Самые поздние рукописи датируются первыми годами XI в.²⁰

Английские ученые Кэти Кантвелл и Роберт Майер отобрали, перевели и опубликовали документы из дуньхуанского собрания, которые имели отношение к ритуалам, связанным с кинжалом пурпа, что имеет непосредственное отношение к теме данного исследования. Перевод этих памятников начал еще Поль Пеллио (1878–1945). К. Кантвелл и Р. Майер внесли уточнения в прежние переводы и ввели в научный оборот большой объем тибетских буддийских текстов посвященных пурпа²¹.

В 2015 г. в серии «Памятники письменности Востока» вышла в свет тибетская рукопись, хранящаяся в коллекции Института восточных рукописей РАН. Свиток Дх.Тиб.178 изначально ошибочно был включен в дуньхуанское собрание рукописей, но, как установили ученые, его датировка относится к более позднему времени – к XIII в. Рукопись представляет собой список буддийских ритуальных текстов, в том числе не включенных в тибетский буддийский канон. По содержанию они делятся на садханы, посвященные Махакале, Вишну-Нарасингхе и Ваджрапани с восемью царями-нагами. Необходимо отметить, что это единственный известный на сегодняшний день сборник тибетских буддийских памятников, куда вошли тексты, обращенные к

²⁰Буддийские ритуальные тексты: по тибетской рукописи XIIIв. / факсимиле рукописи; транслитерация А.В. Зорина при участии С.С. Сабруковой; пер. с тибетского, вступит. Статья, примеч. И приложение А.В. Зорина; Ин-т восточных рукописей РАН. – М.: Наука – Вост. лит., 2015. С. 10.

²¹ The Dunhuang Phur pa Corpus // Cantwell C., Mayer R. Early Tibetan Documents on Phur pa from Dunhuang. Wien, 2008. Pp. 41–211.

Вишну. Также важен текст, описывающий ритуал создания мандалы Ваджрапани в окружении царей-нагов, в связи с вопросом о происхождении и символике культа ваджры.

В начале 2000-ых гг. многочисленные буддийские общества в России в большом количестве начали издавать тексты молитвенных обращений. Так, например, в 2004 г. издательский дом «Икар» опубликовал книгу «Тексты для ежедневных практик»²², в которой помещены оригинальные тибетские молитвы с транслитерацией, точным переводом на русский язык и подробными примечаниями, которые также могут быть полезными для данного исследования.

В 2009–2010 гг. Центр Дригунг в Москве выпустил двухтомный «Сборник тибетских практик. Ритуальные тексты Дригунг Кагью». В 1 томе приводится полный текст ритуала подношения мандалы.²³ Но в основном содержание таких сводов состоит из молитв, которые современные буддийские практики произносят (или воспроизводят мысленно) во время медитативного сосредоточения, а не конкретных ритуальных действий.

3. Дневники и записи путешественников и буддийских паломников

Следующая группа источников представляет интерес с точки зрения буддийской атрибутика в разных регионах и в разные периоды времени. Речь идет о путевых заметках путешественников, побывавших в Индии и Центральной Азии. Особенно ценными в рамках данной темы являются записки китайских буддистов-паломников Фа-сяня (V в.) и Сюань-цзана (VII в.).

Фа-сянь провел в странствиях 15 лет (399–414 гг.). Отправившись в путешествие из Чанъани, он прошел караванными путями через Дуньхуан и Хотан, преодолев Каракорумские перевалы, оказался в долине Сват. Двигаясь далее в юго-восточном направлении, Фа-сянь посетил все известные в тот

²² Тексты для ежедневных практик. М.: Издательский дом «Икар». 2004. – 214 с.

²³ Сборник тибетских практик. Ритуальные тексты Дригунг Кагью (часть I). – М.: Изд-во «Золотой теленок», 2009. С. 88–95.

период буддийские святыни на территории Индии и Непала. Затем он переправился на о. Шри Ланка, где прожил два года, наблюдая буддийские праздники и погребальные обряды, записывая проповеди. После этого на торговых судах через о. Ява путешественник добрался до Гуанчжоу, завершив свой путь в Нанкине.

Фа-сяня, как представителя направления хинаяны в буддизме, в основном интересовали тексты Винаи и сведения о монастырских уставах. Его «Записки о буддийских странах» (Фо го цзи)²⁴ сводятся к описанию занятий монахов, обычаев, праздников и ритуалов почитания реликвий.

Другой китайский путешественник Суань-цзан совершил паломничество к тем же святыням, что и Фа-сянь, только на 200 лет позднее в 629 – 645 гг. Его путь проходил в обход горных перевалов, через Среднюю Азию. Дойдя до Термеза, он поворачивает на юг и потом на восток – через территорию современного Афганистана и Пакистана к северной Индии.

В повествование Суань-цзана «Записки о западных странах, [составленные в правление] великой [династии Тан]» (Дай Тан си юй цзи)²⁵ вплетено намного больше буддийских преданий, чем у его предшественника. И эти сведения очень важны для данного исследования, поскольку позволяют воссоздать представления, выраженные в ритуальной практике.

Суань-цзан был последователем индийской школы махаяны йогачары, но в его описаниях приводится статистика монастырей и монахов, относящихся и к махаяне и к хинаяне, а также «иноверцев» и их храмов, что показывает соотношение разных верований и помогает определить степень влияния одного направления на другое.

В научном мире китайские паломнические тексты известны с XIX в. Существует большое количество переводов на европейские языки и

²⁴ Фа-сянь. Записки о буддийских странах (Фо го цзи) // Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Вост. лит., 2008. С. 115–151.

²⁵ Сюань-цзан. Записки о западных странах, [составленные в правление] великой [династии] Тан (Дай Тан си юй цзи) // Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Вост. лит., 2008. С. 152–259.

комментариев к ним. Проводились археологические раскопки с целью сопоставить данные текстов с памятниками археологии. В результате ученые пришли к выводу о большой точности сведений китайских авторов.

Записки Фа-сяня и Суань-цзана использовали в исследованиях по исторической географии, истории Индии, фактологической истории буддизма²⁶, но их никогда еще не привлекали в качестве источника по изучению буддийского ритуала.

К этой же группе источников относятся описания путешествий европейских миссионеров Платона Карпини (ок. 1182–1252) и Гильома де Рубрука (1215/20–1270/93), побывавших в ставках великих ханов. В «Истории Монгалов, именуемых нами Татарами» Платон Карпини подробно описывает добуддийские верования монголов. Сочинение Рубрука «Путешествие в восточные страны» содержит немного информации по интересующему нас предмету, однако некоторые наблюдения автора очень живо иллюстрируют фактологическую канву монгольских буддийских хроник.

4. Археологические и нумизматические данные

Ценным дополнением письменных памятников по истории ранних буддийских общин в Индии могут служить монументальные каменные сооружения маурийского и послемаурийского периода. Это обширные буддийские комплексы в Бхархуте, Санчи и Бодхгае. Многочисленные сооружения с рельефными изображениями, окружающие ступы, позволяют представить существовавшие у буддистов объекты поклонения и воссоздать некоторые элементы буддийского ритуала.

В первые века н. э. начинает складываться иконографический буддийский канон. Для поиска истоков буддийской символики довольно информативными оказываются скульптурные изображения из известных центров буддийского искусства Гандхары и Матхуры. Данные нумизматических источников также

²⁶ Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Вост. лит., 2008. С. 5–7.

позволяют выявить некоторое влияние эллинистических художественных образов на развитие визуально-знаковой системы буддизма.

Наконец, в качестве источников и в то же время предметов исследования выступает убранство современных буддийских храмов и алтарей, которые автору удалось наблюдать в г. Улан-Удэ и его окрестностях (дацан «Ламрим», «Хамбын Хурэ Цогчен дуган», Иволгинский монастырь, дацан «Ринпоче Багша»), а также современные буддийские центры в Монголии.

Историографический обзор

Исходя из специфики исследуемого материала и круга исторических источников, требуется изучение нескольких направлений историографической литературы. Во-первых, это общетеоретические труды по истории и философии буддизма; во-вторых, этнографические описания регионов распространения северного буддизма с лингвистическим анализом используемой терминологии. Еще один важный аспект – это изучение иконографии буддийских ритуальных атрибутов, и здесь необходимо привлечение материалов по искусствоведению. В настоящее время также существуют специализированные научные разработки по отдельным группам ритуальных предметов.

1. Исследования и экспедиции до начала XX в.

Изучение народов Центральной Азии в России началось с момента основания Российской академии наук в 1724 г. Уже во время первых естественнонаучных экспедиций в Сибирь (1733–1743) Г.Ф. Миллера (1705–1783 гг.) и И.Г. Гмелина (1709–1755) было собрано немало интересных сведений о бурятах и монголах. Академик П.С. Паллас (1741–1811), исследовавший территории Российской империи от Поволжья до Забайкалья, помимо подробного описания быта и религии разных народов провел сравнительный анализ верований калмыков, в среде которых в XVIII в. был

широко распространен буддизм, и селенгинских бурят, у которых в то время еще преобладали шаманские культы²⁷.

Никита Яковлевич Бичурин (архимандрит Иоакимф) (1777–1853) – основоположник русской синологии, безусловно, может считаться и первым российским тибетологом и монголоведом. Его этнографические описания Тибета²⁸ на основе китайских источников, дополненные личными впечатлениями, «Записки о Монголии»²⁹ с картами и цветными зарисовками, записи его наблюдений во время путешествия по Забайкальскому краю (1830–1832), статьи о шаманизме и буддийской мифологии до настоящего времени практически не введены в научный оборот.

В Забайкальской экспедиции состоялось знакомство Н.Я. Бичурина с молодым сотрудником Казанского университета Осипом Михайловичем Ковалевским (1801–1878) – в дальнейшем одного из основателей научного монголоведения. Его фундаментальный труд «Буддийская космология»³⁰, составленный на основе тибетских и монгольских источников, позволяет выявить трансформацию концепции мироустройства, изложенную в трактате Васубандху «Абхидхармакоша», в мировоззренческих представлениях монгольских народов, сформировавшихся к XIX в.

К следующему поколению выдающихся монголоведов и буддологов принадлежит профессор Санкт-Петербургского университета Алексей Матвеевич Позднеев (1851–1920). Его книга «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии», опубликованная в 1887 году, по праву может считаться энциклопедией по всем вопросам, касающихся

²⁷ Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства // Россия XVIII в. глазами иностранцев. – Л.: Лениздат, 1989. С. 457–528.

²⁸ Бичурин Н. Я. [Иакинф]. История Тибета и Хухунора. С 2282 года до Р.Х. до 1227 по Р.Х. Часть I. Изд. Книга по требованию. 2011. – 292 с.; Бичурин Н. Я. [Иакинф]. История Тибета и Хухунора. С 2282 года до Р.Х. до 1227 по Р.Х. Часть II. Изд. Книга по требованию. 2012. – 274 с.

²⁹ [Бичурин Н.Я.] Иакинф, монах. Записки о Монголии, сочиненные монахом Иакинфом, с приложением карты Монголии и разных костюмов. В 2 т. СПб.: в Тип. Карла Крайя, 1828. Т. 1. – 230 с.; т.2. – 339 с.

³⁰ Ковалевский О.М. Буддийская космология. М., 2015. – 168 с.

буддийского вероучения и ритуалистики в той форме, которую они приобрели к XIX в. в странах Центральной Азии. Монография написана по полевым материалам, собранным в экспедиции в 1876–1879 гг., и обрядовым текстам. Особая ее ценность состоит в том, что автор подробно передает все сведения и комментарии, полученные в беседах с ламами. Таким образом, мы имеем уникальную возможность получить информацию из уст непосредственных носителей буддийской культуры, живших в XIX в.

Ученик А.М. Позднеева – бурятский ученый Г.Ц. Цыбиков (1873–1930) был первым иностранцем (не из Китая или Монголии), которому удалось проникнуть в Тибет (1899–1902) и довольно долгое время пробыть в Лхасе. По итогам путешествия была написана книга «Буддист-паломник у святынь Тибета», впервые изданная в 1919 г. Труды Г.Ц. Цыбикова содержат богатейший материал по истории, этнографии, культуре и религиозным верованиям бурят, монголов и тибетцев.

Успешным и плодотворным было путешествие Б.Б. Барадийна (1878–1937) в 1905–1907 гг. В качестве сопровождающего Далай-ламы XIII Барадийн посетил монастырь Лавран и составил его подробное описание³¹.

На труды А.М. Позднеева опирался немецкий профессор Альберт Грюнведель (1856–1935), составляя обзор буддийской коллекции князя Э.Э.Ухтомского³². Ритуальные атрибуты автор выделяет в отдельные группы, при этом название предмета указывается на санскрите, тибетском и монгольском языках, что является очень ценным подспорьем в атрибуции вещей.

Из зарубежных авторов этого периода необходимо отметить сочинения Остина Уодделля (Laurence Austine Waddell 1854–1938) – подполковника британских войск, длительное время пребывавшего в Индии, Китае и соседних

³¹ Барадийн Б.Б. Жизнь в Тангутском монастыре Лавран: Дневник буд. паломника, (1906-1907 гг.) / Базар Барадийн; Рос.акад. наук. Сиб. отд-ние. Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. – Улан-Удэ : Изд-во Бурят.науч. центра СО РАН, 2002. – 244 с.

³² Грюнведель А. Обзор собрания предметов ламайского культа кн.Э.Э.Ухтомского .BibliothecaBuddhica. VI. СПб., 1905. – 139 с., 33 рис.

странах Гималайского региона. Археолог-любитель и коллекционер восточных древностей он оставил подробные этнографические описания тибетской ритуальной атрибутики³³. Несмотря на достаточно дилетантский подход, труды О. Уодделя отличаются высокой эмоциональностью, и позволяют ярче представить атмосферу буддийского храма и внутреннюю жизнь тибетского общества в целом на рубеже XIX–XX вв.

До начала XX в. практически все труды по буддизму и этнографии Центральной Азии носят по большей части описательный, компилятивный характер. Это был период накопления и первичной обработки источников без их критической оценки.

2. Отечественная школа буддологии

Родоначальником индологической буддологии в России по праву считается Иван Павлович Минаев (1840–1890). В его многогранной научной деятельности особое место занимали переводы палийских текстов. Именно ему принадлежит первый перевод и комментарии Пратимокша-сутры – важнейшего из текстов Виная-питаки. В сферу его интересов входили проблемы ранних буддийских общин. Фундаментальный труд И.П. Минаева «Буддизм. Исследования и материалы»,³⁴ кроме изложения истории возникновения и этапов формирования буддийского канона, содержит исследование ступы в Бхархуте, одним из аспектов которого является реконструкция древнебуддийских культов по рельефным изображениям Бхархута.

Формирование научной школы отечественной буддологии проходило в сложный период. Октябрьская революция 1917 г. и последующие годы установления советской власти оказали сильное влияние на деятельность Академии науки методологический подход в исследованиях древних памятников. Сергей Федорович Ольденбург (1863–1934) – основатель Института востоковедения АН СССР, индолог по образованию, прекрасно

³³ Waddell L.A. The Buddhism of Tibet or Lamaism with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology and its Relation to Indian Buddhism. London, 1895. – 599 p.

Waddell L.A. Lhasa and its mystories with a record of the expedition of 1903-1904. London. 1905. – 530 p.

³⁴ Минаев И.П. Буддизм: исследования и материалы. Т. I, вып. 1. СПб., 1887. – 159 с.

владевший санскритом и пали, изучавший арабский, персидский, китайский и тибетский языки, ввел в научный оборот огромное количество письменных памятников. Им была основана международная серия *Bibliotheca Buddhica*. Занимаясь теоретическими основами буддизма, ученый с особым интересом относился к буддийским преданиям и легендам. В одной из своих работ он писал: «Буддийские легенды, при постоянном сравнении их с буддийскими догматами ясно покажут нам, как буддизм, попытавшись вступить в борьбу против брахманской церковности и обрядности, весьма быстро перешел к тому, против чего он боролся,— т.е. создал церковь, которая неминуемо связала его с обрядностью».³⁵ Этот новый взгляд в мировой буддологии получил дальнейшее развитие в трудах последователей С.Ф. Ольденбурга, прежде всего академика Ф.И. Щербатского (1866–1942).

Характерной чертой исследователей первой трети XX в. была попытка разграничения теоретических основ буддизма, которые трактовались как атеистические, и буддийской ритуальной практики.

Вероятно, именно акцент на атеистической концепции буддийской философии позволил провести по инициативе С.Ф. Ольденбурга первую буддийскую выставку в Петрограде в 1919 г. В экспозиции были представлены предметы буддийского искусства из Индии, Монголии, Тибета и Японии. С публичными лекциями выступили академики С.Ф. Ольденбург, Б.Я.Владимирцов, Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг. В очерке С.Ф.Ольденбурга ритуальные атрибуты, в частности молитвенные барабаны, представленные на выставке, относятся, по мнению академика, к «упадочным явлениям и домыслам позабывших о Будде монахов»³⁶.

Б.Я. Владимирцов в статье «Буддизм в Тибете и Монголии» писал, что параллельно с «философским учением Махаяны... стали возникать мистические школы с практикой мистицизма; а в низах, в простонародной среде, незаметно

³⁵ Ольденбург С.Ф. Буддийские легенды и буддизм, - ЗВОИРАО, 1896, т.9, вып. 1–4, С. 157.

³⁶ Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни. Пять лекций по буддизму/ С.Ф. Ольденбург, Б.Я. Владимирцов, Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг. Самара: Агни, 1998. С. 60.

переходили к колдовству, волхованию»³⁷. И благодаря последнему, как считает ученый, буддизм с VII в. получил широкое распространение в Центральной Азии и приобрел свою особую форму так называемого «тибетско-монгольского буддизма» или ламаизма.

3. Буддийская ритуальная символика и интегральный традиционализм

Совершенно иной подход и оценка буддийской ритуальной символики в тот же период времени сформировались в среде философского направления интегрального традиционализма. Основатель этого направления французский философ Рене Генон (1886–1951) через совокупность символов, присутствующих во всех культурах и религиях, стремился воссоздать единую «Примордиальную Традицию», как первоисточник духовных знаний. Причем одной из главных составляющих единой Традиции Р. Генон считал древнеиндийские тексты Вед и упанишад. К важным сакральным знакам Р.Генон относит ваджру – оружие бога Индры в гимнах Ригведы и основополагающий символ буддизма ваджраяны. Философ трактует ваджру как символическое оружие, наподобие молнии Юпитера³⁸, ось мира и аналог мирового древа.

Большое влияние на формирование взгляда Р. Генона на буддийскую философию оказал индийский ученый Ананда Кентиш Кумарасвами (1877–1947), которого также относят к школе традиционалистов. В отличие от Р.Генона А. Кумарасвами прекрасно владел письменными источниками, а также был специалистом по индийскому искусству. В его книге «Элементы буддийской иконографии» (1935 г.) в отдельных главах рассматривается происхождение символики колеса, лотоса и ваджры – главных знаковых форм буддизма в целом и буддизма ваджраяны.

4. Труды по истории тибетского буддизма

В отечественной историографии первой работой, посвященной истории возникновения и развития тибетского буддизма, стала монография

³⁷ Там же. С. 73.

³⁸ Генон Р. Символы священной науки. Пер. с франц. – М.: Беловодье, 1997. С. 354.

А.Н.Кочетова «Ламаизм».³⁹ Исходя из принципов исторического материализма, А.Н. Кочетов полагает, что ламаизм представляет собой особую исторически сложившуюся форму буддизма, которая имеет существенные отличия от позднеиндийского и тем более первоначального буддизма.⁴⁰ Однако, что касается культовой практики, автор считает безосновательной тенденцию противопоставления ламаизма другим формам буддизма из-за наличия в нем многообразных ритуально-обрядовых форм. По мнению ученого, «буддизм не только широко ассимилировал местные добуддийские культы, включая в свою обрядовую практику укоренившиеся у данного народа обычаи, но и вносил в культ свои, чисто буддийские элементы».⁴¹ Все многообразие ритуальных форм тибето-монгольского буддизма автор условно подразделяет на три категории: ритуалы, проводимые в храмах, природные культы, семейные и домашние обряды. Тантрические ритуалы выделены в отдельную группу и трактуются как подготовка лам-заклинателей, способных «своими магическими приемами непосредственно воздействовать на сверхъестественные силы».⁴²

С точкой зрения А.Н. Кочетова относительно сути тибетского буддизма, как особой формы, категорически не согласен Е.А. Торчинов, который считает, что «тибетская монастырская традиция не только восприняла, но и с необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей ее полноте».⁴³ В своей книге «Краткая история буддизма» ученый отдельную главу посвящает буддийской традиции Тибета, представляя процесс распространения философских доктрин буддизма среди тибетцев во взаимодействии с ритуальным аспектом.

Фундаментальный труд В.П. Андросова «Будда Шакьямуни и индийский буддизм»⁴⁴ представляет интерес с точки зрения описания первых ритуальных

³⁹Кочетов А.Н. Ламаизм. М.: Наука, 1973. – 199 с.

⁴⁰ Там же. С. 31.

⁴¹ Там же. С. 134.

⁴² Там же. С. 144.

⁴³ Торчинов Е.А. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008. С. 209.

⁴⁴ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: «Восточная литература» РАН, 2001. – 508 с.

действий буддийской общины. В монографии «Индо-тибетский буддизм», составленной в форме энциклопедического словаря, есть, в том числе статьи, посвященные основным ритуальным символам и атрибутам. К сожалению, прекрасно владея письменными источниками, В.П. Андросов недостаточно хорошо знаком с историей буддийского искусства и особенностями ритуальной практики и атрибутики тибето-монгольского буддизма, в связи с этим тантрический аспект трактуется довольно поверхностно: «Вначале приверженцам такого пути совершенствования предписывалось взирать на скульптурные, живописные или символические изображения будд, бодхисаттв, йидамов с особо выделенными мужскими и женскими признаками и т.д. На втором этапе практикующие созерцали изображения этих существ в позициях соития в состоянии величайшего эротического экстаза (санскр. *yuga-naddha*, тиб. *yab yum*)»⁴⁵.

Из современных зарубежных авторов необходимо отметить работы А. Берзина. Получив образование в лучших университетах США, А. Берзин продолжительное время жил в Дхарамсале (Индия), изучая традиции разных буддийских школ. Один из основателей Бюро переводов при Библиотеке тибетских трудов и архивов, Берзин разработал новую терминологию для переводов на английский язык тибетских понятий, которые ранее зачастую понимались неправильно. Чрезвычайно важны исследования А. Берзина по тантре, поскольку эта область и в настоящее время в среде буддистов относится к сфере «закрытых» знаний. В небольшой, но очень емкой статье «Значение мандалы и ее использование»⁴⁶ дается характеристика мандалы как универсального полифункционального понятия-схемы, одного из концептуальных символов буддийской духовной и ритуальной практики.

⁴⁵ Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография / В.П. Андросов; Рос.акад.наук, Ин-т востоковедения. – М.: Ориенталия, 2011. С. 303.

⁴⁶ Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 24-х ч. Ч.III /Александр Берзин; пер. с англ. М. Кожевниковой, А. Шустровой, Т. Цырендоржиевой, К. Бакунина, под общей редакцией А. Мускина и А. Нариньяни. – М.: Открытый Мир, 2008. С.166–177.

В 2017 г. вышел в свет сборник статей «Оксфордский путеводитель по современному буддизму».⁴⁷ В статье А. Заблоцки, посвященной роли духовного наследия Тибета в современном мире, описываются особенности наиболее крупных школ тибетского буддизма, и отмечается, что все они продолжают и развивают доктринальные принципы ваджраяны.⁴⁸ Единственной отличительной чертой тибетского буддизма, по мнению автора, является практика идентификации маленьких детей как перевоплощений умерших буддийских учителей высокого посвящения (тиб. *sprul sku тулку*), существующая с XIII в.⁴⁹

5. Этнографические и религиоведческие исследования середины XX – начала XXI в.

Впервые вопрос о специфике обрядности в тибетском буддизме был поставлен французским синологом и тибетологом Р.А. Штайном (1911–1999) в книге «Тибетская цивилизация»⁵⁰. Автор на основе данных тибетских и китайских исторических хроник, рукописей Дуньхуана, ритуальных и фольклорных текстов предпринимает попытку выявить автохтонные добуддийские культы тибетцев и дать определение таким понятиям как *mi chos*—«религия людей» и *lha chos*—«религии богов».

Значительный шаг в этом направлении исследований был сделан итальянским ученым с мировым именем, Джузеппе Туччи (1894–1984). Блестящее знание санскрита, китайского и тибетского языков позволило ему в период с 1929 по 1948 гг. во время научных экспедиций в Тибет подробно исследовать малоизвестные монастыри разных школ, приобрести множество редких буддийских и бонских текстов, собрать коллекцию буддийского искусства. Результаты экспедиций с 1932 г. публиковались в Риме в издании *Indo-Tibetica*.

⁴⁷ Oxford handbook of contemporary Buddhism / edited by M. Jerryson. New York, NY: Oxford University Press, [2017]. – 737 p.

⁴⁸ Ibid. P. 147.

⁴⁹ Ibid. P. 146.

⁵⁰ Stein R.A. Tibetan civilization. – Stanford, 1962. – 333 p.

Из обширного научного наследия Дж. Туччи особенно важными для данного исследования является его фундаментальный труд «Религии Тибета»⁵¹. В книге представлены практически все стороны религиозной жизни Тибета: описываются этапы распространения буддизма среди тибетцев, формирование и особенности различных буддийских школ, монастырский уклад и феномен отшельничества, религиозные ритуалы и праздники. Отдельные главы посвящены народным верованиям и религии бон. Однако подробное описание и значение ритуальной практики в тибетском буддизме не входило в задачу автора и этому аспекту посвящены лишь отдельные небольшие фрагменты.

Монография Дж. Туччи «Теория и практика мандалы»⁵², посвященная структуре и символике мандалы – основополагающего принципа организации сакрального пространства в буддизме, стала новаторством в изучении этой темы.

Тему взаимосвязи «народной религии» и буддийских культов в Монголии развивает австрийский монголист В. Хайссиг (1913–2005) в монографии «Религии Монголии»⁵³. «Народную религию» В. Хайссиг представляет как собрание персонажей автохтонных верований, включенных в буддийский пантеон.

Эта же проблематика освещается в монографии Р. Небески-Войковица (1923–1959) «Оракулы и демоны Тибета»⁵⁴. На основе обрядовых текстов и полевых наблюдений автор систематизирует по группам, описывает иконографию и приводит легенды о происхождении многочисленных божеств-защитников буддийской веры (дхармапал), перешедших в буддизм из добуддийских культов.

⁵¹Туччи Дж. Религии Тибета. Пер. с итальянского Альбедиль О.В., – СПб.: Евразия, 2005. – 448 с.

⁵² Tucci G. Teoria e pratica del Mandala. Roma, 1949. (Tucci G. The Theory and Practice of the Mandala. Translated from the Italian by Alan Houghton Brodrick. New York, 2001. – 163 p.)

⁵³ Heissig W. The Religions of Mongolia. Translated from the German edition by G. Samuel. Los Angeles, 1980. – 145 p. Первоначально эта монография была частью совместного труда в соавторстве с Дж. Туччи: Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart, 1970.

⁵⁴Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities by Rene de Nebesky-Wojkowitz. Delhi, 1993. – 666 p.

Чрезвычайно богатый материал собрал авторский коллектив книги «Шаманизм и тантра в Гималаях»⁵⁵. Авторы – этнолог и искусствовед Клаудия Мюллер-Эбелинг, этнофармаколог Кристиан Рэч и художник икон тхангка Сурендра Бахадур Шахи, благодаря сопровождению гида-неварца практикующего шамана Мохана Кумара Рэя, имели возможность наблюдать на месте и фиксировать обряды и ритуалы, характерные для жителей Непала разных национальностей, беседовать с шаманами и записывать их пояснения. Исследователи описали многие ранее неизвестные культы тибетских этнических групп, чьи предки переселились на территорию Непала до распространения буддизма в Тибете. Благодаря этому в их среде сохранились характерные черты верований, существовавших у тибетцев до принятия буддизма. Кроме того, исследование позволяет проследить в некоторой степени пути проникновения и взаимосвязи шаманских культов и ритуалов в индуизме и буддизме.

В отечественной историографии первой работой, посвященной синкретизму культовой системы тибето-монгольского буддизма, стала книга Н.Л.Жуковской «Ламаизм и ранние формы религии». Основываясь на материалах полевых этнографических исследований в Бурятии и Монголии, автор особое внимание уделяет вопросам семантики и символики культовых объектов, а также проблемам взаимодействия и взаимопроникновения буддизма и добуддийских верований. Общие у разных народов «древнейшие анимистические идеи человеческого разума»⁵⁶, их типологическое сходство, по мнению Н.Л.Жуковской, послужили основой для выработки окончательной синкретической формы буддийской культовой практики. Этой же проблематике посвящены многочисленные статьи автора.⁵⁷

⁵⁵Müller-Ebeling C., Rättsch C., S.B. Shahi. Shamanism and Tantra in the Himalayas. Trans. by A. Lee. Rochester, Vt.: Inner Traditions. 2002. – 310 p.

⁵⁶Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. С. 7–8.

⁵⁷ См. Жуковская Н.Л. О Буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969 – 2011. / Н.Л. Жуковская – М.: Ориенталия, 2013. – 480 с.

Несколько иной подход к исследованию ритуальной практики тибетского буддизма применяет автор монографии «Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма» К.М. Герасимова. Используя в качестве источников обрядовые тексты XVII–XIX вв., связанные с культурами предков и божествами-покровителями в тибетском пантеоне, автор приходит к следующим заключениям: «В Тибете, Монголии и Бурятии сложилась целостная культовая система буддийской храмовой и трансформированной традиционной бытовой обрядности»⁵⁸. При этом в основе «церковного ламаизма» лежит наследие индийского буддизма, а в основе тибетской бытовой обрядности – наследие родоплеменных верований и обычаев доклассового общества⁵⁹.

б. Исследования в области буддийского искусства

На сегодняшний день существует довольно большое количество исследований и каталогов, посвященных иконографии северного буддизма, но изучению атрибутов, непосредственно участвующих в ритуале, редко уделяется достаточное внимание. Они, как правило, лишь упоминаются в разделах каталогов по декоративно-прикладному искусству без анализа их символической и семантической значимости⁶⁰. Уникальный труд Роберта Бира, напротив, посвящен исключительно символике и деталям иконографии буддийских икон-тхангка⁶¹. Автор энциклопедии – английский художник, несколько лет проживший в Индии и Непале и обучавшийся искусству написания тхангка у известных тибетских мастеров, систематизировал и описал практически весь массив изобразительных символов, встречающихся в тибетском буддизме. Описания Р. Бира часто сопровождаются изложением современных мифов и легенд, которые объясняют происхождение того или иного зрительного образа, а также комментариями его буддийских учителей и

⁵⁸ Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. С. 11.

⁵⁹ Там же. С. 264.

⁶⁰ например, Antoinette K. Gordon. Tibetan Religious Art. New York, 1952. Pp.81–82.

⁶¹ Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999. – 363 p.

наставников по поводу композиционных элементов сложных многозначных рисунков. Но, к сожалению, автор не привлекает какие-либо письменные памятники и плохо представляет себе исторический контекст, в котором развивалось буддийское искусство.

Более глубокие научные изыскания в этой области с точки зрения коммуникационных возможностей различных форм искусства и их роли в ритуале принадлежат профессору Университета Огайо Джону К. Хантингтону. Им опубликованы фундаментальные труды, посвященные буддийскому искусству Непала, Афганистана, Китая и Тибета; несколько десятков научных статей с привлечением обширного изобразительного материала и нарративных источников. Результатом его многолетней деятельности стало издание в соавторстве с Диной Бангдел объемного тома с иллюстрациями «Сфера блаженства: буддийское искусство для медитации»⁶², где описывается история возникновения и развития искусства северного буддизма, формирование системы иконографии, особенности стилей в скульптуре и живописи. Отдельные статьи посвящены наиболее важным ритуальным предметам и атрибутам.

Из отечественных публикаций нельзя не отметить публикацию каталога выставки тибетского искусства «Обитель милосердия»⁶³, которая проходила в Государственном Эрмитаже в 2015 г. В главе, посвященной ритуальным предметам, представлены статьи с обширными научными комментариями по наиболее распространенным культовым атрибутам.

Обзор научной литературы по отдельным группам ритуальных предметов будет рассмотрен в соответствующих разделах исследования.

Научная новизна. Представленный историографический обзор позволяет утверждать, что до настоящего времени не предпринимались попытки проследить процесс развития буддийской ритуальной практики в целом, с

⁶²Huntington J.C., Bangdel D. The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art. Los Angeles: Serindia Publications, Inc. 2003. – 560 p.

⁶³ Обитель милосердия. Искусство тибетского буддизма: каталог выставки / Государственный Эрмитаж. – СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа. 2015. – 215 с.

момента ее возникновения и до той формы, которую можно наблюдать в современной буддийской традиции Тибета. А также не проводилось комплексных, системных исследований ритуальных атрибутов, используемых в этом направлении буддизма.

Положения, выносимые на защиту

1. Ритуальная практика тибетского буддизма включает в себя правила и установки, принятые в ранних буддийских общинах, тантрические культы, элементы и атрибуты добуддийских верований и шаманских практик, но ее основу составляет обрядово-ритуальный комплекс, развитый в индуизме.

2. Все внешние формо-образы, религиозные символы и ритуальные атрибуты в процессе адаптации в иноэтничной среде получают новое мифологическое обоснование с точки зрения буддийской догматики.

3. Тибетский буддизм по своей сути является буддизмом ваджраяны.

Теоретическая значимость работы состоит в открытии новых перспективных направлений исследований самой древней мировой религии. До настоящего времени внимание исследователей было сосредоточено главным образом на философской составляющей буддизма. Между тем именно изучение ритуальной практики и сопровождающих ее символов и атрибутов позволяет глубже понять суть явлений, наблюдаемых в современном буддийском мире, и благодаря этому избежать всякого рода политических спекуляций в конфессиональной сфере.

Практическая значимость. Сформированная в процессе работы над данной темой комплексная методика атрибуции ритуальных предметов может быть использована при описании музейных коллекций, составлении каталогов и публикации предметов культа.

Степень достоверности и апробация результатов. Статьи и основные выводы диссертации обсуждались на международных, всероссийских, региональных и музейных конференциях и симпозиумах. В их число входят международные научно-практические конференции «Буддизм Ваджраяны в

России» (Москва, 2008 и Астрахань, 2010), «Цирендоржиевские чтения: Тибетская цивилизация и кочевые народы Евразии: кросскультурные контакты» (Киев, 2012), II Международный научный симпозиум «Буддийское искусство: традиции и инновации» (Улан-Удэ, 2017), Всероссийская мультидисциплинарная научная конференция «Российские гималайские исследования: вчера, сегодня, завтра» (Санкт-Петербург, 2017), ежегодные научные сессии Государственного музея Востока.

Глава 1

Формирование буддийской ритуальной практики

1.1. Будда Шакьямуни и сангха Древней Индии

В основе пути духовного развития, предложенного Буддой Шакьямуни, лежит работа с собственным сознанием без применения каких-либо внешних вспомогательных средств. Однако согласно канонизированной истории буддизма первые ритуальные действия присутствовали в жизни Будды задолго до его рождения.⁶⁴ Едва появившись на свет, он «пошел в храм почтить охраняющее божество, и там он покори́л и умиротворил шакьев, которые пользовались грубыми ругательствами, за что и получил имя Шакьямуни – *Могущественный среди Шакьев*».⁶⁵

Будущий Просветленный, т.е. Будда под именем царевича Сиддхартха (санскр. «достигший цели») рос в семье царя Шуддходаны из благородного рода Гаутама, наслаждаясь роскошью дворцовой жизни и не зная никаких проблем, соблюдая традиции и принимая участие в культовых действиях.⁶⁶ В соответствии с обычаем в 16 лет он женился, в 29 лет у него родился сын. Четыре судьбоносные встречи: со стариком, больным проказой, похоронной процессией и отшельником, заставили принца покинуть дворец, чтобы найти способ прервать бесконечную цепь страданий, каковой представлялась ему человеческая жизнь. Освоив разные виды аскезы и медитативного сосредоточения, Гаутама так и не получил ответы на волновавшие его вопросы от учителей-отшельников. Отчаявшись, он принял позу созерцания (*дхьяна*) под кроной мощного древовидного фикуса, настроил определенным образом сознание и сумел, наконец, проникнуть в сферу «истинной реальности» и достичь состояния абсолютного умиротворения,

⁶⁴ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). Перевод с тибетского Е.Е. Обермиллера, перевод с английского А.М. Донна. – СПб.: Евразия, 1999. С. 95–96, 107–108.

⁶⁵ Там же. С. 139.

⁶⁶ В.П. Андросов поддерживает сомнения некоторых ученых о проникновении брахманской религии к шакьям (Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография / В.П. Андросов; Рос.акад.наук, Ин-т востоковедения. – М.: Ориенталия, 2011. С. 29–30)

которое он сам назвал «Просветление» (*бодхи*).⁶⁷ Просветленный еще некоторое время оставался в роще, осмысливая познанный им Закон жизни и смерти (Дхарма), суть которого сводится к четырем благородным истинам: жизнь – это цепь страданий; их причиной являются желания; чтобы достичь освобождения, следует отказаться от желаний (эгоистических устремлений); для этого необходимо вступить на праведный восьмеричный путь, основными ступенями которого являются непринятие зла, нравственное поведение и созерцательная практика.

Размышления Будды были прерваны двумя купцами Тапушей и Бхалликой, решивших отдохнуть в той же роще. Они прониклись к Просветленному глубоким почтением и «поднесли ему мед, рисовую кашу и сахарный тростник»⁶⁸. Но поскольку у Шакьямуни не было никакой посуды для подаяния, купцы решили подарить ему золотую чашу, от которой тот, конечно, отказался. Не принял он и серебряный сосуд, а согласился лишь взять чашу, сделанную из камня. Отведав подношения, Будда благословил купцов: «Верьте Мне, и да поможет вам новый обет: уповаю на Просветленного как на прибежище, уповаю на Закон как на прибежище».⁶⁹ Тапуша и Бхаллика трижды повторили обет, совершив таким образом первый буддийский ритуал и став первыми буддистами среди мирян.

Следующим человеком, прошедшим обряд посвящения уже в члены буддийской монашеской общины (сангхи), был один из пяти бывших сподвижников Гаутамы-аскета, слушавших его первую проповедь уже после достижения им состояния Будды. По легенде в Оленьем парке в Сарнатхе (в настоящее время пригород г. Варанаси) боги поднесли Просветленному золотое колесо с тысячью спицами и попросили повернуть его, в знак провозглашения нового учения миру.⁷⁰ В результате некто Каундинья попросил совершить над

⁶⁷ Там же. С. 44–45.

⁶⁸ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). Перевод с тибетского Е.Е. Обермиллера, перевод с английского А.М. Донна. – СПб.: Евразия, 1999. С. 154.

⁶⁹ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. 2001. С. 104–105.

⁷⁰ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). С. 157.

ним обряды отречения от мира и посвящения соответственно новому Закону. Со словами: «Войди, подвижник, и готовься правильно возвещать Учение. Следуй стезей духовной жизни до полного искоренения страдания»⁷¹, он был принят в общину Будды.⁷²

Еще несколько дней Будда просвещал своих бывших товарищей, которые затем тоже пожелали вступить в монашескую общину. В скором времени к ним присоединился выходец из богатой семьи, проживавшей в г. Варанаси по имени Ящас. В.П. Андросов отмечает, что «именно с приемом Ящаса начинает вырабатываться обрядовая сторона общины».⁷³

Первоначально буддистом или буддийским монахом мог стать любой человек. Ритуал принятия в буддийскую общину был очень простым, для этого достаточно было провозгласить Будду и открытый им Закон своей защитой – «прибежищем». Затем к этим двум опорам прибавилась третья – община монахов (сангха). Обряд отречения или «оставления мира» (пали *rabbajjā*) совершался следующим образом: посвящаемому сбривали волосы на голове и на лице и облекали его в желтые одеяния. Обнажив одно плечо, «он кланялся в ноги монахам и, сложив почтительно руки, трижды произносил: «Иду под Защиту Будды, иду под защиту закона, иду под защиту сангхи»».⁷⁴ В скором времени появился более сложный ритуал посвящения (пали *upasampadā*); появились понятия «покинувшего мир» и «посвященного». Сформировался перечень условий для вступления в общину в том или ином статусе, например, необходимое количество членов сангхи, совершающей посвящение. Определелись возрастные критерии («посвящение» получал человек, достигший двадцати лет, а «оставить мир» мог даже ребенок, но при согласии

⁷¹ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. 2001. С. 116.

⁷² Будон Ринчендуб сообщает, что следствием первой проповеди Будды было то, что Каундинья пришел к полному познанию Трех Драгоценностей и сразу стал архатом (Будон Ринчендуб. История буддизма. 1999. С. 158).

⁷³ Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография / В.П. Андросов; Рос.акад.наук, Ин-т востоковедения. – М.: Ориенталия, 2011. С. 68.

⁷⁴ Минаев И.П. Община буддийских монахов / Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – пер.трети XX в. (Россия и сопредельные страны. СПб, «Наука». 1998 г. С. 180.

родителей), а также были обозначены социальные группы людей, которые не могли быть принятыми в общину.⁷⁵

Что касается внешних атрибутов, статус монаха определялся наличием одеяния, состоящего из трех отрезков ткани желто-оранжевого цвета (санскр. *sīvara*) и чаши для сбора подаяния (санскр. *pātra*).

Первые последователи Будды, составившие общину монахов, один раз в сутки вкушали пищу, полученную от добродетельных мирян, а все остальное время проводили, слушая Учителя, предаваясь созерцательной практике, философским беседам и диспутам со сторонниками и противниками буддизма. Причем большую часть года между дождливыми сезонами Будда с некоторым количеством своих учеников путешествовал между городами долины Ганга с проповедью учения. Нередко правители местных государств или просто богатые жители предоставляли свои владения для нужд сангхи. Например, царь Магадхи Бимбисара выделил буддийской общине Бамбуковую рощу (Велувана) на окраине столицы царства городе Раджагриха.⁷⁶ В Вайшали самая богатая куртизанка города по имени Амбапали подарила буддистам манговую рощу.⁷⁷ Последние годы жизни Шакьямуни по свидетельствам источников⁷⁸, провел в государстве Кошала. Здесь, на окраине города Шравастии богач Анатхапиндада построил первый монастырь, выкупив участок земли на опушке леса. Однако в тот период монастырь никоим образом не являлся культовым сооружением с соответствующими постройками и атрибутами. Это было местом пребывания монахов.

Особенно важным с точки зрения дальнейшего развития ритуальной практики является окончательный уход Будды Шакьямуни из земной жизни. Узнав о близкой кончине Учителя, его ученики озаботились вопросом: что им делать с обычаем, ежедневно видеть Просветленного и слышать его наставления. В ответ Шакьямуни посоветовал посещать четыре места:

⁷⁵ Там же. С. 180–186.

⁷⁶ Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. 2011. С. 73.

⁷⁷ Там же. С. 85.

⁷⁸ Там же. С. 71.

Лумбини, где он родился, Бодх-Гайю, где им было обретено Просветление, Сарнатх, где пришло в движение Колесо Закона, и Кушинагару – место окончательной нирваны.⁷⁹

Относительно того, как следует похоронить его бранные останки, Просветленный ответил: «Как реликвии Великого Правителя. Тело нужно завернуть в одежду из хлопка и покрыть пятьюстами кусками ткани, положить в железный гроб, наполненный (растительным) маслом.⁸⁰ Этот гроб следует закрыть двумя железными крышками и (все) нужно сжечь на куче ароматных дров. Огонь должен быть потушен молоком, а кости нужно положить в золотую урну. Затем на перекрестке четырех дорог следует возвести ступу, которую нужно почитать и чествовать».⁸¹ В.П. Андросов утверждает, что таким образом «Будда наказал свершить над его телом обряд захоронения царя царей, или вселенского властителя (*чакравартина*), т.е. того, кто творил в мире закон справедливости».⁸² Однако остается неясным, почему в текстах, описывающих это событие, не употребляется термин «чакравартин»?⁸³

Стоит отметить, что в Древней Индии для отшельников и бродячих аскетов (саньясинов) запрещались церемонии кремации. Считалось, что «будучи очищены в огне духовного знания и соединившись с Брахманом, они не нуждаются в материальном огне для очищения своего тела и отправления души в иной мир».⁸⁴ В то же время, кремация, которая представлялась религиозным жертвоприношением и наиболее легким способом «отправить умершего на Небо», была самым распространенным видом погребения для добропорядочного мирянина.⁸⁵ Причем ритуал погребения включал в себя этап

⁷⁹ Там же. С. 87.

⁸⁰ В.П. Андросов поясняет, что когда «горит масло, то от тела не остается ни золы, ни углей, в то время как кости сохраняются целыми» (Там же. С. 88).

⁸¹ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). 1999. С. 166.

⁸² Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. 2011. С. 73.

⁸³ Происхождение культа чакравартина подробно будет рассмотрено в последующих главах.

⁸⁴ Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай): Пер. англ. – М.: Высш. Школа, 1982. С. 217–218.

⁸⁵ Там же. С. 191–192.

покрытия тела тканью⁸⁶, собственно кремации⁸⁷, обряд «собираания костей», перед которым угли следовало окропить молоком и водой. «Затем кости обмывали и помещали в урну или завязывали в кусок шкуры черной антилопы».⁸⁸ И, наконец, церемония *питримедха*, или *шмашана*, – насыпание холма или установка памятника над останками покойного. Как следует из более поздних текстов, посвященных похоронным ритуалам, обычай возведения холма получил широкое распространение у буддистов, а составители индуистских обрядников предоставляли эту честь только святым, монахам и аскетам.⁸⁹

Установка и почитание ступ – самое древнее ритуальное действие, связанное с культовым объектом, которое соблюдается буддистами всех направлений. О происхождении куполообразной формы этого сооружения интересное пояснение дает Сюань-цзан. Согласно его запискам, первыми, кто услышал проповедь Будды после его просветления, были два старца. В качестве объекта для поклонения Учитель вручил им свои волосы и ногти. На вопрос о том, как следует их почитать, Просветленный последовательно расстелил на земле монашеское одеяние: широкий плащ, защищающий от дождя и ветра (*сангхати*), оплечное покрывало (*уттарасангу*) и пояс (*санкакшику*). Затем сверху поставил опрокинутую чашу, а над ней установил монашеский посох.⁹⁰ Такая конструкция (квадратное основание, куполообразная средняя часть и высокий шпиль) послужила основой архитектурной формы ступы.

После кремации тела Посветленного среди желающих получить частицу его праха, чуть было не разгорелась война. Но дело удалось уладить мирным путем, и останки были поделены между посланниками восьми государств, которые у себя на родине воздвигли ступы над священными реликвиями. Кроме

⁸⁶ Там же. С. 197.

⁸⁷ Там же. С. 200–203.

⁸⁸ Там же. С. 207.

⁸⁹ Там же. С. 210.

⁹⁰ Сюань-цзан. Записки о западных странах, [составленные в правление] великой [династии] Тан (Дай Тан си юй цзи) // Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Вост. лит., 2008. С. 163.

того, согласно Будону Ринчендубу, ступы были выстроены и над пеплом от погребального костра, и над урной, в которую были собраны останки Учителя. Еще четыре объекта почитания были посвящены глазным зубам Будды.⁹¹

Будон Ринчендуб писал, что сам Просветленный говорил, что лучшей памятью для него послужит проповедь его Учения, а «жертвоприношения цветами, мазями и светильниками...не являются подлинными средствами для почитания Будды».⁹² Согласно другим источникам, Будда не возражал, если поклонение ему будут совершать, «принося к ступам гирлянды цветов, благовония и другие дары»⁹³, что собственно монахами и мирянами-буддистами усердно исполнялось.

Через год после ухода Будды Шакьямуни в нирвану, что по датировке, предложенной В.П. Андросовым, произошло в 343–342 гг. до н.э.⁹⁴, 500 членов сангхи собрались в Раджагрихе, столице Магадхи, на первый собор, чтобы систематизировать и доктринально оформить все проповеди, произнесенные Учителем. В результате были составлены первые два свода или две «корзины» поучений: Сутта-питака – собственно изложение Дхармы или Учения Будды и Виная-питака. В состав Виная-питаки входят следующие части: 1. Паражика (pāṅājika букв. «поражение»), 2. Пачитти (pācittiyā «требующий искупления, искупительный»), 3. Махавагга (mahāvagga «большое повествование»), 4. Чуллавагга (cullavagga «малое повествование»), 5. Паривара (parivāra «приют, убежище»)⁹⁵. Первые две части (паражика и пачитти) составляют собственно устав монастырской жизни Пратимокша-сутру (сакр. prātimokṣa, палиrātīmokkha, «то, что способствует освобождению»). Сюда входит перечень

⁹¹ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). 1999. С. 170.

⁹² Там же. С. 28.

⁹³ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. 2001. С. 146.

⁹⁴ Там же. С. 42.

⁹⁵ Минаев И.П. Община буддийских монахов // Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны). СПб.: «Наука», 1998. С. 175. Исследователи по-разному определяют структурные части Виная-питаки. В.П. Андросов и Э.Ламотт выделяют три крупные раздела: 1. Сутта-вибханга, 2. Кхандхака, в которую входят Махавагга и Чуллавагга, 3. Паривара (См. Lamotte E. History of Indian Buddhism from the Origin to the Śaka Era. 1988. P.165–166; Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. 2001. С. 51).

грехов, за которые нарушитель изгоняется из общины (нарушение обета целомудрия, убийство, воровство, ложь о своих сверхспособностях) (*rāgājika*), «отпускаемые грехи» (*saṅghādisesā*), проступки «требующие искупления» (*nissaggiyā pācittiya*) и общие наставления в нравственном поведении. В палийском тексте, который перевел и опубликовал И.П. Минаев, 145 нарушений влекут за собой разного рода наказания, 75 правил носят пожелательный характер.⁹⁶ Помимо морально-этических норм поведения, регламентируется размер сидения, крой и цвет монашеской одежды, запрет монахам брать золото и серебро, употреблять в пищу определенные продукты. Здесь же упоминаются и санкции за нарушение правил. Например, если проступок относится к разряду «отпускаемых грехов», то виновник должен пройти обряд *mānattā* (букв. «увещевание»), а затем – *abbhāna* («возвращение»⁹⁷).

Текст Пратимокша-сутры следовало читать два раза в месяц (в дни полнолуний и новолуний) во время всеобщей монастырской исповеди (*uposatha*). И.П. Минаев приводит интересную легенду о возникновении этого обычая. Царь Бимбисара однажды обратил внимание Будды Шакьямуни на проповеди, которые проводили *тиртхики* в дни новолуния и полнолуния; «к ним сходились посторонние и, слыша их, преисполнялись благоговения». Тем самым привлекались новые последователи религиозного учения. Будда решил использовать этот положительный опыт и разрешил своим ученикам также собираться в дни новолуния и полнолуния и читать вслух текст Пратимокши.⁹⁸

В текстах Махавагги и Чуллавагги иллюстрируются примерами все названные выше правила и приводятся рассказы о событиях из жизни Будды. Чуллавагга также содержит отчеты о первых двух соборах, состоявшихся после смерти Будды.

⁹⁶ Минаев И.П. Пратимокша-сутра, буддийский служебник // Записки Императорской Академии Наук. Т. XVI. Кн. I. СПб., 1869. – 122 с.

⁹⁷ Там же. С. 34.

⁹⁸ Там же. С. II–III.

Все последующие буддийские соборы, по мнению В.П. Андросова, имели региональное значение и не охватывали всей географически расширяющейся сферы распространения буддизма.⁹⁹ Так, второй собор, который согласно традиции был созван через 100 лет после первого, был вызван нарушениями правил Винаи монахами из Вайшали. Вайшалийская братия позволяла монахам получать подаяние в виде золотых и серебряных монет, пренебрегать обетами строгого аскетизма в пище и в быту, не соблюдать определенный порядок некоторых обрядовых действий.¹⁰⁰ Кроме того, было выражено сомнение по поводу утверждения старейшинами общины (санскр. *стхавиры*, пали *тхеры*) «совершенной святости архата».¹⁰¹ Результатом собора было изгнание стхавирами отступников и формирование первой школы раннего буддизма, так называемой «школы старейшин» – тхеравады. Отвергнутыми вайшалийцами был созван другой собор, в котором приняли участие как монахи, так и буддисты-миряне, следствием чего явилось оформление еще одной раннебуддийской школы махасангхика или «большой общины»¹⁰². Главными ее чертами было свободное толкование канонических дисциплинарных правил, возражение против замкнутости монашеской общины. Более тесные контакты «большой сангхи» с мирянами способствовали дальнейшему развитию буддийского ритуала.

И.П. Минаев, исследуя рельефные изображения ступы в Бхархуте (II–I вв. до н.э.), составил представление о ранних буддийских культах, не включенных в Винаю. Согласно его выводам, основными объектами почитания были ступы, колесо закона, дерево просветления и священные отпечатки ступней Учителя.¹⁰³ Причем среди молящихся и совершающих подношения изображены

⁹⁹ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. 2001. С. 222.

¹⁰⁰ Минаев И.П. Буддизм: исследования и материалы. Т. I, вып.1. СПб., 1887. С. 44–45.

¹⁰¹ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. 2001. С. 224.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Минаев И.П. Буддизм: исследования и материалы. Т. I, вып.1. СПб., 1887. С. 162.

главным образом миряне. Образа самого Будды еще нет, его присутствие обозначено пустым тронном под деревом бодхи.¹⁰⁴

Будда Шакьямуни и его проповедническая деятельность с самого начала находились под покровительством государственных властей. В сочинениях, описывающих жизнь Учителя, в качестве его последователей упоминаются царь Магадхи (территория совр. Южного Бихара) Бимбисара и его сын Аджаташатру. Однако магадхские власти были связаны, прежде всего, с буддийскими монахами, которые первоначально жили довольно изолированно. Царь Ашока (III в. до н. э.) был первым правителем Древней Индии, который осознал особую важность буддизма для укрепления империи. Сохранившиеся эдикты свидетельствуют об огромном влиянии буддийских заповедей на политику страны. Это была первая попытка реализовать в гражданском обществе социальные идеи Винаи. Ашока учредил специальный разряд чиновников-махаматров по делам дхармы (дхармамахаматров), призванных следить за соблюдением норм праведного образа жизни.¹⁰⁵ Хотя в целом политика Ашоки характеризуется терпимостью ко всем религиозным течениям, к концу своего царствования, он все больше покровительствовал буддизму и даже активно вмешивался в дела буддийской общины. Об этом свидетельствует так называемый эдикт о расколе, в котором предлагалось изгонять из общины монахов и монахинь, подрывающих единство сангхи.¹⁰⁶ В связи с ослаблением внутриобщинной дисциплины при Ашоке был созван III буддийский собор в городе Паталипутре (253 г. до н. э.). Авторитетные стхавиры вновь были вынуждены восстанавливать «истинное» учение. Важнейшим итогом этого собора было принятое на нем решение направить представителей школы тхеравада в качестве миссионеров во все известные в те времена страны мира.

¹⁰⁴ Там же. С.181.

¹⁰⁵ Надписи Ашоки, пер. Вертоградской В.В. // История и культура древней Индии: Тексты / Сост. А.А. Вигасин. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 219; Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 243–244.

¹⁰⁶ Эдикты Ашоки // Вигасин А.А. Древняя Индия: от источника к истории. – М.: Вост.лит., 2007. С. 28–29.

На Шри-Ланку во главе огромной делегации отправился сын Ашоки – Махендра. Здесь в I в. до н.э. последователями школы тхеравада впервые было систематизировано и записано буддийское учение в виде единого канона Трипитаки (пали «три корзины») на языке пали.

Третья корзина – Абхидхарма-питака или «Высшее Законоучение» – буддийская философия в широком смысле включала в себя все аспекты мироустройства и психологии. Развитие именно этого раздела канонической литературы во многом повлияло на оформление обособленных направлений и школ в буддизме, а также оказывало большое влияние на формирование ритуальной практики в среде мирян-буддистов.

1.2. Тхеравада и махаяна

В раннем буддизме достижение полного освобождения считалось возможным лишь при отказе от мирской жизни и посвящении в монахи. На рубеже новой эры набирает силу направление, в котором основной упор делается не на строгое соблюдение устава монашеской общины, а на философские аспекты буддизма. Его последователи сосредотачивались на постижении пустотности (*шуньята*) окружающего мира, поскольку все чувственно и мысленно познаваемое было объявлено иллюзией (*майя*). Важнейшими в новом учении стали идеи о множественности будд и о скрытом в каждом человеке потенциале будды; а также понятие бодхисаттв – просветленных существ, которые обрели просветление (бодхи), дав обет оставаться в кругу рождений, чтобы помогать другим существам достичь нирваны.

Последователи этого направления стали называть его махаяна (санскр. «великая или большая колесница») или «широкий путь», тем самым провозглашая доступность учения Будды широким массам людей, чего не

предусматривала тхеравада или, как ее называли приверженцы махаяны – хинаяна (санскр. «малая колесница»)¹⁰⁷.

Доктрина махаяны начала оформляться в то же время, что и канон тхеравады – в I в. до н.э., когда появились первые тексты из цикла «Праджня-парамита сутр»¹⁰⁸ («Сутры о Запредельной Премудрости» или «Сутры Совершенствования мудрости»). Вероятно, с этого момента начинается собственно мифотворчество в буддийском вероучении, если не учитывать «чудесные» явления, которые уже были описаны в агиографии Будды Шакьямуни. Происхождение новых сутр объяснялось тем, что Просветленный проповедовал изложенные в них знания при жизни, но поняты они были только бодхисаттвами, богами и *нагами*. Змееподобные существа – наги и сохранили их в своем подземном мире. Первым человеком, которому удалось получить от нагов эти сутры и передать их людям, был Нагарджуна (II–начало III вв.) – основоположник *мадхьямики* – первой религиозно-философской школы махаяны. Начиная с текстов «Праджняпарамиты», книги стали объектом культового служения в буддизме махаяны¹⁰⁹. Они были объявлены воплощением просветленного сознания всех будд и должны были почитаться соответствующим образом.

Всего к началу новой эры существовало около 18 школ, представлявших оба направления: и махаяну, и хиаяну¹¹⁰. Каждая община существовала в соответствии со своими представлениями о Винае. Однако правила, касающиеся основных ритуальных действий, были примерно одинаковы. Изучив большое количество письменных документов, Б.А. Литвинский

¹⁰⁷ Приверженцы тхеравады никогда не признавали наименования хинаяна, считая его обидным и уничижительным. Когда в XX в. готовился VI буддийский собор в Мьянме (Бирме) и создавалась энциклопедия буддизма, между тхеравадинами и представителями других школ была достигнута договоренность о том, чтобы термин «хинаяна» не употреблялся по отношению к тхераваде. Стхавиравада, или тхеравада, у исследователей получила также название южной буддийской традиции (Альбедиль М.Ф. Буддизм. – СПб.: Питер, 2006. С. 60)

¹⁰⁸ Торчинов Е. А. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008. С. 67.

¹⁰⁹ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. 2001. С. 275.

¹¹⁰ До настоящего времени из школ хинаяны существует только тхеравада (Андросов В.П. . Индо-тибетский буддизм. 2011. С. 370).

проиллюстрировал эти правила на примере монастырской жизни в Восточном Туркестане¹¹¹.

Первым в этом списке значится ритуал посвящения в монахи (*upasampadā*). Посвящаемый (санскр. *upāsaka*) появлялся перед собранием монахов или монахинь в сопровождении наставника/наставницы (санскр. *ācārya/ācāryika*), который задает вопросы, касающиеся обстоятельств, предшествующих посвящению. Затем провозглашаются пять заповедей, запрещающих убийство, воровство, нарушение целомудрия, ложь, пьянство. Послушник просит даровать ему прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, клянется сохранять свое тело и разум в чистоте и вести совершенный образ жизни.

Б.А. Литвинский приводит описание церемонии посвящения, какой ее видел китайский монах и путешественник Ицзин (VII–VIII вв.) в Индии: «Она проводилась на маленькой террасе или же внутри искусственной или естественной ограды. Тут расстилали циновки, на которых сидели участники, размещали цветы и курильницы. Посвящаемый трижды оказывал почтение каждому из монахов, для чего он иногда приближался к ним и касался их ног. После этого его инструктировали о главнейших религиозных предписаниях. Сделав это трижды, наставник представлял обращаемого в одеянии и с чашей для милостыни собранию. Посвящаемый по очереди подходил с чашей к каждому из присутствующих, и тот обычно говорил: «Хорошая чаша!». Это означало, что она получена посвящаемым законно».¹¹²

Среди обязательных монастырских церемоний Б.А. Литвинский упоминает ежедневный ритуальный обход ступы (санскр. *pradakṣiṇā*), который сопровождался рецитацией гимнов в честь Просветленного и возложением цветов и даров к его изображениям.¹¹³

¹¹¹ Литвинский Б.А. Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские церемонии // Буддизм: История и культура. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989. С. 169–189.

¹¹² Там же. С. 170.

¹¹³ Там же. С. 172.

Дважды в месяц в общине проводился обряд исповеди или очищения (санск. *pravasatha*), основным содержанием которого было чтение текстов Пратимокши. Теперь на церемонии допускались миряне-буддисты. В некоторых монастырях в такие дни проводились ритуальные трапезы.¹¹⁴

Ежегодный переезд монахов на новое место жительства на время дождливого сезона, также сопровождался соответствующими ритуальными действиями (*varṣopagama*).¹¹⁵

Разделение на махаяну и хинаяну несколько не препятствовало монахам получать приют в общине другого направления. Так, например, китайский паломник Фа-сянь – приверженец Малой колесницы, во время своего путешествия в Индию в начале V в. останавливался в монастыре Большой колесницы¹¹⁶. Он также упоминает о совместных трапезах монахов¹¹⁷.

Помимо внутренних монастырских церемоний буддийская община в первой половине I тыс. н.э. переходит к активному взаимодействию в ритуальном плане с мирянами, которые сами становятся частью сангхи¹¹⁸. Буддисты-паломники оставили описания торжественных публичных празднеств, которые проводили буддийские общины. Фа-сянь лично наблюдал торжества в г. Хотане, которые длились около двух недель. Жители города заранее подметали, поливали и украшали улицы. Над городскими воротами устанавливали большой, богато украшенный шатер, где размещались царь с царицей и придворные дамы. Каждая сангха устраивала свое шествие: на некотором расстоянии от города сооружали особую четырехколесную повозку в виде небольшого храма, «украшенного разноцветными хоругвями и зонтами», внутри которой помещали статую Будды и двух бодхисаттв и подвешивали золотые, серебряные и нефритовые фигурки божеств.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же. С. 173.

¹¹⁶ Фа-сянь. Записки о буддийских странах (Фо го цзи) // Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Вост. лит., 2008. С. 116.

¹¹⁷ Там же. С. 126.

¹¹⁸ Там же. С. 145.

Когда повозка приближалась к городским воротам, царь снимал шапку и, облачившись в новые (очевидно монашеские) одежды, босой, выходил из города навстречу процессии. Приблизившись к передвижному храму, он преклонял голову перед статуей, рассыпал цветы и возжигал благовония.¹¹⁹

Еще более пышный праздник устраивали, по словам Фа-сяня, в столице Магадхи – г. Паталипутра (совр. Патна). Ежегодно во втором месяце по лунному календарю проводилось шествие из порядка 20 повозок, каждая из которых представляла собой пятиярусное сооружение из бамбука, с воткнутой сверху пикой, что делало их похожими на ступы. Сверху такая конструкция покрывалась белым полотном, на котором размещали цветные изображения божеств; дополнительно устанавливали зонты и вешали пестрые хоругви. С каждой стороны передвижного храма были сделаны ниши, куда помещали изображение сидящего Будды и фигуры стоящих бодхисаттв. Каждая повозка отличалась от других своим убранством. «В этот день со всей страны собираются монахи и миряне. Звучит пение и музыка, все приносят в дар цветы и благовония. Согласно обычаю, навстречу Будде, выходят брахманы. Будда входит в город и, войдя, в городе ночует. Всю ночь горят светильники, играет музыка, и совершаются приношения даров. Так же происходит во всех других странах»¹²⁰. Интересно наблюдение Фа-сяня о том, что в буддийской церемонии активное участие принимают царская семья и брахманы. Это свидетельствует, во-первых, о широком распространении буддизма в Индии в тот период среди мирян, и, во-вторых, об отсутствии противоречий в ритуальной практике между последователями брахманизма и буддизма.

Буддийская сангха устраивала торжественные шествия не только в честь Просветленного. Заслуживает внимания культ, который наблюдал и описал Фа-сянь в местечке недалеко от Каннауджи (северо-восточная Индия). Там общины и махаяны и хинаяны совместно почитают белоухого дракона, который в свою очередь является донатором для общины: он обеспечивает богатые

¹¹⁹ Там же. С. 117.

¹²⁰ Там же. С. 135–136.

урожаи, посылает вовремя дожди и отвращает всякие бедствия. «Община монахов в благодарность за его доброту построила Вихару Дракона, где повсюду разместили сиденья. Устраивают поедания даров [за него], приносящие заслуги: ежедневно монахи выбирают из своей общины трех человек, которые идут в «жилище дракона» к трапезе. Каждый год к концу «летнего сидения» дракон внезапно изменяет свой облик и превращается в маленькую змейку с двумя белыми пятнами за ушами. Монахи, распознав ее, наполняют медную чашу вином и помещают туда этого дракона, а потом обносят всех, от высшего чина до низшего, и [дракон] как будто их расспрашивает, а потом исчезает. Таким образом раз в год «выносят [дракона]»¹²¹. Изображения драконов – обязательный элемент оформления современных храмов хинаяны. Символика, связанная с драконами-нагами, как будет очевидно из последующих глав, играет очень большую роль в буддийском ритуале.

В начале новой эры появляются первые антропоморфные изображения Будды Шакьямуни и других просветленных существ, начинается формирование изобразительного канона буддийского пантеона. Главными центрами буддийского искусства в первые века новой эры были Гандхара (территория совр. Пакистана), Матхура в центральной части северной Индии и Амаравати на юго-востоке Индии (совр. штат Андхра-Прадеш).

Фа-сянь записал легенду, связанную с возникновением скульптурного изображения Будды: В то время, когда Будда пребывал на «небесах тридцати трех» и 90 дней проповедовал своей матери, царь Прасенаджит, желая видеть его, велел вырезать из сандала гоширша изваяние Будды и поставил его на то место, где Будда обыкновенно сидел. По возвращении Будда вошел в вихару, а изваяние вышло ему навстречу. Будда сказал: «Вернись на место. После моей паринирваны ты послужишь образцом [изображения Будды] для всех четырех

¹²¹ Там же. С. 126.

отделов общины». Так это изваяние стало прообразом всех изображений [Будды], с которого впоследствии делали копии»¹²².

Среди особо почитаемых образов, кроме самого Будды, Фа-сянь упоминает деревянные статуи Майтреи – будды будущего исторического периода. Последователи хинаяны чтят память архатов – Ананды и Рахулы. Отмечается, что сангха махаяны подносит дары изображению Праджяпарамиты – воплощенной в женском образе известной сутры, бодхисаттвам Авалокитешваре и Манджушри.¹²³ Но упоминания таких персонажей в записках Фа-сяня встречаются редко.

Главным объектом почитания в этот период все еще остается ступа, причем, как отмечает Фа-сянь, «каждая семья перед воротами ставит небольшую ступу».¹²⁴ Однако намечается явное разнообразие среди святынь: к традиционным волосам, ногтям и зубам Учителя (*śarīradhātu* – «телесные реликвии», «мощи») добавляется ушниша Будды.¹²⁵ Из реликвий-предметов личного пользования (*paribhogikadhātu*) в записках Фа-сяня упоминаются плевательница¹²⁶, чаша для сбора подаяния (патра)¹²⁷, посох Будды с оловянными кольцами, накидка сангхати.¹²⁸ Описывая Симхалу (совр. Шри Ланка), путешественник отмечает, что здесь «добывают жемчужины мани, царь посылает туда людей для надзора и забирает три части из десяти»¹²⁹. Неизвестно, какую сакральную функцию выполняли эти жемчужины в тот период, но в дальнейшем драгоценность мани (санскр. *cintāmaṇi*) трактуется как волшебный камень, исполняющий любые желания как в мирской, так и в духовной жизни, и становится одним из самых распространенных символов.

¹²² Там же. С. 128.

¹²³ Там же. С. 124.

¹²⁴ Там же. С. 116.

¹²⁵ Там же. С. 121.

¹²⁶ Там же. С. 118.

¹²⁷ Там же. С. 120.

¹²⁸ Там же. С. 122.

¹²⁹ Там же. С. 144.

Основу ритуальной практики в первой половине I тыс. н.э. по-прежнему составляли подношения в виде цветов, благовоний и горящих светильников.¹³⁰ Религиозной заслугой для мирян было содержание буддийской общины, строительство ступ и вихар.

Картина буддийского мира мало изменилась спустя 200 лет. Согласно описаниям Сюань-цзана, совершившего паломничество в 629–645 гг., сохраняется паритет между последователями хинаяны и махаяны, однако уже наметился процесс их явного размежевания: «Имеется восемнадцать школ, и каждая оспаривает первенство. Две «колесницы», «большая» и «малая», предпочитают существовать порознь».¹³¹

Продолжилась традиция регулярных торжественных церемоний с «шествием статуи», процессии стали еще более пышными и богатыми: «В монастырях обряжают статуи Будды, украшая их драгоценностями и облачая в великолепные одеяния...».¹³² Пожертвования буддийской общине становятся чрезвычайно щедрыми. Описывается ритуал *мокшамахапаришад*, во время которого царь жертвует общине монахов буквально все, начиная со своей жены и казны, и заканчивая собственным телом. «После же все придворные чины шествуют к монахам и все выкупают».¹³³

Главными объектами почитания по-прежнему остаются ступы с реликвиями Просветленного и известных архатов, но появляются и новые святыни, к которым миряне идут с конкретными целями. Например, описывается ступа в Гандхаре, установленная на том месте, где Будда обратил в буддизм «мать духов», и теперь ступе совершаются жертвоприношения с просьбой о потомстве.¹³⁴ Или история о чудесной статуе Будды, вырезанной из

¹³⁰ Однажды Фа-сянь заметил купца, приносящего в дар белый шелковый веер. Там же. С. 145.

¹³¹ Сюань-цзан. Записки о западных странах, [составленные в правление] великой [династии] Тан (Дай Тан си юй цзи) // Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Вост. лит., 2008. С. 176–177.

¹³² Там же. С. 154.

¹³³ Там же. С. 164.

¹³⁴ Там же. С. 186.

сандалового дерева, к которой больные люди обращались за исцелением. Для этого достаточно было прикрепить к статуе тонкий листок золота.¹³⁵

1.3. Тантрический буддизм

В середине I тыс. н.э. начинается следующий концептуальный этап в истории буддизма, когда на основе махаяны формируется новое направление – буддизм ваджраяны или Алмазной колесницы. Другое распространенное название этого направления – тантрический буддизм¹³⁶, поскольку в его основе лежит система тантр, каждая из которых состоит из коренного текста с подробным изложением философских воззрений (*мула-тантра*), сокращенных вариантов текста (*лагху-тантра*), комментариев и разнообразных руководств (*садхана*) по созерцательным и йогическим практикам.

Считается, что элементы тантрической практики существовали в буддизме с древности, но оформляться в особое учение – ваджраяну, они начали в IV–V вв., в VIII в. были известны уже все четыре класса тантр.¹³⁷ В VIII–IX вв. тантрический буддизм получил преобладающее влияние на северо-востоке Индии, в долине Ганга.¹³⁸ По мнению авторов тантр, изложенные в них наставления, принадлежат самому Будде Шакьямуни, но до определенного момента они были скрыты от людей, поскольку могли быть неверно истолкованы.

¹³⁵ Там же. С. 257. Традиция прикреплять листки сусального золота к буддийским скульптурам чрезвычайно популярна в современных странах Юго-Восточной Азии, где распространен буддизм тхеравады.

¹³⁶ Тантра (санскр. tantra, тиб. rgyud, основа ткани, основа ткани Закона) – 1) название текста Слова Будды в Ваджраяне, иногда называемой «четвертая корзина канона», или питакой видьядхар – хранителей тантрического знания; 2) название ритуально-культурных систем, подразделяемых, с одной стороны, на внешние и внутренние Т., с другой – семейства тантрических текстов и соответствующих практик, сгруппированных вокруг отдельных мифологических персонажей (Гухьясамаджи, Ямантаки, Ваджрапани, Самвары, Калачакры и др.); 3) общее название Ваджраяны и тантризма, в том числе индуистского. (Андронов В.П. Индо-тибетский буддизм. С. 348).

¹³⁷ Классификация тантр в буддизме ваджраяны: *крия-тантры* (тантры очищения), *чарья-тантры* (тантра действия), *йога-тантры* (йогические тантры), *ануттара йога-тантры* (тантры наивысшей йоги).

¹³⁸ Андронов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. 2001. С. 329.

Все своеобразие Алмазной колесницы связано с разработкой особых способов и методов обретения просветления (*упая*), позволяющих человеку стать буддой в течение одной жизни, а не трех неизмеримых (*асанкхей*) мировых циклов-кальп¹³⁹. Для достижения этой цели активировались все органы чувств и само тело человека. Речь и слух были задействованы в произнесении мантр и дхарани¹⁴⁰, причем практика чтения мантр имеет в ваджраяне столь большое значение, что ее часто называют мантражной – «Колесницей Мантр». Чрезвычайно развитой в буддизме ваджраяны является техника созерцания и визуализации священных образов, диаграмм-мандала, текстов мантр, магических формул и знаков. Тело практика во время медитативных упражнений должно было принимать определенные йогические позы – *асаны*. Также использовалась специальная дыхательная техника и фиксация рук в символических жестах – *мудрах*, что давало импульс для настройки сознания на нужный мыслеобраз.

Е.А. Торчинов отмечает, «что Ваджраяна, использовав внешность, форму объектов древних культов и народных верований и суеверий, радикально переосмыслила их содержание, преобразив первобытных демонов и бесовок в символы тех или иных состояний психики, что превратило их в искусственно сконструированные образы архетипов коллективного бессознательного».¹⁴¹ В результате пополнился пантеон просветленных существ, бодхисаттв, помогающих адептам на пути духовного совершенствования, к ним, например, относятся *дакини* – наставницы йогов в медитации. Учение каждой тантры получило свое наглядное воплощение. Как правило, это образы гневных божеств с множеством рук, ног, иногда с несколькими головами, снабженные целым арсеналом магического оружия (Хеваджра, Калачакра, Гухьясамаджа, Чакрасамвара и другие). Эзотерические постулаты также начали приобретать

¹³⁹ Торчинов Е. А. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008. С. 181.

¹⁴⁰ *Дхарани* (это слово образовано от того же корня *дхр*, что и *дхарма*, – «держат») – сочетания звуков и слогов, кодирующие содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект. Там же. С. 183.

¹⁴¹ Там же. С. 200.

зримую форму. Так, Ади-будда или «Изначальный Будда», самосуший (нерожденный) источник универсального разума, символ всеобщности, вечности и полноты, первоначально не имел изобразительного образа. Его описывали как бесцветное сияние. Но с течением времени он также приобретает антропоморфный облик, и в разных школах буддизма ваджраяны его олицетворяет Ваджрадхара, Ваджрасаттва или Самантабhadра. Кроме того Ади-будда является источником целой системы эзотерических образов, так называемых пяти *джин* (победителей) или *татхагат* – будд созерцания. В процессе медитации татхагаты играют роль антропоморфных символов, на которых сосредотачивается внимание практика с целью преобразования определенных аспектов психики.

В ваджраяне продолжается разработка одного из основополагающих постулатов махаяны о тождественности и недвойственности сансары и нирваны, а также главного принципа достижения просветления (бодхи) через соединение правильного метода – великого сострадания (*каруна*) и мудрости (*праджня*). Тантрическая традиция, стремившаяся представить абстрактные категории философии в виде наглядных образов, соотнесла сострадание и метод с мужским, активным началом, а мудрость – с женским, пассивным. Таким образом, обретение состояния Будды получило зримое воплощение в образах парных божеств, соединенных в любовном экстазе. Е.А. Торчинов считает доказанным, что в ранний период развития ваджраяны в тантрической практике имели место реальные ритуалы, предполагавшие физическую близость, участвовавших в них мужчины и женщины, отождествлявших себя с каруной и праджней соответственно. Иногда сексуальный ритуал являлся частью тантрического посвящения. Некоторые формы тантрической йоги, наоборот, на стадии завершения требовали реального соития с партнером, а не его медитативного проигрывания в уме. Однако подобная практика была допустима лишь для йогов не принимавших монашеских обетов¹⁴².

¹⁴²Торчинов Е. А. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008. С. 197.

В.П. Андросов полагает, что корни этой ритуальной практики «уходят вглубь тысячелетий, а именно: к культу богини-матери, к магии сельской общины, связанной сексуальными ритуалами».¹⁴³

Йоги-тантрики – новая категория буддистов, выделившаяся в рамках концепции буддизма ваджраяны. Это так называемые *махасиддхи* («великие совершенные») – духовные подвижники, которые либо не принимают монашеских обетов, либо считают, что они достигли более высокой стадии совершенства и соблюдать правила Винаи им нет надобности. В отличие от монахов они не стриглись наголо, не брились и не носили предписанных одеяний, могли проживать как в монастырях, так и вне их стен.

По мнению Е.А. Торчинова, это явление возникло как протест против формального благочестия монашеской элиты, подменившей живой дух учения скрупулезным следованием букве монастырских уставов и предписаний¹⁴⁴.

Не имея догматических предубеждений, они свободно общались с индуистскими йогами, презревшими ограничения брахманской ортодоксии, что приводило к неограниченному обмену идеями и методами йогической практики. Выработанные йогами-тантриками методы психотехники после XI в. были введены в монастырский буддизм.¹⁴⁵

В поздние тантры включены списки 84 махасиддхов, жизнеописания которых на рубеже XI–XII вв. составил тантрик Абхаядатта.¹⁴⁶ Исходя из текста этого сочинения, образы тантрических йогов весьма далеки от обыденного представления о святости и благочестии. Часто это гротескные, юродствующие персонажи, охотно использующие для достижения своих целей колдовство, открыто демонстрирующие сверхъестественные способности (что в свое время осуждалось буддийской сангхой). Однако такое демонстративное поведение

¹⁴³ Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. 2001. С. 348.

¹⁴⁴ Там же. С. 186.

¹⁴⁵ Там же. С. 189.

¹⁴⁶ На русском языке это сочинение было опубликовано в 2011 г.: Абхаядатта. Буддийские мастера-маги. Легенды о махасиддхах / Абхаядатта; Пер. с англ. Ю. Воротниковой. – М.:Ориенталия, 2011. – 208 с.

ничуть не нарушало основных постулатов буддийской догматики о том, что внешние проявления – это иллюзия (майя), которой не стоит придавать никакого значения. Но остается главная мотивация духовного пути буддийского йога-тантрика: сострадание в качестве метода и трансформация аффектов сознания в мудрость Будды.

Магические приемы, работа с подсознанием путем использования специальных психотехник не предназначались для широкого круга пользователей. По мнению Дж. Хантингтона, первоначально тантрические учения передавались на тайных встречах узкого круга посвященных, собиравшихся по ночам в лесной чаще, на кладбищах, местах сожжения трупов и других, наводящих на простого обывателя ужас, местах.¹⁴⁷ Поэтому еще одно название ваджраяны – Колесница Тайной Мантры или тайное (эзотерическое) учение, передача которого осуществляется непосредственно от наставника к ученику. В связи с этим роль учителя (гуру) в тантрическом буддизме чрезвычайно высока.

В рамках данного исследования представляет интерес замечание Дж.Хантингтона о двух направлениях развития ритуальной практики в тантрическом буддизме. Первое дает посвящение практикам, которые индивидуально следуют созерцательным и йогическим дисциплинам тантрического пути. Второй тип практики набирал популярность по мере распространения тантрического буддизма и представлял собой ритуал *homa* или огненное подношение, в котором донатор-мирянин привлекал ритуального специалиста – *ваджрачарью* для совершения ритуального жертвоприношения богам тантрической системы, чтобы получить какую-то выгоду или выразить благодарность за полученное благословение. Благодаря этой бифуркации методика тантр служит тем, кто ищет просветления, а также тем, кто не

¹⁴⁷Huntington J.C., Bangdel D. The Circle of Bliss:Buddhist Meditational Art. Los Angeles: Serindia Publications, Inc. 2003.P. 21.

стремится к освобождению в этой жизни, но нуждается в благословении и поддержке официальной религии.¹⁴⁸

1.4. Распространение буддизма в Тибете, Монголии, Бурятии

Тибет с трех сторон окружен высочайшими в мире горными хребтами – Гималаи на юге, Каракорум на западе и Куньлунь на севере. С восточной стороны его территорию пересекают многочисленные реки. Обширные северные пространства заняты безжизненными пустынями. Разнообразный природный ландшафт, суровая непредсказуемая стихия изначально сформировали у немногочисленного населения этого региона представления об окружающем мире как о далеко не дружелюбной к человеку среде, населенной всякого рода жестокими, мстительными духами. Французская путешественница и исследователь Тибета Александра Давид-Неэль писала, что «если верить народным преданиям, то выходит, что в Земле Снегов злых духов чуть ли не больше, чем людей»¹⁴⁹.

Взаимодействие человека с inferнальной средой, необходимость выживать в экстремальных климатических условиях оказали сильное влияние на формирование и развитие тибетской культовой практики.

Вопрос об этногенезе тибетцев до сих пор недостаточно хорошо изучен. Предположительно племена *цянов*, кочевавшие и часто совершавшие набеги у северо-западных границ Древнего Китая, на рубеже нашей эры были вытеснены китайцами на тибетское плоскогорье, где они смешались с малочисленными группами автохтонного земледельческого населения. И «...вполне возможно, что таинственный Шангшунг, древнее государство, из которого согласно тибетским легендам, пришел Шенраб, создатель их национальной религии *бон* (*бон-по*), был населен народом, говорившем на

¹⁴⁸Ibid.

¹⁴⁹Давид-Неэль А. Магия и тайна Тибета. Перев. с англ. В. Ковальчук. – К.: «София», 2003. С.188.

языке индоевропейского происхождения».¹⁵⁰ О сути религии бон у ученых также нет единого мнения. Однако от решения этого вопроса во многом зависит трактовка формы буддизма, которая в дальнейшем сформировалась на тибетской почве.

Точка зрения, которая на сегодняшний день преобладает в европейской историографии, оценивает тибетскую добуддийскую религию как древнейшую форму примитивного анимизма с глубокими шаманскими идеями¹⁵¹. Чтобы противостоять активному распространению буддизма, священники бон были вынуждены перестраивать свою религию по буддийскому образцу. В этом им помогли последователи бон из страны Шангшунг, которым буддизм был уже хорошо известен благодаря буддийским йогам и отшельниками, передавшим индийские учения на западную окраину Тибета задолго до формального принятия буддизма тибетцами¹⁵².

Дж. Туччи отдельно рассматривает народные верования тибетцев и религию бон. В истории последней автор выделяет три последовательные фазы: *чжо бон* – культы, направленные на преодоление враждебных сил; *кьяр бон* или «отклоняющийся бон», помимо прочего, был сосредоточен на погребальных ритуалах, *гьюр бон* – «видоизмененный (смягченный) бон» с оформившимся учением, значительная часть которого была заимствована из буддизма.¹⁵³ Дж. Туччи отмечает влияние древних иранских верований, особенно зерванизма на концептуальные основы бона.¹⁵⁴

Советский ученый Б.И. Кузнецов на основании авторских переводов тибетских текстов¹⁵⁵ также пришел к выводу о происхождении религии бон из

¹⁵⁰Торчинов Е. А. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008. С. 211.

¹⁵¹Hoffmann H. Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. – Wiesbaden, 1950. P. 209.

¹⁵²См. Hoffmann H. Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. – Wiesbaden, 1950. P. 217–218; Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet. Bangkok, 2003; Kvaerne P. The Bon religion of Tibet: The iconography of a living tradition. Boston, Shamhala Publications, 2001; Девять путей бона. Выдержки из «Зиджи»: вред. и пер. Дэвида Снэллгроува. – М.: Культурный центр «Джалю», 2017.

¹⁵³Туччи Дж. Религии Тибета. Пер. с итальянского Альбедиль О.В., – СПб.: Евразия, 2005. С. 279–280.

¹⁵⁴ Там же. С. 268.

¹⁵⁵ Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. Санкт-Петербург, Евразия, 1998. С.

древнего Ирана, а ее источником считал дозораострийский маздаизм. Проповедь бона, по мнению Б.И. Кузнецова, начал учитель Шенраб Миво в государстве Шангшунг (Западный Тибет) в VI–V вв. до н.э.¹⁵⁶ Бон, по мнению ученого, характеризуется наличием иерархии среди бесчисленного количества божеств, обожествлением частей света и стихий; ритуальной практикой, состоявшей из обращений к богам с молитвой и жертвоприношений.¹⁵⁷ Центральными фигурами учения являлись «бог (тиб. lha), рожденный из центра юндрун (бонской свастики)», и «жрец (тиб. gshen), рожденный из центра юндрун».¹⁵⁸

Н.Л. Жуковская, напротив, считает, что «никакой митраизм в раннеклассовом обществе тибетских кочевников не смог бы занять никаких прочных позиций и тем более устоять в последующей многовековой конкуренции с буддизмом, если бы не был связан с местными тибетскими культурами, которые являлись аналогом шаманству».¹⁵⁹

Такая точка зрения стала основополагающей в диссертации Д.И. Бураева «Религия бон и проблемы сакрализации власти в тибетском государстве VII–IX вв.» (2001 г.). Автор приходит к ряду заключений: бон – это древняя, исконная, собственно тибетская религия; боннские жрецы являлись типичными центральноазиатскими шаманами с местными особенностями¹⁶⁰; религия бон явилась той идеологической основой, на которой выросло тибетское государство VII–IX вв.; в процессе своего развития, впитав в себя массу различных элементов из разных культов, верований и, прежде всего, буддизма, религия бон пришла к современному своему виду, в свою очередь индийский

¹⁵⁶ Там же. С. 188.

¹⁵⁷ Там же. С. 192.

¹⁵⁸ Там же. С.191.

¹⁵⁹ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 91.

¹⁶⁰ Бураев Д.И. Религия бон и проблемы сакрализации власти в тибетском государстве VII–IX вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Улан-Удэ, 2001. С. 32.

буддизм смог «прижиться на тибетской почве» и стать тибетским буддизмом, только лишь, ассимилировав бонские религиозные представления.¹⁶¹

В.П. Андросов также считает, что так называемый юндрун бон (тиб. *gyungdrungbon*) или «высшее учение» сформировался в период правления царской династии Тибета (примерно VI–IX вв.). Именно тогда оформился пантеон богов неба, воздуха и земли, сложилась версия божественного происхождения тибетских царей и появились новые священнослужители (шён), выполнявшие функции колдунов, магов, знатоков похоронных обрядов. Тогда же возникла легенда о мифическом основоположнике бон – Тонпе Шенрабе (тиб. *stonpagshenrab*, или Шенраб Миво, «совершенный святой»).¹⁶²

Современные адепты бон трактуют этот термин как общее наименование ряда духовных традиций Тибета. Среди них они выделяют юндрунг-бон, «бон свастики», «неизменный бон» или «бон ньинма» (т.е. древний бон) – это учение будды по имени Тонпа Шераб Мивоче (Великий учитель человечества) из страны Такзик.¹⁶³ Считается, что он проповедовал в стране Шангшунг задолго до рождения Будды Шакьямуни, а учение дзогчен, которое практикуется во многих школах тибетского буддизма, изначально происходило от традиции бон.¹⁶⁴

Е.А. Торчинов считает неверным предположение о бонском происхождении практики дзогчен. По мнению ученого ранний бон представлял собой одну из форм центральноазиатского шаманизма, который позднее «подвергся настолько мощному влиянию буддизма, что, по существу, превратился в одно из не совсем «ортодоксальных» направлений буддизма: религиозная доктрина, иконография и пантеон, содержание и сама форма священных текстов,

¹⁶¹ Там же. С. 41.

¹⁶² Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. 2011. С. 131.

¹⁶³ Философия буддизма: энциклопедия / отв.ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост.лит., 2011. С. 168.

¹⁶⁴ См. Намкай Норбу. Друнг, Дэу и Бон. М., Либрис, 1997. – 368 с.; Намкай Норбу. Драгоценное Зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета; перевод с тиб. В. Батаров; М.: Шечен/Ганга, 2008. – 320 с.

архитектура храмов, формы религиозной практики бон – все это стало лишь едва и с трудом отличаемым от собственно буддийского».¹⁶⁵

Ни одну из существующих на сегодняшний день точек зрения относительно сущности религии бон и времени ее возникновения нельзя считать доказанной. Трудности исследований в этой области связаны с отсутствием до VII в. тибетских письменных источников.

Именно в VII в. в результате усиления княжества, которое располагалось в Ярлунге, долине правого притока р. Цангпо (Брахмапутры), объединения и подчинения соседних земель было создано первое крупное государственное образование, включавшее территории на севере современной Индии и северо-западе Китая до р. Янцзы. Основателем государства считается Сонгцэн Гампо (617–649). Ему же традиционно приписывают первые попытки распространения буддизма среди тибетцев. Важным фактором в этом процессе была его женитьба на китайской принцессе Вэньчэнь и дочери правителя из непальской династии Личчхави Амшувармана Бхрикути. Обе исповедовали буддизм и привезли с собой многочисленные свиты ученых и монахов, а также предметы буддийского культа и первые крупные скульптуры. Для них было построено два первых буддийских храма. Впоследствии и сам Сонгцэн Гампо и его супруги вошли в буддийский пантеон и стали изображаться на иконах и в скульптуре: Сонгцэн Гампо как основоположник буддийского Закона-Дхармы в Тибете и обладатель почетного титула «царя учения» (тиб. *чойжал*; санскр. *дхармараджа*), а Вэньчэнь и Бхрикути почитаются как воплощения милостивых богинь Белой и Зеленой Тары.

Гибкая религиозно-философская система буддизма наиболее полно соответствовала задачам объединения огромных территорий. Однако большинство источников, относящихся к тому периоду, сообщает о слабом значении буддизма в Тибете и об отсутствии у тибетцев интереса к нему. Все

¹⁶⁵Торчинов Е. А. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008. С. 211.

важные события при дворе и особенно похороны сопровождались ритуалами в исполнении жрецов бон¹⁶⁶.

Ситуация начала меняться при царе Трисонг Децэне (ок. 740–798). По его приказу из знаменитого религиозного центра Викрамашила был приглашен один из крупнейших буддийских ученых и философов того времени Шантаракшита. Тот принял приглашение и стал читать проповеди царю и его приближенным. Началось строительство первого монастыря близ Лхасы. Шантаракшите, который в Тибете получил почетный титул Ачарья-бодхисаттва, то есть «Бодхисаттва-Учитель», даже удалось постричь в монахи несколько тибетцев из знатных кланов. Но тихая проповедь об иллюзорности окружающего мира, призыв к отказу от мирских желаний вызывали лишь недоумение и раздражение у воинственных тибетцев. К тому же консервативно настроенные министры и бонские жрецы чинили всяческие препятствия распространению буддизма, ссылаясь на волю богов и демонов.

По совету Шантаракшиты ко двору Трисонг Децэна был приглашен знаменитый тантрический йогин из страны Уддияна Падмасамбхава или Гуру Ринпоче (Великий Учитель), как его называли в Тибете. Уддияна, согласно современным исследованиям¹⁶⁷, находилась в пограничном районе между современными Афганистаном и Пакистаном и входила в зону распространения религии бон – территорию древнего государства Шангшунг.¹⁶⁸ Проповедь буддизма, сопровождаемая тантрическими ритуалами и демонстрацией сверхъестественных способностей, произвели на тибетцев гораздо большее впечатление. В результате успешно продолжилось строительство монастыря Самье (тиб. *bsamyas*), «прежде всего был построен храм Авалокиты [Авалокитешвары], и были изваяны изображения, для которых моделями служили люди Тибета»¹⁶⁹. Окончив строительство, «Ачарья Бодхисаттва и

¹⁶⁶ Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet. Bangkok, 2003. P. 52.

¹⁶⁷ Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. Санкт-Петербург, Евразия, 1998. С. 20.

¹⁶⁸ Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. 2011. С. 131.

¹⁶⁹ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). 1999. С. 252.

Падмасамбхава совершили ритуалы освящения и на протяжении тринадцати лет отмечали этот праздник»¹⁷⁰.

Подготовленные Шантаракшитой и Падмасамбхавой тибетские ламы и *лоцзавы* (переводчики) начали работу по переводу священных текстов с санскрита. Однако и в этот период обрядовая и ритуальная деятельность при тибетском дворе, а тем более среди простых тибетцев обеспечивалась священниками бон. Например, при подписании мирного договора с Китаем в 780 г. тибетской стороной было совершено жертвоприношение животных, а китайцы принесли присягу в буддийском храме, построенном рядом с жертвенником.¹⁷¹

В период правления Трисонг Децэна (755–797) состоялся знаменитый диспут между китайским буддийским проповедником, известным просто как Хэшан (буддийский учитель), и учеником Шантаракшиты Камалашилой. В результате победы последнего была запрещена проповедь китайской доктрины. Другой тибетский правитель, способствовавший утверждению буддизма в Тибете, Тигзуг Децэн (866–901), прозванный Ралпачаном (тиб. «имеющий спутанные волосы», «косматый») предпринял попытку унификации уже переведенных текстов и организовал работу по новым переводам непосредственно с санскритских источников. При этом предпочтение отдавалось сочинениям школы *сарвастивада*, а «тайные заклинания» (вероятно, какие-то категории тантрических текстов) запрещалось переводить.¹⁷² Царь отличался исключительным благочестием и почитанием буддийских учителей, «превращая, свою голову в трон для них, касаясь их ног своей головой»¹⁷³, но в то же время крайне жестоким и нетерпимым к иноверцам. Его «радикальные» методы борьбы с приверженцами религии бон привели к дворцовому заговору, в результате которого царь был убит, а на

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. 1998. С. 304–305.

¹⁷² Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). 1999. С. 257.

¹⁷³ Там же.

престол взошел его старший брат Дарма Удумзан (863–906) по прозвищу Ланг Дарма (тиб. «бык (слон) Дарма») – последователь религии бон.

Этот правитель недолго был у власти, но в результате его политики были закрыты практически все буддийские монастыри в Центральном Тибете, монахи и последователи буддизма бежали на окраины страны. После смерти Ланг Дармы сильное единое государство перестало существовать и распалось на множество княжеств. Таким образом, поклонники учения Будды рассредоточились по пограничным княжествам и получили дополнительную поддержку от соседних территорий, где буддизм был широко распространен.

В центральных районах, как писал Будон Ринчендуб, «в У и Цанге религиозная дисциплина, изложение Учения и изучение и проповедь его вовсе прекратились. Управляющие монастырей носили юбки с куртками, называли себя стхавирами и архатами и говорили, что они соблюдают монашеские правила. В действительности же, они хранили их только на протяжении короткого времени трех летних месяцев. Затем, заявив, что время поста прошло, они больше не соблюдали [правила, предписанные для духовенства]. Заклинатели не понимали смысла тантр и предавались прелюбодеянию и т.д.». ¹⁷⁴ В оставшихся тибетских монастырях почти полностью исчезает традиция Винаи, на смену йогической практике приходит расцвет магии и колдовства. Такое положение сохранялось до середины XI в., когда началось быстрое возрождение буддизма.

Восстановление буддийской традиции в Тибете шло двумя путями: реставрация монашеской традиции Винаи и распространение тантрических форм медитативной практики. Главным центром возрождения буддизма в X–XI вв. было княжество Гугэ в западной провинции Нгари. Вероятно, сказалась близость к североиндийским княжествам Кулу, Кашмиру, Гилгиту, Свату, где буддизм продолжал быть действующей религией. Правитель княжества Гугэ некий Еше Од, которого в буддийских хрониках часто называют «царь-монах»,

¹⁷⁴ Там же. С. 259.

можно сказать, ценой собственной жизни добился приезда в страну известного индийского учителя Атиши (982–1054). Посещая библиотеки в монастырях Тхолинг и Самье, он обнаружил богатейшие собрания санскритских текстов и приступил к их переводам, при этом обучая и наставляя тибетских учеников. В своих проповедях Атиша стремился не только возродить строгие принципы монашеской дисциплины, основанные на Винае, но и ввести практику тантрической йоги, а также разработать систему монастырского образования. В этот период начинается формирование свода тибетской буддийской литературы – Ганджура (Кангьюр) – канонических текстов и Данджура (Тангьюр) – комментариев к текстам канона.

Помимо княжества Гугэ в XI–XII вв. буддийские учителя вели активную проповедническую деятельность и в других областях все еще разрозненного Тибета. Именно в это время складываются локальные традиции, восходящие к тому или иному учителю, которые в современной историографии принято называть школами или сектами. Самая ранняя из них – *ньингма* или школа «старых» переводов продолжала руководствоваться текстами, которые были распространены на территории Тибета до начала гонений на буддизм, т.е. до IX в. Остальные секты тибетцы называют «*сарма*», т.е. «новые», опирающиеся на новые переводы канонических сочинений. Прежде всего, это секта *кадам*, восходящая к проповедям Атиши. Одной из самых крупных и влиятельных школ была школа *сакья*, получившая название по местности в центральном Тибете, где в XI в. был основан монастырь этой школы. Довольно часто основателями буддийских школ в Тибете становились ученики индийских йогов-махасиддх. Например, к линии преемственности известного индийского йога-проповедника Тилопы (X–XI в.) относится тибетский учитель, переводчик санскритских текстов – Марпа (1012–1097), который считается одним из основоположников тибетской школы *кагью*. Он перевел многие индийские трактаты, сочинил мистические песни и передал знания и «полномочия» линии

преемственности своих учителей Миларепе (1040–1123) – знаменитому тибетскому поэту и религиозному деятелю.

В дальнейшем от этой традиции получила свое начало другая известная школа – *карма*. Кармапа были особенно сильны в Кхаме.

В XIV в. на основе учения кадам возникла школа *гелуг*. Ее основатель – уроженец Амдо Цонкапа (1357–1419) всячески стремился восстановить равновесие между йогической тантрической практикой, преобладавшей в буддийских школах Тибета XI–XIV вв., философским дискурсом и соблюдением норм Винаи. По его инициативе была проведена всесторонняя реформа правил монастырской жизни. Снова становится обязательным соблюдение монахами обета безбрачия, который на момент проведения реформы повсеместно игнорировался. Усиливается роль наставника-учителя. Вносятся изменения в церемонии богослужения. Также устанавливается новое одеяние и головные уборы для духовенства – желтого цвета, что соответствовало цвету монашеского одеяния Будды Шакьямуни и его первых учеников. Кроме того, были внесены изменения в иконографию буддийских изображений, а также введена традиция украшения священных скульптур. Созданная Цонкапой новая школа гелуг (иногда ее называют «желтошапочная») впоследствии стала главенствующей в Тибете. Принципиальных различий в учении сект не было. Все они исповедовали идеи Будды, все учили, что жизнь – страдание, его истоки – желания, все в очень большой степени опирались на тантрические культы. Отличия же касались текстов, которые преимущественно изучались и почитались в той или иной традиции, и центральных объектов почитания.

Согласно монгольским летописям монголы в IX в. уже были знакомы с буддизмом благодаря согдийским и уйгурским проповедникам¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Эрдэнипэл. Конечная причина религий в Монголии (перевод Ринчена и Самбу) // Железняков А.С., Цендина А.Д. (сост.). История в трудах ученых лам. М.: Товарищество научных изданий КМК. 2005. С. 173–174.

В результате завоевательных походов Чингисхана буддийское учение стало модным явлением в среде монгольской знати. Наиболее активную миссионерскую деятельность вела школа сакья. Как и в Тибете на великих ханов и их окружение большое впечатление произвели тантрические практики. Так, например, тибетский учитель Гунгаджалцан (1182–1251) излечил тяжелобольного внука Чингисхана Годан-хана (1206–1251), который впоследствии принял тантрическое посвящение. «Лама при этом явил различного рода чудеса: мановением своей руки пролагал следы в каменных скалах и так далее».¹⁷⁶

Мункэ-хан (1208–1259) имел духовного наставника из школы карма. В.Рубрук оставил описание буддийского храма и внешнего вида монахов, бывших при дворе Мункэ-хана в Каракоруме¹⁷⁷, а также подробно передал содержание религиозного диспута между представителями разных конфессий.¹⁷⁸ Сам Мункэ, подводя итог этому спору, заявил, что он не является буддистом и, что монголы верят в единого Бога, который дал людям различные пути: христианам – Писание, а монголам – «гадателей», провозвестников божьей воли, с которыми они согласовывают свои действия.¹⁷⁹ Это свидетельствует о том, что в тот период народные верования и шаманизм оставались приоритетными у монголов, а буддийская община особо не выделялась при монгольском дворе среди других проповедников.

Хану Хубилаю (1215–1294) – основателю династии Юань в Китае необходима была общая идеологическая база, объединяющая монголов и китайцев. Буддизм наилучшим образом удовлетворял этой цели. При дворе Хублай-хана развернулись настоящие соревнования по демонстрации искусства магии между тантрическими учителями. Например, Карма-багши (учитель школы карма), чтобы получить расположение великого хана демонстрировал

¹⁷⁶ Там же. С. 87.

¹⁷⁷ Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. Редакция, вступит.статья и примечания Н.П. Шастиной // М.: Гос. Изд-во геогр. лит-ры. 1957. С. 127–129.

¹⁷⁸ Там же. С. 168–173.

¹⁷⁹ Там же. С. 173–174.

шествие по небесам и прохождение через крепостную стену. А представитель школы сакья Пагба-лама Лодойджамцо (1235–1280) поразил императора и весь его двор, разрубив мечом свое тело на пять частей, которые затем превратились в изображения пяти будд созерцания.¹⁸⁰ По поручению великого хана Пагба-лама также участвовал в диспуте с последователями учения Лао-Цзы, в результате которого сакьяский учитель «своим острым разумом ниспроверг законы их вероучения и обратил их в буддийскую веру».¹⁸¹

От Пагба-ламы Хубилай принял посвящение в тантру Хеваджры и в свою очередь провозгласил Пагба-ламу «наставником государства». Таким образом, в тибето-китайских и тибето-монгольских отношениях открылся принцип взаимоотношений «наставник – милостынедатель».

При поддержке Хубилай-хана Пагба-лама стал первым теократическим монархом Тибета, под властью которого находились провинции Уй, Цзан и Кхам. На содержание монастырей и подношения учителям из китайской казны выделялись немалые средства. Похоронили Хубилай-хана и его супругу в соответствии с буддийскими правилами для особо почитаемых учителей: их останки были помещены в пекинском белом субургане.¹⁸²

Однако покровительство буддистам было выгодно для монголов с политической точки зрения, морально-этические же аспекты религии не представляли для них особого интереса. Гораздо больше монгольских ханов привлекала, например, способность буддистов-тантриков влиять на погоду.¹⁸³ Кроме того тантрические сексуальные культы получили большую популярность при дворе последнего представителя династии Юань – Тогон

¹⁸⁰ Джамбадорджи. Хрустальное зеркало (перевод Б.И. Кроля, А.Д. Цендиной) // Железняков А.С., Цендина А.Д. (сост.). История в трудах ученых лам. 2005. С. 90–91.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Там же. С. 93.

¹⁸³ Книга Марко Поло / Перевод старофранцузского текста И.П. Минаева; Редакция и вступительная статья И.П. Магидовича. – Москва: Государственное издательство географической литературы, 1955. С. 96.

Темура (1320–1368), что немало способствовало падению нравов при дворе и престижа династии в целом.¹⁸⁴

С падением династии Юань влияние буддизма среди монголов начинает ослабевать, однако тибетские проповедники, в основном из школы сакья, всегда присутствовали при дворах монгольских ханов.

Массовое принятие буддизма началось при усилении школы гелуг во второй половине XVI в. В 1578 г. правитель чахарских и тумэдских племен Алтан-хан (1507–1582) (который в дальнейшем стал считаться перерожденцем Хубилай-хана) встретился с главой секты гелуг Соднамджамцо (1543–1588). Монгольские хроники подробно описывают пышный прием тибетского учителя: «Вдалеке от ставки хана были выстроены несколько тысяч человек, расставлены жертвенники, различные зонты, жезлы, знамена, а также имелись барабаны, флейты, литавры, трубы и прочие музыкальные инструменты».¹⁸⁵ Несмотря на то, что основатель секты гелуг всячески пытался ограничить применение магических приемов в буддийской практике, Соднамджамцо, узнав, что среди встречающихся есть люди, сомневающиеся в буддийском учении, чтобы укрепить в них веру, был вынужден «мановением руки» повернуть вспять течение реки. «Тогда нойоны искренне уверовали».¹⁸⁶

В результате этой встречи Алтан-хан издал указ о запрете убийства животных для жертвоприношений и об уничтожении *онгонов* под страхом уголовного наказания¹⁸⁷. Хан помимо прочих богатых даров преподнес Соднамджамцо золотую печать с надписью «Печать Ваджрадара-Далай-ламы», а тот в свою очередь пожаловал хану титул «Великого небесного хана, Царя религии»¹⁸⁸.

¹⁸⁴ Жуковская Н.Л. О Буддизме и буддистах. 2013. С. 367.

¹⁸⁵ Джамбадорджи. Хрустальное зеркало (перевод Б.И. Кроля, А.Д. Цендиной) // Железняков А.С., Цендина А.Д. (сост.). История в трудах ученых лам. 2005. С. 100.

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Там же. С. 101.

¹⁸⁸ Там же. С.102.

Довольно просто был решен вопрос взаимодействия с местными духами. По легенде представитель буддийского пантеона, защитник веры (дхармапала) Джамсаран (тиб. Бегце) привел на поклон учителю «монгольских чертей и многих других тварей с головами верблюдов, лошадей и мышей и заставил их поклясться в том, что они не будут причинять никакого вреда людям, которые следуют законам вероучения».¹⁸⁹ В летописях есть упоминание о том, что духи-хозяева местности явились слушать проповедь Соднамджамцо.¹⁹⁰

Далее процесс распространения буддизма проходил довольно быстрыми темпами и без особых осложнений, и в 1586 г. под покровительством халхаского хана Абатая на территории Монголии был построен первый монастырь Эрдэни-дзу. В начале XVII в. Ганджур был переведен на монгольский язык. К этому времени оформление корпуса священных текстов и ритуальной практики было завершено.

У монголов главным образом закрепились традиции школы гелуг, которые в XVIII в. получили распространение и у населения Южной Сибири. Буддистами были селенгинские монгольские роды, постоянно прибывающие сюда с территории этнической Монголии, спасаясь от междоусобных столкновений и экспансии империи Цин. В середине XVII в. в Забайкалье уже имелись передвижные буддийские молельни в юртах. В 1712 г. сюда, спасаясь от маньчжурской оккупации, прибыли 100 монгольских и 50 тибетских лам. Духовным главой бурятские ламы считали высшего буддийского иерарха Монголии Джебцун-дамба-хутухту.

После подписания в 1727 г. Кяхтинского договора об определении российско-китайских границ, российские власти приняли решение о создании самостоятельной сангхи в Забайкалье, однако постоянные связи бурятского духовенства с буддийскими центрами Монголии и Тибета сохранялись. В 30-ых гг. XVIII в. был построен Цонгольский дацан – первый стационарный буддийский монастырь в Забайкалье. В 1741 г. императрица Елизавета

¹⁸⁹ Там же.

¹⁹⁰ Там же.

Петровна подписала Указ об официальном признании буддизма в качестве религии бурят. Особенно успешной миссионерская деятельность буддистов была в Восточном Забайкалье, а в Прибайкалье удача сопутствовала православной церкви. Наряду с этим в Прибайкалье и Забайкалье сохранялся шаманизм и другие архаические религиозные верования.

Позиции буддизма значительно укрепились в Бурятии во второй половине XIX в. Однако, как отмечают исследователи, «буряты-неофиты часто ограничивались лишь исполнением буддийских обрядов, оставаясь шаманистами, их буддизм представлял собой причудливое сплетение буддийских и старых шаманистских воззрений».¹⁹¹ Иногда в борьбе с шаманами буддийское духовенство прибегало к помощи местных властей и даже полиции. Но в основном внедрение новой религии в сознание людей осуществлялось мирными средствами. Популярны народные божества объявлялись тождественными персонажам буддийского пантеона и получали тибетские имена, на местах шаманских капищ возводились буддийские культовые сооружения. При исполнении домашних обрядов шаманов заменили ламы, которые произносили тибетские тексты.¹⁹²

Период рубежа XIX–XX вв. – это время расцвета буддизма в Бурятии и Монголии, которое в 30-ых годах XX в. сменяется началом массовых репрессий в отношении буддийского духовенства. Имущество дацанов национализируется, закрываются храмы и духовные школы. Многие бурятские и монгольские ламы находят убежище в тибетских монастырях, оставшиеся подвергаются арестам, расстрелам и ссылкам. В конце 30-ых годов в Бурятии и Монголии не осталось ни одного действующего дацана.¹⁹³

В послевоенные годы происходит частичное восстановление религии. В 1946 г. вновь были открыты Иволгинский (под г. Улан-Удэ) и Агинский (в

¹⁹¹ Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987. С. 180.

¹⁹² Там же. С. 182–185.

¹⁹³ Буддизм. Каноны. История. Искусство. Научное издание. – М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2006. С. 397, 440.

Агинском национальном округе Читинской обл.) дацаны. В 1949 г. восстановлен столичный монастырь Гандантэгчинлин в г. Улан-Батор. В 1970 г. при нем была открыта Буддийская духовная академия, причем инициатива создания высшей буддийской школы исходила от лам Бурятии.

Действительно активная деятельность по возрождению буддизма в Монголии и Бурятии наметилась во второй половине 80-ых гг. XX в.: открываются новые храмы и монастыри, восстанавливаются прежде закрытые и разрушенные, увеличивается число буддийских студентов и священнослужителей. К концу XX в. 90 процентов бурятского населения считали себя буддистами.

Характерной особенностью современного буддизма и в Монголии и в Бурятии, где исторически преобладала традиция гелуг, является большое количество женатых лам, что считается грубым нарушением правил Винаи. Причем многие из таких лам носят монашеские одеяния, что, по мнению Далай-Ламы XIV, абсолютно недопустимо.¹⁹⁴

Также можно заметить, что на сегодняшний день в духовной жизни монголов преобладает культ великих ханов и в первую очередь Чингис-хана, который в поздней традиции считался перерожденцем бодхисаттвы Ваджрапани.¹⁹⁵

Главная черта, которая характеризует современный тибетский буддизм, – это развитие глобальной миссионерской деятельности. После вынужденного бегства Далай-ламы XIV в Индию, последовавшие за ним тибетские эмигранты создали диаспорские общины в Индии и Непале, которые стали центрами транснациональной сети буддизма, охватившей страны Южной Азии, Западной Европы, Россию, США, Канаду, Тайвань и Гонконг. Появились новые возможности передачи Учения: организация буддийских центров, систематические курсы и лекции, которые ведут известные тибетские учителя;

¹⁹⁴ Жабон Ю.Ж. Тибетский буддизм: прошлое и настоящее // ж. Религиоведение. Амурский государственный университет (Благовещенск). 2012. № 1. С. 65.

¹⁹⁵ Дзамбадорджи. Хрустальное зеркало (перевод Б.И. Кроля, А.Д. Цендиной) // Железняков А.С., Цендина А.Д. (сост.). История в трудах ученых лам. 2005. С. 70.

издание литературы по буддизму, причем большая часть книг написана и опубликована не на тибетском, а на других языках; и, наконец, новые виды отшельничества и медитативных практик. К буддизму стали обращаться как к религии или философии, которая является рациональной и совместимой с научным мировоззрением.¹⁹⁶ Однако основы ритуальной практики, сформировавшейся в Тибете к XV в., не претерпели каких-либо изменений.

¹⁹⁶Oxford handbook of contemporary Buddhism / edited by M. Jerryson. New York, NY: Oxford University Press, [2017]. P. 151.

Глава 2

Ритуальные атрибуты в контексте буддийской практики

2.1. Алтарь и алтарные украшения

Описания буддийских монастырей и устройство алтарной зоны довольно подробно представлены в записках ученых и путешественников, побывавших в странах Центральной Азии в конце XIX–начале XX вв. Вот, например, описание буддийского алтаря, каким его увидел О. Уоддель, в начале XX в.: «На высоком алтаре, там где сидел колоссальный Будда, спокойно смотря вниз и окруженный множеством сателлитов, было много приношений богомольцев, шелковые шарфы в несколько рядов обвивали шеи наиболее любимых идолов. За темным рядом приношений кексов (торма), убранных прихотливыми украшениями из окрашенного масла (точно причудливые сахарные пироги наших кондитеров), которые обновляются только раз в год, я заметил несколько кубков из старой минской эмали; на одном краю алтаря виднелись цветы, воткнутые в английскую пивную бутылку с ее этикеткой. Тут же были украшенные лентами восемь славных эмблем или счастливых значков, которые изображаются на следах ног Будды, вышиваются и рисуются на бесчисленном количестве вещей и украшений светских и духовных».¹⁹⁷

При более подробном описании алтарных принадлежностей О. Уоддель уточняет, что «алтарь должен иметь по крайней мере два яруса. На нижнем узком внешнем выступе помещаются жертвоприношения из воды, риса, печенья, цветов и светильников». Среди предметов, находящихся на верхней платформе упоминаются одна или несколько книг религиозного содержания, миниатюрная модель ступы, колокольчик и ваджра, сосуд, увенчанный пучком павлиньих перьев, металлическое зеркало, кувшин для возлияний и всевозможные музыкальные инструменты.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Уоддель О. Лхаса и ее тайны. Очерк тибетской экспедиции 1903–1904 гг. Пер. сангл. – Изд. 2-е. – М.: ЛЕНАНД, 2015. С. 170.

¹⁹⁸ Waddell L.A. The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge, 1934. P. 296–297.

Более четкая классификация культовых предметов представлена в обзоре буддийской коллекции князя Э.Э. Ухтомского, составленном профессором А.Грюнведелем. Алтарные принадлежности, музыкальные инструменты и книги распределены автором по отдельным спискам.¹⁹⁹

А.Грюнведель приводит полный перечень предметов, входящих в два главных набора так называемых «алтарных украшений» – «семи и восьми драгоценностей». При этом автор везде указывает название предмета на санскрите, тибетском и монгольском языках, что является очень ценным подспорьем в атрибуции вещей; ведь, как правило, в литературе встречаются либо санскритские, либо тибетские термины. Кроме этих наборов к принадлежностям алтаря, по мнению А. Грюнведеля, можно отнести ритуальные жезлы (ваджра) и колокольчики, сосуды для священной воды, мандалу, которая определяется как жертвенный поднос, молитвенную мельницу, ритуальные зеркала, разного рода курильницы, чаши, лампы; а также «украшение алтаря в виде ступы».²⁰⁰

Состав алтарного комплекса не изменился по сравнению с XIX веком. Согласно трактовке современных учителей главным содержимым буддийского алтаря являются предметы или символы, представляющие Тело, Речь и Просветленное сознание Будды, которые служат напоминанием о цели буддийского пути – развитии этих качеств у практика. Традиционно вся совокупность изображений будд и бодхисаттв на иконах-тхангка или в скульптуре считается воплощением Тела Будды. Речь Будды символизируют книги духовного содержания, а миниатюрная модель ступы (тиб. *mchod rten*) является символом Просветленного сознания или Ума Будды. Это – объекты почитания, перед ними совершают разного рода «подношения», которые могут выражаться как в физических действиях (поклоны и простираания), чтении мантр; так и в виде материальных объектов (пища, вода, благовония, цветы и

¹⁹⁹ Грюнведель А. Обзор собрания предметов ламайского культа кн.Э.Э. Ухтомского. *Bibliotheca Buddhica*. VI. СПб., 1905. С. 34.

²⁰⁰ Там же. С. 137.

прочее)²⁰¹. Причем форма и выражение жертвенных подношений в принципе не важна (как видно из наблюдений О.Уодделя, для этих целей может сгодиться даже пивная банка), главным является мотивация ритуальных действий. Жертвенные подношения и почести просветленным существам в буддизме совершают отнюдь не для приобретения каких-либо сиюминутных благ для себя, эти действия направлены на накопление личных духовных заслуг, которые в конечном итоге, согласно буддийской философии, после многих перерождений, могут привести практика к просветленному состоянию Будды.

При всей внешней хаотичности та часть буддийского алтаря, которая охватывает жертвенное пространство, имеет свою довольно четкую структуру и несколько уровней символических жертв.

Восемь счастливых символов

Первый ряд жертвенных подношений на алтаре (которые мы условно относим к алтарным украшениям) и на иконах-канцанах²⁰² представляет собой набор из восьми символов, которые в литературе наиболее часто называются «восемь счастливых символов», «восемь драгоценностей буддизма», «восемь благословенных жертв», «восемь благоприятных знаков на следах ног Будды» (санскр. *aṣṭamaṅgala*, *aṣṭaratnani*; тиб. *bkra shis rtags brgyad*; монг. *найман тахил*). В него входят колесо, зонг, знамя-штандарт, сосуд-ваза, «бесконечный узел», цветок лотоса, раковина и пара рыб. Эти эмблемы в настоящее время встречаются в странах распространения северного буддизма. Но наибольшую популярность этот комплекс приобрел в Тибете, Монголии и Бурятии: здесь их изображают на стенах домов и храмов, это распространенный декор книг, мебели, тканей; скульптуры и рельефы в виде восьми символов или композиции из них украшают храмы, алтари и места паломничества. Рисунок символов практически одинаковый, независимо от региона, где их изображали. Определенного порядка в их расположении на изображениях и при

²⁰¹ Речь в данном случае не идет о более высоких уровнях «подношений» – медитативных или вербальных.

²⁰² Канцан (тиб. *rkang rtsa*) – жертвенное подношение.

перечислении в письменных памятниках не наблюдается. Различаются лишь композиция и стилистическое оформление рисунка.²⁰³

Исследование подобного комплекса вербально-изобразительных форм впервые было предпринято В.В. Вертоградовой. Сопоставив текст джайнского канона шветамбаров «Кальпасутра» и ряд джайнских изобразительных памятников, автор приходит к заключению, что это своеобразные «ключевые формы», способные осуществлять как сегментацию изображаемого мира (членимость, дискретность, включаемость), так и его сборку.²⁰⁴

В состав сакрального набора *аштамангала* (в переводе с санскр. «восемь благодатных [форм]») могут входить разные объекты, в основном относящиеся к растительному и животному миру, или представляющие предметы обихода. Все эти формо-образы коррелировали с древнейшим популярным ментальным комплексом *мангалика* «благодатное», «сулящее радость», «благовестное» и имели общеиндийский характер.²⁰⁵ В ритуальной практике они представляли объекты почитания, которые следовало созерцать либо совершать с ними тактильные действия (касания, поглаживания).²⁰⁶

В.В. Вертоградова отмечает, что предметы мангала слабо представлены в буддийской традиции (вероятно, имеется ввиду ранняя буддийская традиция), но впоследствии оказались одной из основных иконографических схем тибетской иконы.²⁰⁷

Какова же символическая значимость комплекса аштамангала в тибетском буддизме? Когда и каким путем он был включен в буддийскую ритуальную практику?

²⁰³ Все возможные варианты изображений восьми эмблем описывает Локеш Чандра в «Словаре буддийской иконографии», в том числе упоминаются воплощения этих символов в виде восьми богинь или трехголовой, восьмирукой богини со счастливыми символами в качестве атрибутов (LokeshChandra.Dictionary of Buddhist Iconography. Vol.4. New Delhi (Aditya Prakashan), 2002, 1067–1068).

²⁰⁴ Вертоградова В.В. Сны матери Джини по «Кальпасутре» Бхадрабаху: житие Джини Махавиры и первая джайнская икона аягапатта // История и теория культуры: Альманах: Выпуск 1 / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. – М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. С. 54.

²⁰⁵ Там же. С. 55.

²⁰⁶ Там же. С.56.

²⁰⁷ Там же. С. 64.

Попытку ответить на эти вопросы предпринимает Н.Л. Жуковская в статье «К вопросу о семантике некоторых предметов ламаистского культа», которая посвящена описанию комплекта аштамангала из коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) г. Санкт-Петербург. Автор считает, что такой набор «приносится в виде жертвы Будде и учителям-наставникам ламам». Относительно происхождения этих символов, Н.Л. Жуковская полагает, что колесо и лотос были известны в индийской традиции задолго до буддизма, а возникновение остальных символов связано с буддийским ритуалом.²⁰⁸

Венгерские ученые в сборнике «Демоны и защитники. Народная религия в тибетском и монгольском буддизме» истоки благопожелательных символов относят к древним царским символам в Индии и приводят примеры использования буддийских эмблем в шаманских ритуалах.²⁰⁹

Непосредственно символика этих знаков рассматривается в трудах Лоден Шераба Дагьяба Ринпоче и Роберта Бира.

Р.Бир утверждает, что «изначально восемь благоприятных символов составляли древнеиндийское собрание даров, которые подносились царю во время коронации, и почти определенно они имеют добуддийское происхождение».²¹⁰ В индуистских ритуалах наделения царской властью или при других знаменательных событиях действительно требовалось наличие восьми благоприятных символов, но в их число входили лев, бык, слон, кувшин для воды, опахало, флаг, труба, светильник.²¹¹ При этом не совсем понятен смысл и назначение этого набора эмблем в буддизме.

Единственный автор, который обратил внимание на двойственность семантики в трактовке «Восьми счастливых символов» – это профессор

²⁰⁸ Жуковская Н.Л. К вопросу о семантике некоторых предметов ламаистского культа. - В Сборнике Музея антропологии и этнографии. XLI. Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. Ленинград, 1987. С.13 –140.

²⁰⁹ Demons and protectors. Folk religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Edited by Bela Kelenyi. Budapest, 2003. P. 47–49.

²¹⁰ Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник. М., Ориенталия, 2013. С.21.

²¹¹ Stutley M. and J.A Dictionary of Hinduism. London, 2002. P. 22.

Боннского университета, тибетский лама Лоден Шераб Дагьяб Ринпоче, труды которого посвящены семантике тибетского искусства. Он пишет, что «применение восьми символов счастья отражает сильное желание выразить благоприятные условия на мирском и духовном уровнях и осуществить их во всей полноте».²¹² Л.Ш. Дагьяб подробно рассматривает каждый из восьми символов, приводит описания ритуалов, в которых они используются, а также отрывки из тибетских источников; но вопросы происхождения и включения этих знаков в буддийскую обрядовую систему остаются без ответов.

Во многих современных интерпретациях указывается, что «Восемь сокровищ» были преподнесены в дар Будде индуистскими божествами, с просьбой начать проповедь его учения²¹³. Но в агиографических текстах упоминается лишь «поднесенное богами золотое колесо с тысячью спицами»²¹⁴.

Также не встречается группа из восьми рисунков и на ранних изобразительных буддийских памятниках. Излюбленные сюжеты барельефов Санчи и Бхархута являются многорадиусное колесо, ступа и дерево бодхи. Очень часто восемь счастливых эмблем упоминаются в числе особых знаков на подошвах ног Будды, так называемый «след Будды». Но на рельефном изображении сцены поклонения следам Учителя на ступе из Бхархута, на отпечатках его ног видны только два колеса²¹⁵.

Таким образом, определить источники происхождения именно этой группы эмблем, в письменных и изобразительных памятниках, относящихся к раннему буддизму, не представляется возможным. Вероятно, их возникновение и широкое распространение связано с более поздними этапами формирования ритуальной практики.

²¹² Дагьяб Лодэн Шераб Ринпоче. Буддийские символы в тибетской культуре. М., 2005. С. 51.

²¹³ См. Дудко С.В., Улановская А.Л. Символы буддизма. Символика буддизма, ритуальные предметы, буддийские и индуистские божества. Глоссарий, М., 2005. С. 9–10.

²¹⁴ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). 1999. С. 157.

²¹⁵ Franz H.G. Buddhistische Kunst Indiens. Leipzig, 1965. abb. 10.

В канонической буддийской литературе такой набор из восьми символов встречается в сутре махаяны Арьямангалакута (санскр. «гора драгоценностей»). Каждый символ здесь соответствует различным частям тела Будды, а также его речи и уму: 1. Зонт – голова Будды; 2. Рыбы – его глаза; 3. Сосуд – шея; 4. Лотос – язык; 5. Раковина – речь; 6. Бесконечный узел – ум; 7. Знамя – тело; 8. Стопы – колесо.²¹⁶

В коллекции «Предметов искусства Центральной Азии» Государственного музея Востока представлены образцы изображений восьми благоприятных символов, разнообразных по виду, материалу и технике исполнения, происходящих из Тибета, Монголии и Бурятии и датируемых концом XIX–началом XX в.

В качестве алтарных украшений благоприятные знаки могут выглядеть как набор из отдельно стоящих фигурок, как например экспонаты кат. №№ I. 1. 8–14; либо как рельефный узор или рисунок на металлической, деревянной или тканевой основе (кат. №№ I. 1. 3–4, 7, 17, 19).

Попробуем рассмотреть каждую эмблему в порядке возрастания их семантической значимости в буддийской культуре.

1. Рыбы (санскр.: *mīnamithuna*, *matsyaugma*; тиб.: *gser nyu*; монг. *алтан дзагас*). Символика рыбы встречается во многих традиционных культурах и связана, прежде всего, с культом плодородия и изобилия. В Индии пара рыб считается символом священных рек Ганга и Брахмапутры. В Китае, помимо материального достатка, пара рыб представляет крепкий брачный союз и верность. В индуизме и джайнизме знак рыб ассоциируется с благополучием во всех сферах. По свидетельству монгольских лам, как пишет А.М. Позднеев «рыбы сернья сделаны из чистого золота и живут в Цзамбу – реке блаженства и пользы»²¹⁷.

²¹⁶ Дагьяб Л. Ш. Буддийские символы в тибетской культуре. М., 2005. С. 46–49.

²¹⁷ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 86.

С точки зрения буддийских ценностей, беспрепятственное плавание рыб в воде сравнивается со свободой от всех ограничений и препятствий, которую дает просветленное сознание. Однако Л.Ш.Дагьяб отмечает, что «тибетцы не наделяли их никаким дополнительным значением», помимо знака счастья в обыденном понимании.²¹⁸

Строго определенной формы в изображении этого знака не наблюдается: рыбы чаще всего изогнуты дугой во встречном положении друг к другу, могут «плыть» в противоположных направлениях или образовывать закрученную спираль.

2. Сосуд (санскр.: *kalaśa*, *kamaṇḍalu*, *ghaṭa*, *kuṇḍikā*, *kumbha*; тиб.: *gter chen po'i bum ra*; монг.: *алтан хумх*) иногда называют кувшином или «драгоценной вазой». Рисунок сосуда, каким его изображают в группе восьми счастливых символов, практически всегда повторяет форму ритуальных металлических сосудов для святой воды. Примеры такой утвари будут описаны в следующих разделах диссертации.

Ритуальная ваза состоит из конусовидной подставки, иногда украшенной рельефными лепестками лотоса; круглого, слегка приплюснутого сверху тулова; узкого цилиндрического горлышка и крышки или ободка вокруг верхнего отверстия в виде усеченного конуса, который также может быть украшен рельефными рисунками. В храмовые сосуды сверху вставляется разбрызгиватель из павлиньих перьев или специальная пробка с навершием в виде ваджры (кат. № IV. 2. 22). Как эмблема из группы восьми символов сосуд может изображаться с верхним украшением или без него.

Священный сосуд предназначен для хранения «эликсира бессмертия» – *амриты*. Кроме того, «божественная ваза служит источником неисчерпаемых сокровищ»²¹⁹, а также способна исполнять духовные и материальные пожелания²²⁰. Можно заметить, что на первом плане в трактовке символики

²¹⁸ Дагьяб Л. Ш. Буддийские символы в тибетской культуре. М., 2005. С. 35.

²¹⁹ Там же.

²²⁰ Там же. С. 36.

священного сосуда выступают ценности по большей части материального характера. На духовном уровне трехчленная структура сосуда символизирует три мира буддийского космоса: «Ободок – символ мира желаний, расширенная часть и ее содержимое – символ мира без форм. Украшения – это красота сансары и нирваны»²²¹. Кроме того, «драгоценный сосуд» – неисчерпаемый источник знаний и сверхъестественных способностей.

3. Бесконечный узел (санскр.: śrīvatsa, nandyāvarta; тиб.: *dpal be'u*; монг.: *ульдзий утас*). Название *шриватса* (санскр. «возлюбленный удачи»²²²) относится к древнему добуддийскому символу в виде треугольника или завитка волос (обычно на груди священного персонажа). Знак этот обозначал источник происхождения окружающего мира, Мать-природу²²³. А.А. Терентьев упоминает еще одно название этого символа – *нандьяварта* (санскр. *nandyāvarta*²²⁴), которое переводится как «завиток, вращение счастья». Изображается эта эмблема в виде креста с загнутыми концами²²⁵, что явно напоминает знак свастики.

В наборе аштамангала из джайнского канона, который приводит В.В.Вертоградова, свастика, шриватса и нандьяварта являются отдельными самостоятельными формо-образами в виде рисунков довольно далеких от диаграммы «бесконечного узла» в буддийском наборе²²⁶. На ранних изобразительных буддийских памятниках узор в виде переплетенной замкнутой на себя линии не встречается. Вероятно, в таком виде этот знак, ассимилировав формо-образы свастики, шриватсы и нандьяварты, был включен в буддийскую ритуальную практику на более поздних этапах. В подтверждение этому можно добавить, что на китайских скульптурных изображениях Будды Шакьямуни

²²¹ Там же. С. 47.

²²² В.В. Вертоградова переводит этот термин как «благой зародыш/младенец» (Вертоградова В.В. Сны матери Джины по «Кальпасутре» Бхадрабаху. 2016. С. 63).

²²³ Liebert Gösta. Iconographic Dictionary of Indian Religions. Hinduism – Buddhism – Jainism. Delhi, India. 1986. P. 280.

²²⁴ Терентьев А. Определитель буддийских изображений. С.-Петербург, 2004. С. 130.

²²⁵ Liebert Gösta. Op.cit. P. 191.

²²⁶ Вертоградова В.В. Сны матери Джины по «Кальпасутре» Бхадрабаху. 2016. С. 56–57.

часто встречается знак свастики на груди, как символ отшельничества. В Непале, Тибете и Монголии свастику на груди Будды не ставили.²²⁷

В тибетском буддизме «бесконечный узел» имеет массу всевозможных толкований: это нить счастья и символ доведенного до окончания совершенства духа²²⁸; бесконечная цепь перерождений²²⁹; способ существования реальности, где все явления взаимосвязаны, «взаимодействие между мудростью и состраданием»²³⁰, а также – это символ «бесконечного знания Будды»²³¹.

Таким образом, мистический узел служит знаком счастья на житейском уровне, как воплощение гармонии, равновесия, долголетия, и символизирует некоторые принципы буддийского учения.

Рисунки в виде бесконечного узла – распространенный мотив на декоративно-прикладных изделиях.

4. Зонт (санскр.: ātapatra; тиб.: gdugs; монг.: *шухэр*) изображается в виде купола с оборками или бахромой и лентами, на длинном древке. В литературе часто определяется как «белый зонт»²³², но на цветных изображениях может быть раскрашен разными цветами.

Зонт, прежде всего, является символом защиты и высокого социального положения в обществе, поскольку в Древней Индии такую защиту от палящих лучей солнца могли себе позволить иметь только очень богатые люди. В мистическом плане зонт способен отгонять злых духов. В качестве буддийской эмблемы зонт служит преградой для греховных помыслов, защищает Дхарму, а также символизирует высшую духовную власть. Кроме того, «купол зонта символизирует мудрость, а складчатые оборки – сострадание»²³³. Форма тибетского варианта зонта, по мнению Р.Бира, была принята от индийского и

²²⁷ Обитель милосердия. Искусство тибетского буддизма: каталог выставки / Государственный Эрмитаж. – СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа. 2015. С. 122.

²²⁸ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. 1993. С. 87.

²²⁹ Жуковская Н.Л. К вопросу о семантике некоторых предметов ламаистского культа. С. 139.

²³⁰ Lokesh Chandra. Dictionary of Buddhist Iconography. Vol.4. P. 1068.

²³¹ Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 40.

²³² Позднеев А.М. Указ.соч. С. 86.

²³³ Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999. P.178.

китайского прототипа, а у Будды этот атрибут появился в качестве подарка царя нагов²³⁴.

В иконографии тибетского буддизма зонт является атрибутом некоторых божеств (например, Ситатапатры). Большой зонт часто устанавливают над алтарной частью храма. Несколько зонтов, поставленных друг над другом – обязательный архитектурный элемент буддийских ступ.

5. Знамя (санскр.: *dhvaja*; тиб.: *rgyal mtshan*; монг.: *джалцан*) – этот символ из-за внешнего сходства (особенно на рельефных и гравированных изображениях) часто путают с зонтом и называют «балдахином». Если внимательно рассмотреть семантику этого символа, то более уместным названием для этой эмблемы было бы «знак победы». Сначала нужно отметить, что как самостоятельный священный символ *дхваджа* в виде металлических кованых цилиндров устанавливается на кровле храмов и монастырей. В этом случае такое своеобразное знамя «символизирует победоносную дхарму Будды, распространяющуюся по четырем направлениям и его триумф над четырьмя Марами»²³⁵. А.М.Позднеев пишет, что по свидетельству монгольских лам, появление этого обычая связано с пребыванием в Тибете Падмасамбхавы²³⁶.

В составе восьми счастливых символов знамя также обозначает «победу» в самом широком смысле: это власть, приобретенная в результате военных побед; подчинение злых духов; преодоление препятствий на пути к счастью; победа над невежеством и силами зла; а также знамя, водруженное на вершине горы Меру, – символ центра буддийской вселенной.²³⁷ И, наконец, это символ духовной власти и триумфа учения Будды.

Возникает вопрос: почему «знамя» имеет столь своеобразную форму? Р.Бир считает, что такие «знамена» использовались в Древней Индии во время войны, а также находит «ассоциации со знаменем Шивы, чьей эмблемой является

²³⁴Ibid.

²³⁵Ibid. P. 180.

²³⁶Позднеев А.М. Указ.соч. P. 38.

²³⁷Жуковская Н.Л. К вопросу о семантике некоторых предметов ламаистского культа. С. 139.

лингам»²³⁸. Но такое объяснение выглядит не очень убедительно. На наш взгляд куполообразная форма знамени происходит от одного из главных атрибутов Вишну – палицы (санскр. *gadā*). Известно, что в древности, военные знамена первоначально представляли собой какое-либо оружие с привязанной к нему тканью. Украсив, поставленную вертикально палицу Вишну полосками ткани, мы получим рисунок, соответствующий штандарту в «восьми счастливых символах». Отсюда частая путаница с эмблемой зонта. Кроме того, в мифологии известно "Дхваджа Вишну" – знамя бога, в ритуальной практике получающее воплощение в форме воздвижения столпа (деревянного, каменного, металлического) как формы *axis mundi* в местах почитания, обычно перед входом в святилище. Аналогично в ведийскую эпоху в восточной или северо-восточной части алтарной площадки воздвигался столб *юпа* для привязи жертвенных животных.²³⁹

б. Раковина (санскр.: *śaṅkha*; тиб.: *dung, dung dkar*; монг.: *цагаан лавай*) – это еще один обязательный атрибут Вишну. Его раковина, сделанная из тела демона Панчаджаны (*Pañcajana*), издает устрашающий гул и заставляет трепетать врагов Вишну. Это эмблема власти, силы и независимости, чей звук по поверьям изгоняет злых духов, отводит стихийные бедствия и отпугивает ядовитые создания²⁴⁰. Прообразом этого символа является натуральная морская раковина из рода *Strombus*, с гладкими стенками, спирально закрученная. Как буддийский символ раковина обязательно должна быть закручена в правую сторону, как бы подчеркивая правильное направление учения Будды. В ритуалах тибетского буддизма раковина помимо «счастливой эмблемы» используется как музыкальный инструмент, а также в качестве чаш для жертвоприношений (в настоящее время такие чаши в виде раковины только изображают на живописных полотнах). Кроме того, узор из раковин – излюбленный художественный мотив на храмовых принадлежностях. Как один

²³⁸ Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999. P. 180.

²³⁹ Vastusutra Upanisad. The Essence of Form in Sacred Art. Sanskrit Text, English Translation and Notes. Alice Boner, Sadasiva Rath Sarma, Bettina Baumer. Delhi-Varanasi-Patna-Madras, 1986. P. 68.

²⁴⁰ Beer R. Op.cit. P. 183.

из восьми символов, по мнению Л.Ш. Дагьяба, она имеет чисто религиозное значение и «обозначает славу учения Будды, распространяющегося во всех направлениях, подобно трубному звуку раковины»²⁴¹.

7. Лотос (санскр.: padma; тиб.: padma, padma drag po; монг.: *бадам лянхуа, цагаан бадам лянхуа*). Цветок лотоса как символ непревзойденной красоты известен далеко за пределами среды своего обитания. Не подлежит сомнению очень древнее происхождение этого символа. Начиная с Ригведы, этот цветок нес огромную семантическую нагрузку. Это аналог «мирового дерева»; «источник всего сущего»; «небесный свод или средний космос»; «символ самосущего рождения Брахмы, Агни и Будды» и, наконец, метафора чистоты²⁴².

Лотос цветок в некотором роде уникальный – его стебли поднимаются из мутной грязи болот на несколько сантиметров выше поверхности воды, при этом нежные лепестки и листья цветка остаются незагрязненными. Определенные виды лотоса являются не только съедобными, но и целебными. Поэтому цветок лотоса служит воплощением таких качеств, как жизнестойкость, решительность, независимость, а также красота, гармония и, конечно же, чистота во всех смыслах. Отсюда такая популярность этого символа у буддистов. Верующих он побуждает без колебаний, преодолевая препятствия, идти к познанию истины, сохраняя при этом ясность и чистоту помыслов, также как цветок лотоса стремится к солнцу. Происхождение прекрасного цветка из грязи болота символизирует возможность спасения для любого человека, независимо от его социального происхождения.

Лотос – неизменный пьедестал большинства представителей буддийского пантеона. В этом случае он символизирует сверхъестественное, неземное происхождение божества. А также это один из самых распространенных священных атрибутов.

Цветы лотоса, изображаемые в составе восьми счастливых символов, не имеют какой-либо канонической формы. Очень часто художники Центральной

²⁴¹ Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 38.

²⁴² Coomaraswamy A.K. Elements of Buddhist Iconography. New Delhi, 1972. P. 17–23.

Азии, не встречавшиеся в реальности с этим растением, представляли его в виде цветка с ажурными лепестками, пышной листвой, больше похожими на пион.

8. Колесо (санскр.: dharmacakra; тиб.: 'khor lo, chos kyi 'khor lo; монг.: *хурд*, *алтан хурд*). Символ, известный еще с добуддийских времен. В Ригведе колесо ассоциировалось с циклическим временем, зависящим от солнца, а также служило обозначением Вселенной во всех смыслах.²⁴³

В индуизме колесо *сударшана* (санскр. «прекрасное на вид») *чакра* – главный атрибут Вишну. Оно отождествляет Вишну с солнцем как центральную ступицу колеса мироздания; это символ вечно вращающегося времени. Кроме того, диск в руке Вишну символизирует безграничную силу его сознания, способного проникать всюду, и уничтожать врагов (ВП. I. 22).

Л.Ш. Дагьяб пишет: «Символ колеса как оружия вошел в буддизм как защитное колесо, которое является частью практики визуализации отдельных тантрийских ритуалов»²⁴⁴. А также – это способ отсечь неведение. Однако на первый план в буддийской трактовке выступает *Дхармачакра* (Колесо Дхармы или Закона) – колесо с восемью спицами имеет массу значений: это визуализация постулата о единстве всех вещей, символ вращения мира. Оно также служит напоминанием о первой проповеди буддийского учения. Восемь спиц символизируют “благородный восьмеричный путь” к достижению нирваны, который включает в себя праведное воззрение; праведную решимость; праведную речь; праведное поведение; праведный образ жизни; праведное усилие; праведное сознание; и праведное созерцание. Локеш Чандра отмечает, что в раннем буддизме колесо представляло контролирующий мир солнечный диск; кроме того это символ власти, вечно движения и развития.²⁴⁵ Поэтому нельзя согласиться с утверждением Л.Д.Дагьяба, что в составе «Восьми счастливых символов» колесо имеет «чисто религиозный

²⁴³ Ibid. P. 25–26.

²⁴⁴ Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 44.

²⁴⁵ Lokesh Chandra. Dictionary of Buddhist Iconography. Vol.4. P. 1077.

смысл, поскольку символизирует учение Будды. Оно напоминает нам, что Дхарма всеобъемлюща и самодостаточна. У него нет ни начала, ни конца, оно одновременно пребывает в движении и покое. Поэтому буддисты видят в нем выражение полноты и совершенства учения, а также желание его дальнейшего распространения».²⁴⁶

В таком качестве колесо широко используется как самостоятельный символ – это декоративная композиция на фронтонах храмов в виде Дхармачакры, помещенной между двумя оленями.²⁴⁷ Миниатюрная скульптурная копия этой группы часто присутствует на буддийском алтаре (например, кат. № I. 2. 8–9).

Колесо учения как самостоятельное алтарное украшение, как правило, изготовленное из дерева или металла, изображается на подставке из лепестков лотоса, в обрамлении рельефных растительных завитков (кат. № I. 2. 3–6).

Итак, что же представляют собой «восемь счастливых символов» или «восемь благословенных жертв»? Начнем с того, что многие исследователи (в том числе Л.Ш. Дагьяб и Р.Бир) считают, что эти эмблемы были заимствованы из древнеиндийской символики ранним буддизмом. Однако ни в вербальных, ни в изобразительных памятниках набор аштамангала в такой комплектации не встречается.

В.В. Вертоградова на примере анализа джайнских икон-аягапатт показала, что благопожелательные формо-образы (мангала) представляют собой элементы повествовательной структуры, по которым воспроизводится агиография святого. Из перечисленных выше символов к жизнеописанию Будды Шакьямуни непосредственному отношению имеют лишь лотос и колесо чакра. Но можно заметить, что все компоненты буддийского набора аштамангала как нельзя лучше соответствуют Вишну – верховному божееству индуистского пантеона. Рыба – это его первая аватара (воплощение). Напиток

²⁴⁶ Дагьяб Л.Ш. Указ.соч. С. 46.

²⁴⁷ Во время первой проповеди Будды в «Оленьем парке» в Бенаресе, на небе засияло вращающееся колесо, а два оленя замерли, слушая речь Будды. В честь этого события появилась традиция устанавливать на фронтонах буддийских храмов скульптуры двух лежащих оленей и колесо между ними.

бессмертия амриту, который хранится в священном сосуде, боги добыли путем пахтанья молочного океана. Вишну играет центральную роль в этом мифе. В образе черепахи он служит опорой для горы Мандара, одновременно помогает богам тянуть гигантского змея и наблюдает за происходящим с вершины горы (ВП IX. 86–88). Сосуд и зонт входят в число принадлежностей Вишну в аватаре карлика Ваманы. Шриватса – характерный знак на груди Вишну, который в некоторых трактовках представляет богиню Лакшми²⁴⁸ – милостивую подательницу земных благ (здоровья, богатства, счастливого супружества, власти). Со Шри-Лакшми, которая одновременно персонифицирует Землю-Лотос и Мать-Землю, Универсальную Мать, Мать Природу, Адити, Майю²⁴⁹, наиболее заметно связан символ лотоса-падма. В эпических произведениях Шри-Лакшми – божественная супруга Вишну, обязательным атрибутом которого также является лотос. Излюбленный сюжет вишнуистской иконографии – это Вишну, плывущий с Лакшми по водам первичного океана. При этом из пупка Вишну произрастает цветок падма, из которого рождается Брахма.

Поскольку цикл эпических сюжетов, связанных с Вишну, получает свое оформление к середине I тыс. н.э., время комплектации так называемых «восьми драгоценностей буддизма» также должно относиться примерно к этому или еще более позднему периоду. Таким образом, в буддийскую ритуальную практику этот набор был включен на этапе формирования буддизма ваджраяны.

Анализ семантики группы аштамангала в тибетском буддизме позволяет констатировать, что приоритетным является их благоприятное значение именно в бытовом, мирском плане. Это подтверждается и некоторыми ритуальными действиями, при которых используются «счастливые эмблемы». В книге «Демоны и защитники» описывается любопытный обряд для получения

²⁴⁸ Liebert Gösta. Iconographic Dictionary of Indian Religions. Hinduism – Buddhism – Jainism. Delhi, India. 1986. P. 280.

²⁴⁹ Coomaraswamy A.K. Elements of Buddhist iconography. New Delhi, 1972. P. 22.

богатого урожая: восемь эмблем помещают в корзину с зерном для посева и устанавливают ее в центре пашни. Для духа-хозяина поля устраивается воскурение с чтением священных текстов, после чего благоприятные символы бросают в костер, а освященные зерна смешивают с остальным зерном.²⁵⁰

В.В.Вертоградова именно так характеризует первоначальное назначение формо-образов, составляющих комплексы мангала: «Они были подобны «предметам в корзине», типичным для ритуалов многих племенных культур Индии».²⁵¹

В Бурятии восемь счастливых символов часто изображают на ритуальных стрелах *годли*, которые «употреблялись для шаманского обряда «даланга хуруулха»– «испрошения у западных хатов (духов)» изобилия во всем».²⁵²

Отметим еще, что, несмотря на то, что в Китай буддизм проник еще в I в. н.э., восемь благоприятных символов (кит. *панао*) получили там широкое распространение в качестве знаков счастья и как любимый орнаментальный мотив только лишь в XVIII в.²⁵³

Таким образом, можно утверждать, что набор из «восьми благоприятных знаков» не являются изначально «буддийскими» символами, они были заимствованы из развитой ритуальной символики индуизма. В тибетском буддизме «счастливые знаки» помимо благопожелательного смысла в житейском плане, получили другое толкование – как высоких духовных ценностей.

Семь сокровищ чакравартина

Вторую группу жертвенных подношений представляют так называемые «семь сокровищ (драгоценностей или регалий) чакравартина» (санскр. *saptaratna*; тиб. *rgyal srid snab dun*; монг. *долон эрдэнэ*). Чакравартин (санскр. *cakravartin* – «вращающий колесо») – идеальный мировой правитель,

²⁵⁰Demons and protectors.Folk religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Edited by Bela Kelenyi. Budapest, 2003.P. 48–49.

²⁵¹Вертоградова В.В. Сны матери Джини по «Кальпасутре» Бхадрабаху. С. 61.

²⁵²Балдано И. Годли // «Декоративное искусство СССР», 1984, №10. С. 48.

²⁵³См.: Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм. М., 1975. - 172с.

универсальный монарх в буддизме, джайнизме и индуизме. Его власть распространяется на весь «круг земли, опоясанный океаном» (sakra), а его главной заботой является обеспечение высокого религиозно-нравственного порядка на подвластной территории.

Этот символический образ – один из самых ранних в искусстве Индии. Рельеф на камне с изображением царя чакравартина и его особых знаков из ступы Джаягапеты датируется вторым веком до н.э.²⁵⁴ Однако ни в Ведах, ни в брахманах не встречается словосочетание sakra-vartin. Лишь в более поздней эпической литературе слово sakra обозначает колесо колесницы монарха, объезжающего свои владения; а слово vartin говорит о беспрепятственности его движения²⁵⁵.

В научной литературе существуют самые разные мнения по поводу происхождения этого образа. Так, например, Генрих Циммер считает, что концепция чакравартина как «сверхчеловека, поворачивающего колесо» уходит корнями не только в самые ранние Ведийские, но даже до-Ведийские и до-Арийские традиции Индии²⁵⁶.

Лодэн Дагьяб первоисточник образа чакравартина видит в «магических символах», существовавших в культурной среде Древней Индии до распространения буддизма²⁵⁷.

А. Грюнведель писал, что в Индию культ чакравартина проник с войсками Александра Македонского; а сама идея идеального монарха принадлежит Ахеменидам (начиная с царя Кира). В Индии концепция чакравартина получила развитие при царе Ашоке – покровителе буддизма, который сам считался воплощением чакравартина²⁵⁸.

²⁵⁴Franz H.G. Buddhistische Kunst Indiens. Leipzig, 1965. .S 153.

²⁵⁵Stutley M. and J. A Dictionary of Hinduism. London, 2002. P. 58.

²⁵⁶Zimmer H. Philosophies of India.London, 1953.P. 129.

²⁵⁷Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 87.

²⁵⁸ А. Грюнведель предлагает интересную трактовку термина Chakravatti. По его мнению, это слово первоначально означало хозяина или правителя Chakravartta (Chakravala), т.е. местности. Впоследствии в ходе формирования религиозной терминологии оно было расценено как титул и объяснено как «Царь, чье колесо (т.е. колесница) переворачивает весь мир», а в действительности

Р. Бир выдвигает гипотезу, что «идея и понятие о чакравартине, вероятно, возникло из вайшнавской идеи о махапуруше, или «великом человеке», которая, в свою очередь, берет свои истоки в ведическом и пураническом эпосе Древней Индии»²⁵⁹.

В отечественной историографии распространено мнение, что титул чакравартина первоначально получал царь, который в архаическом обряде обновления сакральной власти – *ваджанея* – совершал подъем по жертвенному столбу и касался рукой колесообразного навершия (*caṣāla*); это символизировало приведение в движение «колеса времени» (солнца, года), запуск нового временного цикла²⁶⁰.

Буддийским представлениям о концепции управления государством посвящена монография С.Х. Шомахмадова «Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме», СПб., 2007. Причисляя эпические произведения (тексты Махабхараты и пуран) к ведийским источникам, автор приходит к выводу, что основные положения буддийской концепции чакравартина заимствованы из ритуалов *раджасуя*²⁶¹ и *ашвамедха*²⁶².

Таким образом, вопрос о происхождении символики чакравартина на сегодняшний день остается открытым и заслуживает основательного изучения. В рамках данной работы отметим, что существует довольно много ранних изобразительных и еще больше литературных буддийских памятников, связанных с типологией чакравартина. Так, например, подробное изложение концепции праведного монарха содержится в сутре «Львиный рык миродержца» (пали: *sakkavattisīhānadasutta*), входящей в состав «Дигха-никаи» (XXVI) палийского канона. Принципы правления идеального монарха,

первоначальное значение было просто «правитель области или местности» (Grünwedel A. *Buddhist Art in India*. Translated by A.C. Gibson. London, 1901. P. 158).

²⁵⁹Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М., Ориенталия, 2011. С. 174.

²⁶⁰Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. — М.: Республика. М. Ф. Альбедиль, А. М. Дубянский. 1996. С. 105.

²⁶¹Раджасуя – ритуал царского посвящения (Stutley M. and J.A Dictionary of Hinduism. London, 2002. P. 244).

²⁶²Ашвамедха – ритуал жертвоприношения коня (Stutley M. and J.A Dictionary of Hinduism. London, 2002. P. 24).

изложенные в этой сутре, представляют концептуальную основу отношения буддизма к верховной светской власти и являлись ее идеологической опорой в странах распространения буддизма. Чакравартин, «четыре края земли подчинивший, устойчивости в стране добившийся», должен поддерживать в государстве мир и порядок, социальную справедливость и сохранение морально-нравственных устоев. В осуществлении этой миссии ему помогают семь драгоценных регалий (санскр. *saptaratna*, тиб. *rgyal srid rin chen snab dun*; монг.: *долон эрдэнэ*). Это – колесо-сокровище, слон-сокровище, конь-сокровище, драгоценный самоцвет, драгоценная царица, драгоценный домовладыка и драгоценный советник (кат. №№ I. 1, 2, 7, 18, 20). Интересно, что в более поздних текстах, как, например, в Абхидхармакоше Васубандху (IV–V в. н.э.) вместо домовладыки и советника упоминаются «сокровище-казначей и сокровище-министр»²⁶³; а в тибетских источниках домовладыка-казначей становится военачальником²⁶⁴.

В целом, эта группа символов представляет знания, силу и средства, с помощью которых чакравартин осуществляет управление своим государством. По мнению Дагьяба в трактовке «семи драгоценных регалий» также присутствует двойной смысл, и атрибуты царя, которыми он владеет в материальном мире, приобретают эзотерический смысл²⁶⁵.

Лодэн Шераб Дагьяб Ринпоче подробно описывает каждый атрибут, чакравартина, ссылаясь на тибетский канонический текст «Внимательное упрочение превосходной Дхармы» (*'phags pa dam pa'i chos dran pa nye bar gzhag pa*, санскр. *āryasaddharmānusmṛ'tiupasthāna*).

1. Драгоценное колесо (санскр. *sakraratna*, тиб. *'khor lo rin po che*, монг. *хурдэ-эрдэни*). В текстах его называют «тысячерадиусным», однако художественно колесо изображают с восемью спицами. Тем самым, как и

²⁶³ Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментариев и историко-философское исследование Е.П.Островской и В.И.Рудого. Спб. «Андреев и сыновья», 1994. С. 193.

²⁶⁴ Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 87.

²⁶⁵ Там же. С. 89.

восьмирадиусное колесо в первом наборе подчеркивается распространение его власти по всем восьми направлениям, а также связь с Благородным восьмиричным путем. Чакрой называется территория, управляемая чакравартином – его царство²⁶⁶. Но главными функциями колеса как принадлежности чакравартина является его применение в качестве универсального оружия (царю, который владеет им, без сопротивления подчиняются все и везде). Отметим, что согласно Вишну-пуране именно чакра Вишну, против которой бессильны боги, является характерным знаком чакравартина (ВП. I. 13. 46).

Другое качество колеса и способ применения – это универсальное средство передвижения: «оно за один день, не встречая препятствий обегает в небе сто тысяч йоджан... Благодаря силе этого колеса он [чакравартин] может перемещаться по всему небу с четырьмя подразделениями своего войска: слонами, конницей, колесницами и пехотой». Еще одно неоспоримое достоинство волшебного колеса в том, что с его помощью «чакравартин может слышать неслышимое».²⁶⁷ В другом тибетском тексте, который цитирует Дагьяб, проводится прямая аналогия между колесом чакравартина как универсального средства, позволяющего ему иметь безграничную мирскую властью, и «Благородным восьмиричным путем», благодаря которому Будда стал обладателем безграничной духовной власти²⁶⁸.

2. Драгоценноесокровище (санскр. *cintāmaṇi*, тиб. *por bu rin po che*, монг. *унэт эрдэнийн чулуу*) – драгоценность, исполняющая любые пожелания чакравартина, в некоторых канонических текстах называется драгоценный камень *вайдурья* (санскр. *vaidūrya* – ляпись-лазурь, кошачий глаз). Согласно «Внимательному упрочению превосходной Дхармы» этот атрибут обладает следующими магическими качествами:

²⁶⁶Stutley M. and J.A Dictionary of Hinduism.London, 2002.P. 58.

²⁶⁷Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 91.

²⁶⁸ Там же. С. 92.

- в темное время освещать огромное пространство вокруг, в жаркое время приносить прохладу, а в холодное – согревать;
- утолять жажду, «изливаясь полноводной рекой, воды которой имеют восемь качеств»;
- доставлять все, о чем бы ни помыслил чакравартин;
- испускать разноцветные лучи света;
- исцелять болезни всех, кто находится в пределах ее сияющего ореола;
- нейтрализовать негативное влияние духов-нагов;
- украшать и облагораживать пейзаж вокруг себя;
- предохранять от преждевременной смерти, в ее присутствии «звери не причиняют вреда. Даже те, кто враждует, например змеи и мангусты, не трогают друг друга»²⁶⁹.

Здесь также возникает аналогия с индуистским мифом о пахтании океана, во время которого появилась драгоценность Каустубха, обладающая такими же качествами, и которую Вишну и позже Кришна носили как украшение.

С точки зрения буддийской догматики как волшебный камень может охватить своим сиянием все вокруг, так же Будда способен «воспринимать все: и относительную реальность и абсолютную во всех их взаимосвязях»²⁷⁰.

В описаниях драгоценность часто представлена как имеющая восемь граней, но в современной буддийской иконографии она изображается в форме капли с небольшим глазком на верхней широкой стороне и с пламенным ореолом вокруг. Иногда это может быть несколько (часто три) жемчужин, соединенных в форме треугольной горки. В музейной коллекции имеется отдельная фигурка (кат. № I. 1. 16) из набора сокровищ чакравартина, которая представляет собой именно тройную драгоценность *чинтамани*. Как уже отмечалось выше, триединству в буддийской традиции отводилась особая роль, как символу общности и нераздельности Будды, Учения и общины монахов.

²⁶⁹ Там же. С. 93–94.

²⁷⁰ Там же.

3. Драгоценная царица (санскр. *śrīratna*, тиб. *btsun mo rin po che*, монг. *хатан эрдэнэ*) – воплощение всех физических и нравственных достоинств женщины, с точки зрения мужчины: «От тела женщины исходит благоухание с ароматом сандала, а с ее губ струится аромат цветка утпала...Когда чакравартин видит такую женщину, становится прохладно в жару и тепло, если было холодно...Она мила сердцу царя и почитает его; она всегда разделяет его взгляды и делает все, чтобы он был счастлив. Она свободна от пяти женских недостатков: мечтаний о других мужчинах, жадности, привязанности к неподобающему, любви к тому, что неуместно, и [помыслов] об убийстве своего мужа. Она обладает следующими пятью качествами драгоценной женщины: она укрощает свои мысли, рождает много сыновей, имеет покладистый нрав, она возвышает царство и не ревнует, если ее муж думает о других женщинах. У нее есть следующие три качества великой женщины: она не [говорит] глупых слов, не придерживается ложных взглядов, а в отсутствие своего мужа не предается [наслаждению] звуками, благовониями и тем, что приятно для вкуса и осязания»²⁷¹.

В индуистской традиции, как отмечалось выше, образу идеальной женщины-супруги соответствует богиня Лакшми – спутница Вишну.

Интересно, что монгольское описание достоинств жены «хана Чакраварти» выглядит куда более сдержанно и целомудренно: «Она обладает красотой и благовонием; может успокоить всякую душевную тревогу; одно прикосновение к ней дает спокойствие, ибо она услаждает душу, не возбуждая в ней сладострастных пожеланий; кроме того она как мать печется о благе каждого и увеселяет Чакраварти хана»²⁷². То есть с течением времени акцент личностных достоинств жены чакравартина переместился в духовную сферу. В буддийском представлении драгоценная царица – символ совершенной радости, которой наслаждается Будда.

²⁷¹ Там же. С. 96–97.

²⁷² Позднеев А.М. Указ.соч. С. 88.

На ритуальных предметах идеальная супруга изображается в виде сидящей женской фигурки, в одежде и украшениях соответствующих ее положению.

4. Драгоценный советник (министр) (санскр. *paṇīyāyaka*, тиб. *blon po rin po che*, монг. *тушимэл эрдэнэ*) представляет интересы чакравартина в государственных делах, исполняя все помыслы и указы царя в строгом соответствии дхарме и исключительно на благо государства и его подданных.

Во время правления царя Ашоки был учрежден новый вид должности махаматров – «ведающих дхармой». Как следует из эдиктов Ашоки, их главной сферой деятельности была забота о благополучии и поддержке социально-экономического баланса всех тех, «кто приобщен к дхарме»²⁷³.

Согласно концепции, изложенной в «Чаккаваттисиханадасутте», изначальной причиной деградации и упадка идеального общества является имущественное расслоение. Поэтому министр чакравартина «заботится обо всех одушевленных существах как о своих детях, своими щедрыми подаяниями отклоняет от них всякий недостаток и своим правосудием обеспечивает их благосостояние; он мудр в исполнении всех дел своего государя и все приобретения хана Чакраварти совершаются через него».²⁷⁴ Кроме того, он обладает способностью находить скрытые сокровища и таким образом пополнять государственную казну. За этот дар его иногда называют «драгоценным казначеем»²⁷⁵. И на изображениях советник-министр часто представлен с драгоценностью или с ларцом сокровищ в правой руке.

5. Драгоценный слон (санскр. *hastiratna*, тиб. *glang po rin po che*, монг. *заан эрдэнэ*). Конечно, ни одного индийского правителя нельзя представить без верного боевого слона; хотя в данном случае слон особенный. Он обладает силой тысячи обычных слонов. Быстрый как мысль, он способен перенести

²⁷³ Махаматры – высшие должностные лица в Индии династии Маурьев. В ранних буддийских текстах, вероятно, отражающих положение современное или предшествующее времени Ашоки, засвидетельствованы два основных вида махаматров: «ведающие защитой государства» и «ведающие правопорядком» (Надписи Ашоки, пер. Вертоградской В.В. // История и культура древней Индии: Тексты / Сост. А.А. Вигасин. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. С. 219–221).

²⁷⁴ Позднеев А.М. Указ.соч. С. 88.

²⁷⁵ Beer R. Op.cit. P. 163.

своего хозяина на любые расстояния по небесному своду и уничтожить всех его врагов, с одинаковым успехом сражаясь в воде, на суше и в небе. Это чудесное животное настолько послушно, что может управляться тонкой бечевкой. Он красивый – «белый как снег или серебро»²⁷⁶. У него семь конечностей (четыре ноги, хобот и два могучих бивня). Встречаются изображения слона с шестью бивнями, как у Айраваты, слона Индры, который возник во время пахтанья океана²⁷⁷. Как один из значимых буддийских символов слон часто изображается с восьмирадиусным колесом на спине или стопкой книг. А.М. Позднеев поясняет: «...этот слон носит на себе 84 000 священных книг учения будды и служит знаком беспредельного развития религии»²⁷⁸.

В музейном собрании имеется отдельная деревянная фигурка слона кат. № I. 1. 15. Вероятно, этот предмет и драгоценность, описанная выше, происходят из одного набора сокровищ чакравартина. Интересно, что в качестве подставки у этих фигурок изображены «ваза неисчерпаемых сокровищ», а на ней жертвенная чаша в виде половинки черепа. Тем самым подчеркивается, что данные предметы, установленные на алтаре, представляют собой символическое пожертвование.

б. Драгоценный конь (санскр. *aśvaratna*, тиб. *rta mchog gin po che*, монг. *морин эрдэнэ*) – символ подвижности и стремительности чакравартина, а также средство его передвижения. Его тело не знает усталости и болезней, он быстр как ветер и «может за один день три раза обогнуть континент Дзамбулинг»²⁷⁹²⁸⁰. Кроме того, он обладает способностью избавлять наездника от всяческих страхов. В одних источниках драгоценный конь сравнивается с белым лебедем, а иногда описывается «как синий черноголовый царский конь»²⁸¹. На спине коня часто изображается драгоценность чинтамани (кат. № I.

²⁷⁶ Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 99.

²⁷⁷ Beer R. Op.cit. P. 163.

²⁷⁸ Позднеев А.М. Указ.соч. С. 88.

²⁷⁹ Джамбудвипа в тибетском произношении.

²⁸⁰ Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 101.

²⁸¹ Там же. С. 102.

1.21), «что символизирует распространение благословений во всем царстве чакравартина»²⁸².

7. Драгоценный военачальник (домохоозяин) (санскр. *senāpatiratna*, тиб. *dmag dpon rin po che*, монг. *цэргийн ноён эрдэнэ*) – обладает всеми достоинствами гениального полководца, всегда готов защитить чакравартина от козней врагов, военные действия начинает исключительно ради справедливой цели. Министр и военачальник в разных текстах могут быть заменены другими персонажами. Так в «Чаккаваттисиханасутта» обозначены «домовладыка-сокровище и советник-сокровище»²⁸³, в «Абхидхармакоше» – казначей и министр. В тибетских источниках представлены, как правило, министр и военачальник. Дагьяб объясняет такое разнообразие вариантов возможностью перераспределения обязанностей среди этих персонажей, в результате чего чакравартин при любом раскладе получает полный объем «предоставляемых услуг».

Р. Бир эту ситуацию комментирует следующим образом: «Когда добродетельность Дхармы установлена по всему царству, и мир мудрости и сострадания преобладает, генерал снимает свою броню и становится ‘драгоценным домохозяином’»²⁸⁴.

На ритуальных принадлежностях из музейной коллекции данный персонаж изображается в доспехах из металлических пластин, в боевой позе; в правой поднятой руке он держит меч, а в левой – круглый щит.

Образ чакравартина и его атрибутов являются одними из первых и самых ранних символов в мифотворчестве буддизма. Хотя источник их происхождения на сегодняшний день невозможно определить, но вполне понятна их особая популярность и широкое распространение, начиная с эпохи правления Ашоки. В противоположность своим предшественникам – Бимбисаре и Аджаташатру, которые поддерживали буддийские монашеские

²⁸² Beer R. Op.cit. С. 163.

²⁸³ Львиный рык миродержца (Чаккаваттисиханасутта), пер. А.В. Парибка // История и культура Древней Индии: Тексты/ Сост. А.А. Вигасин. М., 1990. С. 173.

²⁸⁴ Beer R. Op.cit. P. 163.

общины, царь Ашока, осознав важность буддизма для укрепления империи, искал опору у мирян-буддистов. В его эдиктах нет сложных философских категорий или даже основ буддийской доктрины. Главный акцент в социальной политике Ашоки делался на пропаганду буддийской этики – близкой и понятной всем социальным слоям населения²⁸⁵. Необходима была концепция, которая декларирует сферу деятельности царя в буддийском обществе. Этим потребностям вполне соответствовал образ идеального монарха – чакравартина. Все цели и средства его правления символически воплощены в атрибутах или так называемых «драгоценных регалиях чакравартина». Некоторые из этих символов позднее были включены в индуистский эпос, а в дальнейшем уже значительно расширенный и пополненный арсенал «спецсредств» универсального владыки²⁸⁶ вошел в ритуальную систему буддизма ваджраяны.

«Семь драгоценностей чакравартина» представляют собой второй набор символических жертв на алтарном столе. Но как пишет Лоден Дагьяб во многих тибетских источниках «семь сокровищ» получают эзотерическую трактовку, как семь аспектов просветления: 1. совершенная память; 2. совершенная мудрость; 3. совершенное воодушевление (радостное усилие); 4. совершенная радость; 5. совершенная гибкость; 6. совершенная медитация; 7. совершенная невозмутимость²⁸⁷.

2.2. Мандала для подношений

Понятие мандала стало чрезвычайно модным явлением в современном мире. В связи с этим существует обширная литература, касающаяся разных аспектов этой символической схемы: начиная от принципов построения мандалы в Древней Индии и заканчивая техниками изображения подобных диаграмм в нынешнем западноевропейском искусстве. Однако практически нет

²⁸⁵ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 244.

²⁸⁶ См. Р.Бир. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М., Ориенталия.2011. Глава 7. «Чакравартин и семь его драгоценных владений». С.174–183.

²⁸⁷ Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 96.

исследований относительно мандалы как объекта подношения в ритуальной практике буддизма.

Н.Л. Жуковская подвергает критике различные точки зрения на проблему происхождения понятия мандала в Центральной Азии. В частности, теорию немецкого востоковеда З.Хуммеля, полагавшего, что тибетские мегалитические сооружения, построенные как астрономические диаграммы, являлись прототипами индийских мандал. По его мнению, принцип мандалы, зародившись в Тибете, проник в Индию, где на его первоначальное смысловое значение наложилась символика тантрического буддизма, и в таком варианте мандала вновь получила распространение в Тибете вместе с учением тантры. Также приводится мнение известного итальянского востоковеда Дж. Туччи, который усматривает сходство концепции мандалы в мифологии разных народов Азии с вавилонскими зиккуратами. Сама же Н.Л.Жуковская полагает, что «к мандала как символу вселенной типологически ближе всего стоят... шаманские бубны народов Сибири и Севера»²⁸⁸.

Понятие «мандала» (санскр. *maṇḍala*; *dkyil 'khor*; монг. *мандал*) в Древней Индии включало множество значений: круглый, диск, круг, количество, множество, путь, циклы Ригведы и прочее. В том числе это слово служило для обозначения плана места для ритуального действия. Это могла быть круглая, квадратная или треугольная диаграмма, внутри которой помещались в определенной ритмической последовательности геометрические или символические фигуры. Как правило, построение мандалы, ее структура и располагаемые на ней знаки были связаны со священными мифами и преданиями; а сам ритуал и предназначенная для него диаграмма-мандала должны были, как бы наглядно представить и воспроизвести действие, описанное в сакральных текстах (Ведах, брахманах, упанишадах).

В шраута- и грихьясутрах (середина I тыс. до н.э.) подробно описываются правила и способы проведения всевозможных обрядов и ритуалов, начиная с

²⁸⁸ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.:Наука, 1977. С. 53–55.

«великих жертвоприношений сомы» и заканчивая религиозной регламентацией повседневных домашних дел. И практически каждое ритуальное действие, судя по каноническим текстам, начинается с выбора и ограничения в пространстве места совершения обряда, т.е. со строительства, а иногда условного представления специальной для каждого случая диаграммы-мандалы.²⁸⁹

Буддизм аккумулировал понятие мандала – все буддийские архитектурные сооружения в Древней Индии построены именно по такому принципу.²⁹⁰ Главное назначение мандалы и в Индии и в регионах, где в дальнейшем получил распространение буддизм махаяны, состояло в установлении правильного порядка действий, которые диктовались представлениями о космическом мироустройстве, а также стремлением упорядочить окружающий мир по «образу и подобию» божественных образцов, описанных в священных текстах.

По традиции изготовление первой мандалы в Тибете приписывается Падмасамбхаве в VIII в. при строительстве монастыря Самье²⁹¹. В дальнейшем с распространением буддизма ваджраяны на территории Центральной Азии мандала как ритуальный атрибут приобретает множество визуальных форм и в зависимости от духовного уровня практикующего может получать разное смысловое наполнение. Тибетский перевод санскритского слова «мандала» *dkyil 'khor* – буквально означает «то, что окружает центр».

Американский буддолог, профессор Александр Берзин определяет внешний и внутренний типы мандал. Внешняя мандала (тиб. *phy'I dkyil 'khor*) – материальный объект, используется как ритуальный атрибут в подготовительных практиках, а также как знак благодарности или выражения почтения перед духовным лицом. Внутренние мандалы представляют собой

²⁸⁹ Альбедиль М.Ф. Сакрализация земли в строительных ритуалах (древнеиндийская традиция) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 5.

²⁹⁰ Franz H.G. *Buddhistische Kunst Indiens*. Leipzig, 1965.

²⁹¹ Waddell L.A. *The Buddhism of Tibet or Lamaism with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology and its Relation to Indian Buddhism*. London, 1895. P. 266–267.

особое состояние сознания практикующего и применимы на более высоких уровнях тантрического посвящения. При этом символической основой такой схемы могут выступать двухмерные изображения на ткани или бумаге (тиб. *gas bris kyil dkyil 'khor*); мандала из цветного песка (тиб. *rdul phran gyi dkyil 'khor*); объемная трехмерная мандала (тиб. *blo blangs*), обычно выполненная из дерева или металла; а также образы, трансформируемые тантрическим мастером из различных частей своего тонкого тела (тиб. *lus kyil dkyil 'khor, lus dkyil*) или проявленные из состояния глубокого сосредоточения, так называемая мандала ментальной стабильности (тиб. *bsam gtan gyi dkyil 'khor*)²⁹².

Наибольший интерес с точки зрения возникновения и развития ритуальных традиций тибетского буддизма вызывает символика обряда подношения внешней мандалы, который входит в число предварительных или подготовительных практик – *нёндро* (тиб. *sngon 'gro* – буквально «предшественник, предисловие»). Нёндро – это первый основополагающий этап приобщения к буддийскому учению, который относится ко всем четырем школам тибетского буддизма.

Для проведения ритуала подношения или дарения мандалы требуется специальный металлический диск с вертикальным бортиком по окружности. Он может быть небольшого размера (около 10 см в диаметре), слегка выпуклым с небольшой четырехгранной пирамидкой в центре без рисунков; может быть украшен гравированными или рельефными изображениями, а иногда знаки-символы на диске представлены в виде скульптурной композиции. Но, как правило, используется специальный набор, состоящий из металлического основания в виде плоского диска, скрепленного с невысоким вертикальным бортиком; трех или четырех концентрических колец, каждое из которых меньше в диаметре, чем предыдущее; и небольшого навершия, которое представляет собой изображение колеса дхармачакры (иногда это может быть

²⁹² Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 24-х ч. Ч. III. – М.: Открытый Мир, 2008. С. 169–177.

камень чинтамани). В ходе ритуала произносится соответствующий текст и на плоское основание мандалы, а затем последовательно внутрь каждого кольца насыпают мелкие драгоценные или полудрагоценные камешки, бусины, ракушки, простое зерно или песок, перемешанный с мелкими монетами. Заполненное таким образом кольцо служит основанием следующего ободка. Венчает построенную таким образом пирамиду рельефное изображение дхармачакры. (рисунок 1)

В коллекции Государственного Музея Востока представлена 21 металлическая мандала. Практически все они были приобретены музеем в Агинском Бурятском автономном округе Читинской области в ходе закупочных экспедиций в период с 1980 по 1991 гг. Все экспонаты изготовлены из металлического сплава на основе меди и датируются XIX – началом XX вв. По форме и технике обработки металла их можно разделить на три группы. Одна группа – это девять цельнолитых слегка выпуклых диска диаметром от 9 до 13,7 см, с гладким бортиком высотой от 0,8 до 1,2 см. В центре каждого диска – небольшая ступенчатая четырехгранная пирамидка. У трех мандал (кат. № II. 1, 2, 19) – поверхность гладкая. На шести дисках вокруг пирамидок имеются рельефные или гравированные рисунки – «восемь благоприятных символов» (кат. № II. 6–9, 20–21).

Ко второй группе относятся три составные мандалы (кат. № II. 10, 12, 15). Их диски и боковые бортики изготовлены отдельно и затем соединены с помощью пайки, заклепок или обручей. В центре каждого диска имеется ступенчатая четырехгранная пирамида, вокруг которой рельефно изображен набор аштамангала. Рельефными и гравированными рисунками украшены и бортики этих мандал. Причем рисунки на этих предметах выполнены особенно тщательно, а мандала кат. № II. 15 покрыта золотой пастой, и на вершине ее пирамидки имеется украшение в виде синей бусины.

В третью группу входят девять образцов (кат. № II. 3–5, 11, 13–14, 16–18) которые представляют только основу мандалы в виде плоского диска со

сложным рисунком. Их бортики также украшены рельефными или гравированными узорами.

Необходимо отметить, что на вертикальных бортиках экспонатов из второй и третьей группы припаяна металлическая петля, в которую вставлено небольшое кольцо. Внутри поверхность всех металлических мандал не обработана (исключение: кат. № II. 15, внутренняя сторона которого окрашена красной краской). Возможно, именно эти особенности формы вводят в заблуждение некоторых исследователей. Так например, Дж.Туччи определял подобный предмет как «крышку от амулетницы»²⁹³.

Как и все прочие, мандала, используемая для подношений, представляет собой закодированную в символах диаграмму космического миропорядка, в связи с этим диски, относящиеся к третьей группе представляют особый интерес, поскольку обладают наибольшим набором рисунков.

Композиция символов, как правило, повторяется: в центре горизонтальной поверхности изображен дворец с широкой лестницей, стилизованный под китайскую пагоду. Вокруг него размещены восемь счастливых эмблем, в большинстве случаев в следующем порядке: раковина, цветок лотоса, сосуд бумпа, пара рыб, зонтик, колесо с восемью спицами, штандарт и бесконечный узел. По четырем сторонам относительно дворца выгравированы три треугольника (вверху), три трапециевидные фигуры (внизу), три круга и три полумесяца по бокам. По окружности диска неизменно идут изображения четырех групп горных вершин (вверху, внизу и по бокам от дворца) и морских волн между ними. На вертикальном бортике мандалы помещены рельефные изображения «семи драгоценностей чакравартина», причем их последовательность варьируется в большей степени: это колесо чакра, драгоценность чинтамани, слон, конь, супруга чакравартина, его министр и военачальник. Символы перемежаются крупными рельефными цветами, что

²⁹³Tucci G. Tibet Land of snows.1967. P. 56–57.

создает ритмичный ажурный узор. Единственный предмет, который выбивается из этой общей схемы – это основание для мандалы кат. № II. 18. В данном случае сокровища чакравартина изображены на горизонтальной поверхности, причем дополнительно к семи драгоценностям сюда включена кожа змеи, которая входит в дополнительный набор атрибутов вселенского правителя. Но благодаря этому сохраняется схема расположения эмблем на диске. А восемь благих символов наоборот размещены на вертикальном бортике. Но в целом суть композиции от этого не меняется.

Впервые такого рода ритуальные предметы исследовал и описал А.М.Позднеев. Мандалу для подношения он представляет «как металлическое блюдо, кованное из золота, серебра, или из меди. Особенность его состоит в том, что на нем выковывается изображение всего мира в том виде, в каком существует он по понятиям буддийской космологии... В молитве, читаемой при возношении мандала, излагаются различные мифологические понятия буддистов и как таковых понятий насчитывается 37...»²⁹⁴.

Р. Бир опубликовал план расположения 37 элементов на диске мандалы²⁹⁵. Несколько другой вид эта схема имеет у А.Веймана, который называет ее «мандала горы Меру»²⁹⁶.

Н.Л. Жуковская, исследуя символику буддийской мандалы, а также аспекты ее назначения как культового предмета, приходит к выводу, что описанные выше металлические диски представляют собой «жертвенное блюдо».²⁹⁷ Также представляет интерес в связи с исследуемым предметом описание Н.Л.Жуковской редкой скульптурной металлической мандалы из коллекции МАЭ под инв. № 719-77, датируемой концом XVIII–началом XIX вв.²⁹⁸ На горизонтальной поверхности данного предмета в виде миниатюрных фигурок

²⁹⁴ Позднеев А.М. Указ.соч. С. 96.

²⁹⁵ Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999. P. 114.

²⁹⁶ Wayman A. The Buddhist Tantras: light on Indo-Tibetan esotericism. London, 1995. P. 102.

²⁹⁷ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.:Наука, 1977. С. 45.

²⁹⁸ Жуковская Н.Л. К вопросу о семантике некоторых предметов ламаистского культа // Сборник Музея антропологии и этнографии. XLI. Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. Ленинград, 1987.

изображены 29 символов из 37, перечисляемых при большом тридцати семиричном подношении мандалы. Массивный вертикальный бортик украшают восемь накладных ажурных медальонов, в каждый из которых вписана одна из восьми счастливых эмблем. Автор считает, что рассматриваемый «образец мандала относится к типу модели мироздания, выполненной с помощью символов-заменителей» и не имеет отношения к мандала, которые используются для сбора пожертвований во время храмовых служб²⁹⁹.

Собственно ритуал подношения проводится следующим образом. Лама, расстелив ткань на низком столике или же на своих бедрах, выкладывают на нее наполнение для мандалы. Взяв диск в левую руку, правой рукой берут зерно (песок, камешки, бусины) и, проведя символические очистительные действия, распределяют его на поверхности мандалы последовательно заполняя пространство внутри колец и устанавливая их друг над другом. Если же это не составная мандала, то соответствующее наполнение кладут на нее небольшими горками, которых в идеальном варианте должно быть 37, но, как правило, их число сокращается до семи. Мандала представляется как «безупречно чистая мощная земля-основа из золота...Снаружи она опоясана кольцом железных гор»³⁰⁰. И далее следует перечень знаковых элементов, которые практик мысленно представляет, насыпая зерна на диск. Сначала немного зерна помещают в центре, символизируя «царь-гору» Меру (тиб. *ri'i rgyal po ri rab*) (1) – это центр мира, ось вселенной. Затем обозначают четыре больших континента: на востоке Пурравидеха (санскр.) (тиб. *shar lus 'phag spo*) (2); на юге – Джамбудвипа (тиб. *'dzam bu gling*) (3); на западе – Апарагодания (тиб. *pub ba glang spyod*) (4); и на севере – Уттаракуру (тиб. *byang sgra mi snyan*) (5). Далее следуют по два малых субконтинента, которые примыкают к большим землям: Деха (тиб. *lus*) (6) и Видеха (тиб. *lus 'phags*) (7) у восточного

²⁹⁹ Там же. С. 146–148.

³⁰⁰ Полный текст ритуала подношения мандалы на тибетском языке с русской транскрипцией и переводом опубликован в «Сборник тибетских практик. Ритуальные тексты Дрикунг Кагью (часть I)». – М.:Изд-во «Золотой теленок», 2009. С. 88–95.

континента; Чамара (тиб. rnga yab) (8) и Апарачамара (тиб. rnga yab gzhan) (9) – у южного; Сатха (тиб. gyo ldan) (10) и Уттарамантрин (тиб. lam mchog 'gro) (11) дополняют западный континент; и, наконец, Курава (тиб. sgra mi snyan) (12) и Каурава (тиб. sgra mi snyan gyi zla) (13) – северный. Следующая группа символов – это «гора драгоценностей» (тиб. rin po che'i ri bo) (14); «дерево, исполняющее желания» (тиб. drag bsam gyi shing) (15); приносящая счастье корова (тиб. 'dod'jo'iba) (16) и «урожай, вырастающий без возделывания» (тиб. mar mo spa'i lo thog) (17). Затем поверх первого заполненного зерном кольца устанавливается второй обруч, и обозначаются семь сокровищ царя чакравартина: колесо (тиб. 'khor lo rinpo che) (18), драгоценность, исполняющая желания (тиб. nor bu rin po che) (19), драгоценная царица (тиб. btsun mo rin po che) (20), советник (тиб. blon po rin po che) (21), слон (тиб. glang po rin po che) (22), лучший конь (тиб. rta mchog rin po che) (23), военачальник (тиб. dmag dpon rin po che) (24) и ваза неисчерпаемых сокровищ (тиб. gter chen po'i bum pa) (25). Следующая группа символов представляет восемь богинь дарения: богиня красоты (тиб. sgeg pa ma) (26), богиня гирлянд (тиб. 'phren gba ma) (27), богиня песни (тиб. glu ma) (28), богиня танца (тиб. gar ma) (29), богиня цветов (тиб. me tog ma) (30), богиня благовоний (тиб. bdug spos ma) (31), богиня света (тиб. snang gsal ma) (32), богиня благоухания и духов (тиб. dri chab ma) (33).

И, наконец, при заполнении последнего кольца упоминается солнце (тиб. nyi ma) (34) и луна (тиб. zla ba) (35), а также драгоценный зонт (тиб. rin po che'i gdugs) (36) и «знамя победы над всеми направлениями» (тиб. phyogs las gnam par rgyal ba'i rgyal mtshan) (37). Установленное сверху колесо дхармачакра³⁰¹ символизирует «самые лучшие и совершенные богатства богов и людей, во всей полноте, без недостатка».

Основная программа ритуала подношения мандалы вполне укладывается в описание «мира-вместилища», т.е. физического мира как места пребывания всех типов живых существ, в буддийской космологии Васубандху. Согласно

³⁰¹ В современных наборах для подношения мандалы вместо колеса часто используется навершие в форме листа с ажурным рисунком.

третьему разделу трактата «Абхидхармакоша» (Лока-нирдеша) мир-вместилище строится следующим образом: сначала возникает «круг ветра», над которым появляется «круг воды», а над ним – «золотая земля», которая в ритуальном тексте называется «безупречно чистая мощная земля – основа из золота». Такой основой и является диск мандалы. Далее по трактату Васубандху – «на этом золотом круге возвышаются восемь великих [цепей] гор», которые изображены по краю диска. Между горными цепями находится «внешний великий океан» (волны на рисунке мандалы), «в нем [и расположены] четыре континента соответственно сторонам Сумеру»³⁰². С южной стороны находится континент Джамбудвипа, который имеет «форму колесницы», и два сопутствующих ему континента; на диске мандалы они изображены в виде трех треугольников. Континент Пурравидеха с двумя субконтинентами находится с восточной стороны Сумеру и «подобен полумесяцу». С западной стороны находится круглый континент Годания с двумя меньшими континентами. И, наконец, с северной стороны континент Уттаракуру с промежуточными континентами квадратной формы (на дисках – три трапециевидные фигуры). В качестве центра Вселенной выступает гора Меру. На ее вершине находится город Сударшана – столица тридцати трех богов, здесь же приводится описание дворца их владыки – Индры (или Шакры), который отличается «своими бесчисленными сокровищами и совершенством расположения и убранства...» (пагода в центре диска).

Из перечисленных в ритуальном тексте компонентов мандалы в тексте Абхидхармакоши упоминается «дерево Ковидара, которое называется Париджата, – основное место чувственных наслаждений богов...»³⁰³. Карики³⁰⁴ 95–96 «Лока-нирдеша» посвящены типологии чакравартина – идеального

³⁰² Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментариев и историко-философское исследование Е.П.Островской и В.И.Рудого. Спб. «Андреев и сыновья», 1994. С. 156.

³⁰³ Там же. С. 165–166.

³⁰⁴ Санскр. kārikā – краткое высказывание в стихах, особенно в трактатах по философии и грамматике.

вселенского правителя в материальном мире. Ссылаясь на канонический текст, Васубандху называет семь сокровищ, которые сопровождают появление чакравартина в мире³⁰⁵. Их изображения составляют рельефный узор на бортике мандалы.

Следует отметить, что из набора восьми счастливых эмблем, которые наиболее часто изображаются на подносах-мандалах, в тексте, сопровождающем ритуал, перечислены только сосуд неисчерпаемых сокровищ, драгоценный зонт, знамя победы и чакра. А в трактате Васубандху эти символы вообще не упоминаются.

Возникает вопрос: как появились и что могут означать восемь эмблем счастья в ритуале подношения мандалы?

Роберт Бир, описывая символику «жертвенного» подноса-мандалы, отдельный параграф посвящает индуистскому мифу о пахтании океана для добычи напитка бессмертия – амриты. Происхождение этой легенды Р. Бир относит к древним ведическим ритуалам и считает, что она «была включена еще в ранний индийский буддизм, а затем, без сомнения, была введена в тибетский буддизм».³⁰⁶ Но с этим утверждением нельзя согласиться, поскольку миф о пахтании океана относится не к ведической, а к более поздней эпической литературе – эпизоды, посвященные этому событию, есть в Махабхарате и пуранах (наиболее последовательно эта легенда излагается в Вишну-Пуране). Во время взбалтывания океана из его глубин действительно возникают различные чудесные явления, за которые ведут борьбу боги и асуры. Так, например, согласно Вишну-Пуране первой из молочного океана появилась корова Сурабхи (ВП X. 90), обеспечивающая богов всем необходимым, затем появилась «услада божественных дев» дерево Париджата (ВП X. 93).

³⁰⁵ Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). С. 193.

³⁰⁶ Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999. P. 109.

Махабхарата добавляет в трофейный список белого коня и «дивный драгоценный камень Каустубха»³⁰⁷.

Миф о пахтании океана довольно часто используется в качестве объяснения происхождения многих предметов и явлений в канонической литературе тибетского буддизма (например, история возникновения ядов и целебных растений в тибетской медицине³⁰⁸), но в данном случае этот сюжет не восстанавливает полной картины мира, как она представлена в ритуале подношения мандалы. Остается открытым вопрос о назначении и семантике комплекса аштамангала на ритуальных дисках.

Общий смысл и назначение ритуала подношения мандалы, и в частности использование восьми счастливых символов в изображениях на дисках, становятся вполне понятными, если обратиться к современной трактовке этого ритуала, к наставлениям ныне действующих Учителей. Так, например, Кьябдже Калу Ринпоче одну из глав книги «Самоцветное украшение разнообразных устных наставлений, которые послужат на пользу всем и каждому надлежащим образом» посвящает практике мандала нёндро. В общих чертах описанный в ней ритуал совпадает с представленной выше схемой, но есть одно существенное для данного исследования дополнение. Учитель рекомендует для ритуала подношения взять не одну, а две «металлические тарелки». «Лучшая из них ставится на алтарь, с пятью кучками по схеме, – одна в центре и по одной в каждом из четырех направлений», и является основой для визуализации так называемого прибежища³⁰⁹ – Трех драгоценностей и Трех корней³¹⁰. Этот поднос называется *друнай* (тиб. *sgrub pa'i*) мандала, т.е. мандала обретения или достижения. Другой диск следует держать в руке, он называется *ченай* (тиб. *mchod pa'i*) мандала, что значит мандала для совершения подношения,

³⁰⁷ Махабхарата. Адипарва. Книга первая. Перевод с санскрита и комментарии В.И.Кальянова. М., 1992. С. 79–80.

³⁰⁸ Атлас тибетской медицины. Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века «Голубой берилл». М., 1994. С. 352–354.

³⁰⁹ Прибежище – собственно то, к чему стремится каждый буддийский практик – приобщение к Учению Будды.

³¹⁰ Три корня – это Учитель, Идам и Защитник (Дхармапала).

именно на ней совершаются описанные выше действия³¹¹. В музейной коллекции имеются два парных диска-мандалы (кат. № II. 4–5). Они абсолютно одинаковые по размеру и по изображенным символам, лишь с той разницей, что расположены рисунки в зеркальном отображении, и на одном диске (вероятно, на том, который ставился на алтарь) изображение дворца в центре более масштабное, а на поверхности другого диска явно видна небольшая вмятина (наверное, от большого пальца руки).

Калу Ринпоче уточняет, почему, несмотря на современные знания об устройстве вселенной, в ритуальной практике продолжают использоваться представления тысячелетней давности. По мнению Учителя каждый воспринимает окружающий мир сообразно своим кармическим склонностям и степени индивидуального развития, поэтому «на относительном уровне любая космология обоснована. А на абсолютном уровне ни одна из космологий не имеет окончательной истинности»³¹². А космологическая система, применяемая в ритуале подношения мандалы, является «наиболее сбалансированной, симметричной и эстетически приятной».

В его изложении схема вселенной выглядит следующим образом: «...мировая система собрана вокруг центральной горы, Горы Сумеру, которая в свою очередь окружена семью концентрическими кольцами золотых гор, между каждым из этих колец находится океан, наполненный громадным богатством. Снаружи седьмого золотого кольца расположен внешний океан, который простирается до поддерживающей стены гор, которая замыкает в круг мировую систему. Именно в этом внешнем океане мы представляем по четырем основным направлениям главные континенты и подконтиненты, по обеим сторонам от главных континентов, сходные с ними по форме, но размером в половину меньше их. Эта частная космология считается за единицу, одну

³¹¹Kalu Rinpoche. The gem ornament of manifold oral instructions which benefits each and everyone appropriately. KDK Publications. San Francisco. 1986. P. 58.

³¹²Калу Ринпоче. Дхарма Алмазной колесницы. М., Ориенталия. 2012. С. 37.

мировую систему»³¹³. Во время ритуала подношения практик мысленно наполняет «этот прекрасный образец вселенной» всеми материальными и воображаемыми богатствами богов и людей и подносит «источникам прибежища». ³¹⁴ Таким образом, восемь счастливых символов, которые наиболее часто изображаются на дисках мандалы, условно представляют совокупность всего самого ценного (в общечеловеческом смысле). Это является еще одним доказательством того, что «восемь благих знаков» или «восемь драгоценностей буддизма» изначально трактовались как символы счастья в житейском плане; и лишь с развитием ритуалистики тибетского буддизма они получили новое осмысление с точки зрения буддийской философии.

В широком смысле подношение мандалы символизирует передачу вселенной со всеми мыслимыми сокровищами под покровительство и защиту будд, бодхисаттв, идамов или учителей. Например, Г.Ц. Цыбиков, описывая свое путешествие по Тибету, не раз упоминает мандалу среди даров для высококочтимых лам³¹⁵.

В качестве индивидуальной практики ритуал подношения мандалы совершается для накопления личных благих заслуг, необходимых для того, чтобы приступить к основным тантрическим практикам. Это так называемая «практика щедрости», суть которой заключается в готовности отдать целую Вселенную и все сокровища мира ради получения благословения, учения или посвящения.

2.3. Зеркало

Зеркало (санскр. *ādarśa*, *darpaṇa*, тиб. *me long*, монг. *толь*) как предмет простой и понятный на бытовом уровне и в то же время исключительно

³¹³ Kalu Rinpoche. The gem ornament of manifold oral instructions which benefits each and everyone appropriately. KDK Publications. San Francisco. 1986. P. 62.

³¹⁴ Ibid. P. 61.

³¹⁵ Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в двух томах. Том I. Буддист-паломник у святынь Тибета. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1991. С. 79, 109.

многозначный символ, очень часто используется в буддийской ритуальной практике.

В качестве формо-образа мангала символ-зеркало входит в два набора, которые могут быть представлены на буддийском алтаре, но их наличие не является обязательным. Первый из них состоит из «восьми благоприятных субстанций» или «восьми вещей, приносящих счастье» (санскр. *aṣṭamaṅgaladravya*, тиб. *bkra shis rtags brgyad*)³¹⁶. Все предметы или вещества из этого набора, согласно тибетским каноническим текстам, Будда получил в качестве дара от простых людей или божеств. И с тех пор подношение вещей из этого перечня в качестве жертвы считается религиозной заслугой.

С эзотерической точки зрения каждый дар символизирует этапы «восьмеричного благородного пути». Зеркало по своим физическим характеристикам как нельзя более подходит для наглядного представления о «праведном воззрении». Чистое незамутненное сознание просветленного человека отражает все феномены беспристрастно, независимо от того, какие явления попадают на зеркальную поверхность – добрые или злые, красивые или уродливые – зеркало не допускает никакого суждения о них. Подобным образом свободное сознание не затронуто природой мыслей, которые возникают и рассеиваются. И наоборот, когда разум самоотождествляется со своими собственными проектируемыми образами, возникают ложные связи и зависимости, в результате которых мозг подобно дикому животному начинает нападать на собственное отражение в зеркале³¹⁷.

С другой стороны зеркало способно уловить энергии и тонкие материи, невидимые для простых органов зрения. Поэтому повсюду зеркала связаны с магией и, особенно с предсказаниями, так как считалось, что они могут отражать прошлое и будущее, так же как и настоящее.

³¹⁶ В набор помимо зеркала входят лечебное вещество гиванг, кислое молоко, трава дурва, плод билва, правозакрученная раковина, киноварь, зерна горчицы (Позднеев А.М. Указ.соч. с. 93-94; Дагьяб Лодэн Шераб Ринпоче. Буддийские символы в тибетской культуре. М., 2005. С. 55–85; Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник. М., Ориенталия, 2013. С.39–77.

³¹⁷ Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999. P. 196.

Р. Бир полагает, что «восемь благоприятных субстанций» также как «восемь счастливых символов» имеют добуддийское происхождение и были приняты в раннем буддизме.³¹⁸

Л.Ш. Дагьяб, описывая молитвы и «призывания», связанные с компонентами данного набора благопожелательных символов, отмечает, что они относятся к традиции тантры, которая в свою очередь «восходит к таким временам, когда магия как нечто само собой разумеющееся применялась для удовлетворения насущных потребностей, в целях обеспечения выживания, победы и власти. То, что, объединившись с буддийским учением, многое получило новое толкование – но не стало менее действенным – не представляет собой никакого противоречия»³¹⁹. То есть включение этого комплекса аштамангала в буддийскую ритуальную практику происходило на этапе формирования тантрического буддизма.

Символика другого набора мангала, куда входит зеркало, – «пять улаждающих предметов» или «пять атрибутов чувственных наслаждений» (санскр. раñсаkāmagуна, тиб. ‘dod yon sna lnga)³²⁰, судя по текстам на которые ссылается Л.Ш. Дагьяб³²¹, также находит обоснование в тантрических сочинениях.

Подношения «восьми благоприятных субстанций» и «пяти улаждающих предметов» могут выглядеть как конкретные объекты, или как рисунки на живописных полотнах или ритуальных миниатюрах. Иногда вид этих эмблем принимают изделия из масла и муки (тиб. gtor ma), помещаемые на алтарь в особых случаях. Символическими рисунками также украшают храмовые завесы, предметы интерьера, стены и перекрытия зданий (не обязательно

³¹⁸ Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник. М., Ориенталия, 2013. С. 39.

³¹⁹ Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 78.

³²⁰ Подношения в виде 1. зеркала для зрения, 2. музыкальный инструмент для слуха, 3. благовоние для обоняния, 4. фрукт для вкуса, 5. шелк для осязания выражают стремление доставить удовольствие просветленным существам и демонстрируют отречение от чувственных наслаждений со стороны совершающего подношение. (Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник. М., Ориенталия, 2013. С. 52).

³²¹ Дагьяб Л. Ш. Указ.соч. С. 129.

культовых). Кроме того, изображение «пяти услаждающих предметов» используется в погребальном обряде³²².

В тибетском буддизме зеркало используется не только как символ в составе наборов мангала. В качестве ритуального атрибута широкое распространение получили металлические круглые зеркала.

По данным археологических раскопок производство бронзовых зеркал возникло в Южной Сибири в середине II тыс. до н.э. Зеркала такой же формы (круглый слегка выпуклый диск с петлей на обороте) существовали и в древнем Китае. До настоящего времени нет однозначного решения вопроса – «появились ли зеркала в Китае под влиянием южносибирских образцов или возникли независимо от них»³²³.

Традиционно зеркала изготавливались из полированного металла, в основном из сплавов на основе серебра или меди. Особый «зеркальный» металл, который использовался в древнем Китае, состоял из одной части олова к двум частям меди, с небольшим добавлением мышьяка, сурьмы или цинка, для увеличения белизны зеркальной поверхности. В Тибете особенно ценными считались зеркала из чистого серебра или сплава серебра с оловом; при этом блеска и высокой отражательной способности на тусклом в обычных условиях зеркале добивались, полируя его косметическими средствами – помадой или румянами³²⁴.

Широкое распространение зеркал в древности объясняется позитивной символикой, из-за напоминающих солнце и полную луну круглых дисков зеркала, которые, как предполагали, отражают божественный свет. Отсюда и вера в то, что злые духи, как темные силы, не любят и боятся зеркал. Зеркала часто используются в ритуальной практике шаманов с одной стороны для

³²²Тибетская «Книга Мертвых». Бардо Тхёдол. – М.: Эксмо, 2010. С. 69–70.

³²³Лубо-Лесниченко Е.И. Привозные зеркала Минусинской котловины. М., 1975. С. 8.

³²⁴Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999. P. 196.

«отражения» негативных влияний потустороннего мира, а с другой, как средство связи с душами умерших³²⁵.

В древнем Китае зеркало символизировало вселенную в миниатюре, кроме того считалось, что оно способно защитить своего владельца от всяческих злых сил. Диски с благопожелательной и астрологической символикой на оборотной стороне играли роль оберегов и амулетов³²⁶.

Зеркала наверняка использовались в ритуальной практике тибетскими шаманами в добуддийские времена. Дж. Туччи, описывая божеств и духов местности «народной» религии, упоминает о зеркале, как о «необходимом атрибуте шамана»³²⁷. Отметим, что в перечне ритуальных предметов религии бон зеркало не упоминается.³²⁸

В музейной коллекции имеется пять зеркал, относящихся к буддийской ритуальной практике. Три из них (кат. № III. 1, 2, 3) были приобретены во время закупочной экспедиции в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области в 1980 и 1991 гг. Интересно, что первоначальная атрибуция этих предметов была: «диск гадательный; шаманский нагрудник *толи*». Изготовлены они из сплава меди с оловом, имеют практически одинаковые размеры (дм. 11,6; 12 и 12,2 см), форму и декоративное оформление. Это круглые слегка выпуклые диски с хорошо отполированной внешней стороной. На внутренней стороне зеркал вдоль невысокого бортика проходят две тонкие рельефные полосы. В центре – две небольшие дужки, в которые можно было продеть тонкий шнур. Орнаментальное поле занято четырьмя слогами тибетского письма, выполненными в технике низкого рельефа. Рисунок лучше всего просматривается на зеркале кат. № III. 3, на двух других предметах надписи сильно потерты.

³²⁵Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев.: «София», 1998. С. 123.

³²⁶См. Swallow R.W. Ancient Chinese bronze mirrors. Peiping, 1937.

³²⁷Туччи Дж. Религии Тибета. Пер. с итальянского Альбедиль О.В., – СПб.: Евразия, 2005. С. 212.

³²⁸См. Девять путей бона. Выдержки из «Зиджи»: в ред. И пер. Дэвида Снэллгроува. – М.: Культурный центр «Джалю», 2017.

Сравнительная атрибуция музейных зеркал с аналогичными предметами из коллекции Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова позволила установить, что изначально на таких зеркалах было изображено пять слогов. Знаки, которые помещались в центре (между петлями), по-видимому, были стерты в ходе их активного использования. Последовательность расположения слогов на дисках одинакова: за слогом ОМ следует по кругу слог АҢ, далее слог ТРАМ, замыкает круг слог НРҢҢ, а утраченный слог НҮМ занимал центр. Каждый слог соответствует одному из пяти будд созерцания, и такое их распределение на дисках зеркал на первый взгляд выглядит неправильно.

Дело в том, что в буддизме ваджраяны выработана очень стройная, устойчивая и в то же время гибкая система эзотерических образов, в основе которой лежит мандала пяти дхьяни-будд или будд созерцания. Отличительным признаком такого будды является его неизменное пребывание в состоянии глубокого медитативного сосредоточения. Каждый из пяти дхьяни-будд, называемых также татхагатами (санскр. *tathāgata*, тиб. *de bzhin gshegs pa*, букв. «так пришедший»³²⁹), дает начало семье персонажей пантеона; каждый имеет свое женское соответствие (праджня), своего бодхисаттву, свое земное проявление в виде будды, рождающегося в мире людей для проповеди учения. Они властвуют над пятью стихиями, пятью направлениями (четыре стороны света и центр), пятью цветами. Подобно врачам, специализирующимся на лечении различных болезней, пять татхагат помогают преодолеть пять основных заблуждений, заставляющих страдать живые существа, а затем познать пять видов мудрости и достигнуть состояния просветления. Каждый из них занимает свое место на плане-мандала и имеет соответствующую звуковую вибрацию – священный слог.

Вайрочана (к нему относится слог ОМ) и Акшобхья (слог НҮМ) могут занимать центральное или восточное направление, Ратнасамбхава (слог ТРАМ)

³²⁹В.П. Андросов переводит этот термин как «истинносущий» (Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. С. 351).

– южное, Амитабха (слог HRĪḤ) – западное, Амогхасиддхи (слог AḤ) – северное. Но в случае с изображениями на зеркале, вероятно, подразумеваются другие качественные значения совокупности пяти татхагат: например, как элементов мироздания (земля, вода, огонь, воздух, эфир), как органов восприятия (зрение, обоняние, осязание, слух, вкусовые ощущения), а также как воплощение пяти мудростей или знаний. Так Вайрочана представляет мудрость, «постигающую пустоту» (санскр. dharmadhātu jñāna) или универсальное знание; Ратнасамбхава – мудрость равенности (санскр. samatā jñāna) или знание о том, как относиться ко всему беспристрастно; Амитабха – мудрость различения (санскр. pratyavekṣana jñāna), т.е. знание о том, как правильно исследовать и анализировать; Амогхасиддхи – это мудрость, «совершающая деяния» или всесовершенная мудрость (санскр. kriyā anuṣṭhāna jñāna), знание, позволяющее выполнить поставленные задачи. И, наконец, Акшобхья персонифицирует «подобную зеркалу» мудрость (санскр. ādarṣa jñāna). Таким образом, основным элементом композиции, изображенной на обратной стороне ритуальных зеркал выступает протослог HŪṀ, помещенный в центре.

Очень емко и точно суть этого явления описал исследователь и адепт буддийской практики Э.Л. Хофман (лама Анагарика Говинда): протослог HŪṀ – «активный луч Мудрости Великого Зеркала, которое отражает Пустоту (шуньята) и явления, будучи зеркалом для обоих: «пустоты» в явлениях и явлений в «пустоте». Он – Знание универсальной основы, знание, осознающее целостность мира в каждой отдельной форме явления, знание бесконечного в конечном, вневременного в преходящем явлении. ...Если OM – подъем к универсальности, то ХУМ – это нисхождение универсальности в глубины человеческого сердца. И как OM предшествует ХУМ, потенциально (как центр мандалы) неся в себе все протослоги и проявляясь лишь после того, как все эти протослоги раскроются в реализации, так и ХУМ содержит переживание OM и становится живым единением всех пяти Мудростей. Это не знание,

определяемое словом, а состояние ума, в противоположность умственному «объекту»³³⁰. В общих чертах зеркала с такой символикой представляют схему мандалы пяти дхьяни-будд со всеми включенными в это понятие эзотерическими смыслами.

Совершенно другой внешний вид имеет непальское зеркало XIX в.: это слегка выпуклый бронзовый диск, отшлифованный с одной стороны и укрепленный на резной рукояти из кости. На оборотной стороне зеркала нет никаких рисунков. Продолговатая плоская ручка богато декорирована с двух сторон. Там где находится полированная поверхность зеркала, на рукояти друг над другом помещены иконографические образы двух дакинь – Ваджрайогини и Ваджрадакини. Дакини (санскр. *ḍākinī*, букв. «дарительница») – в индуистской традиции ужасные мстительные спутницы богини Кали. Они обитают на площадках для кремаций, кладбищах и других уединенных и страшных местах. Именно такие территории предпочтительны для йогов-тантриков. Поэтому дакини стали рассматриваться как носительницы тайных знаний, а также как помощницы и наставницы в процессе медитации. И здесь мы видим явную связь с тантрическими культами.

На другой стороне рукояти изображен дракон, парящий в облаках. Учитывая некоторую декоративность оформления этого зеркала и его хорошую сохранность, оно, вероятно, использовалось как самостоятельное алтарное украшение и не было задействовано непосредственно в ритуале. Такие зеркала устанавливаются на алтарном столе, на противоположном краю по отношению к мандале подношений.

Главная роль отводилась зеркалу в ритуалах, связанных с омовениями святой водой³³¹. А.М. Позднеев подробно описывает обряд ее изготовления. По мере возникновения необходимости пополнить запасы святой воды – *аршана*, совершается особая торжественная служба, сопровождаемая чтением мантр и

³³⁰ Говинда Лама Анагарика. Основы тибетского мистицизма: согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падмэ Хум. М.: Беловодье, 2010. С. 213–214.

³³¹ санскр. *mṛjā*; тиб. *khros gsol*; монг. *туй үргүхү* – букв. «омовение, очищение».

музыкальным аккомпанементом. При этом ламы устанавливают зеркало напротив изображений божеств так, чтобы они отражались в зеркальной поверхности. Затем из специального сосуда льют на поверхность зеркала чистую воду, которая стекает на металлический диск мандалы или же особое блюдо. Зеркало периодически протирают *хадаком* или специальным чистым шелковым платком. Таким образом «вода эта, протекая через отражающиеся в *толи* лики бурханов, получает через то, по верованиям монголов, спасительную и священную силу»³³².

Святая вода хранится в особом сосуде на алтарном столе и может быть использована в самых разных очистительных ритуальных действиях, в том числе в ритуале очищения и освящения изображений божеств³³³. В этом случае святая вода разбрызгивается на отраженный образ статуи или тхангки. Такой способ освящения был особенно актуален в случае живописных изображений, когда нет возможности поливать водой сам предмет.

Р. Бир усматривает связь этой ритуальной практики с древнеиндийским ритуалом *абхишеки*.³³⁴ Но такая традиция как *abhiṣeka* – «освящение путем обрызгивания водой, религиозное омовение»³³⁵, в том или ином виде имеет место практически в любой религиозной практике. Использование в таком ритуале зеркала, с большой вероятностью, относится к тантрическим культам.

2.4. Ритуальные сосуды

Ритуальные сосуды составляют значительную часть музейной коллекции культовых предметов. По форме и по способам их использования они могут быть разделены на следующие группы:

1. Алтарные чаши
2. Ритуальные кувшины

³³²См. Позднеев А.М. Указ.соч. С. 339–341.

³³³Р. Бир называет этот ритуал пратибимба (Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник. М., Ориенталия, 2013. С. 43). Санскр. *pratibimba* – букв. «отраженный, зеркальный».

³³⁴Там же. С. 42.

³³⁵Liebert Gösta. Iconographic Dictionary of Indian Religions.Hinduism – Buddhism – Jainism. Delhi, India. 1986. P. 2.

3. Ритуальные вазы
4. Чайники для святой воды
5. Чаши-капала

Алтарные чаши

Самая многочисленная часть коллекции – это алтарные чаши, которые в свою очередь подразделяются на емкости для подношений и чаши-светильники.

По наблюдениям А.М. Позднеева жертвенные подношения из «восьми счастливых знаков» и «сокровищ чакравартина» занимают северный край алтарного стола, а на южном выступе располагается третья группа ритуальных подношений, состоящая из семи или восьми чаш со специальным наполнением.

Внешне чаши для подношений из музейной коллекции не имеют каких-либо особенных форм и украшений. В основном это небольшие (высотой от 1,3 до 7 см; дм. устья от 4 до 7 см) круглые чашечки с выгнутым на внешнюю сторону верхним краем. Они установлены на конусовидные или небольшие круглые подставки, иногда украшенные рельефными лепестками лотоса (например, сосуды кат. № IV. 1. 8, 9, 12). Все чашечки изготовлены из медного сплава, хотя традиционно и в пожеланиях современных буддийских наставников рекомендуются наборы из серебряных, богато украшенных сосудов. И связано это с назначением подношения.

Порядок наполнения жертвенных чаш и их содержимое могут варьироваться в традициях разных школ, кроме того, может отличаться и символическая трактовка жертвенного подношения. Ниже приводится объяснение эзотерического смысла подношения тибетским учителем Геше Джампа Тинлеем³³⁶ и представления монгольских лам, как их описывает А.М.Позднеев³³⁷:

³³⁶Геше Джампа Тинлей – официальный представитель XIV Далай-ламы в России, руководитель Московского Буддийского Центра Ламы Цонкапы. Его лекции размещены на сайте <http://atisha-irkutsk.netdo.ru/article/13603>

³³⁷ Позднеев А.М. Указ.соч. С. 90–91.

1. Питьевая вода (санскр. arghām, тиб. chu snod, mcho dyon), обладающая восемью превосходными качествами (свежесть, вкус, мягкость, прозрачность и т.д.). Это символическое подношение устам Будды, следствием которого должно быть утоление жажды, вызванной великой жарой страстей. В перечне А.М. Позднеева первая жертва представляет собой «прохладительное для ног».
2. Вода для омовения (ног) (санскр. pādya, тиб. zhab sbsil) – подносится телу будд и бодхисаттв, символически омывая сознание подателя от отрицательных эмоций и моральных загрязнений. В изложении Позднеева – «прохладительное для лица».
3. Цветы для услаждения глаз будд и бодхисаттв должны вызвать у верующего ассоциации с лотосом блаженства. Цветок (санскр. puṣpa, тиб. me tog, монг. *цэцэг*) не должен быть ядовитым или увядшим, а также без всяких насекомых. Позднеев поясняет, что в Монголии, например, зимой трудно добыть живые цветы, а потому их можно заменить на искусственные или положить вместо них семена ячменя или пшеницы.
4. Благовонные курения (санскр. dhūpa, тиб. bduḡ spos) подносятся для осознания отсутствия действительного существования явлений, подобных сну или творениям волшебника. В Монголии для этой цели используют особые душистые свечи из дрововидного алоэ.
5. Лампада или свеча (санскр. āloka, тиб. mar me) на алтаре символически предназначена для рассеивания мрака невежества.
6. Душистая вода (санскр. gandha, тиб. dri chab) подносится телу Будды и ведет к осознанию пустотности через сострадание. По свидетельству А.М. Позднеева благовонную воду готовят из обычной воды, добавляя в нее индийский шафран.
7. Пища (санскр. naivedya, тиб. zhal zas) обычно представляет собой жертвенный пирог (тиб. gtor ma), сделанный из жареной ячменной муки, красителей и масла. «Из нее рождается понимание жизненной силы

мудрости и качеств Пробуждения». Пища должна быть растительная или приготовленная с использованием молочных продуктов, не допускается на жертвенный стол мясо и наркотические вещества.

8. Музыка (санскр. śabda, тиб. rol mo) в качестве подношения может быть представлена небольшой раковиной или барабанчиком *дамару*. Этот вид подношений должен, в конце концов, превратиться в личный опыт – осознание высшей реальности и в расцвет качеств пробужденной речи. Но, как правило, музыка на алтаре никак не обозначается, поскольку считается незримо присутствующей во всем помещении храма.

В некоторых тантрических практиках первые две чаши с водой могут быть объединены в одну. Полный набор из восьми чаш может представлять восемь богинь подношений, о которых будет сказано ниже.

Чашечки расставляют на алтарном столе на расстоянии одного рисового или ячменного зерна (если они касаются друг друга, это приводит к угнетению ума; если чаши помещены слишком далеко, это может означать отдаление от учителя)³³⁸. Чистые чаши держат сложенными в левой руке и, повторяя слоги ОМ АН НÛМ, наполняют водой первую чашу, и часть воды из первой чаши отливают во вторую; если чашечка не предназначена для воды – ее частично наполняют рисом, а на него кладется собственно подношение – цветы искусственные или натуральные, благовонные палочки (при этом они не поджигаются). В качестве подношения пищи помимо изделия торма, можно положить красивый фрукт, печенье, конфеты. Когда чаши с подношениями расставлены, они окропляются душистой водой из пятой чашечки с помощью стебля травы *куша*, веточки туи, либо смачивая безымянный палец правой руки. В конце дня чашечки опустошаются справа налево – воду, цветы и пищу желательно «утилизировать» на природе – для пользы бродячих животных или

³³⁸Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999. P. 206.

голодных духов. Чашечки насухо вытираются и складываются до следующего дня вверх дном.

Что касается происхождения данного ритуала, то все исследователи и комментаторы единодушны в этом вопросе и связывают его с традицией приема особо почетных гостей в Древней Индии. Пришедшему в дом предлагалась вода для омовения лица и ног, цветы и светильник для услаждения зрения, благовония и душистая вода для обоняния, пища для вкуса и музыка для слуха.

Помимо этого обязательного набора жертвенных чашек в случаях особых ритуальных действий на алтарный стол выставляются дополнительные чаши с подношениями.

Ритуальные светильники

(санскр. *dīpa*, *āloka*; тиб. *mar me*, *sgron me*; монг. *зул* «лампада, жировая лампа», *зулынцогу* «чашечка для лампадки»; бурят. *зула* «огонь», *гопто* «чаша-лампада»)

Особое значение придается источникам света на буддийском алтаре. Масляные лампы – это не только одно из ритуальных подношений. Существуют обряды, при которых преподносятся сто, тысяча, или даже сто тысяч масляных лампад. Так, например, в традиции школы гелуг в течение года совершается шесть больших богослужений (*хуралов*) и среди них так называемый *Зула хурал* или «Праздник тысячи лампад», посвященный реформатору тибетского буддизма Цонкапе.³³⁹

В повседневной ритуальной практике подношение светильников (обряд возжигания лампад – *хуганамши* (бурятск.) способствует «рассеиванию тьмы невежества», а также является важной частью обрядов поминовения усопших:

³³⁹Зула хурал (бурятск.) – «Праздник тысячи лампад» или «Праздник светильников» проводится 25 числа первого зимнего месяца по лунному календарю. Посвящён Великому Цонкапе (земному воплощению бодхисаттвы Манджушри). Верующие читают «Мигзем» (молитвенное обращение к Ламе Цонкапе) и зажигают светильники, символизирующие свет мудрости, рассеивающий мрак неведения. (Геше-лхарамба Тензин Лама. Дацан «Рипоче Багша»: реликвии и хуралы. Улан-Удэ: Рипоче Багша, 2010. С. 26).

считается, что таким образом освещается путь в *бардо* – промежуточном состоянии после смерти.³⁴⁰ (Рисунок 2)

³⁴⁰ В Иволгинском дацане (в 30 км от г. Улан-Удэ) для ритуала подношения *зула* выделено отдельное небольшое храмовое помещение. При входе установлен щит со следующим текстом:

О пользе подношения зула говорит Будда Шакьямуни в «Святой сутре подношения зула»:

«Шарибу, о плодах заслуг выполненных даже от малого подношения зула, не смогут поведать мирские божества с Брамой, брамины, и другие практики вместе с живыми существами, никто кроме Датагаты, истинно совершенного Будды», там же «Шарибу, помимо этого, преподнеся зула ступе (субургану) Датагаты, преподнесший человек во время смерти обретает четыре видения. Каковы же эти четыре? Первое, впереди он увидит полный солнечный диск, второе, впереди себя он увидит полный лунный диск, третье, увидит обитель окружения божеств, четвертое, увидит Будду»...

Подношение зула с благопожеланием изложенным в истории царя Сэржилаг.

Пускай форма зулы станет, подобна сфере мира из большой тысячи. Пускай фитиль станет размером с гору Сумбэр. Пускай свет станет очищать и светиться от вершины сансары до ада Авичи (Ошортотама). А также пускай светит за железной большой горой, там, где живые существа от оскверненной кармы, не видят во мраке свои тела.

Пускай время зулы, будет таким, сколько будут пребывать Будды трех времен. Пускай число, светит перед всеми Буддами, находящимися в бескрайних сферах вселенной десяти сторон. Пускай эта зула светит в мире бесформенности. Сразу же после ее света пускай божества бесформенности наделяться знаками и признаками, и освободятся от четырех рождений медитативного погружения. Пускай будут обладать медитацией Будды.

Пускай эта зула светит в мире божеств сферы форм. Пускай божества мира формы, ощутив блаженство однонаправленной медитации, обретут «землю» невозвращения в самсару. Пускай эта зула светит в мире божеств сферы желаний. Пускай божества мира желаний, не привязываются к блаженству, смотря в свой ум, постепенно испытают четыре медитации. Пускай эта зула светит в мире полубогов асуров.

Пускай полубоги, умиротворив гнев, злость, горделивость, будут обладать размышлениями о четырех безмерных и обретут безмятежность. Пускай эта зула светит в мире людей, пускай люди, освободившись от восьми страданий, будут обладать совершенством усердия. Пускай эта зула светит в мире животных, пускай они избавятся от убийства, поедания друг друга, тяжелых страданий, от неведения, и будут обладать тремя мудростями.

Пускай эта зула светит в мире Ямараджи, пускай Ямараджа освободится от деяний причинения страданий, убийства, и все Будды поведают ему учение парамит, и он обретет мысли о благе для живых существ. Пускай эта зула светит в мире голодных духов, пускай они избавятся от страданий голода и жажды...

Пускай эта зула светит в мире ада, пускай обитатели ада благословением святого Арьябала освободится от неизмеримых страданий ада, которые возникают от прежней негативной кармы. Пускай эта зула светит в мире нагов, пускай наги, избавятся от пут жадности и невежества, освободятся от восьми страхов, и будут обладать достоинствами веру в Будду, в его Учение, и в его общину.

Посвящение заслуг.

Опираясь на корни добродетелей от подношения зула, пусть я и все живые существа последуем Будде Мармезаду, и достигнув Пробуждения станем Прибежищем и защитником для всех живых существ. Пусть я и все живые существа избавимся от рождений в трех плохих участках. Пусть избавимся от страданий, рождения, болезней, старения и смерти! Пусть избавимся от страданий холода и жары, голода и жажды! Пусть избавимся от страданий ругани, непонимания и войн! Пусть избавимся от страданий приносимых нечистью, опасностей для жизни, упадка благочестия и благополучия, изменчивости славы и власти, падежа скота и урожая, в общем от всех несчастий и страданий избавимся с помощью подношения Зула!

Буддийская традиционная Сангха России.

Ритуальные светильники также как и чашечки для подношений традиционно изготавливались из серебра или медного сплава, но по сравнению с ними лампы имеют более сложную форму и богаче украшены.

Традиционная форма масляных лампад представляет собой сосуд на высоком колоколообразном основании, часто украшенном рельефными лепестками лотоса. Средняя часть лампы имитирует в миниатюре вазу долголетия (бумпа)³⁴¹ (кат. № IV. 1. 1), либо ее условное изображение, переданное на вертикальной ножке насечкой или рельефными горизонтальными кольцами (кат. № IV. 1. 4, 7, 10, 11). В редких случаях средняя часть может отсутствовать (кат. № IV. 1. 5). На дне верхней части чаши в центре имеется небольшое отверстие, куда вставляется фитиль (это может быть суровая нитка, игла, травинка, щепка, плотно обернутые ватой), и затем наливается топленое масло. Более щедрым считается подношение лампы с арахисовым или кукурузным маслом. Масляную лампу ни в коем случае нельзя задуть (этим будто бы гасится дыхание собственной жизни), для этого либо заливают фитиль маслом, либо используют специальную ложечку.

В дацане «Ринпоче Багша» верующим предоставляется такая услуга: «Возжигание светильников. Светильники (зула) возжигают для благополучия, долголетия, исполнения задуманного, а также для помощи усопшим. В дацане также можно заказать «Мунхэ зула», то есть вечные светильники, которыми являются электрические лампочки, горящие перед статуей Золотого Будды³⁴². В современной ритуальной практике использование электрических лампочек в качестве подношения лампы получило широкое распространение. Однако отношение к такому нововведению у верующих и учителей неоднозначное – одни считают, вместе с жиром в масляной лампаде сгорают грехи, но с другой

³⁴¹ Как отмечает Р.Бир, в лампы предлагаемые защитному божеству вставляются фитили из скрученных волос трупа, чаша наполняется человеческим салом, а вместо вазы долгой жизни на «гневной» лампе помещена «ваза смерти» изготовленная из скелетов и снятой с человека кожи» (Beer R. Op.cit. P. 224).

³⁴² Геше-лхарамба Тензин Лама. Дацан «Ринпоче Багша»: реликвии и хуралы. Улан-Удэ: Ринпоче Багша, 2010. С.7.

стороны электрические лампы горят дольше и не могут причинить вред живым существам. Спорный вопрос снимается утверждением, что главное не форма действия, а мотивация.

Р.Бир считает, что форма масляной лампы «происходит от чаши общины христиан-несториян, которые нашли убежище в Центральной Азии в течение пятого столетия»³⁴³. И действительно, тибетские, монгольские и бурятские ритуальные светильники не имеют ничего общего с формой традиционных индийских лампад в виде остроконечного листа. В качестве подтверждения этой версии Р. Бира может служить лампада кат № IV. 1. 6, по форме очень близкая к христианскому потиру.

Как образец канонической формы тибетской масляной лампы, а также высокого уровня обработки металла в Тибете в XIX в., особенно интересна чаша кат. № IV. 1. 1 из коллекции А.М. Позднеева. Основная форма чаши изготовлена из меди и украшена серебряными накладками с ажурным растительным узором.

Ритуальные сосуды для воды

Трудно представить себе обряд в ритуальной практике тибетского буддизма, в котором так или иначе не присутствовала бы освященная вода и предназначенный для нее сосуд бумпа (санскр. *kalaśa*, *kamaṇḍalu*, *ghaṭa*, *kumbha*; тиб. *bum pa*). Название «бумпа», которое с тибетского и монгольского языков переводится как «кувшин, ваза», традиционно изготавливаются методомковки из меди или серебра.

Существует две разновидности ритуальных сосудов. Строение тулова у них одинаковое, а отличаются они наличием или отсутствием изогнутого носика. Очень интересна форма этих сосудов. Бумпа состоит из конусовидной подставки, часто украшенной рельефными лепестками лотоса; круглого или полусферического тулова, иногда с горизонтальными насечками; узкого цилиндрического горлышка с горизонтальными насечками или рельефными

³⁴³ Beer R. Op.cit.P. 226.

кольцами; и крышки или ободка вокруг верхнего отверстия в виде усеченного конуса или полусферы, которые также могут быть гладкими или украшенными рельефными рисунками (как правило, это изображения восьми благоприятных символов). Сверху в небольшое отверстие в крышке вставляется специальный узкий конусовидный держатель венчика (тиб. *kha rgyam*) для разбрызгивания воды либо другие атрибуты. Существует мнение, что сосуды такого вида встречаются именно в тибетском буддизме, в отличие от китайского.³⁴⁴ Р. Бир утверждает, что они созданы по образцу традиционных индийских глиняных горшков для воды или *kumbha* с плоским основанием, круглым туловом, узким горлом и рифленным верхним ободком³⁴⁵.

Носик сосуда, зауженный в конце, у основания имеет рельефное изображение *макары* (тиб. *chu srin*) – мифического животного, связанного с водной стихией. В переводе с санскрита макара буквально может означать следующие понятия: дельфин, крокодил, морское чудовище³⁴⁶. Это один из самых ранних изобразительных мотивов в искусстве Древней Индии. Рельефные фигуры макара украшали ворота ступ Бхархута и Санчи. (Рисунок 3)

Первоначально фигура макары имела голову крокодила с мощной зубастой челюстью, массивную шею, короткие передние лапы, которые напоминают плавники и чешуйчатое туловище рыбы или рептилии.³⁴⁷ С течением времени его форма дополнилась такими элементами как хобот слона, грива лошади, небольшие рожки и пышный разветвленный хвост.

Как пишет Р. Бир, в ритуале обычно используют два сосуда «главный или основной (тиб. *gtso bum*)», и «рабочий или действующий» сосуд (тиб. *lasnkyi bum pa*). Отличаются они тем, что на главном сосуде на его верхней крышке могут быть выведены санскритские слоги или символы соответствующие пяти

³⁴⁴ Goralski M.M., Morawski K. Klejnot w lotosie. Symbole ofiarne buddyizmu tybetanskiego. Warszawa, 2011. P. 61.

³⁴⁵ Beer R. Op.cit. P.181.

³⁴⁶ Санскритско-русский словарь. Под ред. В.И. Кальянова М., 1978. С. 488.

³⁴⁷ Интересно, что такие характеристики полностью совпадают с описаниями *кronozавра* (*kronosaurus*) – гигантского плиозавра раннемеловой эпохи.

дхьяни-буддам.³⁴⁸ Главный сосуд заключает или содержит в себе образ божества мандалы, с которой проводится ритуал. А «рабочий» сосуд используется для наполнения водой основного сосуда и для необходимых омовений на разных стадиях ритуала. Во время освящения воды венчик из павлиньих перьев заменяется на навершие с ваджрой, обвязанной в центральной части пятицветной нитью. Конец этой нити исполнитель обряда держит у сердца и повторяет 108 раз соответствующую мантру, представляя вхождение божеств в воду сосуда через сердце, нить и ваджру.³⁴⁹ Навершие ритуального сосуда в виде ваджры крайне редко встречается в музейных собраниях, к счастью, такой предмет имеется в коллекции Музея Востока кат. № IV.2. 22.

Сосуд без носика всегда выступает в качестве главного и только в паре с «рабочим сосудом». В музейной коллекции хранится три таких пары (кат. № IV. 2. 6–7, 16–17, 18–19). В зависимости от вида разбрызгивателя или навершия, а также некоторых дополнительных украшений на главном сосуде – он может воплощать разные символические атрибуты и использоваться в соответствующих ритуалах. Например, так называемая «всепобедная бумпа» (санскр. vijayakalāśa; тиб. *nam rgyal bum pa*) увенчана разбрызгивателем из павлиньих перьев, «глаза» которых символизируют мудрость пяти будд созерцания, а ее тулово покрыто специальным шелковым или парчовым фартуком (тиб. *bum khebs*; бурятск. *жанча*). Павлиньи перья вместе с травой *куша*³⁵⁰, известной как «продлевающая жизнь», могут быть вставлены в

³⁴⁸Beer R. Op.cit.P. 219.

³⁴⁹Ibid.

³⁵⁰Куша (Куса)– латинское название травы: *Poa cynosuroides*, а также *Desmostachya bipinnata* syn. *Brizabipinnata*, *Eragrostiscynosuroides*, *Uniolabipinnata*, многолетник – семейства Gramineae. Согласно ведическим мифам, легендарный Гаруда похитил напиток бессмертия – амриту у бога Индры и принес ее змееподобным духам-нагам в качестве выкупа из рабства себя и своей матери. Но Индра смог отобрать амриту и унести ее обратно, в свое царство. Вернувшись на то место, наги уже не нашли напитка бессмертия. Тогда они стали лизать траву куша, на которой стоял сосуд с амритой, и от этого у них раздвоились языки (куша способна резать плоть подобно осоке). С тех пор трава куша, которой касалась амрита, стала священной травой индусов. В ритуалах можно использовать траву

держатель простым пучком, а могут составлять причудливую композицию. В качестве разбрызгивателя также используются веточки плодовых (яблони или манго) или хвойных деревьев.

Покрой и цветовая гамма «одежды» для сосудов не регламентируется, обычно такая накидка сшита из цветных, но без пестрого рисунка плиссированных полосок ткани и украшена вышивкой, аппликацией, подвесками и бусами из камней, стекла или бисера. Замечательный образец такой накидки имеется на сосуде кат. № IV.2. 21.

На современных алтарях часто встречаются сосуды китайского производства без «одежды», но богато декорированные в технике перегородчатой эмали.

«Всепобедный сосуд» используется во время обрядов посвящения центрального божества мандалы. Он наполняется водой из «рабочего сосуда», который в свою очередь применяется для опрыскивания подношений и учеников во время ритуала. Также «всепобедная бумпа» применяется для освящения песка при составлении песочной мандалы и во время церемоний закладки монастырских зданий.³⁵¹

В ритуальной практике внутреннее пространство пустой вазы сначала очищается дымом ладана, а его наружная поверхность моется шафрановой водой, смешанной с различными компонентами типа молока, творога и топленого масла («три белых»); сахара, патоки и меда («три сладких»); с кунжутом либо с семенами горчицы в зависимости от цели ритуала. Затем сосуд на две трети заполняется водой, подкрашенной шафраном. Такая мера воды в сосуде символизирует совокупность проявленного тела или «мира форм» (*nirmanakaya*) и «непроявленного мира» или «тела удовольствия» (*sambhogakaya*), а оставшееся пустое место соответствует миру без форм или «телу истины» (*dharmakaya*).

обычной осоки или, если таковой поблизости не имеется – траву пырея (комментарии Дорже Жамбо Чойдже-ламы).

³⁵¹ Beer R. Op.cit .P. 219.

Шафрановая вода должна содержать двадцать пять «веществ бумпа» (тиб. bum rdzas) или пять компонентов по пять раз, которые в символической форме представляют тело, речь, ум, действия и качества пяти будд созерцания, воплощенных в мандале.³⁵²

Редкий образец ритуального сосуда экспонат кат. № IV. 2. 8. Его уникальность состоит в том, что верхняя крышка, закрепленная на высокой узкой горловине, обращена широким открытым краем вверх. Вероятно, это пример так называемой «вазы сокровищ» (санскр. nidhanakumbha; тиб. gter gyi bum pa). Символически водой из такого сосуда питаются корни дерева, исполняющего желания, а характерным свойством самой вазы является ее способность постоянно воспроизводить все виды сокровищ. На горловину вазы сокровищ повязывают ленту в соответствии с цветом семейства пяти дхьяни-будд, а верхняя чаша заполняется всевозможными символами драгоценностей.³⁵³

В ритуальной практике сосуда богатства помещают на алтарях, устроенных на горных перевалах, придорожных святилищах или закапывают у источников воды, где их присутствие привлекает благополучие и вносит гармонию в окружающий мир.

³⁵² Р.Бир приводит подробное описание необходимых компонентов: «Как известно, есть два типа веществ вазы – используемые в практике *Крийятантры* (тиб. bya ba'i rgyud) или Тантры действия, и используемые в *Ануттарайога Тантре* (тиб. rnal 'byor bla na med pa'i rgyud) или Высшей Йога Тантре – но перечень этих двадцати пяти веществ иногда отличаются в различных ритуальных практиках и традициях. Эти вещества в форме шариков (тиб. ril bu), смешанных с цзампой можно получить в Тибетских медицинских учреждениях или тантрических учебных заведениях и покрошить их перед смешиванием с шафрановой водой.

Аспект тела представлен пятью видами лекарственных трав; речь представлена пятью ароматическими веществами – сандаловое дерево, алоэ, сосновая смола (янтарь) или можжевельник и корень ushira (*Andropogon muricatus*); и ум представлен пятью веществами – сезам, соль, топленое масло, патока и мед. В данном случае сезам представляет сущность земли, соль – сущность воды, топленое масло – рогатый скот, патока – растения и мед – сущность цветов. Действия представлены пятью видами зерен: риса, бобов, ячменя, семян горчицы и сезама. Они соответствуют четырем действиям умиротворения, обогащения, привлекательности или подчинения, и разрушения, которые наряду со спонтанной (самопроизвольной) деятельностью составляют пятичленную схему. Здесь семя горчицы устраняет помехи, рис приносит умножение, бобы предоставляют возможности, ячмень дает силу, и семя сезама разрушает злонамеренные действия. Качества представлены пятью драгоценными веществами – золото, жемчуг, хрусталь, коралл и ляпис-лазурь, которые соответствуют качествам мудрости Пяти Будд». (Beer R. Op.cit. P. 221).

³⁵³Подробнее см. Beer R. Op.cit.P. 181–183.

В качестве вспомогательных алтарных принадлежностей используются небольшие чайники (тиб. *gsol tib*), которые также могут быть изготовлены из серебра или бронзы. Основание носика такого чайника также украшено рельефным изображением головы макары. На крышке, обычно прикрепленной к ручке цепью, имеется небольшое круглое навершие имитирующее драгоценность, а рукоять изображается в форме рыбы или морского дракона (кат. № IV. 2. 11, 14, 15). Р. Бир отмечает, что такие сосуды могли использоваться для рисового или ячменного пива (тиб. *sang*)³⁵⁴.

Капала

Особого рода ритуальный сосуд, представляющий собой имитацию человеческого черепа или даже чашу из верхней части натуральной черепной коробки, – капала (санскр. *karāla*; тиб. *thod pa*; монг. *тодба* – «блюдо, чаша (тж. для подаяния), скорлупа, череп») обычно приводит в ужас людей далеких от эзотерики буддизма и навеивает мысли о «диких» временах, жестоких культах и кровавых жертвоприношениях людей и животных. Но возможно, именно в том и состоит глубина и непостижимость буддийского учения, которое на протяжении двух с половиной тысячелетий впитывало, перерабатывало и вновь вводило в свою ритуальную практику многочисленные местные культы и верования на всем пространстве распространения буддизма, но при этом усвоенные традиции и символы приобретали совершенно новый далекий от обыденного восприятия смысл.

В качестве ритуального атрибута капала может выполнять несколько функций. Во-первых, она может использоваться как монашеская чаша для подаяния и емкость для пищи и воды для отшельника, символизируя полное отрешение от всего материального, а также быть постоянным напоминанием о тленности и непостоянстве мира форм.

Во-вторых, особая черепная коробка представляет объект медитации, благодаря которому практик как бы изнутри познает собственное тело и

³⁵⁴Ibid. P. 224.

приобретает качественно новые способности и возможности. А.М.Позднеев писал, что человек, из черепа которого может быть изготовлена капала должен быть девственником, умереть естественной смертью и за всю жизнь не убить сознательно ни одного живого существа. Кроме того на внешней и на внутренней поверхности черепной коробки должны быть особые знаки-отметки, например, у темени – изображение ваджры.³⁵⁵

Как отмечает Р.Бир для некоторых тантрических практик напротив требуются черепа людей умерших насильственной смертью, причем особой «мощью» обладает череп ребенка 7–8 лет, рожденного вне брака от кровосмесительного союза.³⁵⁶

И, наконец, в разнообразной ритуальной практике тибетского буддизма капала используется как ритуальный сосуд, главным образом в обрядах, связанных с гневными божествами – хранителями веры (дхармапалами или *докишитами*). В этом случае помимо чаш из натурального человеческого черепа используются сосуды, имитирующие верхнюю часть черепной коробки и изготовленные из серебра или медного сплава, нередко украшенные инкрустацией из драгоценных металлов и камней.

В музейной коллекции имеются две медные капалы и одна чаша из верхней части человеческого черепа.

Чаша из натуральной кости представляет собой аккуратно срезанную над глазницами верхнюю часть черепной коробки. В Музее Востока имеется уникальный экземпляр такой чаши из настоящего человеческого черепа (кат. № IV. 3. 3). Каких-либо рисунков или символов на ее поверхности не просматривается.

Металлические капалы соответствуют своим каноническим образцам и состоят из двух половинок – нижней собственно чаши и верхней выпуклой крышки. Сама чаша гладкая, иногда раскрашенная снаружи в белый, а внутри в

³⁵⁵ Позднеев А.М. Указ.соч. С. 98.

³⁵⁶ Beer R. Op.cit. P. 263.

красный цвет (кат. № IV. 3. 2), что соответствует белому цвету кости и красной жертвенной крови. Верхняя крышка украшена рельефным рисунком в виде волн, которые символизируют вскипающую жертвенную кровь, а также изображением двойной ваджры (*вишваваджра*), в центр которой вставлено фигурное навершие в виде полуваджры. У этого экспоната имеется еще специальная треугольная подставка, по углам которой помещены три черепа белого, синего и красного цветов, представляющих уничтожение трех ядов, победу над тремя царствами, тремя временами и единство трех *kayas*³⁵⁷ как очищенное тело, речь и сознание божества.³⁵⁸ По краям подставки вздымаются рельефные языки пламени, которые символически плавят внутреннее подношение.³⁵⁹ В таком виде капала вместе с сосудом для святой воды, колокольчиком и ваджрой обязательно присутствует на «рабочем» столе ламы, к которому обращаются за помощью прихожане буддийского храма.

Буддийские ритуалы с использованием сосуда капала, без сомнения, имеют свои истоки в тантрических культурах.

2.5. Молитвенный барабан

Пожалуй, самый удивительный атрибут, который широко используется в ритуалах тибето-монгольского буддизма – это так называемая молитвенная мельница или молитвенное колесо (тиб. *chos gyi 'khor lo* – «молитвенный цилиндр», *manilag 'khor* – «ручная мельница *мани*»; монг. *манийн хурдэ* – «колесо *мани*»). Аналогов этому предмету нет ни в одной религиозной практике.

Основной конструктивный элемент молитвенной мельницы – полый цилиндрический барабан, который вращается на вертикальной металлической оси. Внутри цилиндра помещены туго свернутые длинные ленты из тонкой бумаги, на которой напечатаны или написаны священные тексты. В принципе внутрь молитвенного цилиндра допустимо помещать любые сакральные

³⁵⁷Три аспекта или проявления природы Будды.

³⁵⁸Beer R. Op.cit. P. 266.

³⁵⁹Ibid. P. 327–331.

тексты, но безусловный приоритет остается за мантрой, обращенной к бодхисатве милосердия и сострадания Авалокитешваре: *Ом мани падмэ хум*. Среди тибетцев она известна как *мани-мантра*, поэтому и молитвенные барабаны часто называют колесами *мани*.

В научном мире интерес к этому предмету возник еще в XIX в. Одним из первых изданий, посвященных ему, была книга Уильяма Симпсона «Буддийское молитвенное колесо»³⁶⁰. Автор рассматривает конструкцию и символику молитвенных мельниц как часть мифологемы колеса. Основным источником для системы «вращающейся» молитвы У. Симпсон считает дхармачакру Будды и первый поворот этого колеса в качестве начала проповеди нового Учения³⁶¹.

Логичное и правдоподобное объяснение происхождения специального молитвенного приспособления приводит А. М. Позднеев, которому тибетский лама рассказал, что набожные тибетцы прежде, чем войти в храм, обязательно должны были произнести несколько молитв. Большинство, конечно, знает эти молитвы наизусть, а для тех, кто не знает или для малолетних детей перед дверями храма ставились специальные столбы, по окружности которых были написаны наиболее популярные мантры. В больших монастырях, где собиралось большое количество прихожан, и обходить столбы было неудобно, стали использовать вращающиеся цилиндры, и теперь читать молитвы можно было стоя на месте³⁶².

В отечественной историографии не было специальных исследований по этой теме, возможно, из-за специфического отношения к буддийским ритуальным атрибутам и ритуальной практике, которые оценивались как отступление от Учения Будды и возврат к волхованию и колдовству³⁶³. С. Ф. Ольденбург писал

³⁶⁰ Simpson W. The Buddhist Praying-Wheel. London, 1896.

³⁶¹ Ibid. P. 8.

³⁶² Позднеев А.М. Указ.соч. С. 26.

³⁶³ См. Владимирцов Б. Я. Буддизм в Тибете и Монголии // Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: Пять лекций по буддизму/ Ред. С. Ф. Ольденбург, Б. Я. Владимирцов, Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг. Самара, 1998. С. 73.

о молитвенных мельницах, представленных на Первой буддийской выставке в Петербурге в 1919 г., как об «упадочном явлении» и попытке недостойных учеников Будды заменить непосредственную молитву человека «молельной машиной»³⁶⁴.

Американский синолог Лютер Каррингтон Гудрич прототипом молитвенных мельниц считает вращающиеся книгохранилища, появившиеся в буддийских храмах Китая в VI в.³⁶⁵

Непосредственно к теме молитвенных колес исследователи вернулись в 80-ые гг. XX в. Так, Элвин Хантер, считающий тибетский буддизм «курьезной смесью демонологии, буддизма и индуизма»³⁶⁶, рассматривает молитвенные мельницы как оружие, необходимое тибетцам для защиты от огромного количества злых духов, досаждавших людям в повседневной жизни. Распространение практики вращения молитвенного колеса он относит к XIV–XV вв., и в противоположность У. Симпсону связывает ее возникновение «с неверным истолкованием выражения в индийском буддийском каноне – «повернуть Колесо Закона»³⁶⁷. В статье Э. Хантера приводится классификация по разным видам мельниц относительно размеров и конструкций; дается характеристика этих предметов как произведений искусства.

Дэн Мартин в статье, посвященной происхождению и значению молитвенного колеса, для исследования вопроса впервые привлекает письменные памятники³⁶⁸. Два тибетских текста начала XIX в. касаются вопросов происхождения этого ритуального атрибута, его фактического использования и всевозможных благ для последователей этой практики. Ссылаясь на исследования Л. Каррингтона Гудрича, Д. Мартин соглашается с

³⁶⁴ Ольденбург С. Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге // Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: Пять лекций по буддизму / Ред. С. Ф. Ольденбург, Б. Я. Владимирцов, Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг. Самара, 1998. С. 60.

³⁶⁵ Goodrich L. C. The Revolving Book-case in China / Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 7 (1942-43). P. 152–160.

³⁶⁶ Hunter Alvin. Tibetan prayer wheels. // Art of Asia. January-February, 1985. Vol.15. N.1 P. 75.

³⁶⁷ Ibid. P. 80.

³⁶⁸ Martin D. On the Origin and Significance of the Prayer Wheel According to two Nineteenth-Century Tibetan Literary Sources // Journal of the Tibet Society, vol. 7, Indiana University, 1987. P. 13–29.

его мнением о происхождении физической формы больших молитвенных колес от вращающихся книжных шкафов китайских буддийских монастырей. Однако, ручная молитвенная мельница, как считает автор – исключительно тибетское изобретение³⁶⁹.

Материал, собранный Лорном Ладнером в книге «Колесо Великого Сострадания»³⁷⁰, интерпретируется им с точки зрения практикующего буддиста. Здесь также приводятся выдержки из пяти тибетских письменных источников конца XVIII–начала XIX вв., трактовка символики и преимуществ, которые дает практика молитвенного колеса, современными буддийскими учителями; описывается способ сооружения и наполнения молитвенных цилиндров. Несмотря на то, что на сегодняшний день не известно никаких материальных свидетельств или санскритских текстов об использовании молитвенных мельниц в Индии, все тибетские тексты, на которые ссылается Л.Ладнер, примерно одинаково выстраивают линию передачи учения относительно практики молитвенного колеса. Начинается она с Будды Дипанкары³⁷¹, передавшего его нагам. Нагарджуна³⁷² помимо прочих учений, охраняемых нагами, получил от них и практику молитвенного колеса. В Тибет этот ритуальный атрибут принес в VIII в. Падмасамбхава.

Л. Ладнер, как практикующий буддист, эту версию поддерживает безоговорочно. Однако автор делает важное замечание, что ритуальное вращение молитвенных колес применялось в основном буддистами-йогами и простыми мирянами, в крупных монастырях и буддийских университетах эта культовая практика не была популярна³⁷³.

³⁶⁹Ibid. P. 16.

³⁷⁰Ladner L. The Wheel of Great Compassion. The Practice of the Prayer Wheel in Tibetan Buddhism. Wisdom Publication. Boston. 2000.

³⁷¹ Будда Дипанкара (санскр. Dīpaṅkara, пали Dīpaṅkara) – согласно палийским источникам, первый из двадцати четырех будд прошлого, о которых рассказывал своим ученикам Будда Шакьямуни.

³⁷² Нагарджуна (санскр. nāga-arjuna) – буддийский мыслитель II – нач. III вв., основоположник *мадхьямики* (первой религиозно-философской школы махаяны).

³⁷³Ladner L. Op.cit. P. xix.

В настоящее время на территории распространения тибетского буддизма можно наблюдать самые разнообразные молитвенные мельницы. Большие колеса, достигающие нескольких метров в высоту и одного или двух метров в диаметре, устанавливаются перед храмами или в наиболее посещаемых местах: например, в г. Кызыле на площади Арата перед Музыкальным драматическим театром. В 2015 г. большой молитвенный барабан был установлен в Москве в районе Отрадное.

Крупные храмовые барабаны имеют примерно одинаковый внешний вид – это цилиндры красного цвета с текстом мантры золотого или черного цвета.

Мельницы меньших размеров могут быть установлены в ряд вдоль маршрута движения паломников, а также в тех местах, где они раскручиваются силой ветра или водяным потоком. Но в первую очередь мани – обязательная деталь монастырской территории, и прежде чем войти в буддийский храм, следует трижды обойти вокруг него и привести в движение все молитвенные барабаны. В музейной коллекции имеется замечательный образец такой храмовой утвари – деревянная молитвенная мельница (кат. № V. 3). Характерной особенностью этого предмета является то, что он состоит из двух цилиндров большего и меньшего размера, установленных друг над другом (в монастырях, как правило, одинаковые хурдэ расположены в один ряд).

Однако наибольшее распространение получили небольшие ручные и стационарные молитвенные мельницы, различающиеся многообразием форм и декоративным оформлением. Простые миряне-тибетцы, особенно старшего возраста, в свой досуг и даже во время путешествий заняты их постоянным монотонным раскручиванием.

Цилиндры ручных молитвенных барабанов от 2 до 10 см шириной и 5–7 см высотой, делаются из самых разных материалов – из металла, дерева, слоновой кости или кожи. Металлическая ось, на которой вращается барабан, вставляется в специальную рукоятку из дерева, бамбука, кожи или металла длиной от 12 до 25 см. Сверху на оси крепится навершие, как правило, в виде символического

драгоценного камня в обрамлении лепестков лотоса. Подвеска такой же формы (или другой небольшой отвес) прикрепляется на шнурке, цепочке или кожаном ремешке к цилиндрическому тулову мельницы. При вращении шнурок с противовесом принимает горизонтальное положение и тянет за собой по кругу сам барабанчик, благодаря чему создается устойчивое вращательное движение.

Активная эксплуатация этого ритуального атрибута приводит к тому, что его конструктивные части быстро изнашиваются, по мере возможности их, конечно, ремонтируют и восстанавливают, а если починить мельницу не удастся, то ее остатки бережно хранят, в знак уважения к сакральной значимости этого предмета. Возможно, этим объясняется почти полное отсутствие старых ручных молитвенных колес в музейных собраниях. В коллекции Государственного музея Востока имеется только один металлический цилиндр от монгольской ручной мельницы (кат. № V. 13) со следами неудачной реставрации.

Три непальских образца хорошей сохранности: два из них (кат. № V. 16, 17) украшены филигранью и вставками из цветного стекла, третий – редкий экземпляр миниатюрной молитвенной мельницы, почти полностью изготовлен из слоновой кости (кат. № V. 18).

Стационарные молитвенные мельницы обычно чуть большего размера, чем ручные. Они имеют плоское основание и могут стоять на алтарном столе. Выходящий сверху стержень вращается большим и указательным пальцем правой руки строго по часовой стрелке. Но в этом случае крутится не сам цилиндр, а помещенный внутри рулон бумаги, зашитый в тканевый мешочек.

Слоги молитвы, отчеканенные или выгравированные на тулове цилиндра, могут быть заключены в круглые медальоны (кат. № V. 12), но отделены друг от друга разделительными полосками с цветочным узором. Интересна тибетская мельница кат. № V. 14, составленная из двух медных цилиндров, один из которых вращается внутри другого. На внешнем цилиндре вырезано шесть фигурных отверстий, а на внутреннем в виде накладок из латуни

припаяны слоги мантры. В традиционном стиле оформлены другие части мельницы: нижний ободок цилиндра декорирован рельефными лепестками лотоса, а вдоль верхнего края располагаются латунные накладки в виде ваджры. На верхних крышках стационарных молитвенных мельниц на внешней стороне, традиционно изображают колесо чакру с восемью спицами, а на нижней крышке часто выгравирован рисунок вишваваджры.

Среди прочих металлических хурдэ выделяется молитвенный барабанчик кат. № V. 1, изготовленный в Тибете в XIX в. Привлекают внимание его точно выверенные сбалансированные пропорции, придающие изделию устойчивую гармоничную форму. На верхнем и нижнем ободках цилиндра изображены симметричные ажурные цветочные лепестки; на верхней крышке – рельефное колесо чакра, на нижней – также чакра, выполнена тончайшей изящной гравировкой. Более тщательная и основательная проработка деталей и некоторое отступление от обычного декора делают эту вещь изысканно красивой и нарядной.

Довольно сильно от тибетских и монгольских мельниц отличаются по декоративному оформлению молитвенные цилиндры, привезенные из Непала. Особенно выделяется стационарная мельница крупного размера (кат. № V. 19), выполненная из медного сплава и украшенная инкрустацией в характерной технике *джарао*. Молитвенный барабан установлен на выпуклом круглом основании, представляющим собой план мандалу. Сверху над цилиндром на четырех ажурных столбиках, которые поддерживают драконы-наги, установлен балдахин в виде крыши пагоды.

Тибетские, непальские и монгольские молитвенные мельницы в основном изготовлены из металлических сплавов, среди бурятских хурдэ довольно часто встречаются цилиндры из дерева, причем отличаются они не только выбором материала, но и росписью этих изделий. В музейной коллекции имеется пять деревянных мельниц (одна из них, большая храмовая, была описана выше) и все они по-разному сконструированы и расписаны. Например, молитвенный

барабан кат. № V. 4 – невысокий цилиндр с широким диаметром установлен внутри двух перекрещенных рамок. Вся конструкция окрашена в бордово-красный цвет, а слоги на тулове выделены тонкой черной линией.

Цилиндр другой молитвенной мельницы (кат. № V. 5) – восьмигранный, верхний и нижний край барабана сделаны в виде небольшого округлого выступа с нарисованными сдвоенными лепестками. Посередине тулова на каждой грани изображена пирамидка из трех каплевидных фигур – символ тройной драгоценности буддизма: Будды, его Учения и общины монахов. Вокруг этой композиции точечный рисунок в виде мелких цветков.

Еще одна молитвенная мельница с простым гладким цилиндром и выпуклой верхней крышкой (кат. № V. 6) также расписана скорее в лубочном стиле – на ее тулове изображены симметрично расположенные четыре одинаковых цветка. То, что это ритуальный предмет, можно догадаться только по росписи верхней крышки, где изображено четырехрадиусное колесо, и по довольно небрежно нарисованной на доньшке вишваваджре.

И, наконец, совсем простой вариант хурдэ (кат. № V. 8), который легко можно принять за бочонок для хранения соли, имеющий ту же форму. Но при некоторой своей примитивности, по подбору цветовой гаммы, тщательной полировке и тонировке чувствуется, что все бурятские деревянные молитвенные мельницы изготовлены с большой любовью и старанием.

Таким образом, относительно этого ритуального предмета, особенно среди бурят, наблюдается явная тенденция к его «одомашниванию».

Известно, что буддийское искусство изначально было вписано в строгие рамки канона: регламентировалась форма, пропорции, цветовое соответствие культовых предметов. Вероятно, в отношении молитвенных мельниц каких-либо явных предписаний не существовало.

Согласно ряду современных тибетских комментариев, внутренняя структура молитвенной мельницы имеет свою символику и должна быть оформлена определенным образом. Центральный стержень трактуется как «древо жизни»,

нижний диск считается «земным кругом», а верхний – «кругом небес». На обоих дисках вокруг центра изображен шестилепестковый лотос, в каждый лепесток которого вписаны слоги мантры Ом мани падмэ хум³⁷⁴.

Эту формулу чаще других проговаривают миряне-буддисты; ее высекают на камнях, пишут на скалах, ритуальных флагах, амулетницах и других сакральных предметах. Как правило, ее текст пишется буквами санскритского алфавита. Существует легенда, что когда царь Сонгцэн Гампо учреждал буддизм в Тибете (VII в.) он постановил, чтобы санскритские буддийские тексты были доступны для прочтения ему и его подданным. И тогда ученый по имени Тхонми Самбхота разработал специальный алфавит, который удовлетворял сложностям тибетской фонетики. Таким образом, внутри вращающегося цилиндра молитвы написаны или напечатаны на алфавите Самбхоты. Однако, как дань уважения к родине Будды, молитвы с внешней стороны цилиндра, начертанные на дереве или выгравированные на металле, пишутся санскритским письмом.

Слова этой мантры – предмет многочисленных интерпретаций, начиная с утверждения, что нет точного перевода этой фразы, и невозможно понять весь скрытый в ней сакральный смысл и до предположения, что это слова обценной лексики, относящиеся к периоду Вед в Древней Индии, с помощью которых жрецы призывали дождь на землю³⁷⁵. Общим местом для всех трактовок является перевод слова *мани* как «драгоценный камень», а *падмэ* как «лотос».

В книге Ламы Анагарики Говинды (Э. Л. Хофман) «Основы тибетского мистицизма» очень подробно и всесторонне изложена трактовка священной формулы с эзотерической точки зрения, а также упоминается наиболее распространенное ее понимание простыми мирянами-буддистами: каждый слог мантры соответствует одной из шести «областей сансары». Слог ОМ относится к миру богов, МА – к их противникам – асурам, НИ соответствует миру людей, ПА – миру животных, ДМЭ – миру голодных духов – *претов*, и наконец, слог

³⁷⁴Ibid. P. 20–21.

³⁷⁵Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.:Наука, 1977. С. 67.

ХУМ должен облегчить «страдания существ, находящихся за свои злодеяния в адских областях»³⁷⁶.

Как писала А. Дэвид-Неэль, постоянная декламация мантры Ом мани падмэ хум должна обеспечить рядовому верующему будущее «рождение в *Нуб Девачен* – западном рае Великого Блаженства (санскр. Чистая земля или рай Сукхавати). Более «ученые» утверждают, что шесть слогов этой формулы отвечают шести классам разумных существ и шести мистическим цветам»³⁷⁷. Почти такое же соответствие цветов и уровней бытия слогам мантры приводит в своей книге и Л. Ладнер³⁷⁸.

Лама Дава Церинг, преподаватель тибетского языка в Московском буддийском центре Ламы Цонкапы, комментируя содержание мани-мантры, делает несколько иную расстановку уровней обитания одушевленных существ и мистических слогов:

ОМ – тиб. *mi* (*ми*) – человек;

МА – тиб. *duda'gro* (*тюддо*) – животное, четвероногое;

НИ – тиб. *lha* (*лха*) – боги, духи;

ПАД – тиб. *dmu'alba* (*ньява*) – ад, т.е. грешники;

МЭ – тиб. *lha mayin* (*лха-майи*) – асуры (враги богов);

ХУМ – тиб. *yidagas* (*идаг*) – *прета* (голодные духи).

Вероятно, нет и никогда не существовало четкой классификации слогов мантры относительно сфер бытия. Чрезвычайно интересно в этой связи заключение немецкого ученого XIX в. Карла Фридриха Коппена, которое

³⁷⁶ Лама Анагарика Говинда. Основы тибетского мистицизма: согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падмэ Хум. М.: Беловодье, 2010. С. 292–293.

³⁷⁷ *Ом* – белый; соответствует собакам (*лха*).

Ма – голубой; соответствует не-собакам (*лха-майи*) – существа, которые всегда находятся в состоянии войны с богами [вероятно, имеются в виду асуры].

Ни – желтый; соответствует людям (*ми*).

Пад – зеленый; соответствует животным (*тюддо*).

Ме – красный; соответствует не-людям (*идамам*) [голодные духи] или другим *ми-ма-ин* [полубоги и духи, как добрые, так и злые].

Хум – черный; соответствует тем, кто живет в чистилищах. (Давид-Неэль А. Магия и тайна Тибета. «София». 2003, С. 32–329).

³⁷⁸ Ladner L. Op. cit. P. 11.

поддержал известный востоковед Генрих Август Йешке: «Сами тибетцы не понимают настоящего смысла этих шести слогов, если смысл вообще в них есть, вполне возможно, что какой-то хитрый священник выдумал эту форму молитвы, чтобы предоставить обычным людям формулу или символ, который легко запомнить, и частое повторение которого, может удовлетворить их религиозные потребности... Множество предпринимавшихся попыток объяснить *Ommanipadmehūm* удовлетворительно, и найти глубокий смысл или даже скрытую мудрость в ней, были более или менее безуспешными. Наиболее простое и популярное, но одновременно плоское из этих объяснений происходит из чисто внешнего обстоятельства, что санскритские слова молитвы состоят из шести слогов, и поэтому было предположено, что каждый из этих шести слогов, когда произносится благочестивым буддистом, передает благословение одному из «шести классов существ»³⁷⁹. Действительно, разделение молитвы на шесть сфер чувственного мира выглядит искусственным. Особенно если учитывать, что изначально в буддийской космологии чувственный мир представлял собой четыре формы существования одушевленных существ (обитатели ада, преты, животные, люди вместе с богами)³⁸⁰.

Возможно, ассоциация слогов мантры с шестью сферами бытия связана с распространенным сюжетом буддийской иконографии, так называемым колесом сансары (санскр. *бхавачакра*, тиб. *srīd pa'i 'khor lo*, монг. *сансарын хурдэ*)– картины, которая кратко и образно излагает все нравственное учение буддизма с показом возмездия за дела и поступки в жизни. Ее композиционной основой является круг, разделенный на сектора, в каждом из которых представлено изображение одного из чувственных миров, причем мир богов, как правило, представлен двумя противостоящими друг другу группами: собственно богами и злобными демонами асурами. Иногда для богов и асуров

³⁷⁹ Jäschke H. A. A Tibetan-English dictionary with special reference to the prevailing dialects. London, 1881. P. 607.

³⁸⁰ Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). С. 68.

выделяются самостоятельные участки, и таким образом образуется шесть миров или уровней живых существ. Сейчас картины с изображением колеса сансары помещают на стене у входа в храм, но как писал А. М. Позднеев, сначала царства материального мира рисовали на пятистороннем цилиндре, а потом изображение было перенесено на плоскость. А. М. Позднеев поясняет, что в Монголии ему не встречались подобные изображения, размещенные на цилиндрах, но по слухам «в некоторых монастырях Тибета, сансарын хурдэ в этой форме и доныне ставится перед дверями храмов...»³⁸¹.

Естественно, что при проповеди буддийского учения среди неграмотного населения активно применялись «наглядные пособия», художественные образы. И вполне возможно, что первое время действительно использовались такие картины мира на вращающихся цилиндрах. С течением времени, с распространением письменности, рисунки на цилиндрах заменили слоги священных текстов, но в народной памяти каждый слог мани-мантры стал символическим обозначением одного из царств сансары.

Подводя итоги, можно отметить, что молитвенные мельницы в ритуальной практике буддизма появились относительно поздно, и являются собственно тибетским изобретением. Неизвестны какие-либо письменные или материальные памятники, свидетельствующие о наличии молитвенных колес в Индии. Наиболее близкий по своему назначению ритуальный объект – это китайские вращающиеся шкафы для священных текстов. Однако явной преемственности с тибетскими, в особенности с ручными молитвенными мельницами не наблюдается.

Самые ранние комментарии буддийских учителей, посвященные молитвенным колесам, относятся к концу XVIII – первой половине XIX вв. Вероятно, в XVIII в. эта ритуальная практика, возникшая из простого приспособления для наглядной проповеди буддийских постулатов, получила настолько широкое распространение, что возникла необходимость как-то

³⁸¹ Позднеев А.М. Указ.соч. С. 72–73.

объяснить это явление и вписать его в систему буддийского миропорядка. Так возникла легенда о линии передачи практики молитвенного колеса от Будды Дипанкары через Нагарджуну, Львиноликую дакини и далее к тибетским учителям. Поэтому не существует строгих иконографических правил относительно формы, пропорций и декора молитвенных цилиндров. А непосредственным предшественником мельниц с молитвами, возможно, был вращающийся барабан со сценами шести царств, где пребывают существа, испытывающие чувства, стремления, страсти, а потому подверженные страданиям.

Считается, что длительное повторение мантры и мысленное представление шести сфер бытия может привести опытного практика к состоянию подобному переживанию «слияния с Пустотой». Вращение молитвенного барабана и повторение молитвы Ом мани падмэ хум – это своеобразное медитативное упражнение, позволяющее умножить магические силы буддиста на пути к его главной цели – достижению просветления если не в этой, то в последующих жизнях, ведь все накопленные религиозные заслуги остаются с человеком и в будущих воплощениях.

Простого верующего, конечно, тоже греет мысль об умножении своего духовного багажа, но значительно больше его заботит благополучие и безопасность здесь и сейчас. Вращение молитвенного колеса доставляет верующим успокоительную убежденность в том, что они действительно руководят своей собственной судьбой и у них есть возможность повлиять на обстоятельства, даже когда в реальности уже ничего сделать нельзя. Именно поэтому молитвенные мельницы получили такое широкое распространение среди простых мирян-буддистов и приобрели качества и внешние признаки предмета совершенно необходимого в быту.

2.6. Ваджра

Ваджра в тибетском буддизме – это особенный символический знак, ритуальный предмет и основополагающая философская концепция.

Его возникновение связано с историей переселения арийских племен во II–I тыс. до н.э. Известен, например, авестийский аналог «vazga» – главное оружие Митры, установителя космического договора, повелителя сражений, подателя дождя и солнечного света³⁸². В Ригведе ваджра³⁸³ – магическое оружие Индры – божественного военного предводителя ведийских ариев, vajrin (санскр. «носящий ваджру») его постоянный эпитет.

По текстам Ригведы сложно определить, что собственно представлял собой этот мистический атрибут. Несколько раз упоминается, что ваджра была сделана из металла (железа RV I.52.8; I.81.4 или золота X.23.3) божественным кузнецом Тваштаром (RV I.32.2; I.52.7) или магом-мудрецом Ушанасом (RV I.51.10; I.121.12). Это оружие «зазубренное» (RV I.52.15), «с тысячей зубцов» (RV V.34.2), острое (RV VII.18.18), его необходимо точить (RV I.55.1). Функционально этот предмет используется как топор или дубина, им можно что-то разрубить, или нанести удар. Но следует отметить, что в гимнах Вед ваджра всегда называется «ваджрой» и только один допустимый эпитет – это «великое смертельное (разрушительное) оружие»³⁸⁴.

А.К. Кумарасвами, исследуя тексты Ригведы, приходит к выводу, что «ваджра изначально представляет «огонь» и является синонимом силы.³⁸⁵ З.Хуммель полагал, что форма и символика ваджры происходят от средиземноморского двойного топора, который в свою очередь относится к древним культам поклонения «удару молнии».³⁸⁶

³⁸²Ю.Н.Перих писал, что в монастыре Сера (пригород столицы Тибета Лхасы) хранится ваджра из Персии (Перих Ю.Н. Тибетская живопись. Самара. Издательский дом «Агни», 2000. С. 35).

³⁸³Vajra –М.Монье-Вильямс переводит с санскрита как «нечто твердое или мощное», удар молнии, алмаз или бриллиант. (Monier-Williams M.A. A Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1997. P. 913)

³⁸⁴Санскр. mahatavadha (RV I.32.5)

³⁸⁵Coomaraswamy A.K. Elements of Buddhist iconography. NewDelhi, 1972. P. 67.

³⁸⁶Hummel S. Der lamaistische Donnerkeil (Rdo-rje) und die Doppelaxt der Mittelmeerkultur // Antropos, Bd. 48, N. 5. / 6. (1953), P. 985.

В современной историографии слово «ваджра» чаще всего переводится как «молния», «громовая стрела» или «дубина грома» Индры, вероятно, исходя из главной характеристики Индры как бога «грома и молнии»³⁸⁷.

Самый популярный подвиг Индры, многократно прославляемый в гимнах Ригведы – это убийство с помощью ваджры змееподобного демона Вритры (от санскритского глагола *vṛ* «заграждать», «охватывать», «скрывать»). Своим туловищем он преградил течение рек (в том числе и космических), вызвав тем самым засуху, неурожай и, в конце концов, вселенскую катастрофу. Вритра – коварный змей, «затаившийся в водах», «перекрывший воды и небо» (РВ II.11.5). В его распоряжении гром, молния, град и туман, которые он направил против Индры (РВ I.32.13). Причем, для «грома» и «молнии» используются названия соответственно *tanyatā* и *vidyuna*. Таким образом, именно Вритра распоряжается природными явлениями и олицетворяет собой стихийное, хаотичное, разрушительное начало, против которого бессильно любое оружие кроме ваджры Индры. Следовательно, ваджра представляет собой оружие куда более мощное и универсальное, чем просто молния – это магический атрибут способный обуздать и подчинить разбушевавшуюся природную стихию. Кроме того, в том же гимне (РВ I.32.4) упоминается, что Индра «убил перворожденного из драконов и, преодолел чары колдунов». Характеристика ваджры как силы, с помощью которой можно подчинить демонов и нейтрализовать их негативное влияние, сохраняется в семантике ваджры и в поздних ведийских и пост-ведийских текстах.

Таким образом, идентификация ваджры как «громовой стрелы», т.е. молнии не может считаться единственно правильной. Маргарет и Джеймс Статли в «Словаре Индуизма» также обращают внимание, что «ведийское слово для удара молнии 'vidyut', является специальной характеристикой для Парджаньи

³⁸⁷ Мифы народов мира. М., 1980. Т.I. С. 533.

(санскр. *parjanya* букв. «дождевая туча»), Индра же называется *vajrahasta*, и никогда *vidyut-hasta*³⁸⁸.

Это находит подтверждение и в этимологии тибетского соответствия слова «ваджра». В мантрах, как правило, употребляется термин «ваджра», переданный тибетскими буквами и с соответствующим произношением – *badzra*. Собственно тибетское название ваджры *дордже* (тиб. *rdo rje*) переводится как «господин камней»³⁸⁹, то есть «алмаз»³⁹⁰. При этом необходимо учитывать, что традиционно было принято при переводе санскритских текстов и названий на тибетский язык давать максимально приближенный буквальный эквивалент слова. И в данном случае нет даже намека на что-либо, связанное с природным явлением – молнией. Термин *дордже* подчеркивает, что сущность ваджры соответствует свойствам драгоценного камня, чьими характеристиками являются непревзойденная прочность и твердость, а также чистота и прозрачность. Собственно название *ваджраяна* – «Алмазная колесница» связано именно с такой трактовкой термина *ваджра-дордже*. Б. Бхаттачарья в «Индийской буддийской иконографии» писал, что «слово «*Vajrayāna*» означает средство достижения Нирваны через Ваджру, чье другое название *Śūnya*, названная так поскольку это нечто, что нельзя разрушить, порезать, сжечь»³⁹¹.

Возможно, представление о ваджре как о «пучке молний» связано с искусством эллинистических государств на севере Индии (IV–II вв. до н.э.).

³⁸⁸ Stutley M. and J.A Dictionary of Hinduism. London, 2002. P. 320.

³⁸⁹ «рДо» означает «камень», «рЖе» – «правитель», «владыка», «учитель». Таким образом, «дорже» – это «Царь камней» – самый драгоценный, самый могущественный и благородный из всех камней, т.е. бриллиант». (Говинда Лама Анагарика. Основы тибетского мистицизма: согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падмэ Хум. М.: Беловодье, 2010. С. 68)

³⁹⁰ Рерих, вып.4., 1985, с. 332; но для обозначения алмаза как минерала в тибетском языке используется другое слово – *phalam*.

³⁹¹ *Advayavajrasaṅgraha*, Fol.16.-“*Uktañca Vajraśekhara-
Dṛḍhaṃsāraṃmasauśīryaṃacchedyābhedyalakṣaṇaṃ
Adāhī avināśīca Śūnyatā vajramucyate*”

Цит. по *Bhattacharyya B. The Indian Buddhist Iconography*. Humphrey Milford Oxford University Press. Calcutta, 1924. P. xvii. –

«Твердая, крепкая, она же не ломаемая, не разрезаемая, не разделяемая, не сжигаемая, не исчезающая – и шуньята и ваджра обладают [этими] качествами».

Исследователи еще в конце XIX в. отмечали сходство между оружием Зевса керауносом и ранними изображениями ваджры.³⁹²

Искусство индо-греческого периода плохо засвидетельствовано, за исключением монет, и наиболее ранний изобразительный материал, связанный с ваджрой, относится к нумизматике. На греко-бактрийских монетах Индра отождествляется с Зевсом и часто изображается с так называемой «громовой стрелой» в руке в виде расходящихся в стороны лучей, перехваченных посередине³⁹³.

Представляет интерес монета индоскифского правителя Мауэса (85–60 гг. до н.э.), где Индра-Зевс, увенчанный лавровым венком, представлен сидящим на троне. В левой руке он держит скипетр, а его правая рука лежит на голове маленькой крылатой фигурки, которая, по мнению многих исследователей, является персонифицированным воплощением атрибута (*ayudhapuruṣas*) Индры – т.е. ваджры.³⁹⁴ Представление ваджры в виде человека-карлика (*vajrapuruṣa*), сопровождающего своего господина Индру-Ваджрапани было довольно распространенным и в палийских канонических текстах³⁹⁵ и в буддийских изобразительных памятниках вплоть до XI в.³⁹⁶ Интересно, что обязательной деталью убранства Ваджрапуруши являются змеи.³⁹⁷

В вопросе формирования визуального образа ваджры и понимания сути и значения этого атрибута в буддизме особенно информативными являются рельефы буддийских храмовых комплексов II–III вв. А. Грюнведель впервые в европейской историографии составил подробное их описание и анализ, выделив в отдельную группу персонажей, которые, по его мнению, изображены с предметом, идентифицируемым как ваджра.³⁹⁸

³⁹²См. Jacobsthal P. Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst. Berlin, 1906. – 60 S., 4 Pl.

³⁹³Gardner P. Catalogue of Indian coins in the British museum. London, 1886. Pl. VII, 5.

³⁹⁴Ibid.Pl.VI, 9.

³⁹⁵Banerjea J.N. The development of Hindu iconography. Calcutta, 1956.P. 537.

³⁹⁶См. Huntington J.C., Bangdel D. The Circle of Bliss:Buddhist Meditational Art. Los Angeles: Serindia Publications, Inc. 2003. P. 198–202.

³⁹⁷Pal P. Art of Nepal. A Catalogue of the Los Angeles County Museum of Art Collection. Berkeley, Los Angeles, London, 1985. P. 90–91, 96–97.

³⁹⁸Grünwedel A. Buddhist Art in India. Translated by A.C. Gibson. London, 1901. P. 88–95.

Вероятно, именно в этот период происходит оформление иконографического образа Ваджрапани, воплощающего действенную силу просветленного ума Будды. Культ Ваджрапани появляется в Индии в последние века до н.э. В палийском каноне он является *якшей*³⁹⁹ и входит в свиту Будды, при этом его атрибутом служит опахало, именно так он изображен на мраморном рельефе из Амаравати⁴⁰⁰. На каменном рельефе гандхарской школы из Британского музея Ваджрапани предстает в образе античного героя Геракла, чье тело напоминает обнаженную фигуру древнегреческого атлета; в поднятой вверх правой руке он держит традиционное опахало, а в левой на уровне груди – предмет по конфигурации соответствующий форме современной ваджры (Рисунок 4).

В основном на рельефных и скульптурных изображениях Гандхары и Матхуры Ваджрапани держит в руке предмет прямоугольной формы, зауженный посередине. В некоторых случаях короткие края прямоугольника представляют не ровную линию, а состоят из нескольких граней. Отобрав среди гандхарских рельефов и росписей Кызылских пещерных храмов Синьцзяна сцены, где Ваджрапани держит предмет именно такого вида, немецкий индолог Моника Цин приходит к выводу, что ваджра в этом случае имеет форму кристалла, то есть представляет алмаз.⁴⁰¹ Такая форма, как считает М. Цин, в последующем не сохранилась, но осталось смысловое значение ваджры как несокрушимого оружия, разрушающего все препятствия, и в философском отношении, как объекта, символизирующего суть буддийского учения.⁴⁰² Однако доводы автора выглядят не слишком убедительно. В большинстве своем изображения ваджры в тот период очень условны и имеют разную конфигурацию. Довольно часто это некий гантелеобразный предмет, как

³⁹⁹ Якша (санскр. yakṣa, пали yakkha) — в индуизме, буддизме и джайнизме — одна из разновидностей природных духов, ассоциируемых с деревьями и выступающих хранителями природных сокровищ.

⁴⁰⁰ Hackin G. La sculpture Indienne et Tibétaine au Musée Guimet. Paris, 1931. Pl. I.

⁴⁰¹ Zin M. Vajrapāṇi in the Narrative Reliefs, in: Migration, Trade and Peoples, Part 2: Gandharan Art, The British Association for South Asian Studies, Proceedings of the 18th International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists in London 2005, ed. C. Fröhlich, London, 2009. P. 83.

⁴⁰² Ibid. P. 84.

например, на рельефе II в. н.э. из Ахиччхатры (Матхура) «Будда с предстоящими Ваджрапани и Падмапани»⁴⁰³.

Примерно в это же время появляются изображения ваджры по форме более близкие к ее современному виду. Это фрагмент скульптурного торса из Матхуры II в. н.э., где Ваджрапани представлен в индийском царском наряде, в его левой руке отчетливое изображение ваджры с тремя зубцами на обоих концах.⁴⁰⁴

Особый интерес для понимания развития семантики ваджры представляет собой часть скульптурной арки чайтьи II–III вв. из Гандхары, которую впервые опубликовал и прокомментировал Дж. Хантингтон⁴⁰⁵. Данная композиция иллюстрирует фрагмент одной из сутр Палийского канона (ДН 3), где непочтительный молодой брахман по имени Амбаттха, демонстрируя пренебрежительное отношение к «отшельнику из рода сакья», отказывается отвечать на вопрос Будды. Ваджрапани, по мнению Дж. Хантингтона представлен на картине дважды: с левой стороны он изображен стоящим за спиной Будды, и с правой стороны вверху над стоящим перед Буддой Амбаттхой, угрожая раздробить его голову, если он в очередной раз не ответит на вопрос Просветленного. В обоих случаях в руках у Ваджрапани предмет, похожий на зауженную посередине палицу. В тексте сутры данная ситуация описывается буквально следующим образом: «В тот момент, когда Ваджрапани якша большую, с железным навершием [некто] взял; пылающее, горящее сверхсущество (?) над молодым брахманом Амбаттхой в воздухе постоянно было»⁴⁰⁶ (ДН 3 22). То есть Ваджрапани появляется с неким атрибутом, который не идентифицируется ни с каким конкретным оружием, а вся сила и

⁴⁰³Huntington J.C., Bangdel D. *The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art*. Los Angeles: Serindia Publications, Inc. 2003. P. 197, Fig.2.

⁴⁰⁴Ibid. Fig.3.

⁴⁰⁵Ibid. Fig.1.

⁴⁰⁶Tena kho pana samayena vajirapāṇi yakkho mahantaṃ ayokūṭaṃ ādāya ādittaṃ sampajjalitaṃ sajotibhūtaṃ ambatṭhassa māṇavassa uparivehāsaṃ ṭhito hoti: sacāyaṃ ambatṭho māṇavo bhagavatā yāvataṭṭhiyaṃ sahadhammikaṃ pañhaṃ puṭṭho na vyākariṣṣati ethevassa sattadhā muddhaṃ phālessāmīti.

могущество, которыми он распоряжается благодаря этому атрибуту, воплощены в образе отдельного от него некоего «сверхсущества», так называемого *Ваджрапуруши* или *Ваджра Анучары* (санскр. «несокрушимый сопровождающий»).

Дж.С. Хантингтон возражает против названия Ваджрапуруша, ссылаясь на санскритский текст IX в., найденный в Непале и впервые опубликованный Дж.Туччи. Отрывок, переведенный Дж.С. Хантингтоном, посвящен обращению в буддизм Шивы. Ваджрапани в тексте называется и якшей и бодхисаттвой. С помощью особой мантры он вызывает присутствие Ваджра Анучары, который является «окруженный языками пламени, с ликом, выражающим великий гнев...». Будда Бхагаван при этом обращается к Махешваре (Шиве) и всем богам с призывом принять прибежище, «иначе якша Ваджрапани, свирепый (дикий), сильно гневный Великий Бодхисаттва разрушит все три мира своей пламенной ваджрой». По мнению Дж.С. Хантингтона из текста следует, что «Ваджра Анучара – воплощение Ваджрапани, который сам является воплощением просветленного ума (*bodhichitta*) всех татхагат. Он представляет Ваджрапани, действует от силы Ваджрапани, но не является Ваджрапани. Таким образом, жестокое принуждение к обращению (в веру) Шивы является дважды перемещенным от самого Будды. Действительно, в тексте, Будда говорит Шиве, что он не может защитить его от Ваджрапани, т.к. Ваджрапани фактически – отец всех Будд (*buddhapitri*)»⁴⁰⁷. Такая трактовка ваджры в персонифицированной форме Ваджра Анучары представляется чрезвычайно важной в понимании эзотерического смысла символики этого ритуального атрибута, как воплощение побуждающей, направляющей и защитной силы «просветленного сознания» (*бодхичитта*) в буддийском учении.

В XI–XII вв. бодхисаттва Ваджрапани сам принимает внешний вид гневного божества (санскр. *krodha* букв. «ярость, гнев»), но ваджра, как магический жезл, пока еще сохраняет свою иконографическую форму в виде сдвоенного

⁴⁰⁷Huntington J.C., Bangdel D. *The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art*. Los Angeles: Serindia Publications, Inc. 2003. P. 198–199.

трезубца. К этому времени, как известно, буддизм утрачивает свое влияние в Индии, но вместе с тем начинается бурное распространение буддийского учения на территории Тибета.

Характерная форма тибетской ваджры, как полагают, моделируется на большой золотой ваджре, установленной в монастыре Сера около Лхасы. Раньше ее проносили во время ежегодных процессий по улицам Лхасы и верили, что она чудесным образом прилетела через Гималаи из Индии.⁴⁰⁸

Относительно происхождения формы ваджры, интересную логическую цепочку выстраивает Ананда К. Кумарасвами. Рассматривая символ Древа Жизни как один из древнейших в знаковой системе буддизма, А.К.Кумарасвами прослеживает семантическую связь между ведийским Агни, представляющим ось мироздания, и так называемыми «пламенными колоннами» с навершием в виде *тришулы*⁴⁰⁹, изображенными на рельефах в Амаравати, и Древом Жизни в Санчи, которые, по мнению автора, заменяли антропоморфные изображения Будды.⁴¹⁰ Далее, рассматривая семантику тришулы, автор приходит к выводу, что форма ваджры происходит от удвоенного трезубца Шивы⁴¹¹. Это находит подтверждение в ранних изображениях этого атрибута⁴¹².

Итак, традиционная тибетская ваджра имеет форму жезла или скипетра, состоящего из центрального стержня, шаровидной детали, расположенной посередине оси, с двух сторон от которой симметрично помещены две полусферы и на каждой из них определенное количество изогнутых лучей, сходящихся к концам оси. Современные буддисты верят, что Будда вырвал ваджру (двойной трезубец) у индуистского бога Индры, и слегка изменив,

⁴⁰⁸Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999. P. 234.

⁴⁰⁹Тришула – традиционный индийский трезубец, символ и ритуальный атрибут в буддизме и индуизме.

⁴¹⁰Coomaraswamy A.K. Elements of Buddhist iconography. New Delhi, 1972. P. 10.

⁴¹¹Ibid. P. 13–16.

⁴¹²Hackin G. La sculpture Indienne et Tibétaine au Musée Guimet. Paris, 1931. pl. XXVI.

закрыв (замкнув) острые концы, придал ему форму мирного скипетра и сделал символом буддизма⁴¹³.

Теоретически ваджра может быть с одним, двумя, тремя, четырьмя, пятью, шестью или девятью лучами с обоих концов. В одном из текстов⁴¹⁴, входящих в состав Кангьюра, упоминаются четыре типа ваджры, как предмета:

1. Девятиконечная ваджра (тиб. *rtse dgu pa*), которая называется «ваджра высшей совершенной мудрости» (тиб. *yeshes rdo rje*)⁴¹⁵
2. Пятиконечная ваджра (тиб. *rtse lnga pa*) – ваджра обещания или клятвы (тиб. *dam tshig rdo rje*)
3. Ваджра с тремя не сомкнутыми зубцами называется «гневной ваджрой» (тиб. *khro bo'i rdo rje*) и предназначена для изгнания злых духов
4. Некая «тайная ваджра» (тиб. *gsang ba'i rdo rje*) или в буквальном переводе «ваджра макушки» (тиб. *spyi gtsug rdo rje*)⁴¹⁶

Еще один короткий текст⁴¹⁷ XI в., включенный в Тенгьюр, перечисляет материалы, подходящие для изготовления дордже: золото, медь, железо, дерево (в том числе сандаловое дерево белого или красного цвета)⁴¹⁸.

На сегодняшний день наиболее распространенными являются пяти- и девятилучевые скипетры. В музейной коллекции имеется пятнадцать образцов ваджр с пятью лучами. Все они отлиты из сплава на основе меди.

Пятиконечная ваджра, согласно каноническим параметрам, делится на три части, каждая из которых составляет по 4 условных единицы в длину⁴¹⁹. Длина ваджры должна составлять 12 единиц, поскольку ее предназначение состоит в

⁴¹³ Getty A. *The gods of Northern Buddhism*. Oxford, 1914. P. 180.

⁴¹⁴ Śrī Vajradākanāma mahātantra rāja (тиб. *rgyud kyi rgyal chen pod pal rdo rje mkha' 'gro śes bya ba*).

⁴¹⁵ *yeshes* (санскр. *jñāna*) – знание и мудрость; высшая совершенная мудрость, трансцендентальное знание; всеведение (Рерих Ю.Н. *Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями*. // Вып.8. М., «Наука», 1986. С. 273).

⁴¹⁶ Helffer M. *Essai pour unetypologie de la cloche tibetainedril-bu*. // *Arts Asiatiques* 40 (1985 b), P.55.

⁴¹⁷ *rdo rje dril bu'i mtshan nyid*.

⁴¹⁸ Helffer M. *Essai pour une typologie de la cloche tibetaine dril-bu*. // *Arts Asiatiques* 40 (1985 b), P.56.

⁴¹⁹ Стандартная единица измерения известна как *angula* или ширина пальца (тиб. *sor*) – это ширина среднего пальца ниже второго сустава. (Beer R. *Op.cit.* P. 235). Подробнее о системах измерения см. Jackson D. and J. *Tibetan Thangka Painting. Method and materials*. New York, 2006. P. 50.

том, чтобы уничтожить двенадцать связей в цепи причинной обусловленности или двенадцать связей зависимого происхождения.⁴²⁰

Центральная гладкая сфера, представляющая *дхармату* (санскр. dharmatā, тиб. chos nyid, chos 'dod) – в буддизме махаяны синоним *Абсолюта*, пустотности (шуньята) и наивысшей истины (*парамартха-сатья*)⁴²¹. Эта сфера или bīja (санскр. «семя, зерно, зародыш, корень, начало») запечатана в пределах HUM слога, три составляющих звука которого воплощают свободу от причинной обусловленности или кармы (Hetu), свободы от концептуальной

⁴²⁰ Двенадцать связей зависимого происхождения – (санскр. pratītya-samutpāda; тиб. rten 'brel yan lag bcsu gnyis), 12 нидан или взаимосвязанных причин, порождающих непрерывный поток индивидуальных жизней. На иконах с изображением «Колеса жизни» (санскр. bhavacakra; тиб. srid ra'i 'khorlo; монг. *сансарын хурдэ*) ниданы представлены в виде 12 отдельных сюжетов, размещенных на внешнем круге колеса, в разных традициях их последовательность может отличаться. Сюжеты наглядно иллюстрируют суть основополагающих философских понятий.

1. Исконное невежество, неведение (санскр. avidyā, тиб. ma rig pa), представленное как слепой человек, бредущий с палкой; на низшем уровне — это неспособность различить дорогу во тьме, на высшем — неведение (*авидья*), затемняющее сознание, делающее неизбежным новые перерождения.
2. Обусловленная деятельность (санскр. saṃskāra) – гончар лепит из глины горшки (совокупность деяний человека в прошлой жизни предопределяет его облик и рождение в следующей).
3. Сознание (санскр. vijñāna), стремящееся к распознаванию и избирательности, но находится в зачаточном состоянии – обезьяна, перебирающая предметы.
4. Существование названия и формы (санскр. nama-rūpa) – человек, плывущий в лодке (наличие названия и формы влечет за собой появление чувств и ощущений).
5. Пять чувств и сознание (санскр. āyatana) – изображение пустого дома (пока сознание человека спит, в нем как воры в пустом доме, хозяйничают его необузданные чувства и желания).
6. Соприкосновение и вождение объекта (санскр. sparśa) – слившиеся в объятиях мужчина и женщина (чувства возникают вследствие соприкосновений и вызывают новые желания).
7. Ощущения (санскр. vedāna) или желания, вызванные чувствами удовольствия или боли представлено в виде человека, в глаз которого попала стрела.
8. Жажда или страстное желание (санскр. tṣṣṇā, тиб. skom pa, sred pa) – человек с чашей вина в руках (утоленное желание влечет за собой появление нового еще более страстного желания).
9. Принятие и усвоение, ведущие к стяжанию (санскр. adāna или upadāna?) – человек, собирающий с дерева плоды.
10. Становление (санскр. bhāva) или созревание к рождению – беременная женщина или курица, высиживающая яйца (инстинктивное влечение ко всему светному, заключенному в материальном мире).
11. Рождение (санскр. jāti), ведущее к бесконечной цепи перерождений изображается в виде рожавшей женщины.
12. Старение и смерть (санскр. jāgamāṇa), ведущие к бесконечным циклам жизни и смерти – согбенный немощный старик или труп, который несут на кладбище.

⁴²¹ Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. С. 224.

мысли или понятий (Uha) и беспричинности всех дхарм (M)⁴²² – представляющая собой зародыш вселенной в его недифференцированной форме в качестве *бинду* (санскр. bindu «точка, нуль, капля, мельчайшая частица»).

С обеих сторон от центра – по три кольца, которые служат основанием лotosовых полусфер. Эти три кольца символизируют зачатки разворачивающегося действия – порочного круга сансары и область состояния нирваны. На полусферах изображены восьмилепестковые лотосы, представляющие шестнадцать форм пустоты (*shunyata*).⁴²³ Но чаще встречается ассоциация шестнадцати лепестков лотоса с восемью бодхисаттвами и их божественными супругами.⁴²⁴ Венчают лotosовые полусферы еще три ряда жемчужных колец, которые вместе соответствуют шести совершенствованиям или *парамитам*⁴²⁵. Два полнолуны диска закрывающих лotosовые полусферы символизируют полную реализацию абсолютного и относительного бодхичитта⁴²⁶.

Выходящие из лунных дисков пять сходящихся зубцов образуют сферическую группу или крест. Четыре изогнутых луча, помещенные в основных координатных направлениях, и сходящихся к центральному стержню, отображают в символической форме четыре совокупности: формы, чувства, восприятия и побуждения; все они зависят от пятой совокупности –

⁴²² Beer R. Op.cit. P. 235.

⁴²³ О видах пустоты см. Комментарий на избранные стихи из «Введения в Срединный путь» Чандракирти – беседа Дост. Кэнпо Цултим Гьямцо Ринпоче о двадцати видах пустоты в связи с учением Трангу Ринпоче. 22. 06. 1997. // Буддизм России. 1997. № 34. С.17–23.

⁴²⁴ См. Olschak B.C., Wangyal G.T. Mystic Art of Ancient Tibet. London, 1987. P. 148–149; 152–153.

⁴²⁵ Парамита – (санскр. pāramitā, тиб. pha rol tu phyin pa, phar phyin – букв. «переправа, переход к совершенству»). В традиции махаяны парамиты рассматривались как главные практики для тех, кто стремится к просветлению. Первые махаянские сутры (I в. до н.э. – II в. н.э.) и Нагарджуна называли шесть видов такого совершенствования: 1) даяние (санскр. dāna); 2) нравственность (санскр. śīla); 3) терпимость (санскр. kṣānti); 4) усердие и решимость (санскр. vīrya); 5) созерцание (санскр. dhyāna) и проникновенная мудрость (санскр. praññā), к которым добавляли 6) сострадание (санскр. karuṇa?) (Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. С. 305–306).

⁴²⁶ Бодхичитта (санскр. bodhicitta; тиб. byan gchub kyī sems, sems bskyed) – просветленное сознание. Относительная бодхичитта является альтруистическим умом, глубоким желанием принести благо другим и быть свободным от всех эгоистичных целей. Если относительная бодхичитта практикуется правильно, то со временем будет полностью реализована абсолютная бодхичитта как шуньята.

сознания. Пять верхних лучей ваджры представляют пять татхагат или будд созерцания (Акшобхья, Вайрочана, Амитабха, Амогхасиддхи и Ратнасамбхава) и единство их «всезнающей мудрости», признаков и качеств. Пять лучей с другой стороны представляют пять женских соответствий дхьяни-будд (Мамаки, Лочана, Ваджрадхатвишвари, Пандара и Тара) и единство их качеств и признаков.

Пять дхьяни-будд и их супруги отображают в символической форме:

- устранение пяти совокупностей индивидуальности;
- десять совершенствований (шесть парамит, плюс совершенствования правильного понимания, стремления, внутренней силы и чистого сознания);
- десять «земель» (санскр. *bhumi*; тиб. *sa*) или восходящих уровней реализации бодхисаттвы;
- десять направлений (четыре основных, четыре промежуточных, зенит и надир).

Концы осевого стержня, как правило, квадратного в поперечном сечении, оформлены в виде четырехгранной пирамидки или драгоценного камня, которые символизируют гору Меру как осевой центр, а также симметрию внешнего макромира и внутреннего микромира.

Кроме того, структура ваджры соответствует схеме так называемых сосудод-колес или *чакр* и циркуляции энергетических потоков или *цза* (санскр. *padī*, тиб. *tsa*). Этим термином в тибетских медицинских трактатах называются как различные энергетические токи, так и кровеносные сосуды вкупе с нервными волокнами в теле человека. Движение энергетических потоков по этим сосудам обеспечивает жизнедеятельность человеческого организма на всех уровнях.

Согласно тибетской традиции (трактаты Вайдурьяонбо XVII в.⁴²⁷ и Чжуд-ши⁴²⁸) зарождение человеческой жизни происходит в результате соединения трех первичных причин – мужских и женских клеток, а также «витающего

⁴²⁷ Атлас тибетской медицины. Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века «Голубой берилл». М., 1994.

⁴²⁸ «Чжуд-ши – памятник средневековой тибетской культуры: Пер. с тиб. / Предисл. Д.Б.Дашиева, С.М.Николаева. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1988.

поблизости сознания, ищущего перерождения»⁴²⁹, которые образуют «неразрушимую каплю».

Вскоре после зачатия из центра зародыша начинается формирование трех главных сосудов-токов «тонкого тела». Центральный сосуд-ток, именуемый *ума* (санскр. *avadhuti*, тиб. *dbu ma*), связанный с первоэлементом «воздух», пролегает по центру тела от макушки до половых органов. Он изображается прямым, полым, излучающим голубой цвет каналом, который являет собой центральную ось «тонкого тела», напоминая этим позвоночник тела «грубого». Второй формирующий сосуд-ток называется *рома* (санскр. *rasana*, тиб. *ro ma*). Он проходит вблизи и справа от центрального сосуда. Связанный с первоэлементом «огонь», сосуд рома также изображается полым, несколько тоньше центрального сосуда, он излучает красный цвет и представляет женское начало. Двигаясь вниз, сосуд-ток рома дает начало формированию черного сосуда жизни, продуцирующего кровь. Третий формирующий сосуд-ток называется *кьянма* (санскр. *lalana*, тиб. *kyan gma*). Он начинает движения вверх, проходит вблизи и слева от центрального сосуда. Связанный с первоэлементом «вода», этот сосуд излучает белый цвет и представляет мужское начало. В своей верхней части сосуд кьянма дает начало формированию мозга. Три формирующих сосуда творяко переплетаются в районе головы, горла, сердца, пупка и половых органов, образуя в месте каждого переплетения подобие колеса со спицами, или чакру.⁴³⁰

Ось ваджры представляет собой центральный канал, сфера посередине – это сердечная чакра, заключающая в себе «неразрушимую каплю». Три кольца с обеих сторон центральной части представляют три узла, которые сжимают центральный канал в области сердца. Восемь лучей вокруг центрального стержня – восемь энергетических потоков нади, которые исходят из сердечной

⁴²⁹Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М., Ориенталия, 2011. С. 152.

⁴³⁰Атлас тибетской медицины. Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века «Голубой берилл». М., 1994. С. 100–102.

чакры⁴³¹. Таким образом, схема ваджры, помимо всего прочего, представляет собой систему энергетического функционирования организма человека (Рисунок 4).

Сравнивая соответствие конструктивных частей ваджры и системы каналов и чакр человека, можно заметить, что в неизменном положении остается только одна центральная чакра – дхармачакра; в то время как остальные могут занять место своей противоположности, что также является иллюстрацией одной из фундаментальных концепций философии буддизма. Нагарджуна в одном из главных своих трудов «Мула-мадхьямака-карика» писал:

*«...Подлинная реальность (дхармата) не имеет ни происхождения,
ни исчезновения. //*

Все является реальным или нереальным,

Или реальным и нереальным,

Или ни реальным, ни нереальным –

*Таково Учение Просветленного».*⁴³²

Практически на всех традиционных ваджрах внешние лучи выходят из голов макары. Использование этого образа на ритуальных предметах имеет исторически обусловленную мотивацию и требует дополнительных пояснений.

Как уже отмечалось выше (см. параграф «Ритуальные сосуды»), этот мифический персонаж связан с водной стихией. В буддийской иконографии макара является ездовым животным (*ваханой*) тех божеств, которые наделяют богатством или силой (например, некоторые воплощения богини Тары) (Рисунок 5).

Одна из главных метафизических характеристик макары – твердость и непоколебимость – определяется его свирепым и жестким характером, его способностью не разжимать челюсти, пока добыча не будет мертва. Таким образом, головы макар, изображенные на лучах ваджры, подчеркивают символическую твердость и нерушимость данного атрибута.

⁴³¹Beer R. Op.cit. P. 236.

⁴³²Цит. по Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. С. 89–90.

Но более важным в данном случае является связь семантики ваджры и водяного дракона – мифологического персонажа, в том или ином виде присутствующего в эпосе любого народа мира. Начиная с ведической победы Индры над гигантским змеем-драконом Вритрой – олицетворения стихийного, хаотичного, разрушительного начала, против которого бессильно любое оружие, кроме ваджры Индры.

Будде Шакьямуни тоже приходилось бороться со злобными змееподобными духами-хозяевами местности и источников воды. Одну из таких историй описал китайский паломник Сюань-цзан (VII в.):

Учитель, оказавшись вблизи Гималаев, посещает «родник дракона Апалалы», который овладев истоком реки Байшуй, стал наносить ущерб плодоносящим силам земли. «Шакья Татхагата – Владыка Мира – в своем великом милосердии пожалел жителей этой страны, сам отправился в трудный [путь] и удостоил посещением это место, чтобы обратить [в истинную веру] свирепого дракона. Ваджрапани ударил ваджрой по скале, царь драконов так устранился грома, что тотчас уверовал. Выслушав проповедь Будды, он в сердце своем обрел покой и просветление. Одолев [дракона], Татхагата повелел ему больше не вредить посевам. А дракон говорит: «Ведь я кормился за счет урожаев с людских полей. Боюсь, что теперь, когда я покорился святому учению, мне трудно будет обеспечить пропитание. Хотел бы раз в двенадцать лет получать запас хлеба». Движимый сочувствием, Татхагата дал ему такое разрешение. Поэтому-то и ныне раз в двенадцать лет на реке Байшуй случаются наводнения».⁴³³ Таким образом, с помощью ваджры не только злобный дракон обращен в истинную

⁴³³Александрова Н.В. Географическое пространство в картине мира буддиста-паломника. // Человек и природа в духовной культуре Востока. М.: ИВ РАН, 2004. С. 63–64. В книге Александровой Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М., 2008. данный отрывок переводится по-другому: «ШакьяТатхагата, ...снизшел на это место, желая обратить свирепого дракона. Как Ваджрапани, ударил он палицей по скале – и царь драконов так устранился грома, что тотчас покорился Учению» (Александрова Н.В. Указ.соч. С. 196–197). Однако первый вариант перевода в свете всего вышесказанного представляется более точным.

веру, но и враждебные силы стихии приводятся в правильный порядок и гармоничное состояние.

В мифологии народов Центральной Азии силами стихий также ведают змееподобные драконы *лу* (тиб. *klü* – «те, кто плавают в воде и ползают по земле», монг. *эдзены* – хозяева земли и воды). Они обитают в прудах, озёрах, источниках, местах слияний рек, ручьёв, на горных пастбищах. Лу ведают погодой, насылают засуху, проливные дожди, мороз, охраняют полезные ископаемые; напускают болезни на людей и животных.⁴³⁴ Вот как описывает восприятие грозы монголами Рашид-ад-дин⁴³⁵: «У монголов же считается, что молния исходит от некоего животного, подобного дракону, и в их областях жители [будто бы] видят, своими глазами, как оно падает с неба на землю, бьет по земле хвостом и извивается, а из его пасти извергается пламя. Очевидно, поэт, описывая тучу и молнию, имел в виду это [сказание] при сложении следующих стихов:

*Он похож на крокодила, когда в беге играет в небосводе
Как будто подымается из моря его разгневанное темноцветное тело;
Зарычит он, словно дракон, когда разгневается на мир,
Изрыгает огонь и дым из пасти и зубов своих.*

Пользующиеся уважением монголы, слова которых заслуживают доверия, касательно этого настойчиво утверждают, что мы де неоднократно видели это [сами]».⁴³⁶

Известные советские палеонтологи А.К.Рожественский и И.А.Ефремов, принимавшие участие в экспедициях в Монголии в конце 40-ых годов XX в., записали похожие истории о «драконах», чьи кости и по сей день можно

⁴³⁴ Мифы народов мира. М., 1982. Т. II. С. 74.

⁴³⁵ Рашид ад-дин Фазлаллах Абу-л-Хайр Хамадани (1240/1247–1318), персидский историк, ученый-энциклопедист и государственный деятель.

⁴³⁶ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.-Л., 1952. т. I. ч. 1. С. 156.

увидеть в пустыне Гоби.⁴³⁷ Местное население опасается лишней раз заводить разговоры на эту тему и посещать такие «кладбища», т.к., побеспокоив дух дракона, можно навлечь на себя всяческие беды и в первую очередь падеж скота.

Но в целом драконы Центральной Азии не являются такими исключительно отрицательными персонажами как в монотеистических религиях Среднего Востока и Европы. Они наделены теми же мистическими свойствами, что и индийские змеи-наги: от них зависит прогнозирование погоды, кроме того они обладают способностью менять свой облик и размеры. Во время весеннего равноденствия дракон поднимается на небо, где пребывает вплоть до осеннего равноденствия, после чего спускается в глубокий омут, покрываясь грязью, и там остается до следующей весны⁴³⁸. Дракон в китайской традиции представляет мужской принцип *ян*, принцип небес, изменений, энергии и созидания. И наконец, змееподобным духам лу и нагам всегда доверялась функция охраны всяческих сокровищ.

В буддийской мифологии змеи-драконы не только и не столько воплощение стихии и хаоса, которое возможно подчинить только с помощью «сверхоружия» – ваджры, но и значимый символ мудрости, преданности и стабильности, о чем свидетельствуют многочисленные джатаки⁴³⁹.

Показательной также является история о проповеди Учения нагам, когда Будда, для того чтобы защитить змей от их смертельных врагов – гигантских птиц *гаруд*⁴⁴⁰, призвал на помощь Ваджрапани.⁴⁴¹

⁴³⁷ Ефремов И.А. Дорога ветров (гобийские заметки). М., 1958. – 360 с.; Рождественский А.К. На поиски динозавров в Гоби. М., 1969. – 296 с.

⁴³⁸ Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М., Ориенталия, 2011. С. 66.

⁴³⁹ Джатака (санскр. *jātaḥ*, тиб. *skyes pa'i gabs*, рождение) – произведение и жанр буддийской канонической и постканонической литературы, состоящей из прозаических повествований о жизни Будды Шакьямуни в предыдущих рождениях.

⁴⁴⁰ Гаруда (санскр. *garuḍa*, тиб. *byakhung*) – в индийской мифологии царь птиц и ездовое животное Вишну. Устойчивый мифологический мотив, связанный с гарудой, – его постоянная вражда со змеями, сохраняется и в буддийской традиции.

⁴⁴¹ Grünwedel A. *Buddhist Art in India*. Translated by A.C. Gibson. London, 1901. P. 90.

И, наконец, именно нагам по преданию Будда передал на хранение учение Ваджрачхедики или «Алмазной сутры», символом которого служит ваджра. Интересно, что в Бурятии в настоящее время ваджра и колокольчик используются в ритуалах для лечения болезней, которые причиняют наги.⁴⁴²

Таким образом, и драконы лу и индийские наги контаминировали в тибетском буддизме в образе водяного дракона макары, почти всегда присутствующего на изображениях ваджры.

Ваджры из музейной коллекции соответствуют традиционной иконографии. По количеству зубцов и их форме все скипетры относятся к так называемым «ваджрам обязательства» (тиб. *dam tshig rdo rje*). Это наиболее распространенный вид данного ритуального атрибута. Пятиконечная ваджра передавалась ученику, принимающему определенные монашеские обеты (отсюда ее название: «ваджра клятвы или обещания»). У всех предметов этой группы четко соблюдаются трехчленные пропорции⁴⁴³. Головы макар иногда стилизованы под мотив изогнутого листа. Там же, где изображены сами макары, их головы в основном обращены не наружу, а, наоборот, к центральному стержню. Р. Бир пишет, что «макары изображены выходящими из плоского лунного диска, который венчает опору лотоса; их головы должны всегда быть повернуты ликом наружу от центральной оси и лунного диска, поскольку они «эмануруют» четыре или восемь качеств, которые они

⁴⁴² Из пояснений бурятских лам-эмчи (лекарей) следует, что болезни, которые насылают наги, люди могут получить при неправильном, непочтительном поведении на местах обитания этих духов-хозяев местности. Так, например, они совершенно не переносят запах лука и чеснока, а также нежелательно общаться с природой, будучи в алкогольном опьянении. В результате можно «заработать» болезни почек, суставов и т.д. В дацане «Ринпоче Багша» (г. Улан-Удэ) в число «малых хуралов» (служб) входит ритуал подношения даров нагам (санскр. *paḡarījā*, тиб. лучод, бурятск. лусатахиха), который «предназначен для достижения каких-либо временных целей, например, ниспослания дождя для выращивания большого урожая, дарования счастья и мира для жителей той или иной местности. Этот ритуал выполняется в дни нагов (бур. лусынбуудал). Наги вредят человеку, насылая болезни, если он загрязняет водоемы, реки, воздух. Для выполнения ритуала «Лусатахиха» нужно принести молоко красной коровы или белой козы и благовония. Желательно, по меньшей мере за день до ритуала, не употреблять в пищу чеснок, лук и мясо». (Геше-лхарамба Тензин Лама. Дацан «Рипоче Багша»: реликвии и хуралы. Улан-Удэ: Ринпоче Багша, 2010. С. 37–38).

⁴⁴³ длина центрального отрезка с круглой сферой и лotosовыми лепестками с двух сторон равна величине отрезков с изогнутыми зубцами

представляют»⁴⁴⁴. Вероятно, в современной буддийской иконографии это не имеет принципиального значения. Четыре макары также имеют свою эзотерическую символику⁴⁴⁵.

Особый интерес в художественном плане представляет ваджра кат. № VI. 3, поступившая в Государственный музей Востока из коллекции А.М. Позднеева. Она изготовлена из сплава белого металла (такие предметы делали главным образом из медного сплава), ее отличает тонкая и четкая проработка мельчайших деталей, а также гармоничная сбалансированная форма. Следует отметить и скипетры кат. № VI. 1 и кат. № VI. 13 – их пышный витиеватый декор, яркая позолота делает их близкими по стилю к непальским образцам (например, известная скульптурная ваджра около ступы Сваямбхунатх г. Катманду).

Здесь приведены лишь самые распространенные и общеизвестные трактовки символики ваджры, но помимо этого существует множество философских концепций и ритуальных методик применения этого атрибута⁴⁴⁶.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что ваджра – это древний добуддийский символ, обозначающий оружие или силу, способную противостоять разного рода природной стихии, воплощенной в образе злого демона, дракона-змея.

В тибетском буддизме этот символ приобретает более широкую и универсальную трактовку. Сохраняя свою способность противостоять всякого

⁴⁴⁴Beer R. Op.cit. P. 239.

⁴⁴⁵- четыре «беспредельных состояния» или «неизмеримостей» (сострадание, любовь, сочувствующая радость и хладнокровие);

- четыре двери освобождения (пустота, отсутствие признаков, отсутствие желаний и отсутствие связей);

- победа над четырьмя Марамы (эмоциональные загрязнения, страсть, смерть, гордость и вожеление);

- четыре действия или кармы;

- четыре очищенных элемента;

- четыре радости (радость, высшая радость, радость прекращения и врожденная радость). Там же.

⁴⁴⁶Huntington J.C., Bangdel D. The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art. Los Angeles: Serindia Publications, Inc. 2003. P. 221–223.

рода злым силам, причиняющим людям стихийные бедствия, болезни и несчастья, ваджра как алмазный скипетр становится воплощением силы и власти в духовной сфере. Примечательно, что ваджра не входит в арсенал оружия дхармапал – защитников буддийского учения, это атрибут Ваджрапани – бодхисаттвы, который наряду с Авалокитешварой – аспекта милосердия и Манджушри – воплощенной мудрости, представляет силу и энергию просветленного сознания Будды.

Ваджра – зримый символ шуньяты, основополагающего философского принципа буддизма. Это неразрушимое, неуничтожимое бытие, перед лицом которого все остальное бессильно. Поэтому употребление названий «удар молнии», «громовая стрела» по отношению к ваджре-дордже (по крайней мере, при переводе тантрических текстов) является некорректным. А поскольку ваджра как символ представляет собой один из основополагающих принципов буддизма ваджраяны, то его неверная трактовка может привести к искаженной интерпретации канонических и ритуальных текстов, а, следовательно, и к последующим ошибочным научным концепциям.

Происхождение современной иконографической формы ваджры пока еще недостаточно изучено. Она формировалась на протяжении трех тысяч лет и несет на себе следы влияния эллинистического искусства, местных культов и представлений, особенно шиваизма. В качестве символа ваджра включает в себя все постулаты и знаковые признаки буддизма ваджраяны. И, наконец, как ритуальный атрибут ваджра используется практически во всех ритуалах школ тантрического буддизма для самых разных целей – начиная от бытовых проблем, связанных с лечением болезней и борьбы с неурожаем и заканчивая медитативными практиками высших тантр.

2.7. Ритуальный колокольчик

Колокольчики (санскр. ghaṇṭā, тиб. dril bu; монг.: *хонхо*) в тибетских текстах часто называются rdo rdril, что является сокращением двух слов: rdo (rje) и dril

(bu) и соответствует санскритскому vajraghaṅṭā (буквально «ваджрный колокольчик»)⁴⁴⁷. Как и ваджра колокольчик используется практически во всех буддийских ритуалах. Это особый сакральный предмет, поскольку он может относиться и к ритуальному оружию, и к церемониальным музыкальным инструментам. В Тибете колокольчики получили статус самостоятельного сакрального объекта. В культовой практике он выполняет сразу несколько функций:

- символическую, поскольку в самом его строении и нанесенных на его поверхности знаках и символах закодированы основополагающие постулаты махаяны, а иногда и содержимое высших тантр;
- магическо-охранную, т.к. считалось, что чистый звук колокольчика способен отгонять злых духов, препятствующих ритуальным действиям;
- утилитарную – для подачи сигнала монахам во время службы к чтению следующей мантры.

Ручные ритуальные буддийские колокольчики имеют строго определенную форму и состоят из двух частей – куполообразного корпуса и фигурной рукояти.

Для изготовления корпуса использовался сложный состав, на основе бронзы, включавший до десяти компонентов, позволявший достичь особого чистого звучания колокольчика.

Вероника и Намкай Гонпо Ронг составили подробное описание традиционного процесса литья тибетских колокольчиков в песочных формах.⁴⁴⁸ Информация была получена авторами в Индии от тибетских мастеров-беженцев, которые были потомственными ремесленниками, продолжавшими работать в старинной технике.

Процесс создания ритуального колокольчика довольно сложный, кропотливый, требующий специальных навыков и приспособлений. Кратко, он

⁴⁴⁷ Helffer M. Essai pour unetypologie de la cloche tibetainedril-bu. // Arts Asiatiques 40 (1985 b). P. 53.

⁴⁴⁸ Ronge V. and Ronge N.G. Casting Tibetan bells.// Tibetan studies in honour of Hugh Richardson. Oxford, 1979. Pp. 269-276.

выглядит следующим образом. С помощью заготовки – простого «чистого» колокольчика (без ручки) готовят две литейные формы из промытого плотного песка, который смешивается с соком редьки или сырым неочищенным сахарным сиропом в качестве связующего вещества. На заготовке колокольчика рисунок наносится только на верхнюю часть, остальные изображения помещают непосредственно на внутреннюю поверхность внешней песочной формы с помощью специальных металлических штампов (современные мастера используют около двадцати печатей)⁴⁴⁹. Затем формы просушивают в течение суток и еще три-четыре часа нагревают на раскаленных углях. В тигле, установленном в открытой яме с горящими углями, плавят бронзовую стружку или куски сломанных бронзовых изделий. Нужная температура достигается с помощью ручных мехов. Две формы связывают веревкой и через специальный вертикальный литник заполняют расплавленным металлом. Спустя две минуты песочные формы разбивают. Таким образом, для одного колокольчика создается своя форма и каждое изделие уникально. Далее готовое тулово колокольчика чистят и полируют.

Рукоятка колокольчика, также как и ваджра, отливается в постоянной форме. Поскольку только центральный стержень с двумя боковыми зубцами ваджры могут быть отлиты целиком, остальные зубцы ваджры припаиваются к рукояти (т.е. к полуваджре, которая служит навершием ручки колокольчика) отдельно. После чистки, чеканки, гравировки и полировки ручку крепят в верхнем отверстии колокольчика с помощью клея и смол.

В отечественной историографии ритуальные буддийские колокольчики пока еще не исследовались. В трудах зарубежных авторов этой теме уделялось большее внимание.

В статье французского тибетолога Мирей Хелффер «Исследование типологии тибетских колокольчиков dril-bu»⁴⁵⁰ в хронологическом порядке

⁴⁴⁹ Ronge V. and Ronge N.G. Casting Tibetan bells. // Tibetan studies in honour of Hugh Richardson. Oxford, 1979. P. 270.

⁴⁵⁰ Helffer M. Essai pour unetypologie de la cloche tibetainedril-bu. // Arts Asiatiques 40 (1985 b). P.53–67.

представлены тексты с описаниями конструктивных частей, размеров и декора ритуальных колокольчиков. Автор исследует источники в такой последовательности:

- тексты из собраний Кангьюра и Тенгьюра – XI в.
- традиция школы сакья XII в., представленная в работе тибетского автора Дрегпа Гьялцена⁴⁵¹;
- традиция сакья XV в.⁴⁵²;
- традиция ньингма XVIII в.⁴⁵³;
- текст, относящийся к традиции «новый бон» XVIII в.⁴⁵⁴;
- традиция гелуг XIX в.⁴⁵⁵

Наиболее полная и подробная информация, как пишет М. Хелффер, содержится в тексте традиции «новый бон»⁴⁵⁶.

Несмотря на разные школы и временные рамки все источники содержат примерно одинаковые сведения по типологии и характеристике орнаментальных мотивов. Практически во всех текстах указываются три типа колокольчиков:

1. Колокольчик «совершенной мудрости» (тиб. ye shes rdo rje dril bu), характеризуется наличием пяти- или девятилучевой полуваджры на фигурной рукояти, а также украшениями на тулове колокольчика.
2. «Колокол героев» (тиб. dra' bo'i dril bu) – имеет пяти- или девятилучевую полуваджру на рукояти; тулово не орнаментировано.

⁴⁵¹ Джецун Ринпоче Драгпа Гьялцен (grags pa rgyal mtshan) (1147-1216) – один из основателей школы сакья. Его трактат Rdo-rje Dril-bu dang Bgrang-phreng-gi De-kho-na-nyid [«Истинная сущность ваджры, колокольчика и четок»], входит в состав Sa-skya-pa'i Bka'-'bum.

⁴⁵² Текст-комментарий (тиб. lam 'bras slob bshad), который приписывается главе школы сакья Дагчен Лодрë Гьялцену (1444-1495) (тиб. blo gros rgyal mtshan).

⁴⁵³ Текст одного из наиболее известных *тертонов* Джигме Лингпы (1729/30-1798/99) (тиб. Jigs med gling pa) – Bla ma dgongs 'dus.

⁴⁵⁴ Автор ученый бонпо Kun grol grags pa 'Ja' tshon snying po (Helffer M. Essai pour unetypologie de la cloche tibetaine dril-bu. // Arts Asiatiques 40 (1985 b). P.57).

⁴⁵⁵ Текст и комментарии Śrī Mahābhairava sādhana (тиб. Bcom-ldan 'das dpal rdo rje 'jigs byed dpa' bog cig pa'i sgrubs thabs bdud las nam rgyal gyi ngag 'don nag 'gros blo dman las dang po la khyer bde bar bkod pa), под заголовком Dpal rdo rje 'jigs byed chen po'i bskyed rdzogs kyi lam zab mo'i rim pa gnyis kyi nam bzhas sku gsum nor bu'i bang mdzod. Автор статьи о ваджре и колокольчике Ганден Трипа (настоятель монастыря Ганден) Лобзанг Лхундруб (тиб. blob zang lhun grub).

⁴⁵⁶ Helffer M. Essai pour unetypologie de la cloche tibetaine dril-bu. // Arts Asiatiques 40 (1985 b). P. 57.

3. «Колокол татхагат(а?)» (тиб. *de bzhin gshegs pa'i*) – навершие рукояти в виде пятилучевой ваджры; вокруг тулова нанесены символы соответствующего татхагаты или дхьяни-будды. Например, если изображен ряд восьмирадиусных колес (тиб. *'khor lo*) – это колокольчик Вайрочаны (тиб. *gnam snang*); наличие цветков лотоса свидетельствует о принадлежности колокольчика к семейству Будды Амитабхи (тиб. *'od drag med*).

Текст, относящийся к школе сакья XV в., дополнительно выделяет группу колокольчиков, необходимых при даче клятвы или принятия обета (тиб. *dam tshig gyi dril bu*), а также колокол долгой жизни и здоровья (тиб. *tshe ring ba dang nam med par byed*)⁴⁵⁷.

В списке школы гелуг XIX в. колокольчик «совершенной мудрости» называется колоколом Ваджрасаттвы⁴⁵⁸ (тиб. *rdo rje sems dra'i dril bu*).

Текст Кангьюра для каждого типа колокольчиков рекомендует соответствующие размеры: колокольчик «совершенной мудрости» должен иметь высоту 12 сор мо (приблизительно 15–18 см); «колокол героев» – 9 сор мо (около 10–13 см); высота «колокола татхагат» не должна превышать 20 сор мо (24–27 см). Тенгьюр предписывает другие размеры: 7, 8 и 12 сор мо по каждому типу колокольчика⁴⁵⁹. Согласно традиции бон тулово колокольчика должно иметь высоту равную диаметру отверстия, которое называется «рот» (тиб. *kha*)⁴⁶⁰.

Строение ритуальных колокольчиков упомянутые выше источники, описывают довольно подробно, разбирая его составные части – ручку (тиб. *yu ba*) и корпус (тиб. *khog pa*).

⁴⁵⁷Ibid.

⁴⁵⁸ Ваджрасаттва (санскр. *vajrasattva*, тиб. *rdo rje sems dra'* «тот, чья сущность ваджра») – в некоторых школах тибетского буддизма проявленный образ Ади-Будды «Будды изначального» - самосущего (нерожденного) источника Универсального разума.

⁴⁵⁹ Helffer M. Op.cit. P.56.

⁴⁶⁰Ibid. P. 58.

Нижний край корпуса, так называемая «юбка», украшается поясом из сорока вертикальных ваджр, расположенных между двумя рядами жемчуга. Текст бон называет этот декоративный элемент «барьером или ограждением дордже» (тиб. rdo rje'i ra ba).

На самом тулове изображаются ожерелья и подвески (санскр. hāra ardhahāra; тиб. dra ba dra phyed), которые свисают из пастей мифического существа *киртимукхи* (санскр. kīrtimukhas).⁴⁶¹ Внутри петель, которые образуют ожерелья и подвески, как свидетельствуют тексты ньингма и бон вписаны изображения символических знаков – колеса, жемчужины, лотоса, меча, глаза, ваджры, цветка лотоса и лотоса *утпалы*. А в случае «колокола татхагат» просто восемь раз повторяется символ соответствующей семьи.

Вдоль верхнего края тулова помещен пояс из восьми, двенадцати или шестнадцати дордже, расположенных горизонтально между двумя рядами жемчуга. Этот пояс текст бон называет «четками дордже» (тиб. rdo rje phreng ba).

Для следующей части тулова колокольчика (М. Хелффер, ссылаясь на терминологию западного востоковедения, называет «мозгом») тибетцы используют термин «плечо» (тиб. drung pa). Центральное отверстие, куда вставляется ручка колокольчика, обрамляют восемь лепестков лотоса, в каждый из которых вписан «семенной слог» (санскр. bīja, тиб. sa bon). В текстах перечисляются имена богинь и соответствующих им слогов, в зависимости от сторон света.

⁴⁶¹ kīrtimukha – в переводе с санскрита букв. «лик славы», в тибетском языке нет точного перевода (rdzi 'go pa thra у Ронг, 1979, 270; rtsi par у Хелффер, 1985, 58). Согласно легенде Сканды Пураны демон Джаландхара приобрел такую мощь, что послал другого демона Раху к Шиве с требованием отдать ему супругу Шивы Парвати. Возмущенный таким предложением Шива создает из пламени своего третьего глаза ужасного монстра с львиной головой и истощенным телом. Испуганный Раху вымаливает у Шивы прощение, а страшно голодный демон, лишенный своей добычи, начинает пожирать сам себя до тех пор, пока от него не осталась одна голова. Восхищенный своим творением Шива назвал это чудовище *киртимукхой* и сделал охранником у своих дверей. Символически голова этого монстра представляет собой космический огонь, периодически уничтожающий весь мир, кроме Шивы. (Stutley M. and J. A Dictionary of Hinduism. London, 2002. P. 148). См. также Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. Bollingen series. Princeton, 1974. P. 175–184.

Эти списки несколько отличаются в разных источниках (Рисунок 7). Наиболее полный перечень содержится в тексте ньингма: восток – богиня Sgrol ma⁴⁶² (слог TÂM, атрибут – колесо), север – Gos dkar mo⁴⁶³ (слог PÂM, меч), запад – Mamakī (слог MÂM, лотос), юг – Sangs rgyas Sryan ma⁴⁶⁴ (слог LÂM, драгоценность). В промежуточных направлениях помещены соответственно: юго-восток – Gser⁴⁶⁵ (слог BÂM, атрибут – глаз⁴⁶⁶), юго-запад – Sbrang rtsi⁴⁶⁷ (слог CUM, дордже), северо-запад – Gzi brjid⁴⁶⁸ (слог BHRUM, лотос), северо-восток – Rdo rje phreng ba ma⁴⁶⁹ (слог MÂM, лотос *утпала*).

Вертикальная ручка колокольчика может быть разделена на три части: верхнюю, центральную и нижнюю.

В нижней части на невысоком цилиндре, который вставляется в отверстие на тулове колокольчика, помещена «ваза сокровищ» (тиб. bum ra), с четырьмя подвесками в виде стилизованных лепестков лотоса. Как отмечает М.Хелффер, иногда вместо вазы вертикально поставлено кольцо (как правило, у колокольчиков с навершием в виде девятилучевой ваджры). В канонических текстах не упоминается эта деталь, но по сведениям устной информации, полученной автором, кольцо используется для помещения пальца руки, для удобства⁴⁷⁰.

Центральная часть – голова, лик Праджняпарамиты с короной из пяти зубцов или лепестков лотоса. Праджняпарамита (скр. prajñāpāramitā, тиб. shes rab kyī pha rol tu phyin pa – «совершенная мудрость») – персонификация одного

⁴⁶² Sgrol ma (тиб. «спасительница»), (санскр. Tārā) – богиня Тара.

⁴⁶³ Gosd kar mo (тиб. «одетая в белое» - эпитет богини Сарасвати), (санскр. Pāṇḍaravasinī) – богиня Пандара.

⁴⁶⁴ Sangs rgyas Sryan ma (тиб. «глаз Будды») (санскр. Locana) – богиня Лочана

⁴⁶⁵ Gser (тиб. «золотая») – определение, которое относится к Nor rgyun ma (санскр. Vasudhārā) – богиня Васудхара.

⁴⁶⁶ Глаз (тиб. sryan), наличие этого атрибута М. Хелффер объясняет связью с богиней Лочаной (тиб. Sryan ma). (Helffer M. Op.cit P.57).

⁴⁶⁷ Sbrang rtsi (тиб. «сладка как мед») (санскр. Cundā) – богиня Чунда.

⁴⁶⁸ Gzi brjid (тиб. «блеск, великолепие, красота») – эпитет Khro gnyug can (тиб. «с гневными складками на лице»), (санскр. Bhṛkuṭī) - богиня Бхрикути.

⁴⁶⁹ Rdo rje phreng ma (тиб. «гирлянда ваджр», «ваджрные четки»), (санскр. Vajramālā, Mālā) – богиня Ваджрамала или Мала.

⁴⁷⁰ Helffer M. Op.cit. P.60– 61.

из главных сочинений Махаяны «Праджняпарамита-сутры». Культ богини возник в конце V – начале VI вв. в Индии. Позднее она стала одним из наиболее популярных бодхисаттв. Праджняпарамита почитается как воплощение всех добродетелей, наивысшей из которых является мудрость. Как духовная супруга (праджня) Ади-будды (проявленного в образе Ваджрадхары), она считается «Великой матерью всех будд», и соединяет в себе трансцендентную мудрость пяти будд созерцания. В буддийской иконографии известны 33 ее формы⁴⁷¹. В Центральной Азии наиболее популярны две из них – с двумя и четырьмя руками. Праджняпарамита изображается сидящей на лунном диске в обрамлении лепестков лотоса. Обязательными ее атрибутами является лотос *падма*, книга *пустака* (подразумевается «Праджняпарамита-сутра») и четки *акшамала*. В тибетской и непальской традициях Праджняпарамита часто изображается с ваджрой вместо четок, а также с сосудом бумба в руках в жесте *дхьянамудра*.⁴⁷²

В тексте гелуг поясняется, что если колокольчик относится по типу к «колоколам татхагат», то лик на ручке будет соответствовать тому семейству, к которому относится колокольчик. Лик Вайрочаны (тиб. *gnam par snang*) у колокольчика с навершием в виде колеса; лик Ратнасамбхавы (тиб. *rin 'byung*) – колокольчик с навершием драгоценность; лик Амитабхи (тиб. *'od drag med*) – колокольчик с навершием в виде лотоса; лик Амогхасиддхи (тиб. *dongrub*) у колокольчика с навершием в виде меча⁴⁷³. Мне неизвестны примеры таких колокольчиков в тибетской ритуальной практике.

Корону на голове закрывает «лунный диск» (тиб. *zla ba'I dkyil 'khor*), из которого выходят зубцы полуваджры.

⁴⁷¹ Lokesh Chandra. Dictionary of Buddhist Iconography. Vol.9. New Delhi (Aditya Prakashan), 2003. P. 2663–2664.

⁴⁷² Ibid. P. 2671–2672.

⁴⁷³ Helffer M. Op.cit. P.58. В Национальном музее Киото представлены колокольчики с гладким туловом, без лика на ручке и с фигурными навершиями в виде меча, драгоценности и т.д., которые датируются XII веком (URL: <http://drilbudorje.tripod.com/>).

Ссылаясь на ранний текст бон, М. Хелффер пишет, что по размеру часть ручки с сосудом и «лицом мудрости» должна быть равной наверху — полуваджре⁴⁷⁴.

В тексте гелуг XIX в. отмечается, что колокольчик, ручка которого увенчана половиной дордже с пятью зубцами, является «колоколом клятвы (или обета) (тиб. dam tshig gi rdor dril), а колокольчик с навершием в виде полуваджры из девяти лучей называется «колокольчиком абсолютного знания» (тиб. ye śes kyī rdor dril), что соответствует классификации ваджр в Кангьюре⁴⁷⁵.

М. Хелффер на основе канонических текстов составила типологизацию колокольчиков по форме ручки и декоративным элементам на тулове. Затем ею была проведена классификация пятидесяти колокольчиков, хранящихся в различных музеях мира, в частных коллекциях и в буддийских монастырях. В результате проделанной работы, автор пришла к выводу, что наиболее распространенным типом, составляющим почти половину всех образцов, является колокольчик с пятилучевой полуваджрой в навершии, с изображением головы и сосудом бумпа; на верхней части тулова нанесены восемь лепестков лотоса с вписанными в них слогами, также имеются «пояса четок из ваджр», лики киртимукх, петли из жемчуга и подвесок, и восемь символов между ними⁴⁷⁶. Описание такого типа колокольчика наиболее полно представлено в тексте ньингма XVIII в.⁴⁷⁷.

Именно такого вида ритуальный колокольчик описывает Р. Бир.⁴⁷⁸ Интересна трактовка символики его декоративных элементов, предложенная Р.Биром, тем более что она может считаться официальной версией современной школы гелуг в этом вопросе.⁴⁷⁹ Также как М.Хелффер, присутствие таких

⁴⁷⁴ Helffer M. Op.cit. P.61.

⁴⁷⁵ Ibid. P. 58.

⁴⁷⁶ Ibid. P. 64.

⁴⁷⁷ Ibid. P. 61.

⁴⁷⁸ Beer R. Op.cit. P. 243–245.

⁴⁷⁹ Роберт Бир изучал и практиковал буддийскую иконографию на протяжении тридцати лет в Индии и Непале, включая пять лет обучения с мастерами-художниками Джампой (личный художник Далай-ламы XIV) из Дхарамсалы и Кхамтрулом Ринпоче из Ташидзонга.

деталей в оформлении колокольчиков как рельефное кольцо из вертикальных ваджр, заключенных между двумя рядами жемчужин⁴⁸⁰, или «четок из раковин» (тиб. *dung 'phreng*); украшений в виде голов киртимукх, петель из жемчуга и подвесок⁴⁸¹; верхнего пояса из горизонтальных ваджр⁴⁸², Р. Бир объясняет тем, что в основе символического ряда колокольчика лежит структура диаграммы-мандалы⁴⁸³. Но, что касается восьмилепесткового лотоса и семенных слогов на нем, а также символических знаков на тулове колокольчика, Р. Бир дает им иное объяснение.

По его мнению, символы внутри петель между головами киртимукхи представляют восемь бодхисаттв мужского пола, а слоги на верхнем плече колокольчика соответствуют их супругам – богиням подношений⁴⁸⁴, которые упоминаются в ритуале подношения мандалы – Ласья, Пушпа, Мала, Дхупа, Гита, Алока, Нритья, Гандха⁴⁸⁵. Со списком богинь из канонических текстов есть только одно совпадение – это так называемая богиня гирлянд (санскр. *mālā*, тиб. *rdo rje phreng ba ma*).

Предлагаемая Р. Биром схема соответствий между сторонами света, восемью слогами и символами на тулове колокольчика выглядит следующим образом (Рисунок 8).

⁴⁸⁰ Нижний ряд жемчужин представляет внешний защитный круг, или «ожерелье света» (тиб. *'od phreng*), или «гору огня» (тиб. *me ri*). Кольцо из тридцати двух или шестидесяти четырех вертикально стоящих ваджр символизирует второй защитный круг мандалы, или непроходимый ваджрный забор (тиб. *rdo rje ra ba*). Верхний ряд жемчужин представляет третий защитный круг мандалы, или «лотосовое чрево». (Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник. М., Ориенталия, 2013. С. 131).

⁴⁸¹ «Восемь лиц киртимукх символизируют восемь голов макар огромной вишва-ваджры, на которой располагается центральный дворец мандалы, а сети петель и свисающих драгоценностей представляют сложную декоративную структуру верхних стен дворца мандалы. Альтернативный символизм лиц киртимукх иногда расшифровывается как восемь великих погребальных земель или кладбищ мандалы». (Бир Р. Тибетские буддийские символы. С. 131).

⁴⁸² «Круг горизонтальных ваджр представляет неразрушимый материал центрального возвышения мандалы и символизирует восемь или шестнадцать пустотностей». (Бир Р. Тибетские буддийские символы. С. 131).

⁴⁸³ О строении мандалы см. «Символика дворца мандалы» (Wayman A. *The Buddhist Tantras: light on Indo-Tibetan esotericism*. London, 1995. P. 82–91, G. Tucci. *The Theory and Practice of the Mandala*. 2001. – 216 p.)

⁴⁸⁴ Beer R. *Oh.cit.* P. 243–245.

⁴⁸⁵ В переводе с санскрита: *lāsya* – танец; *puṣpa* – цветок; *mālā* – венок, гирлянда; *dhūpā* – благовония; *gītā* – песня; *āloka* – свет, блеск; *nṛtyā* – танец; *gandhā* – духи.

Эта схема частично представляет внешний круг мандалы из тибетской «Книги мертвых» (*БардоТхёдол*)⁴⁸⁶. Но к изображениям на колокольчиках этот список применить невозможно. Во-первых, семенной (или коренной) слог – биджа⁴⁸⁷, как правило, созвучен имени божества на санскрите (обычно совпадают первые три буквы), чего в данном случае не наблюдается. И, во-вторых, так называемые богини подношения относятся к разряду второстепенных, «периферийных» божеств и никогда не включаются в ближний к центру мандалы круг.

Кроме того, восемь символов можно трактовать как атрибуты бодхисаттв, но совсем не в том порядке, который предлагает Р. Бир⁴⁸⁸.

Другой вариант трактовки слогов, изображенных на колокольчиках, предложенный Р.Биром, размещает «четырёх «матерей» (санскр. *matrika*; тиб. *um*) или супругов будд четырех направлений по основным сторонам света, и четырех богинь подношений в промежуточных направлениях. Мамаки (MÂM), супруга Акшобхьи находится на западе; Лочана (LÂM), супруга Вайрочаны находится на юге; Пандара (PÂM), супруга Амитабхи находится на севере; и Тара (TÂM), супруга Амогхасиддхи находится на востоке. Промежуточные направления занимают богиня Пушпа (MÂM), приносящая цветы на юго-востоке; Дхупа (PÂM), предлагающая ладан на юго-западе; Дипа или Алока (TsUM), приносящая свет на северо-западе; и Гандха (BhRUM), приносящая духи на северо-востоке».⁴⁸⁹ В этом варианте соответствие семенных слогов и четырех сторон света совпадает с их расположением в канонических текстах.

⁴⁸⁶ Lauf D.I. Tibetan sacred art. The heritage of tantra. London, 1976. P. 150–152.

⁴⁸⁷ Семенной или коренной слог – квинтэссенция энергетической сущности объекта медитации, воплощенная в звуковой вибрации — олицетворение просветленного ума в форме слога. Эти слоги мантр играют значительную роль в фазе построения медитационного образа в уме. У каждого Будда-аспекта есть свой семенной слог.

⁴⁸⁸ Кшитигарбха – драгоценность, Ваджрапани – ваджра, Авалокитешвара – лотос, Акашагарбха – колесо, Майтрея – цветок *нагакшетра*, Самантабhadра – ваджра и колокольчик (колесо), Манджугхоша – меч, Сарваниварана-Вишкамбхин – цветок с диском луны (вишваваджра). (Olschak B.C., Wangyal G.T. Mystic Art of Ancient Tibet. London, 1987. P. 148–150).

⁴⁸⁹ Beer R. Op.cit. P. 244.

Необходимо отметить, что в упомянутом выше тексте гелуг XIX в. не перечисляются слоги на колокольчиках и соответствующие им богини. А современная трактовка символики рисунков на колокольчиках довольно далека от содержания канонических текстов. Вероятно, некоторые изначальные теоретические установки в ритуальной практике с течением времени утратились, а религиозная символика и атрибуты приобрели новую интерпретацию. Так, например, поскольку расположение рисунков на корпусе колокольчика в общих чертах соответствует строению мандалы, то и семенные слоги, и их принадлежность приписали восьми богиням широко известным по ритуалу подношения мандалы. М.Хелффер отмечает, что многие тибетские информаторы вообще не в состоянии идентифицировать изображенные на плече колокольчиков рисунки⁴⁹⁰.

В собрании Государственного музея Востока имеется 12 колокольчиков. В основном они были приобретены во время закупочных экспедиций в Забайкальский край в период с 1978 по 1991 гг. Определить точное место изготовления колокольчиков можно лишь условно, поскольку столь небольшая коллекция не дает возможности проводить сравнительный стилистический анализ. В то же время вещи такого рода мало изучены и опубликованы, и задача эта крайне сложная, поскольку монах, получая определенную степень посвящения, в качестве своих ритуальных атрибутов получал колокольчик и ваджру, которые до него могли принадлежать другому посвященному ламе. Вместе с этими предметами он начинал путь духовных исканий, меняя наставников, монастыри и даже страны. Поэтому часто ритуальные предметы, изготовленные в одном месте, оказывались совершенно в другом регионе.

По классификации, выявленной М. Хелффер в канонических текстах, колокольчики из музейного собрания относятся по большей части к самому распространенному типу – к ритуальным колокольчикам «совершенной

⁴⁹⁰ Helffer M. Op.cit. P. 61.

мудрости» (тиб. *ye shes rdo rje dril bu*); два музейных предмета соответствуют характеристикам «колокола героев» (тиб. *dra' bo'i dril bu*)⁴⁹¹.

Первый тип, как отмечалось выше, определяется наличием наверху на ручке колокольчика в виде полуваджры с пятью или девятью зубцами, а также декорированным корпусом колокольчика. «Открытый «зев», или обод колокольчика, ... представляет диск пространства мандала, очерченный участок, окружающий мандала»⁴⁹². По наружному краю имеется гладкий ободок высотой 0,6–0,7 см (кат. № VII. 6 – 1,2 см). Над ним проходит рельефный ряд из вертикальных ваджр, обрамленный двумя рядами «жемчужин» или «четок из раковин» (тиб. *dung 'phreng*). Это рельефное кольцо может включать от 20 до 59 ваджр, но, как правило, их количество составляет 43–45 символов.⁴⁹³

Выше на тулове колокольчика следует свободное гладкое пространство, которое символизирует земной диск мандалы. Над этой открытой областью размещен бордюр из восьми голов киртимукхи. На колокольчике кат. № VII. 4 таких изображений 6, а на экземпляре кат. № VII. 12 – 7. На примере музейной коллекции колокольчиков видно, что число изображений киртимукхи может варьироваться, поэтому бордюр из голов монстра, соединенных гирляндами из бус и подвесок скорее символизирует еще одно защитное кольцо вокруг центральной части мандалы. Над верхними петлями, образованными бусами между ликами киртимукхи помещены изображения символов из категории мангалика.

На всех колокольчиках, за исключением кат. № VII. 4 (6 знаков) и № VII. 12 (7 знаков), изображены восемь символов. Рисунки часто бывают нечеткими и трудно поддаются определению. Как правило, изображенные символы

⁴⁹¹ В коллекции ГМВ нет образцов «колокола татхагат», но этот тип также встречается в музейных собраниях и в современной ритуальной практике. См. Lauf D.I. *Tibetan sacred art. The heritage of tantra*. London, 1976. pl. 39.

⁴⁹² Бир Р. Тибетские буддийские символы. С. 130–131.

⁴⁹³ Р. Бир отмечает: «Кольцо из ваджр может состоять из 12, 16, 24 или 32 ваджр, а иногда изображается единственная вишваваджра на его фронтоне, которая символизирует колесо защиты из ряда вертикальных ваджр». (Beer R. *Op.cit.* P. 243).

повторяются, но есть два экземпляра со своеобразным набором эмблем: кат. № VII. 4 и кат. № VII. 1; частично кат. № VII. 7.

Как правило, присутствует изображение колеса (обычно под слогом TĀM), ваджры, меча, тройной драгоценности и лотоса. Три других символа можно определить как цветок, раковину и лампаду.

Вдоль стыка тулова колокольчика и его плеча проходит еще одна узкая полоса из горизонтальных ваджр между двумя рядами мелких рельефных бусин. В большинстве случаев этих ваджр 16, но может быть и 11 (кат. № VII. 3), 15 (кат. № VII. 8), 19 (кат. № VII. 7). Возможно, такие единичные варианты объясняются некачественным литьем при изготовлении колокольчиков.

Верхний купол колокольчиков или плечо на образцах первого типа выглядит примерно одинаково. Центральное гнездо, куда вставляется ручка колокольчика, окружено воротником из плотно прижатых мелких лепестков или перьев (тиб. padma 'dab brgyad букв. «лотос столепестковый»). Обычно их бывает 16 или 24. Это кольцо является сердцевинной лотоса из восьми лепестков, в которые вписаны «семенные слоги», при этом звуки санскритского алфавита переданы тибетским печатным шрифтом (тиб. dbu can). Исключение представляет колокольчик кат. № VII. 2, где буквы написаны на деванагари.

На 8 колокольчиках из 11 изображены слоги TĀM, PĀM, LĀM, CUM, MĀM, BhrUM, PĀM, MĀM (на двух из них кат. № VII. 5 и кат. № VII. 12 – вместо LĀM– YAM).

Расположение слогов на колокольчиках из коллекции ГМВ ни разу не совпало со схемой, предложенной Р.Биром. В исследуемых образцах наблюдается следующая закономерность: на перпендикулярных осях напротив друг друга слоги расположены таким образом:

MĀM	BhrUM
LĀM – – PĀM	TsUM – – MĀM
TĀM	PĀM

Положение этих перекрестий относительно друг друга может варьироваться. На колокольчике кат. № VII. 2 слоги написаны буквами санскритского алфавита –LĀM, BRĀM(?), MĀM, TĀM (TṚĀM), YĀM, VĀM, TĀM, VĀM. Другой набор слогов и на колокольчике кат. № VII. 7, тибетскими буквами выведены следующие буквы: KĀM, (?), GĀM, (?), BRĀM, KĀM, THĀM (?), GĀM.

Слоги на колокольчиках кат. № VII. 5, кат. № VII. 6, кат. № VII. 12 соответствуют перечню текста ньингма XVIII в. И только на образце кат. № VII. 6 полностью соблюдается порядок расположения слогов и соответствующих им символов согласно тексту⁴⁹⁴. (Рисунки 9–10)

На большинстве колокольчиков ручка состоит из следующих частей: невысокий гладкий цилиндр, квадратная пластина, миниатюрный сосуд бумпа с подвесками, голова богини Праджняпарамиты в высокой короне из восьми зубцов, которая служит основанием навершия в виде пятилучевой полуваджры (кат. № VII. 1 – девятилучевая полуваджра).

Внутри колокольчика вокруг центральной части на большинстве экспонатов изображены рельефные шесть лепестков лотоса. На простой прямоугольной петле либо на петле в виде миниатюрной ваджры подвешивается вытянутый эллипсовидный или ромбовидный язычок.⁴⁹⁵

На внутренней поверхности тулова практически на всех колокольчиках имеется вертикальная рельефная мантра OM ĀN HŪM (кат. № VII. 1 надпись повторяется 4 раза разными шрифтами). Такую надпись делали во время обряда освящения икон тхангка на их обратной стороне. Во время молитвы эта мантра

⁴⁹⁴ М. Хелффер на основе проведенных ею и другими исследователями описаний ритуальных колокольчиков, делает вывод, что «ни в тексте Кангьюра, ни в тексте бон семенные слоги не даются в том порядке как наиболее часто они наблюдаются сегодня, то есть, восток LĀM, помещен в основании лица на ручке, и далее по часовой стрелке BĀM (юго-восток), MĀM (юг), CUM (юго-запад), RĀM (запад), BHRUM (северо-запад), TĀM (север), MĀM (северо-восток). Helffer M. Op.cit. P. 61. В коллекции ГМВ такой порядок слогов у колокольчика кат. № VII. 1.

⁴⁹⁵ Интересно, что звук можно извлекать не только колебательными движениями колокольчика, но и как в «поющих чашах», проводя деревянной палочкой по нижнему ободку колокольчика, при этом звук получается не такой звонкий, но более глубокий, чем при обычном использовании.

благословения предшествует произнесению других мантр и символизирует высшую сущность просветленных Тела, Речи и Ума Будды.

Таким образом, структурные и декоративные элементы колокольчика составляют классическую схему строения мандалы смешанного типа: *самая*-или *дхарани-мандала* представляет божеств в виде символических атрибутов; в *дхарма-мандала* божества представлены в виде их «семян сокровенных речений» (*биджа-мантра*)⁴⁹⁶. Рукоять колокольчика представляет собой символический образ богини Праджняпарамиты – круг с лепестками лотоса на цоколе колокольчика – это лotosовый пьедестал, небольшой квадрат на рукояти – символ атрибута книги. Сосуд бумба, представляет тело Праджняпарамиты как вместилище мудрости пяти татхагат. Если лик Праджняпарамиты считать центром такого плана-мандалы, то из основного набора семенных слогов и символических атрибутов выстраивается следующая схема:

Лик богини расположен над слогом TÂṂ и символом колеса (в четырех случаях из восьми) и над слогом LÂṂ (в трех случаях). Если считать, что лицо Праджняпарамиты обращено на восток (или северо-восток), то четыре слога расположенные друг напротив друга – TÂṂ-MÂṂ и LÂṂ-PÂṂ представляют четыре Великих Праджни: Тара – Мамаки; Лочана – Пандара.

Четыре второстепенных слога могут варьироваться чаще, чем четыре основных.

Что касается символического ряда, то он может представлять собой комбинацию из знаков-атрибутов соответствующих пяти татхагатам⁴⁹⁷, четырем дакиням с соответствующими атрибутами⁴⁹⁸ и четырем пуджа-деви

⁴⁹⁶ Иконография Ваджраяны. Под общей редакцией академика РАН Г.М. Бонгард-Левина. М., 2003. С. 579.

⁴⁹⁷ Вайрочана – колесо чакра, Акшобхья – ваджра, Ратнасамбхава – драгоценный камень, Амиабха – лотос, Амогхасиддхи – меч

⁴⁹⁸ На востоке Буддха-дакини (колесо), на юге Ратна-дакини (драгоценность), на западе – Падма-дакини (лотос), на севере Карма-дакини (меч). (Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet. Delhi, 1996. P. 44), как на цоколе колокольчика кат. № VII. 5.

(богиням подношений)⁴⁹⁹. Например, на колокольчике кат. № VII. 4 – шесть знаков, причем четыре из них сдвоенные: меч и цветок, тройная драгоценность и цветок, тройная драгоценность в пламенном ореоле, цветок и раковина, цветок и благовоние (?), ваджра.

Особый набор символов на колокольчике кат. № VII. 1, где очень четко изображены восемь благоприятных эмблем, которые в монгольском списке Ганджура представляют восемь богинь⁵⁰⁰: Chattrā (тиб. rin chen gdugs) – богиня драгоценного зонта, Suvarṇamatsyā (gser gyi nya) – богиня золотых рыбок, Kalaśī (тиб. gter chen pa'i bum pa) – богиня сосуда духовных сокровищ, Padmā (тиб. pad ma bzang po) – богиня несравненного цветка лотоса, Śaṅkhā (тиб. dung dkar gyas 'khyil) – богиня белой раковины, закрученной вправо, Śrīvatsā (тиб. dpal gyi be'u) – богиня бесконечно переплетенной нити жизни, Dhvajā (тиб. mchog gi rgyal mtshan) – богиня со знаменем победы буддийского учения, Sakrā (тиб. gser gyi 'khor lo) – богиня, представляющая золотое колесо Дхармы⁵⁰¹.

Учитывая то, что персонификация восьми счастливых символов относится к монгольской традиции, а также надпись на монгольском языке на внутренней стороне тулова данного колокольчика и совершенно особую тщательно проработанную рукоять колокольчика, можно предположить, что изготовлен он был на территории Монголии в XVIII в.

На поверхности большого буддийского колокола в дацане «Ринпоче Багша» (г. Улан-Удэ) (Рисунок 11) также изображен набор аштамангала и следующий текст:

Дхармараджа, Великий Мудрец,

Совершенно уничтожающий невежество противоречий Дхарме,

С этой целью пусть будет Колокол Четырех Печатей,

⁴⁹⁹ Puṣpā – цветок, Dhūpā – благовоние, Dīpā – лампада, Gandhā – раковина с духами

⁵⁰⁰ Lokesh Chandra. Dictionary of Buddhist Iconography. Vol.4. New Delhi (Aditya Prakashan), 2002. P. 1068.

⁵⁰¹ Olschak B.C., Wangyal G.T. Mystic Art of Ancient Tibet. London, 1987. P. 184.

Провозглашающий мелодичную Дхарму во всех направлениях.

Звук колокола очищает пространство, устраняет все препятствия на пути распространения Дхармы.⁵⁰²

Анализ символического декора ритуальных колокольчиков показывает, что с течением времени канонические правила оформления этого атрибута практически перестали соблюдаться. Особые эмблемы божеств стали заменять на более привычные и широко распространенные благопожелательные знаки.

Как уже отмечалось выше, два колокольчика из музейной коллекции (кат. № VII. 9, 10) не имеют рельефных рисунков и могут относиться к так называемым «колоколам героев» (тиб. dra' bo'i dril bu). По нижнему краю их тулова проходит только горизонтальная узкая выпуклая полоса. На рукояти вместо сосуда с амритой помещено открытое кольцо, в которое вставляется средний или безымянный палец. В современной трактовке кольцо символизирует тело Праджняпарамиты как воплощенную пустоту – шуньяту. Полуваджра в навершии ручки с девятью гладкими зубцами у колокольчика кат. № VII. 9, и с

⁵⁰²Геше-лхарамба Тензин Лама. Дацан «Ринпоче Багша»: реликвии и хуралы. Улан-Удэ: Ринпоче Багша, 2010. С. 20.

Представляет интерес дополнительное пояснение относительно восьми эмблем, размещенное на столбе около колокола:

1. Благой Зонт. Символ благих деяний, совершенных, дабы защитить живых существ.
2. Золотые рыбки. Символ избавления от страданий и достижения духовного освобождения.
3. Драгоценный сосуд. Символ долгой жизни, богатства и процветания.
4. Лотос. Символ чистоты.
5. Белая раковина, с завитком повернутым вправо. Символ распространения учения Будды и пробуждения от сна неведения.
6. Бесконечный узел. Символ взаимосвязи всех явлений и живых существ во Вселенной.
7. Стяг победы. Символ победы учения Будды над смертью, неведением, а также над всем вредоносным и пагубным в этом мире.
8. Колесо Дхармы. Это колесо Чакравартина, Владыки мира. Как оно является средством его передвижения, с восемью острыми спицами, разрубающими помехи на пути, так и этот символ олицетворяет собой средство продвижения к Просветлению. Спица означает Мудрость, опыт, сосредоточение, ось – нравственность. Также три вида Высшего Воспитания, Три корзины Учения. Восемь спиц символизируют Благородный Восьмеричный путь, которому учил Будда Шакьямуни: Правильное воззрение, Правильное мышление, Правильная речь, Правильное поведение; Правильный образ жизни; Правильное усилие; Правильное сознание; Правильное созерцание.

пятью лучами со стилизованными головами макара в навершии колокольчика кат. № VII. 10.

Такие экземпляры иногда называют колоколами паринирваны (Будды) или «погребальными» (тиб. *mya ngan*). Они символизируют знак скорби учеников по покинувшему их Учителю⁵⁰³. Вероятно, это связано с тем, что их используют главным образом в традиции *чод*, особая ритуальная практика, которая проходит на кладбищах. Поскольку целью созерцательной практики *чод* является преодоление иллюзий, оскверняющих сознание (так называемых демонов Мара), в ритуале применяют следующие атрибуты: «канлин – дудка из человеческой кости, приводящая к покорности демонов классов *лха* (тиб. *lha*) и *дэ* (пишача, ‘*dre*)⁵⁰⁴; дамару – двойной барабанчик, колокольчик, пучок волос и кусок персидской ткани (*stag gzig gi gas ma*); человеческая кожа или шкура дикого животного с когтями»⁵⁰⁵. В этом случае вера в способность звуковых вибраций колокольчика подавлять демонических существ, приобретает особый смысл. Ритуалы *чод* – это довольно опасное для жизни занятие, возможно поэтому, по мнению некоторых исследователей, таких практиков возводили в ранг героев⁵⁰⁶.

В ритуальной практике всех школ тибетского буддизма колокольчик используется вместе с ваджрой. Пара ваджра–колокольчик – наиболее значимый символ буддизма ваджраяны. Даже из общего обзора семантики этих предметов ясно видно, какой глубокий и всеобъемлющий философский контекст заключен в иконографии этих вещей. По трактовке их символики можно воспроизвести все основополагающие постулаты учения тибетского буддизма. Как единое целое они представляют собой суть и смысл познания истины. Ваджра ассоциируется с мужским принципом, с методом действия, духовным путем, состоящем в постоянной практике милосердия и сострадания; колокольчик-*гханта* воплощает конечную цель этого пути, достижение

⁵⁰³ Helffer M. Op.cit. P. 63.

⁵⁰⁴ Дэ (санскр. *piśāca*, тиб. ‘*dre*)

⁵⁰⁵ Туччи Дж. Религии Тибета. Пер. с итальянского Альбедиль О.В., – СПб.: Евразия, 2005. С. 126.

⁵⁰⁶ Helffer M. Op.cit. P. 66.

результата как самореализации внутренней мудрости и единения с пустотой шуньятой, и соответственно женский принцип. По отдельности ваджра и колокольчик заключают эту полярность внутри самих себя: две половины ваджры представляют мудрость и сострадание, также как корпус и ручка колокольчика с навершием в виде полуваджры, таким образом сохраняется дуальное равновесие.

3. Хумель считает, что гендерная символика этих атрибутов, где колокольчик ассоциируется с женским чревом, а ваджра символизирует мужской принцип, известный в индийской культуре как линга (лингам), восходит к древним тантрическим культам.⁵⁰⁷ Действительно, все буддийские тантрические школы используют в медитативной практике изображение композиции *югоннаддха* (санскр. *yugonnaddha* «чета, соединенная в объятиях») или *яб-юм*, где мужское и женское божества, персонифицирующие содержание определенной тантры, представлены в соитии.

Сами буддисты не видят в этом никакого эротического подтекста. И по этому поводу у тибетских учителей есть легенда в иносказательной форме передающая смысл такого союза. Она была записана профессором Фердинандом Д. Лессингом со слов настоятеля монастыря Юнхэгун в Пекине во время экспедиции А. Свена Гедина:

В некоей стране лама предавался аскетизму в одиночестве в течение многих лет, и тем самым он привлек внимание всех жителей и даже царя этой страны, который был ярким противником буддизма. Однажды, когда у царицы случились долгие и мучительные роды, придворные лекари не смогли ей помочь. Царь, которому посоветовали призвать святого ламу, послал своих министров, чтобы доставили его ко двору, но лама отказался повиноваться царскому приказу. Даже когда царь пришел лично, чтобы пригласить отшельника, тот остался равнодушен к его просьбе. Однако тронутый

⁵⁰⁷ Hummel S. Der lamaistische Donnerkeil (Rdo-rje) und die Doppelaxt der Mittelmeerkultur // *Antropos*, Bd. 48, H. 5. / 6. (1953). S. 982.

страданиями женщины, святой освободил ее от родовых мук с помощью своей волшебной силы, даже не покидая своего уединения. Благодарный царь, еще раз отправился к отшельнику, чтобы пригласить его во дворец, но вновь получил отказ. Оскорбленный таким поведением ламы, царь обещал большую награду любому, кто сможет убедить отшельника передумать. Тогда одна молодая девушка захотела сделать попытку. Но, не смотря на все ее очарование, лама оставался таким же твердым и непреклонным как ваджра. Девушка стала рыдать и говорить ламе, что вся ее семья погибнет, если она не выполнит свое обещание. Отшельник, пожалев ее, позволил девушке остаться в его убежище. Сын и дочь родились у них. Тем временем царь все более нетерпеливо ждал прибытия святого мудреца. Наконец он сам, в сопровождении придворных, отправился в ту местность, где проживала пара, и, видя, что там произошло, он начал глумиться над развратным ламой. Но святой мудрец парировал: «Глупый царь, что Вы видите своими земными глазами?». С этими словами он взял свои двух маленьких детей и бросил их на землю. К изумлению присутствующих мальчик превратился в ваджру, а девочка в колокольчик, символизируя метод и мудрость, путь и цель, которые сотрудничают в неразрывном союзе, как крылья летящей птицы, чтобы все обрели путь к спасению. И тогда царь понял смысл, что отшельник и девушка, яб и юм, ваджра и колокольчик, метод и мудрость, являются всего лишь двумя различными аспектами того же самого мистического единства.⁵⁰⁸

В ритуальной практике набор из ваджры и колокольчика вручался ученику на определенной стадии посвящения и становился по существу его личным божественным покровителем (*идамом*), представляя мандалу божества. На некоторых ваджрах в коллекции Музея истории Бурятии им. М.Н.Хангалова намотаны нитки пяти цветов (символ пяти дхьяни-будд). Во время медитативного сосредоточения ваджру, связанную длинными нитями с

⁵⁰⁸Цит. по L.Candra. Dictionary of Buddhist iconography. New Delhi, 2005. Vol. 14. P.4110. Еще одна легенда, в иносказательной форме объясняющая союз ваджры и колокольчика, связана с махасиддхой Гхантапой. См. Абхаядатта. Буддийские мастера-маги. Легенды о махасиддхах/ Абхаядатта; Пер. с англ. Ю. Воротниковой. – М., 2011. С. 14–152.

колокольчиком, практик держит у сердца, тем самым магическая сила ритуальных атрибутов как бы переходит в сердечную чакру адепта.

Кроме таких «высоких» сфер, по свидетельству бурятских лам, связка ваджры с колокольчиком может использоваться и при исполнении обрядов имеющих чисто практические цели, например, для умиротворения нагов, с тем, чтобы вызвать дождь; или же при ритуале *лусот* для изгнания духов болезни.⁵⁰⁹

2.8. Кинжал пурпа

Ритуальный кинжал *пурпа* (тиб. *phug pa*) представляет наибольший интерес среди прочих культовых предметов, поскольку позволяет выявить способы взаимодействия и степень синкретизма разнородных ритуальных практик; и в дальнейшем, как следствие, способствует определению путей и способов проникновения буддийской философии в иноэтническую среду. Но в то же время многие обряды и ритуалы, связанные с *пурпа*, относятся к разряду тайных тантр и часто закрыты для исследователей. В связи с этим информация об этом культовом предмете часто представляет собой будоражащие воображение мистические рассказы о действии и волшебных свойствах этого оружия, с энергетическим потенциалом которого способны справиться лишь мастера высокого посвящения⁵¹⁰.

Изучение этого атрибута началось сравнительно недавно. В отечественной историографии нет публикаций, посвященных культу пурпа, а среди зарубежных авторов это оружие вызывает жаркие споры о его происхождении, терминологии и иконографии составных элементов кинжала; даже по поводу его названия нет единого мнения.

Тибетский термин *phug-pa* переводится, во-первых, как гвоздь, колышек; и во-вторых, как магический трехгранный кинжал (для изгнания злых духов)⁵¹¹.

⁵⁰⁹ Информация получена от Зунды Ламы (Жамсаран) в общине Ламрим г. Улан-Удэ в 2010 г.

⁵¹⁰ См. Давид-Неэль А. Магия и тайна Тибета. Перев. с англ. В. Ковальчук. – К.: «София», 2003. С. 184–185.

⁵¹¹ Рерих Ю.Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. // Вып.6. М., «Наука», 1986. С. 46.

Санскритское соответствие – *kīla* или *kīlaka*, также обозначает «колышек или клин», но в известных мне санскритских словарях перевод этих терминов со значением «магический кинжал» не встречается. Другое тибетское название, которое довольно часто употребляется для обозначения данного кинжала – *phur-bu*, что, согласно словарю Ю.Н. Рериха, помимо первых двух значений, также значит ‘Юпитер’, ‘Венера’, и, кроме этого, служит эпитетом Ишвары⁵¹². Следует отметить, что второй слог этого слова, *bu*, переводится с тибетского как «дитя, сын». На этот нюанс обращает внимание Джон К. Хантингтон. Он писал, что слово *phur-ra* фактически используется для маркировки кольев, к которым привязывались веревки при установке палатки. А слово *phur-bu* буквально следует переводить как «сын *phur*». Кроме того смысловая интерпретация слова *пурбу* указывает на связь этого предмета с наконечниками стрел и тем самым намекает на способность этого оружия действовать на расстоянии⁵¹³.

Алекс Вейман в статье «Заметки по *Phur-bu*» отвергает такую интерпретацию слова *пурбу* и на основании лингвистических изысканий с использованием санскритских параллелей приходит к выводу, что форма *phur-bu* возникла «из-за путаницы [в санскритском и тибетском языках] с названием планеты Юпитер».⁵¹⁴

В действительности двойное название *phur-ra* и *phur-bu* объясняется довольно просто. Для этого предмета особенно важно рассматривать его в комплексе, изучая иконографию, способы его ритуального использования и текстовые источники.

Первый фундаментальный научный труд, посвященный кинжалам *пурпа*, был опубликован Джоном К. Хантингтоном в 1975 г. По форме рукояти и навершия кинжала ученый выделяет семь типов *пурпа*, причем почти в каждом

⁵¹² *Īṣvara* – с санскр.букв. «господин, повелитель, бог». В буддизме служит для обозначения могущественного, но не всеильного существа.

⁵¹³ Huntington J.C. *The Phur-pa, Tibetan ritual daggers*. Ascona, 1975. P. 1–2.

⁵¹⁴ Wayman A. *Notes on the Phur-bu* // *Journal of the Tibet Society*. University of Cambridge. Yale. Volume 1, 1981. P. 79.

из них есть еще несколько подтипов. В итоге, определить четкие критерии классификации этого ритуального атрибута по внешним признакам автору не удается. Кроме того, в отдельные главы выделены непальские и китайские пурпа, а также кинжалы, относящиеся к традиции бон. К сожалению, в данной работе никак не объясняется стилистическое разнообразие, которое характеризует именно этот ритуальный предмет. Вопросы происхождения и областей применения пурпа также остаются вне сферы интересов автора. Между тем именно регион, равно как и сами ритуальные практики, где использовались такие кинжалы до распространения буддизма в Тибете, и являются основным предметом спора в современной историографии.

Томас Маркотти, немецкий этнолог, опубликовал переводы нескольких текстов из руководства для практиков пурпа; кроме того, ему удалось сделать описание ритуала с использованием пурпа и сфотографировать происходящее во время службы⁵¹⁵. Классификацию кинжалов этот автор проводит по их предназначению: как объект поклонения, для пассивной магии и для активного магического воздействия. Т. Маркотти считает, что культ пурпа был введен в буддийскую ритуальную практику индийским учителем Падмасамбхавой (VIII в.), а точнее, что Падмасамбхава «усовершенствовал» тибетские ритуалы с кинжалом для нужд буддийской общины. Относительно происхождения этого ритуального атрибута Т.Маркотти поддерживает мнение Зигберта Хуммеля о его шумерских корнях⁵¹⁶.

Версию индийского происхождения ритуальной практики пурпа развивает в своих трудах английский исследователь культа Ваджракилы Мартин Дж. Бурд, долгое время обучавшийся у буддийских учителей школы ньингма. В качестве основного исторического источника в своем исследовании автор использует

⁵¹⁵ Marcotty T. Dagger blessing: The Tibetan Phurpa cult: reflection and materials. Delhi.1987. – 108 p.

⁵¹⁶Ibid. P. 12–13.

тексты тибетских тантр (The Byang-gter VajrakīlaTantras), а также ссылается на археологические находки А. Стейна на севере Дуньхуана⁵¹⁷.

В своем анализе названия ритуального кинжала М. Дж. Бурд сосредотачивается на вопросе, почему в тибетской литературе для пурпа используется санскритское слово *kīlaya* (с долгим или коротким «и») и объясняет это тем, что в мантрах обращение к Ваджракиле звучит в дательном падеже (*namo vajrakīlāya* букв. «слава Ваджракиле»), и таким образом у незнакомых с грамматикой санскрита тибетцев вошло в обиход название Ваджракилая вместо Ваджракила и соответственно *kīlaya* вместо *kīla*⁵¹⁸. Вполне возможно, что с именем тантрического персонажа Ваджракилы такая замена имела место, но зачем тибетцам усваивать новый искаженный термин, если в тибетском языке существует свое точное название этого предмета? Остается непонятным и то, на каком основании магическое оружие Индры – ваджра, с помощью которой он победил змея Вритру, отождествляется М. Бурдом с *kīla*⁵¹⁹.

По поводу происхождения основных доктрин и ритуалов Ваджракилы М.Бурд приходит к выводу, что все они происходят из Индии и восходят к деревянному шипу, который использовался при разметке границ, а в ведическом ритуале наделялся способностью отгонять злых духов.⁵²⁰

Ссылаясь на содержание трактата с комментариями на практику *kīla*, так называемые «Черные сто тысяч» (*Phur 'grel 'bum nag*), автор утверждает, что основой культа Ваджракилы является учение, выработанное тремя учеными: Падмасамбхавой, Вималамитрой и Шиламанджу, которые объединили и систематизировали буддийскую философию, тантрическую йогу и черную магию деревенских колдунов. «Красиво измененная [ими] с точки зрения теории и практики, эта божественная схема медитации и волшебства была

⁵¹⁷ Boord M.J. The cult of the deity Vajrakīla. According to the Texts of the Northern Treasures Tradition of Tibet (Byang-gterphur-ba). Nring: The Institute of Buddhist studies. 1993.

⁵¹⁸ Ibid. P. 5.

⁵¹⁹ Ibid. P. 39.

⁵²⁰ Ibid. P. 223.

передана впоследствии в Тибет и настолько укрепилась там, в качестве религиозной практики, ... что многие предыдущие авторы по Тибету предположили, что kīla культ, действительно, тибетского происхождения».⁵²¹

Эту концепцию М. Бурд развивает и в последующих своих трудах⁵²². Он также отмечает, что не сохранилось никаких индийских текстов, связанных с формированием культа Ваджракилы⁵²³. Да и вообще в огромном массиве древнеиндийской литературы М. Бурду удалось обнаружить лишь один фрагмент, где описывается обряд, связанный с изготовлением магического предмета в виде клинка, отдаленно напоминающего кинжал пурпа, в трактате Каутильи «Артхашастра» (III в. до н.э.)⁵²⁴. Иконография и собственно пурпа как ритуальный предмет автором не рассматриваются.

Известный немецкий тибетолог и буддолог Герберт Гюнтер (1917–2006) оценил труды М. Дж. Бурда как «необходимые и запоздалые» в исправлении давнего «искажения исторических фактов» относительно тибетских корней ритуальной практики пурпа⁵²⁵.

Все последующие исследователи приняли эту установку как уверенно доказанный факт. Так Р. Бир, не подтверждая, впрочем, свои утверждения никакими источниками, в статье, посвященной ритуальному кинжалу, пишет, что kīla происходит из Индии периода Вед – это кол или столб, к которому привязывали домашний скот, либо жертвенных животных.⁵²⁶ Хотя так поступали по всему миру и во все времена, но почему-то только индийским кольям Р. Бир придает особое сакральное значение. С точки зрения иконографии Р. Бир рассматривает главным образом символику ритуальных

⁵²¹ Boord M.J. *A Bolt of Lightning from the Blue*. Berlin, 2002. P. xiii.

⁵²² Boord M.J. *A Roll of Thunder from the Void*. Berlin, 2011 – 432 p.; Boord M.J. *Gathering the Elements. The Cult of the Wrathful Deity Vajrakila (Vajrakila Texts of the Northern Treasures Tradition)*, Volume One. 2013. – 410 p.

⁵²³ Boord M.J. *A Bolt of Lightning from the Blue*. Berlin, 2002. P. xiv.

⁵²⁴ Ibid. P. 3.

⁵²⁵ Guenther H. Review of the Cult of the Deity Vajrakila//*Journal of the American Oriental Society* 117/3 (1997). Pp. 620–621.

⁵²⁶ Beer R. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston, 1999. P. 245.

кинжалов в том виде, как они изображаются на буддийских иконах-тханга, и не исследует реальное оружие.

Большой объем нарративных источников, связанных с культом пурпа, ввели в научный оборот английские ученые Кэти Кантвелл и Роберт Майер, которые перевели и опубликовали ряд тибетских рукописей, обнаруженных в пещерах Дуньхуана⁵²⁷. Основная масса найденных документов датируется, по мнению авторов, концом X – началом XI вв. Для публикации они отобрали тексты, которые, так или иначе, имели отношение к традиции пурпа. Сравнительный лингвистический анализ документов позволил авторам установить факт сохранения практики пурпа почти в неизменном виде в современной традиции школы ньингма. Собранный материал оказался настолько обширным, что вполне логично привел исследователей к постановке вопроса о причинах такой популярности и столь широкого распространения «индийского» культа kīla на ранних этапах проникновения буддизма в Тибет. В качестве ответа Кантвелл и Майер предложили перечень из девяти, довольно спорных, на мой взгляд, общих для Южной Азии и Тибета культурных и социально-политических явлений, которые способствовали быстрой адаптации индийской практики kīla к местным условиям.⁵²⁸

⁵²⁷ Cantwell C., Mayer R. Early Tibetan Documents on Phur pa from Dunhuang. Wien, 2008. – 228 p.

⁵²⁸ Гипотезы, которые выдвигают К. Кантвелл и Р. Майер следующие:

1. Тема «кровавой жертвы» и «жертвенный ритуал убийства», распространенный в Индии буквально с ведических времен, также были главными аспектами добуддийской религии в Тибете.
2. Структура ритуала, когда жрец, совершающий обряд отождествляет себя с персонажем мифа, который разыгрывается в ритуальном действии.
3. Kīla, как главный атрибут Индры в Ведах (!) представляет собой основу древнеиндийских космологических мифов, и также имеет множество параллелей в тибетской космологии.
4. Ваджракумара (букв. «ваджрный юноша», другое имя Ваджракилы) ассоциируется с индийским Скандхакумарой – юным предводителем божественного войска, чей образ был чрезвычайно популярен среди северо-индийской властвующей элиты и также был привлекателен для тибетской аристократии.
5. Время распространения культа пурпа в Тибете соответствует периоду гражданских войн и политического хаоса в стране, поэтому «kīla, главной особенностью которого в Индии была роль защитника границ, особенно священных или важных мест» [р. 27], приобретает популярность, как магическое оружие необходимое при захвате и защите территорий.
6. Кроме того, пурпа как воплощенное божество был наиболее могущественным в плане уничтожения агрессии противника, и это способствовало мирному урегулированию всякого рода конфликтов.

Сосредоточившись на переводах и комментариях к собранию текстов из Дуньхуана, Кантвелл и Майер оставили без внимания материальные памятники и современные этнографические исследования в этой области. В частности, можно было бы привлечь чрезвычайно богатый фактологический материал из иллюстрированного издания «Шаманизм и Тантра в Гималаях»⁵²⁹. Его авторы описали обряды и ритуалы с использованием кинжала пурпа, характерные для разных этнических групп Непала. С некоторыми выводами и комментариями авторов данной работы не всегда можно согласиться. Например, культ пурпа, по мнению авторов, восходит к индуистской традиции шивалингам⁵³⁰, а форма пурпа, непонятно каким образом, «вышла из тришула» – трезубца Шивы⁵³¹. Но обращение к этой публикации позволило бы сравнить современные шаманские культы пурпа с использованием кинжала в буддийской ритуальной практике и выявить их возможный общий источник происхождения.

Как следует из обзора научной литературы, посвященной кинжалу пурпа, на сегодняшний день нет разработок, где учитывались бы все возможные аспекты этого атрибута. Совершенно недостаточно изучены материальные образцы пурпа, а также основные сферы использования кинжалов в ритуальной практике.

В мировых музейных собраниях нет крупных коллекций кинжалов пурпа, поскольку это главным образом «рабочий» инструмент, с которым его владелец расстаётся лишь при крайних обстоятельствах. Тем не менее, существует достаточно большое количество публикаций этих предметов из разных источников, что дает возможность всесторонне исследовать их структуру и

7. Популярность Падмасамбхавы, подчинившего с помощью пурпа практики местных божеств и передавшего затем эти навыки императорской чете, наделив их магической властью.

8. Способность тантрической системы пурпа ассимилировать местных божеств и духов.

9. Релевантность фигуры идеализированного тибетского императора и мастера практики пурпа.

⁵²⁹ Müller-Ebeling C., Rättsch C., S.B. Shahi. *Shamanism and Tantra in the Himalayas*. Trans. by A. Lee. Rochester, Vt.: Inner Traditions. 2002. – 310 p.

⁵³⁰ Ibid. P. 10.

⁵³¹ Ibid. P. 15.

внешние особенности, а также прояснить некоторые вопросы символического наполнения этих предметов.

Характерная особенность пурпа, как ритуального атрибута – это чрезвычайное разнообразие их форм. Несмотря на строгую каноничность буддийского искусства, крайне редко можно встретить идентичные экземпляры этого предмета.

В собрании Музея Востока имеется восемь предметов, относящихся к ритуальным кинжалам пурпа. Происхождение этих предметов определяется по большей части как тибетское, по одному экземпляру приобретено в Непале, Монголии и на территории Забайкальского края. Самые ранние образцы относятся к XVIII в., поздние – к середине XX в.

Исследование материальных объектов показывает, что практически не существует никаких пропорциональных соотношений между размерами составных частей пурпа. Их длина может варьироваться от 4–5 сантиметров до 2 метров⁵³². Разнообразны и материалы, используемые для их изготовления, – это сплавы на основе меди или железа, дерево, кость, стекло. Иногда для отдельных деталей пурпа могут быть применены разные металлические сплавы. Дж.К. Хантингтон и Т. Маркотти отмечают, что для клинка кинжала предпочтительнее железо метеоритного происхождения, как обладающее особыми мистическими свойствами⁵³³.

Пять кинжалов из музейной коллекции изготовлены из металлических сплавов; два образца – деревянные (кат. № VIII. 3, 5), и один, самый маленький (дл. 7,5 см), вырезан из слоновой кости (кат. № VIII. 8). Наиболее крупный образец имеет длину 43,5 см (кат. № VIII. 5).

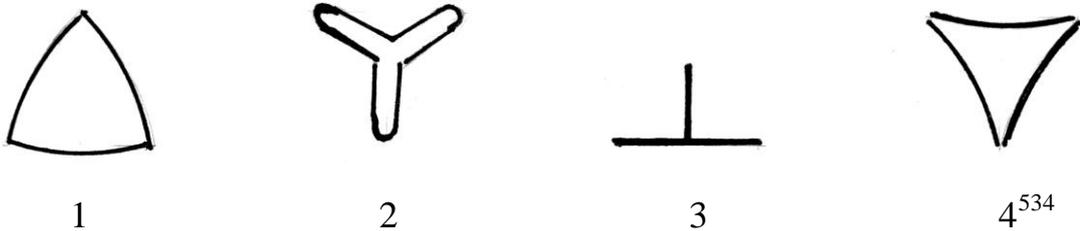
Что касается иконографических особенностей, то пурпа из металла имеют в целом довольно типичную форму, характерную для этих предметов. К редким образцам сочетания тонкой художественной резьбы и гармоничной

⁵³² Meredith G. The Phurbu: The Use and Symbolism of the Tibetan Magic dagger // History of Religions, vol. VII no.3, Chicago, 1967. P. 238.

⁵³³ Huntington J.C. The Phur-pa, Tibetan ritual daggers. Ascona, 1975. p. 5–6; Marcotty T. Dagger blessing: The Tibetan Phurpa cult: reflection and materials. Delhi. 1987. Pp. 25–27.

сбалансированной формы, что придает кинжалу вид скульптурного изображения, можно отнести деревянный пурпа кат. № VIII. 3. Уникален по своей форме и декоративным деталям и другой образец из раскрашенного дерева кат. № VIII. 5.

Основной отличительный признак кинжалов пурпа – это наличие трехгранного лезвия, грани которого могут располагаться симметрично относительно друг друга под углом 120 градусов или 90, 90 и 180 градусов, и в зависимости от способа изготовления иметь на горизонтальном срезе следующее сечение:



Грани клинка бывают гладкими (кат. № VIII. 5), но чаще всего на них изображены переплетенные пары змей, или одна змея на каждой стороне, образующая петлю со своим хвостом, как, например, на образце кат. № VIII. 1.

В современной буддийской трактовке тройное лезвие клинка символически отображает преодоление трех ядов: невежества, страсти и ненависти, кроме того представляет контроль над тремя временами – прошлым, настоящим и будущим⁵³⁵. Семантика змей-нагов также вполне ясна: наги – обитатели подземного мира и именно против их вредоносной сущности и направлено острие клинка. В качестве гарды над тремя лезвиями в большинстве случаев помещена голова макары, что еще раз подтверждает приоритетное положение этого мифического животного над прочими обитателями подземных и околоземных миров, как воплощения укрощенных сил природы.

⁵³⁴ 1. Форма характерная для металлических кованых кинжалов.

2. Клинки из фальцованного листа.

3. Форма приемлемая для кинжалов из различных материалов.

4. Форма литого клинка (Heller A., Marcotty T. *Tibetan Ritual Dagger* // *Arts of Asia*. New York. 1987. July-August. P. 74).

⁵³⁵ Beer R. *Op.cit.* P. 247.

Дж.К. Хантингтон трактует такую композицию несколько иначе: переплетенные тела змей – это «символ благоприятности, наги являются хранителями сокровищ в буддийской космологии и то, что они спускаются изо рта макары (тиб. chu srin), служит символом его способности производить такие сокровища»⁵³⁶. Относительно символики макары, Дж.К. Хантингтон отмечает, что учителя школы гелуг относят эти вопросы к области тайных знаний, но в общих чертах почти обязательное присутствие головы макары на клинке пурпа (впрочем, вероятно, как и на лучах ваджры) объясняется тем, что «оно было самым могущественным существом в мировом океане, и его сила передается эффекту пурпа. Фактически макара является космогенетическим источником живой энергии младших божеств мира духов. Традиционно считается, что chu-srin – шляпа божества, т.е. само божество выходит из его рта, и власть, которая обеспечивается таким образом, является властью космического моря»⁵³⁷.

В редких случаях вместо макары на вершине клинка может быть голова птицы-гаруды⁵³⁸, известного противника змей в буддийской и индуистской мифологии. Иногда определить, кому принадлежит голова существа на клинке, бывает довольно сложно, как например, на пурпа кат. № VIII. 6. Возможно, это стилизованная в достаточной мере голова макары, но довольно четкий рисунок и формы изображения явно указывают, что это, скорее всего голова собаки.

Следующая деталь – рукоять кинжала, которая может быть резная, граненая, гладкая или же состоять из нескольких простых или сложных геометрических фигур, иметь форму ваджры или сдвоенных лотосов, а кроме того, представлять собой тело или туловище божества или духа. Характерная деталь рукояти пурпа – это одно или два кольца или переплетенных узла на нижнем и верхнем конце ствола. Р. Бир трактует их как формы, которые «ограничивают

⁵³⁶ Huntington J.C. The Phur-pa, Tibetan ritual daggers. Ascona, 1975. P. 14.

⁵³⁷ Ibid. P. 6.

⁵³⁸ Дж. Мередит ошибочно полагает, что на всех пурпа в качестве навершия клинка изображается голова гаруды. См. Meredith G. The Phurbu: The Use and Symbolism of the Tibetan Magic dagger // History of Religions, vol. VII no.3, Chicago, 1967. Pp. 236–253.

или запечатывают священные области», а также приводит цитату из трактата «Северная сокровенная традиция» (тиб. *byang gter*): «Сансара и нирвана заключены в пределах обширных узлов (санскр. *mahakanda*) с обоих концов ручки. Восемь сторон рукояти излучают с блеском все творения».⁵³⁹

Представляет интерес форма рукояти на музейных пурпа кат. № VIII. 1 и VIII. 2. Сверху и снизу рукоять вместо узлов обрамляют широкие кольца с узором из двойных квадратов. А сам ствол состоит из сдвоенного лотоса и многогранника.⁵⁴⁰

И, наконец, в навершии на ручке кинжала наблюдается еще большее разнообразие форм – от простых объемных фигур до сложных зооморфных или антропоморфных изображений. До настоящего времени никто так и не дал определения и не разработал какую-то классификацию персонажей, изображаемых на навершии пурпа. Согласно традиции школы гелуг, «божество, представленное на оружии пурпа, всегда является [божеством] Пурпа, независимо от скульптурного изображения»⁵⁴¹. То есть божественная энергия, заключенная в ритуальном кинжале, может принимать различные визуальные формы.

Среди образцов пурпа, которые сохранились и используются в ритуальной практике тибетского буддизма на сегодняшний день, наиболее часто встречаются кинжалы с навершием в виде трех антропоморфных голов с гневными выражениями лиц, причем каждое из них наделено особыми мимическими чертами: мы видим обнаженные клыки, высунутый язык, закусенную нижнюю губу. В коллекции ГМВ имеется три таких кинжала из металла (кат. № VIII. 1, 2, 6). По своим иконографическим признакам такое трехликое божество идентифицируется как Хаягрива (санскр. «лошадиная шея»; тиб. *rta mgrin*). Именно так описывается выражение лиц Хаягривы в

⁵³⁹ Beer R. Op.cit. P. 247. О других интерпретациях символики составных частей рукояти пурпа см. там же.

⁵⁴⁰ Дж.К. Хантингтон пурпа с подобной формой рукояти относит по происхождению к северному Китаю (Huntington J.C. *The Phur-pa, Tibetan ritual daggers*. Ascona, 1975. P. 57).

⁵⁴¹ Ibid. P. 5.

индийском трактате XII в. *Sādhnamālā*: «У него гневный вид; его первый лик имеет улыбающееся выражение, правый с высунутым языком, и на левом он закусил губы»⁵⁴². Кроме того, отличительным признаком этого персонажа является наличие миниатюрного изображения лошадиной головки (или трех голов) в прическе, либо на макушке божества.⁵⁴³

Интересна мифология Хаягривы, которая включает множество историй из Махабхараты и пуран. В эпических повествованиях Хаягрива представлен в разных, иногда в прямо противоположных ипостасях. Исследователь культа Хаягривы Р.Х. ван Гулик полагал, что существуют две традиции: согласно одной из них Хаягрива – это демон (*dānava* или *daiyu*), который выкрал Веды из уст Брахмы и был убит Вишну в его аватаре рыбы. По другой версии Хаягрива, напротив, относится к классу божеств, и не только возвращает Веды, но еще является их глашатаем и защитником. Демонический аспект постепенно стирается, а развитие второй версии приводит к тому, что уже сам Вишну в своей восемнадцатой аватаре приобретает образ Хаягривы как вестника и хранителя священного писания⁵⁴⁴. Кроме того Хаягрива издревле считался покровителем лошадей, а его грозное ржание обладало способностью отгонять злых духов. Около VI в. Вишну-Хаягрива, как гневный истребитель злых духов, был включен в пантеон махаяны⁵⁴⁵. Вполне естественно, что среди кочевых народов этот образ должен был приобрести особую популярность.

На тибетских и монгольских, а отчасти и непальских изображениях (в отличие от индийских канонических) в волосах Хаягривы помещают небольшую лошадиную голову (или три головы). Имя и образ Хаягривы особенно часто встречаются в тибетских мифах и легендах, связанных с

⁵⁴² Bhattacharyya B. *The Indian Buddhist Iconography*. Humphrey Milford Oxford University Press. Calcutta, 1924. P. 69.

⁵⁴³ Дж.К.Хантингтон считает, что голова лошади может быть заменена ваджрой, которая при этом является равнозначным символом и не может считаться признаком Махакалы (Huntington J.C. *The Phur-pa, Tibetan ritual daggers*. Ascona, 1975. P. 57).

⁵⁴⁴ Stutley M. and J.A *Dictionary of Hinduism*. London, 2002. P. 111.

⁵⁴⁵ Meredith G. *The Phur bu: The Use and Symbolism of the Tibetan Magic dagger // History of Religions*, vol. VII no.3, Chicago, 1967. P. 243.

великими учителями школы ньингма⁵⁴⁶. В тибетском буддизме Хаягрива является дхарамапалой – одним из самых могущественных защитников учения Будды. Эта мифологическая подоплека играет очень важную роль в связи с ритуалами пурпа, цель которых преобразование враждебных буддийскому учению сил в защитников и проводников Дхармы.

Р. Бир предлагает следующую интерпретацию трехликого изображения на рукояти пурпа: правый лик белого цвета отождествляется с Ямантакой (представляющего тело Будды), уничтожающим гнев; левый лик красного цвета принадлежит Хаягриве (речь Будды), который уничтожает привязанность; и, наконец, центральный синий лик воплощает Амритакундалини (мысль Будды) и служит для уничтожения невежества⁵⁴⁷.

В буддийской практике существует большая группа пурпа, у которых рукоять и навершие представляют собой скульптурное изображение божества. В собрании Музея Востока имеется очень интересный образец такого кинжала (кат. № VIII. 7). Непосредственно к клинку Т-образной формы примыкает миниатюрная рельефная композиция в виде тантрического трехликого многорукого божества в объятиях со своей духовной супругой-пруджней. Множество примеров таких пурпа описывает Дж. К. Хантингтон. Вместо рукояти на этих кинжалах помещается фигура божества с одной или шестью парами рук, причем пара рук на переднем плане сжимает миниатюрный пурпа, или голову своей супруги, как мы это видим на нашем музейном образце.

Из этой группы кинжалов можно особо выделить пурпа с рукоятью в виде гневногo трехликого божества в короне из черепов. Как правило, за спиной божества имеются крылья. Все это является основными признаками Ваджракилы (Ваджракилаи или Ваджракумары) – на сегодняшний день главного идама школы ньингма. В «Словаре буддийской иконографии» Локеш Чандра определяет Vajrakīla (тиб. rdo rje phur bu) как «обожествление

⁵⁴⁶ Мифы народов мира. Т. II. М., 1982. С. 586.

⁵⁴⁷ Beer R. Op.cit. P. 247.

магического кинжала kīṭa»⁵⁴⁸. Если это так, то мы можем говорить, что в данном случае первоначально оккультный предмет, не имеющий строго определенной иконографии, постепенно с развитием ритуалистики буддизма приобретает собственные канонические формы и культовую практику в качестве образа для медитации. Подтверждением этого является гораздо более широкое распространение живописных икон-тхангха с изображением Ваджракилы, чем кинжалов пурпа с таким оформлением. Интересно, что образ Ваджракилы довольно близок к иконографическим изображениям Хаягривы (его также часто изображают с крыльями), но только у Ваджракилы вместо ног обычно бывает трехгранный клинок. (Рисунок 12)

Если антропоморфные изображения на ритуальных кинжалах поддаются какому-то логическому объяснению, то гораздо сложнее идентифицировать и определить ритуальное предназначение пурпа с зооморфными фигурами или с изображениями каких-то существ, не относящихся ни к миру богов-людей, ни к животному миру. Наглядный пример – пурпа из музейной коллекции кат. № VIII. 5. Это вообще уникальный атрибут: кроме того, что ритуальные кинжалы, изготовленные в Монголии или Бурятии, встречаются крайне редко, этот предмет имеет своеобразную иконографию. Он выполнен из дерева и раскрашен масляной краской. Длина клинка намного превышает длину рукояти с навершием (как правило, они имеют примерно одинаковую длину, или даже клинок может быть чуть меньше рукояти). Рукоять состоит из гладкого короткого цилиндра, слегка выступающего кольца и сферы, над которой помещена белая голова некоего существа с открытым красным ртом, с выступающими зубами, широко расставленными глазами и небольшими острыми ушками. Так в буддийской иконографии обычно изображают обитателей мира претов – «голодных духов». Гладкий череп существа венчает массивная пятилучевая ваджра, что позволяет определить принадлежность

⁵⁴⁸ Lokesh Chandra. Dictionary of Buddhist Iconography. Vol.13. New Delhi (Aditya Prakashan), 2004. P. 3980.

данного атрибута именно к буддийскому, а не шаманскому ритуальному арсеналу.

Дж.К. Хантингтон относит пурпа с навершием в виде головы собаки к редким экземплярам и поясняет, что такой вариант кинжала использовался в йогических практиках, проходящих на территории кладбища, где эти животные или шакалы были обычным явлением⁵⁴⁹.

Некоторое единообразие оформления можно отметить лишь среди пурпа с навершием в виде головы Хаягривы; на сегодняшний день это наиболее часто встречающиеся кинжалы. Вся остальная масса вариантов этого ритуального атрибута практически не поддается какой-либо классификации и, потому, пожалуй, главный вывод из предпринятого обзора может заключаться в следующем: иконографические особенности кинжалов пурпа свидетельствуют о том, что эти предметы не имеют четких изобразительных рамок и мало связаны с каноничными изображениями персонажей буддийского пантеона.

Предназначение ритуального кинжала пурпа в широком смысле – это преодоление препятствий, которые мешают достижению намеченных целей. С одной стороны помехи и проблемы на житейском уровне – болезни, неурожаи, стихийные бедствия, физические враги и другие жизненные обстоятельства, возникновение которых тибетцы издревле связывали с вредоносным влиянием разного рода духов. Другой уровень преград – ментальный, т.е. совокупность личностных характеристик практика, которые мешают ему продвигаться по пути Дхармы (ненависть, страсть, неведение и все прочее), а также пагубное влияние внешних сил, искушения и иллюзии, насылаемые злыми духами (Мара=Рудра). Способы преодоления препятствий могут быть разные: уничтожение, подчинение или преобразование негативного влияния.

В настоящее время ритуальная практика пурпа распространена главным образом в Тибете, Бутане и Непале, причем в долине Катманду ее активно используют шаманы и буддийские священники тибето-бирманских этнических

⁵⁴⁹ Huntington J.C. The Phur-pa, Tibetan ritual daggers. Ascona, 1975. P. 44–45.

групп (таманг, гурунг, невари, лимбу, магар, рай, тхакали), а также тибетские уроженцы Непала и Индии (бхотии, шерпа).

Пурпа, – по свидетельству К. Мюллер-Эбелинг, К. Рэча и С.Б. Шахи, – «является центром шаманской вселенной». Без него не обходится ни одно ритуальное действие, причем любой продолговатый предмет, поставленный вертикально (свернутый бамбуковый лист, рог козы, бамбуковый посох, даже алтарная ваза), может восприниматься как пурпа⁵⁵⁰.

Э. Хеллер и Т. Маркотти считают, что в настоящее время культ пурпа практикуется в двух сферах. Первая направлена на всеобщее освобождение человечества, а во второй, ритуальный кинжал использует для защиты людей здесь и сейчас против зла любого сорта, но она не ведет напрямую к освобождению⁵⁵¹. В связи с этим предлагается следующая классификация пурпа:

1. Пурпа для поклонения. К ним относятся крупные скульптурные изображения, которые помещают в храмах; пурпа, используемые для отметки центра мандалы; пурпа – объект медитации⁵⁵²; обычная скульптура, представляющая божество Пурпа, которая не является кинжалом.

2. Кинжалы для пассивной магии (как правило, из дерева наиболее легких пород, длиной не более 25 см, с Т-образным сечением). Используются такие пурпа для защиты небольших площадей – деревни или поля, а также для защиты мандалы.

3. Пурпа для активной магии. Изготовлены целиком из металла, лезвия располагаются симметрично под углом 120 градусов. Их вес не должен

⁵⁵⁰ Müller-Ebeling C., Rättsch C., S.B. Shahi. Shamanism and Tantra in the Himalayas. Trans. by A. Lee. Rochester, Vt.: Inner Traditions. 2002. P. 10.

⁵⁵¹ Heller A., Marcotty T. Tibetan Ritual Dagger // Arts of Asia. New York. 1987. July-August. P. 70.

⁵⁵² Э. Хеллер и Т. Маркотти отмечают, что пурпа в качестве предмета для медитации представляет собой кинжал длиной от 15 до 60 см, с крылатым божеством и Т-образным сечением. Хранятся такие кинжалы в храмах или на алтарном столе. Причем все они сделаны в Непале. «Статуи-кинжалы происходящие из Тибета, Монголии или Китая неизвестны». Ibid. P. 73.

превышать 350 грамм, а форма должна быть удобной для вращения в ладонях с использованием всех десяти пальцев.⁵⁵³

Дж.К. Хантингтон несколько иначе определяет цели и функции ритуалов пурпа. По его мнению – это подчинение злых духов, причинение вреда врагам и управление погодой⁵⁵⁴.

Схема основного ритуала активного использования кинжала довольно проста и является почти универсальной для всех практиков. Вот как ее описывает Дж. К. Хантингтон, получивший информацию от учителя школы гелуг: после выбора предписанного местоположения священник помещает равнобедренный треугольник, сделанный из железа, напротив себя. Он служит «тюремным заключением» для духа человека или явления, на которое должен действовать пурпа. В зависимости от назначения ритуала треугольник защищают по четырем, восьми или десяти сторонам (кардинальные направления, кардинальные и промежуточные направления, или кардинальные и промежуточные направления плюс зенит и надир) «маленькими» пурпа. Вероятно, именно к таким предметам относится миниатюрный костяной пурпа из коллекции Музея Востока (кат. № VIII. 8). На его рукояти в форме куба с четырех сторон изображены тигр, гаруда, снежный лев и дракон⁵⁵⁵.

Малые пурпа и железный треугольник не всегда доступны, и тогда их функцию заменяют словесными заклинаниями. Но в обоих случаях желательно и вообще считается более эффективным, если присутствуют настоящие предметы. Для помещения духа человека или явления в треугольник используется декламация определенных мантр, выкрикивание заклинаний, рисунки с изображением скованных человеческих фигур, листки бумаги с именами людей или духов, которых хотят поместить в треугольник, или ранее собранные их личные вещи: частицы одежды, волосы, срезанные ногти и т.д.

⁵⁵³ Ibid. P. 73–74.

⁵⁵⁴ Huntington J.C. The Phur-pa, Tibetan ritual daggers. Ascona, 1975. P. 4.

⁵⁵⁵ Тигр, гаруда, снежный лев и дракон символизируют качества или достоинства персонажа тибетской мифологии *лунгта* (тиб. «конь ветра»). Флаги с их изображениями развеваются около всех сакральных объектов на территории распространения тибетского буддизма.

Когда дух надежно закреплен в треугольнике, ему наносится удар практиком пурпа и собранные материалы в треугольнике грунтуются наконечником орудия⁵⁵⁶.

Приблизительно также описывается ритуал «освобождающего убийства»⁵⁵⁷ (тиб. *sgrol ba*), которому, как заметили К. Кантвелл и Р. Майер, в исследованных ими текстах из Дуньхуана придается особое значение. Это известный ритуал Махайогатантры⁵⁵⁸, которая по сей день остается главной в традиции ньингма. Суть ритуала состоит в тщательно подготовленном собирании злых сил в рамки ритуального изображения, в которое затем наносится удар, выпускающий сознание жертв(ы) в область будд. Центральная функция обряда «освобождающего убийства» – прямое разрушение основного врага – невежества с помощью ритуальных и умозрительных методов. Как правило, это влечет за собой расширение насильственных методов жертвенно-экзорцистского ритуала до более глубоких внутренних сотериологических целей освобождения собственного ума, также как других «злых духов» невежества. В то же время такое «внутреннее» изгнание нечистой силы часто продолжает сохранять свои обычные внешние экзорцистские коннотации как вторичную цель, но теперь полностью подчиненную и в доктрине и в литургии по большей части цели освобождения самого практика. В ритуале пурпа действия уничтожения изображения противника представляют нападение на невежество введенного в заблуждение верующего и возвращение его к истине. Это делается с помощью соответственно посвященного пурпа, воплощающего мудрость всех будд, через которую невежество «освобождено» в мудрость. Во всех этих отношениях пурпа обряды из Дуньхуана и современные традиции

⁵⁵⁶ Huntington J.C. *The Phur-pa, Tibetan ritual daggers*. Ascona, 1975. P. 5.

⁵⁵⁷ Т. Маркотти отмечает, что в буддийских ритуальных текстах, посвященных культуре пурпа, слово «убить» (*bsad*), как правило, заменяется словом *sgrol* (тиб. «освободить») (Marcotty T. *Dagger blessing: The Tibetan Phurpa cult: reflection and materials*. Delhi. 1987. P. 4). А в рукописях Дуньхуана редко используется термин *sgrol*, чаще встречается другое слово в значении «освобождение» (тиб. *thar pa*) – преобразование или перенос (Cantwell C., Mayer R. *Early Tibetan Documents on Phur pa from Dunhuang*. Wien, 2008. P. 6).

⁵⁵⁸ Махайога – первая из трех внутренних тантр, согласно девятиричной классификации школы ньингма.

очень похожи⁵⁵⁹. К документам сотериологического содержания авторы относят тексты IOL Tib J 331.III и IOL Tib J 754 раздел 7.

Но большая часть документов из Дуньхуана, как отмечают К. Кантвелл и Р.Майер, посвящены ритуалам пурпа, которые описывают практические магические действия, направленные на достижение конкретных целей на бытовом уровне, иногда с некоторым намеком на возможность достижения просветления. К таким текстам, например, относятся два текстовых фрагмента PT 8 IOL и Tib J 491 – заклинания и способы нанесения удара с пурпа с целью подавления или отражения злых сил и магического влияния врагов; текст IOL Tib J 401 раздел 4, посвященный изгнанию с помощью пурпа духов, причинивших тяжелое психическое заболевание и ряд иных.

В отдельную группу были выделены ранние тексты (XI в.) с описанием ритуалов пурпа, относящиеся к традиции бон, но они пока еще не переводились⁵⁶⁰.

Авторы приходят к выводу, что тексты конца X – начала XI вв. содержат, главным образом, описания обрядов пурпа, связанных с практической магией. Но в некоторых источниках уже есть упоминания об использовании пурпа в сотериологических целях. Исследователям не удалось обнаружить в летописях Дуньхуана сколько-нибудь существенного и определенного доказательства наличия высших духовных практик, таких как медитация и визуализация с помощью пурпа идама Ваджракилая Херуки (тиб. rdo rje phur pa), что в настоящее время является основной частью именно буддийской пурпа-практики⁵⁶¹.

Действительно, в современном буддийском мире культ пурпа главным образом развивается в рамках эзотерических течений. Однако в тех областях, где сохраняется влияние жречества бон или школы ньингма (например, Бутан, Сикким, Мустанг), или тибетские шаманские практики (Непал), ритуальный

⁵⁵⁹ Cantwell C., Mayer R. Early Tibetan Documents on Phur pa from Dunhuang. Wien, 2008. P. 7.

⁵⁶⁰ Ibid. P. 33.

⁵⁶¹ Ibid. P. 38.

кинжал продолжают активно использовать для «бытовых» нужд. Пурпа – характерное оружие для борьбы с диким яком; его используют для быстрой ходьбы (своеобразный способ бега и прыжков в состоянии транса по неровной каменистой местности)⁵⁶²; для ритуальных танцев; для духовного очищения мест и построек, путем высасывания злых духов по принципу вакуумного пылесоса; для лечения и очищения пищи через шевеление или проливание жидкостей и зерен по лезвию кинжала⁵⁶³.

Есть особые ритуальные кинжалы, предназначенные для влияния на погоду. В собрании Государственного Эрмитажа имеется любопытный образец пурпа с текстом заклинания, призывающего дождь⁵⁶⁴. Кроме того, защита земли, которую осваивают люди, для того, чтобы предотвратить вредоносное влияние духов-нагов, также осуществляется путем вбивания деревянных кинжалов в землю вокруг полей, палаток, домов, храмов, сакральных объектов.

Сфера применения кинжала пурпа в буддийских ритуалах в настоящее время сокращается, его продолжают использовать в основном практики ньяингма, тибетские же шаманы в Непале, насколько можно судить по имеющейся современной литературе⁵⁶⁵ продолжают активно использовать это оружие во всех сферах своей деятельности.

Все исследователи культа пурпа сходятся во мнении, что этот предмет в качестве буддийского ритуального атрибута впервые начал использовать

⁵⁶² А. Давид-Неэль так описывает увиденного ею скорохода (лунг-гом-па): «...я хорошо видела его спокойное, бесстрастное лицо и устремленный куда-то вдаль поверх наших голов пристальный взгляд широко раскрытых глаз. Этот человек не бежал. Он словно парил над землей, прыжками продвигаясь вперед. Он казался упругим и подскакивал, словно мяч, едва касаясь ногами земли. На путнике было обычное, довольно поношенное монашеское одеяние и не менее поношенный плащ. Левой рукой... он поддерживал полу плаща, а в правой сжимал *пхурба* (магический кинжал). Словно опираясь на трость, он при каждом шаге слегка шевелил правой рукой, как будто острие пхурба касалось земли и действительно служило ему опорой». (Давид-Неэль А. Магия и тайна Тибета. Перев. С англ. В. Ковальчук. – К.: «София», 2003. С. 258).

⁵⁶³ Heller A., Marcotty T. Tibetan Ritual Dagger // Arts of Asia. New York. 1987. July-August. P. 71; Müller-Ebeling C., Rättsch C., S.B. Shahi. Shamanism and Tantra in the Himalayas. Trans. by A. Lee. Rochester, Vt.: Inner Traditions. 2002. P. 55.

⁵⁶⁴ Обитель милосердия. Искусство тибетского буддизма: каталог выставки / Государственный Эрмитаж. – СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа. 2015. С. 462–463.

⁵⁶⁵ Müller-Ebeling C., Rättsch C., S.B. Shahi. Shamanism and Tantra in the Himalayas. Trans. by A. Lee. Rochester, Vt.: Inner Traditions. 2002.

Падмасамбхава – один из 84 махасиддх. Как свидетельствуют исторические хроники, он был приглашен царем Тибета Трисонг Децэном (ок. 740–798) по совету философа-миссионера Шантаракшиты для подавления «могущественных местных духов», которые препятствовали распространению буддизма в стране. Согласно традиции, он родился в царстве Уддияна (Oḍḍiyāna). Б.И. Кузнецов, исследовавший источники по исторической географии, показал, что Уддияна «включала в себя восточную часть современного Афганистана и долину реки Сват», севернее стран Зан и Шаза-Лин-Кхрод, которые известны из тибетских трудов по географии как области Древней Индии⁵⁶⁶. Сюань-Цзан, описывая страну «Удьяну» отмечает, здесь весьма «почтенным считается искусство заклинаний».⁵⁶⁷ Кроме того, Уддияна, находившаяся в пограничном районе между современными Афганистаном и Пакистаном, входила в зону распространения религии бон – это территория древнего государства Шан-Шунг, «простиравшаяся от Хотана на севере до Мустанга на юге, и от Гилгита на западе до озера Намцо на востоке»⁵⁶⁸. Если так, то можно предположить, что Падмасамбхава был хорошо знаком с одним из важных атрибутов жрецов бон – ритуальным кинжалом пурпа, и, следовательно, успех его миссионерской деятельности был обусловлен тем, что с местными духами он боролся «местным» оружием – заклинаниями и магическим кинжалом.

Далее, все сторонники концепции «индийского» происхождения культа пурпа утверждают, что kīḷa – колышки или деревянные клинья в качестве ритуального атрибута использовалась в Индии с ведических времен при выборе благоприятного места для мандалы и земли, пригодной для постройки⁵⁶⁹, а также для защиты границ особо важных или сакральных объектов от влияния

⁵⁶⁶ Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. Санкт-Петербург, Евразия, 1998. С. 20.

⁵⁶⁷ Сюань-цзан. Записки о западных странах, [составленные в правление] великой [династии] Тан (Дай Тан си юй цзи) // Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Вост. лит., 2008. С. 195–196.

⁵⁶⁸ Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. С. 131.

⁵⁶⁹ Beer R. Op.cit. P. 245–249.

вредоносных духов.⁵⁷⁰ Дж.К. Хантингтон в книге «The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art» (2003), возвращаясь к теме пурпа, ссылается на исследования М.Дж. Бурда, и без тени сомнения утверждает, что тибетский пурпа или пурбу «берет свое начало в Ригведе, где *kīla* определяется как центральная спица ваджры Индры. Ведическая *kīla* должна была убить изначального космического змея Вритру, освободив, таким образом, течение дающих жизнь вод»⁵⁷¹. То есть *kīla*, совершенно непонятно на каком основании, отождествляется с ваджрой. По текстам Ригведы даже о форме самой ваджры ничего определенного сказать невозможно, а тем более о ее «центральной спице», которая и в современной буддийской иконографии ничего общего с формой пурпа не имеет.

Конечно, клиновидные палочки использовались в Индии с древних времен, но исключительно как техническое средство для разметки территории. Так, например, в Матсьяпуране⁵⁷² в разделе по строительным ритуалам колышек *kīla* упоминается в связи с неблагоприятными приметами, которые могут сопровождать разметку плана мандалы: если колышек вбит острием вверх, хозяину грозит болезнь (МП 256.21)⁵⁷³. Причем этот текст относится к периоду, когда культ пурпа активно внедрялся в буддийскую ритуальную практику (а в устной передаче эти наставления существовали еще раньше).

Что же касается освобождения выбранного места от злых духов, то у древних индийцев был принципиально другой подход. Согласно текстам грихьясутр для ритуального «очищения» земли и умиротворения злых духов хозяину необходимо было в первую очередь избавиться от вредных растений, а затем трижды обойти выбранное место, окропляя его веткой дерева *шаму* или

⁵⁷⁰ Boord M.J. The cult of the deity Vajrakīla. According to the Texts of the Northern Treasures Tradition of Tibet (Byang-gterphur-ba). Nring: The Institute of Buddhist studies. 1993. P. 223; Cantwell C., Mayer R. Early Tibetan Documents on Phur pa from Dunhuang. Wien, 2008. P. 27.

⁵⁷¹ Huntington J.C., Bangdel D. The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art. Los Angeles: Serindia Publications, Inc. 2003. P. 506.

⁵⁷² Строительным ритуалам в Матсьяпуране посвящены главы 252–257 и 267–270, которые Р. Хазра датирует с 650 по 1000 гг.н.э. и 550–560 гг.н.э. соответственно (Hazra R.C. Purāṇic records on hindu rites and customs. Дакка, 1940. P. 47–48).

⁵⁷³ Трактат по вастувидье из «Матсья-пураны» (гл. 252 – 270) // Тюлина Е.В. Храм, мир, текст: вастувидья в традиции пуран - М.: Вост.лит., 2010. С. 122.

удумбара (Ашвалаяна-грихьясутра II.8.11); или же просто подмести его метлой из дерева шами или *палаша* (Апастамба-грихьясутра VII.17.1). Более того, многочисленные заговоры Атхарваеды против нечистой силы, колдунов, колдовства, против реальных врагов, стихийных несчастий и вообще против зла иногда сопровождаются использованием специальных трав или амулетов, но никогда не упоминается какой-либо ритуальный кинжал.

Такие, можно сказать, прямо противоположные взаимоотношения между миром людей и миром духов у индийцев и тибетцев объясняются особенностями природных условий, в которых проживают те и другие. Территория распространения культа пурпа включает в себя высокогорные районы с чрезвычайно суровыми природными условиями, где внешний мир представлялся человеку сплошь заселенным всякого рода капризными и злобными духами, умиротворить которых далеко не всегда удавалось с помощью подношений, часто требовалось более действенное оружие. И совсем не так окружающая действительность воспринимается в теплом равнинном климате, где можно снимать несколько урожаев в год, и не существует постоянной угрозы человеческой жизни.⁵⁷⁴ Кроме того, что нет никаких древних нарративных источников, в которых описывался бы индийский ритуал с *kīla*⁵⁷⁵, не существует ни одного материального образца ритуального кинжала, изготовленного в Индии. Все это позволяет довольно уверенно говорить о том, что ритуальный кинжал пурпа не имеет индийского происхождения.

Сам кинжал по своей форме изначально ассоциировался с кольшками для палатки – основного жилища кочевников. От того, насколько прочно будет установлена палатка, напрямую могла зависеть жизнь людей. Вбивая клин в

⁵⁷⁴ Возможно из-за других условий проживания и соответственно другого мировосприятия, культ пурпа не получил такого распространения в Монголии и Бурятии.

⁵⁷⁵ Единственная ссылка М. Дж. Бурда на отрывок из «Атхашастры» (XIV.3.70–72) в качестве санскритского источника по *Kīlanavidhi*, вообще не может приниматься в расчет, учитывая, во-первых, назначение трактата Каутильи, а во-вторых, собственно текст отрывка, где среди прочих магических действий для нанесения ущерба врагу, упоминается способ с использованием заточенной палочки «из костей человека, напоровшегося на кол» (BoordM.J. A Bolt of Lightning from the Blue. Berlin, 2002. P. 3).

землю, человек вторгался на чужую территорию мира духов; и тем самым через этот колышек устанавливалась сакральная связь между людьми и духами, что придавало простому утилитарному предмету особую мистическую значимость. Получив статус самостоятельного ритуального предмета, колышек пурпа стал наделяться функциями божества, в чьей власти было воздействие на окружающих человека духов. Божество Phur, которое с помощью специальных обрядовых действий помещалось в кинжал еще на стадии его изготовления в процессе дальнейшей эксплуатации в зависимости от целей практика, либо уничтожает, либо подчиняет или же преобразует негативную «энергетику» (дух освобождается с точки зрения буддийской эзотерики). Тем самым подчиненный, преобразованный и освобожденный дух, становится «сыном» божества Phur-ра, отсюда второе распространенное название ритуального кинжала phur bu, что в переводе с тибетского значит «сын Phur». С каждым последующим использованием пурбу добавляется больше силы так, что старые многократно используемые орудия часто считают «опасными» для всех, кроме самых продвинутых практиков⁵⁷⁶.

На сегодняшний день кинжалы пурпа в буддийских ритуалах используют только последователи школы ньингма, или школы «старых [переводов]», основателем которой был Падмасамбхава. В X–XI вв. практика пурпа уже получила достаточно широкое распространение в буддийском ритуале, о чем свидетельствуют многочисленные рукописи Дуньхуана. С развитием новых школ тибетского буддизма (сарма) необходимость в этом предмете постепенно отпадает, многие его функции принимает на себя более универсальное ритуальное оружие – скипетр ваджра. Иконография пурпа постепенно приобретает черты божеств пантеона ваджраяны, а схема ритуальных действий обрастает буддийской мифологической подоплекой и приобретает сотериологические цели.

⁵⁷⁶ Huntington J.C. The Phur-pa, Tibetan ritual daggers. Ascona, 1975. P. 36.

Заключение

Исследование ритуальных атрибутов, в особенности предметов, относящихся к тибетскому буддизму, задача – очень непростая.

Во-первых, формирование ритуальной практики в том виде, который она получила в Тибете, происходило в течение длительного периода: с момента возникновения первых монашеских общин в середине I тыс. до н.э., и до введения реформ Дже Цонкапы в XV–XVI вв. За это время концептуальные основы буддийской философии были значительно расширены, а само учение Будды получило распространение на огромных территориях, среди разных этнических и социальных групп. Все это в той или иной мере не могло не сказаться на буддийской ритуальной практике. Однако если история становления теоретических аспектов буддизма достаточно хорошо зафиксирована в нарративных источниках, то письменных памятников, касающихся вопросов ритуальной практики, крайне мало. Содержащиеся в них сведения разрозненны, отрывочны и в большинстве своем опосредованы.

Несмотря на то, что буддийская культовая практика существует в современном мире, возможность наблюдать использование многих ритуальных атрибутов в действии ограничена, поскольку большинство тантрических ритуалов доступно лишь узкому кругу посвященных людей.

И еще один фактор, который иногда приводит к дезинформированности исследователей – это часто встречающаяся некомпетентность практиков буддийского культа в вопросах семантики и трактовки ритуальных символов.

Сами ритуальные атрибуты как материальные предметы, задействованные в физических манипуляциях, имеют небольшой срок службы. Поэтому доступные для исследования самые древние образцы датируются главным образом XVIII в., и не существует возможности проведения сравнительного типологического анализа с более ранними экземплярами.

Таким образом, только всестороннее изучение основного набора атрибутов, задействованных в ритуальной практике, может пролить свет на источник

происхождения этого вида религиозной деятельности в буддизме и его значении с точки зрения первооснов буддийской философии.

Исследование ритуальных атрибутов должно быть многоаспектным и включать лингвистический анализ названия, описание конструкции и декоративного оформления предмета, систематизацию его известных иконографических форм, разбор символической нагрузки, предназначения и способов использования в ритуале. При этом необходимо учитывать исторический и социо-культурный контекст бытования культового атрибута.

Обзор основных исторических этапов развития буддийской догматики и ритуалистики, а также комплексный анализ буддийских ритуальных атрибутов из собрания Государственного музея Востока позволяют сделать следующие выводы.

Проповедь буддийского учения всегда сопровождалась ритуальной практикой. В ранней монашеской общине это были ритуалы посвящения (*rabhajjā*, *upasampādā*) и покаяния (*uposatha*). Первые объекты почитания и визуальные буддийские символы появляются после смерти Будды Шакьямуни. Для сохранения его останков началось возведение ступ – специальных архитектурных сооружений-реликвариев. Ритуальные подношения к этим объектам в виде цветов, благовоний и других даров могли совершать как члены монашеской общины, так и миряне-буддисты.

В декоративном оформлении этих памятников зафиксированы самые ранние буддийские символы или формо-образы. К ним относятся колесо с восемью спицами, дерево бодхи, лотос, пустой трон Учителя и набор принадлежностей чакравартина (*сантаратна*). Но если такие образы как колесо, дерево, лотос были известны как особо значимые символы и в добуддийской культуре⁵⁷⁷, то мифологема чакравартина появилась и развивалась в дальнейшем главным образом в рамках буддийских космологических представлений.

⁵⁷⁷См. Coomaraswamy A.K. Elements of Buddhist iconography. New Delhi, 1972.

В начале новой эры происходит размежевание буддийских школ на последователей махаяны и хинаяны (тхеравады). Формируется буддийский пантеон, появляются антропоморфные изображения его персонажей. Оформляется иконографический канон. При этом программа ритуальной практики внутри сангхи существенно не меняется, но во взаимодействиях с мирским населением буддийская община становится более открытой. Миряне получают право слушать тексты Пратимокши и принимать участие в больших монастырских праздниках. Содержание буддийской общины, строительство ступ и вихар считается религиозной заслугой.

Главным объектом почитания остается ступа, и основу ритуальной практики по-прежнему составляют подношения в виде цветов, благовоний и горящих светильников.

В IV–V вв. в рамках буддизма махаяны начинает развиваться новое направление – буддизм ваджраяны или тантрический буддизм. Его характерной особенностью является представление о возможности достижения состояния будды в течение одной жизни с помощью использования особых медитативных практик, молитвенных формул и физических действий. В ритуальную систему буддизма были включены йогические практики с целым арсеналом разнообразных атрибутов. Но они были доступны лишь узкому кругу посвященных адептов. В то же время возникают своеобразные «посреднические» ритуальные услуги, когда с целью получения какой-либо выгоды или ради благословения донатор-мирянин привлекает буддиста-тантрика для совершения жертвоприношения тантрическим божествам. В VIII–IX вв. тантрический буддизм получил преобладающее влияние на северо-востоке Индии, в долине Ганга. Однако такого рода взаимодействия между ваджрачарьями и мирянами вряд ли имели широкое распространение. Использование магических обрядов и ритуалов для достижения сиюминутных целей никогда не поощрялось в обществе. Для поддержки в духовной сфере

основная масса населения прибегала к услугам хорошо развитого к тому времени индуистского обрядово-ритуального комплекса.

В VII–VIII вв. была предпринята первая попытка распространения буддизма в Тибете. В начальный период крупнейшим индийским философам-миссионерам Шантаракшите и Камалашиле (VIII в.), несмотря на активную проповедническую деятельность, перевод текстов махаяны, строительство первого тибетского монастыря Самье, им не удалось привлечь к новому учению большинство тибетцев. Буддизм оставался уделом избранной интеллектуальной верхушки. Сделать некоторый качественный сдвиг в распространении буддийской идеологии в тибетском обществе удалось лишь проповеднику-махасиддхе Падмасамбхаве. Ему приписывается введение наибольшего количества известных тантрических обрядов и ритуалов в тибетском буддизме. Главным направлением его магических действие было «усмирение» и «просвещение» местных духов, дабы они не мешали буддийской практике. Использование ярких, динамичных, порой наводящих ужас, мистических ритуалов⁵⁷⁸ и одновременное применение «домашних средств», таких как кинжал пурпа, например, в борьбе с местными духами дало осязаемый результат. Буддизм приобретал все больше сторонников. Однако основная масса ритуалов, связанных с бытом, по-прежнему оставалась в ведении священников добуддийской религии бон.

В результате гонений на буддизм тибетского царя Лангдармы в IX в. многие учителя и монахи были вынуждены бежать на окраины страны и искать убежище на территории соседних государств на севере Индии, где в этот период наблюдается упадок буддизма и преобладание индуизма, особенно в культовой сфере. Наиболее широко было распространено поклонение богам Вишну и Шиве.⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ Использование в дальнейшем тантрических ритуалов тибетскими проповедниками обеспечило успех первых попыток распространения буддизма среди монгольской знати.

⁵⁷⁹ Антонова К.А. и др. История Индии / К.А. Антонова, Г.М. Бонгард-Левин, Г.Г. Котовский. – М.: Мысль, 1979. С. 180–182.

В самом Тибете была нарушена преемственность в передаче традиции от учителя к ученику с одной стороны, а с другой началось постепенное обесценивание самих философских основ буддизма и уход от созерцательной йогической практики среди монахов в сторону «практической магии» (как продолжение в искаженной форме тантрического буддизма, который проповедовал Падмасамбхава). Поскольку правители многих княжеств раздробленного в политическом отношении Тибета находили поддержку в укреплении своей власти в буддийской вере, возникла необходимость возврата к «правильным» идейным основам буддизма.

Восстановление буддийской традиции в Тибете в X–XI вв. происходило двумя путями: реставрация монашеских дисциплин Винаи и дальнейшее распространение тантрических медитативных практик. Но утверждение чужеродных религиозных идей невозможно без использования ритуальной системы. Как писал известный английский антрополог В. Тэрнер, ритуал – это адаптивный механизм, облегчающий принятие нового⁵⁸⁰. Необходим был обрядово-ритуальный комплекс, который должен был обеспечить принятие буддизма на профанном, бытовом уровне.

Исследование алтарных принадлежностей показало, что в основу ритуальной практики тибетского буддизма легли объекты и символы, заимствованные из индуистских культов, главным образом из вишнуизма. О том, что было взаимодействие со жрецами-брахманами и существовало заимствование из индуистских ритуальных культов, свидетельствуют тексты, посвященные Вишну-Нарасингхе, которые были включены в буддийский сборник садхан.⁵⁸¹

Самый распространенный набор символов (аштамангала), так называемые «Восемь драгоценностей буддизма» изначально представляли собой эмблемы

⁵⁸⁰Тэрнер В. Символ и ритуал. М., «Наука», 1983. С. 27.

⁵⁸¹ См. Буддийские ритуальные тексты: по тибетской рукописи XIII в. / факсимиле рукописи; транслитерация А.В. Зорина при участии С.С. Сабруковой; пер. с тибетского, вступит. Статья, примеч. и приложение А.В. Зорина; Ин-т восточных рукописей РАН. – М.: Наука – Вост. лит., 2015. – 241 с.

удачи в житейском понимании. Рыбы – знак плодородия и благополучного супружества; сосуд, наполненный неисчерпаемыми сокровищами или напитком бессмертия; бесконечная нить счастья, зонт – показатель высокого социального статуса; знамя – символ победы над любым врагом; раковина – эмблема власти, силы и независимости; лотос – воплощение чистоты и совершенной красоты; и, наконец, колесо – символ солнца, движения, мироздания. В таком качестве каждое из этих сокровищ служит атрибутом божеств индуистского пантеона. Именно такой состав набора аштамангала наиболее полно соответствует мифологической символике Вишну, выработанной в эпических произведениях.

Адаптация и философское осмысление этих символов с точки зрения буддийской догматики имели место не в раннем буддизме, как полагают многие современные исследователи, а в период становления ритуальной практики буддизма ваджраяны. В процессе дальнейшего распространения буддизма в странах Центральной Азии эти эмблемы приобретают все большую популярность. Их символическая трактовка принимает обобщенное, условное значение буддийских духовных ценностей, и постепенно ими начинают заменять распространенные ранее формо-образы и знаки. Примерами такого замещения являются знаки-символы на ритуальных колокольчиках и на жертвенных подносах-мандала.

Весь комплекс алтарных подношений для мирян-буддистов является способом почитания, обращения с насущными просьбами к персонажам буддийского пантеона, а также методом накопления религиозных заслуг для благоприятного рождения в будущей жизни. С другой стороны, эта так называемая «практика щедрости» имеет приоритетное значение для буддистов-практиков, когда наполнение алтаря и мандал для подношений представляют всю совокупность земных и небесных благ, от которых адепт готов отказаться и в виде символической жертвы передать в дар реальным или ментальным учителям и покровителям в обмен на получение «прибежища в Дхарме».

Анализ ритуальных дисков-мандала и связанного с ними ритуала позволил выявить связь буддийской космологии с мифом о пахтанье молочного океана. Этот мифологический сюжет из эпических произведений, посвященных Вишну, довольно часто используется для объяснения происхождения многих предметов и явлений в буддийской канонической литературе. В тибетских источниках приводится собственная версия этого мифа, согласно которой все будды собираются вместе, чтобы добыть со дна океана живую воду. Главным героем в этом случае вместо Вишну выступает Ваджрапани.⁵⁸²

Для обоснования происхождения молитвенного колеса мани – наиболее популярного ритуального атрибута у мирян-буддистов, тибетскими теоретиками в конце XVIII в. также была предложена легенда о передаче этой практики от одного из будд прошлого через индийского учителя Нагарджуну и ряд других посредников тибетским учителям. На самом деле колесо мани – это чисто тибетское изобретение, которое первоначально использовалось в качестве наглядного пособия для проповеди буддийского учения среди неграмотного населения. С течением времени это приспособление приобрело дополнительные функции в качестве атрибута, способствующего быстрому накоплению религиозных заслуг. В результате молитвенное колесо помимо того, что стало обязательным культовым объектом, присутствующем на территории храма, монастыря и других, священных для буддистов местах, приобрело форму и статус предмета, совершенно необходимого в быту буддиста-мирянина.

Еще один ритуальный атрибут, имеющий тибетское, но добуддийское происхождение – это кинжал пурпа. Его изначальное предназначение – борьба со всякого рода вредоносными духами. По представлениям тибетцев они присутствуют повсюду в окружающем мире и являются причиной болезней, неурожаев, стихийных бедствий, ущерба от физических врагов и прочих несчастий. В буддийском переосмыслении основной целью ритуалов с

⁵⁸² Schlagintweit E. Buddhism in Tibet, illustrated by literary documents and objects of religious worship, with an account of the Buddhist systems preceding it in India. Leipzig, London. 1863. P. 114–117.

кинжалом пурпа становится борьба с негативными аспектами сознания буддиста-практика, препятствующими на пути его духовного просветления. На этой основе в буддизме ваджраяны сформировался тантрический культ Ваджракилы (Ваджракилая), особенно почитаемый в школе ньингма, которую основал Падмасамбхава. Большое значение практике Ваджракилая-тантры также придают в школах сакья и кагью. В то же время последователи этих школ продолжают использовать ритуальный кинжал пурпа против негативных воздействий и в житейских ситуациях.

Мистическим оружием, ритуальным атрибутом и одновременно главным символом всех школ тибетского буддизма⁵⁸³ является скипетр ваджра. Унаследовав от ведийского оружия Индры черты универсального всепобеждающего средства, ваджра в буддийской трактовке стала ассоциироваться с алмазом – самым прочным минералом, который вместе с тем наделен такими качествами как чистота и прозрачность. Следующий шаг в развитии семантики скипетра ваджры – это его отождествление с нерушимым неизменным Абсолютом, пустотой (шуньятой). Внешняя форма и структура ваджры в том виде, какой она приобрела в VIII в. и была затем включена в тибетскую ритуальную практику, позволили зафиксировать все концептуальные основы буддизма ваджраяны, построенные на единстве противоположностей. В большинстве ритуальных действий ваджра используется вместе с колокольчиком, в этом случае противоположные аспекты этого единства распределяются уже на два ритуальных атрибута.

Ваджру как самостоятельный формо-образ или в паре с колокольчиком можно отнести к так называемым «доминантным символам», «которые характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении... Доминантные

⁵⁸³ Исключением является школа юндрун бон, главным символом которой служит знак свастики.

символы создают фиксированные точки всей системы и повторяются во многих из составляющих систему ритуалов».⁵⁸⁴

Все атрибуты, за исключением молитвенного колеса, были заимствованы из небуддийских практик на стадии развития буддизма ваджраяны. Они были встроены в буддийскую культовую систему, получив новое мифологическое обоснование. В результате получился своеобразный культурный феномен, когда не ритуал следует за мифом, а наоборот, складывается новый миф для обоснования обрядово-ритуальных действий. Вероятно, именно этот сплав обеспечил интенсивное проникновение буддизма ваджраяны в самые разные социальные слои населения и этнические общности.

Однако это несколько не нарушает сути основополагающего буддийского понятия, которое состоит в том, что все в этом мире лишено самостоятельной сущности, а потому пусто (*шуньята*), иллюзорно (*майя*), относительно⁵⁸⁵; а значит, имеет право на существование. Значительная часть «Алмазной сутры» посвящена этой теме: «...Татхагатой сказано о «трех тысячах миллионов миров», и о них же Татхагатой сказано как о «не-мирах». Тем самым сказано: три тысячи миллионов миров». Почему же? Если бы, о Бхагават, существовали миры, то это было бы воспринято как материальный объект, а то, о чем Татхагатой поведано как о восприятии объекта, о том же Татхагатой поведано как о не-восприятии. И тем самым оно названо «восприятием объекта».⁵⁸⁶

Таким образом, ритуальная практика тибетского буддизма целиком и полностью соответствует и является вторичной по отношению к теоретическим основам буддизма ваджраяны. Поэтому и сам тибетский буддизм по своей сути вполне обоснованно можно определить как буддизм ваджраяны.

⁵⁸⁴Тэрнер В. Символ и ритуал. М., «Наука», 1983. С. 36.

⁵⁸⁵ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: «Восточная литература» РАН, 2001. С. 312.

⁵⁸⁶ Алмазная сутра – Дорджи джодва – Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей /тьму невежества/, как удар молнии. Элиста, Калмыцкое книжное издательство. 1993. С. 150.

Список терминов

- аватара* (санскр. «нисхождение»): В индуизме воплощение божества в антропоморфной или зооморфной форме.
- амрита* (санскр. «бессмертный»): Напиток бессмертия.
- архат* (санскр. «достигший, достойный»): Человек, достигший по буддийским представлениям наивысшего уровня духовного развития; архатами считались первые ученики Будды Шакьямуни; главную цель буддийского учения они видели лишь в собственном духовном совершенствовании.
- асана*: Поза, положение тела.
- аштамангала* (санскр. «восемь благодатных [форм]»): Набор из восьми благопожелательных символов.
- бодхисаттва* (санскр. «существо просветления»): Существо, практически достигшее нирваны, но остающееся в мире, приняв обет, избавить все живые существа от страданий.
- ваджрачарья*: Духовный учитель, наставник в тантрических практиках.
- вихара*: Обитель, монастырь буддийских монахов.
- вишваваджра*: Изображение в виде двух перекрещенных ваджр, символ абсолютной стабильности, истинной реальности, имеющей неразрушимую природу.
- гелуг* (тиб. «благой закон»): Школа тибетского буддизма, основанная в начале XV в. Цонкапой.
- дакини* (санскр. «дарительница»): Женские божества, воплощение мудрости; основная их функция – помощь йогам в медитативной практике.
- джатака* (санскр. «рождение»): Повествования о прежних рождениях Будды Шакьямуни.
- дхарани*: Сочетания звуков и слогов, кодирующие содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект.

дхармапала (санскр. «защитник Дхармы»): Защитник буддийского учения и отдельных верующих от различных зол, как естественного, так и сверхъестественного характера.

дхармачакра (санскр. «колесо закона»): Символ учения Будды, его первой проповеди и распространения буддизма

идам (тиб. «давший обет»): Персонаж пантеона, избранный в покровители отдельным человеком, семьей, монастырем или школой буддизма.

кагью: Школа буддизма ваджраяны, основанная йогином Тилопой (X–XI вв.).

кадам: Школа тибетского буддизма, основанная Атишей и его учеником Дромтоном в XI в.

киртимукха (санскр. «лик славы»): Мифическое существо устрашающего вида, распространенное изображение в искусстве индуизма и буддизма, символ непостоянства земных явлений.

кангюр (*канджур*): Первая часть тибетского буддийского Канона, собрание Слова Будды, составленное из сутр и тантр, переведенных с санскрита на тибетский язык.

лоцзава: Высококвалифицированный переводчик буддийских текстов с санскрита на тибетский язык в средневековом Тибете.

мадхьямака (санскр. «средний, срединный»): Первая философская школа махаяны, основанная Нагарджуной во II в.

майя (санскр. «иллюзия, обман»): Имя земной матери Будды Шакьямуни; 2) одно из ключевых понятий философии махаяны, характеризующее восприятие материального мира несовершенными существами.

мангала: Приносящие благо предметы, объекты, знаки, символы.

мантра: Священный текст, слово или слог в индуизме, буддизме и джайнизме, произнесение которых является составляющей частью практик медитации, а также обрядово-ритуальных действий, в том числе для простых верующих.

махасангхика (санскр. «сторонник большой общины»): Название одного из двух направлений раннего буддизма.

махасиддха (санскр. «великий совершенный провидец»): В северном буддизме йогин, предпочитавший совершенствоваться вне стен монастыря, порывая с традиционными нормами поведения, – и монашеского, и мирского.

махаяна (санскр. «Великая колесница»): Направление буддизма, провозгласившее идеал бодхисаттвы и цель – помощь всем живым существам в избавлении от страданий и достижении духовного просветления.

мудра: Положение рук, наделенное определенной символикой.

ньингма (тиб. «старая, древняя»): Традиция ранних переводов санскритских текстов; школа ваджраяны, основанная в конце VIII в. Падмасамбхавой.

онгон: Дух предка семьи или рода, его культовое изображение в культуре монгольских народов.

праджня (санскр. «мудрость»): Высшая мудрость, постижение глубинных основ буддийского учения, персонификация мудрости, женское соответствие мужских божественных персонажей.

прета (санскр. «ушедший»): В буддизме голодные духи, населяющие одно из царств сансары.

садхана (санскр. «выполнение, достижение»): Техника духовного развития, направленная на достижение единства с созерцаемым образом.

сакья (тиб. «светло-серая земля»): Название школы тибетского буддизма, происходящее от названия местечка и монастыря Сакья, основанного в 1073 г., господствующая секта в Тибете с XII по XIV в.

сансара (санскр. «прохождение, странствие»): Процесс непрерывных перерождений живых существ в шести мирах.

сарвастивада: Школа буддизма хинаяны, возникшая около III в. до н.э.

сарма (тиб. «новая»): Школы тибетского буддизма, сформировавшиеся в связи с необходимостью нового перевода буддийских санскритских текстов на тибетский язык.

стхавира (санскр. «старейший, старейшина»): Так называли старейших монахов в ранней буддийской общине, многие из них обретали статус архата.

татхагата (санскр. «так пришедший»): Одно из определений всех будд, подчеркивающее их трансцендентальную природу.

тенгьюр (*танджур*): Каноническое собрание переводов преимущественно санскритских текстов, комментирующих сутры и тантры кангьюра.

тертон (тиб. «открыватель сокровищ»): Тантрический мастер, наделенный особыми способностями находить скрытые клады со священными текстами и другими сокровищами.

тиртхик: Представитель любой индийской небуддийской религиозно-философской школы.

тхангка: В тибетском изобразительном искусстве изображение, преимущественно религиозного характера, выполненное на шелке или хлопчатобумажной ткани.

хадак: Ритуальное подношение в виде шарфа из тонкого шелка.

хинаяна (санскр. «малая колесница»): Так первые мыслители махаяны называли все немахаянские школы, главной целью которых было личное спасение адепта путем принятия монашеских обетов.

чинтамани: Мифическая драгоценность, исполняющая желания.

шуньята (санскр. «пустота, пустотность»): Основополагающее понятие махаяны, обозначающее подлинную реальность, истинную суть вещей, познать которую можно лишь на высшем уровне медитативного сосредоточения.

якша (санскр. *уакша*, пали *уаккха*): В индуизме, буддизме и джайнизме – одна из разновидностей природных духов, ассоциируемых с деревьями и выступающих хранителями природных сокровищ.

Список сокращений

бур. – бурятский

БхП – Бхагавата-пурана

ВП – Вишну-пурана

ГМВ – Государственный музей Востока (г. Москва)

ДН – Дигха-никая

кат. – каталог музейных предметов

кит. – китайский

МИБ – Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова (г. Улан-Удэ)

МП – Матсья-пурана

монг. – монгольский

Мхб. – Махабхарата

РВ – Ригведа

санскр. – санскрит

тиб. – тибетский

Библиография

Источники

1. Абхаядатта. Буддийские мастера-маги. Легенды о махасиддхах/ Абхаядатта; Пер. с англ. Ю. Воротниковой. М., 2011.– 208 с.
2. Алмазная сутра – Дорджи джодва – Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей /тьму невежества/, как удар молнии. Элиста, Калмыцкое книжное издательство. 1993. – 157 с.
3. Артхашастра, или Наука политики / Перевод с санскрита С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского, Е.Е. Обермиллера, А.И. Вострикова, Б.В. Семичева. Изд.подготовил В.И. Кальянов. Отв.ред. В.В. Струве. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1959. – 796 с.
4. Атлас тибетской медицины. Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века «Голубой берилл». М., 1994.–592 с.
5. Атхарваведа. Избранное. Перевод, комментарий и вступит. Статья Т.Я. Елизаренковой. 2-изд. – М., «Восточная литература» РАН, 1995. – 406 с.
6. Ашвалаяна-грихьясутра, пер. А.А. Вигасина и Н.Б. Беляевой // История и культура древней Индии: Тексты / Сост. А.А. Вигасин. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 51–105.
7. Буддийские ритуальные тексты: по тибетской рукописи XIIIв. / факсимиле рукописи; транслитерация А.В. Зорина при участии С.С. Сабруковой; пер. с тибетского, вступит. Статья, примеч. и приложение А.В. Зорина; Ин-т восточных рукописей РАН. – М.: Наука – Вост. лит., 2015. – 241 с. – (Памятники письменности Востока; CXLVI / осн. в 1965 г.; редкол.: А.Б. Куделин (пред.) и др.)
8. Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). Перевод с тибетского Е.Е.Обермиллера. Перевод с английского А.М.Донца. Санкт-Петербург, Евразия, 1999. – 336 с.
9. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-

философское исследование Е.П.Островской и В.И.Рудого. Спб. «Андреев и сыновья», 1994. – 336 с.

10. Вишну-Пурана. Перевод с санскрита Посовой Т.К. – СПб.: Об-во ведической культуры, 1995.URL:

http://www.advayta.org/binaries/file/news/f_512.pdf (дата обращения 15.09.2019).

11. Геше-лхарамба Тензин Лама. Дацан «Рипоче Багша»: реликвии и хуралы. Улан-Удэ: РинпочеБагша, 2010. – 42 с.

12. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя Летопись. Перевод с тибетского Ю.Н.Рериха, перевод с английского О.В.Альбедия и Е.Ю. Харьковой. – СПб.: Евразия, 2001. – 768 с.

13. Девять путей бона. Выдержки из «Зиджи»: в ред. И пер. Дэвида Снэллгроува. – М.: Культурный центр «Джалю», 2017. – 352 с.

14. Джамбадорджи. Хрустальное зеркало (перевод Б.И. Кроля, А.Д. Цендиной) // Железняков А.С., Цендина А.Д. (сост.). История в трудах ученых лам. М.: Товарищество научных изданий КМК. 2005. С. 62–154.

15. Золотое сказание (перевод Г.С. Гороховой, А.Д. Цендиной) // Железняков А.С., Цендина А.Д. (сост.). История в трудах ученых лам. М.: Товарищество научных изданий КМК. 2005. С. 19–61.

16. Книга Марко Поло / Перевод старофранцузского текста И.П. Минаева; Редакция и вступительная статья И.П. Магидовича. – Москва: Государственное издательство географической литературы, 1955. – 376 с.

17. Комментарий на избранные стихи из «Введения в Срединный путь» Чандракирти – беседа Дост. Кэнпо Цултим Гьямцо Ринпоче о двадцати видах пустоты в связи с учением Трангу Ринпоче. 22. 06. 1997. // Буддизм России. 1997. № 34. С.17–23.

18. Львиный рык миродержца (Чаккаваттисиханадасутта), пер. А.В. Парибка // История и культура Древней Индии: Тексты/ Сост. А.А. Вигасин. М., 1990. С. 172–189.

19. Махабхарата. Адипарва. Книга первая. Перевод с санскрита и комментарии В.И.Кальянова. М., 1992. – 736 с.
20. Минаев И.П. Пратимокша-сутра, буддийский служебник // Записки Императорской Академии Наук. Т. XVI. Кн. I. СПб., 1869. – 122 с.
21. Надписи Ашоки, пер. Вертоградовой В.В. // История и культура древней Индии: Тексты / Сост. А.А. Вигасин. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 218–230.
22. Палийский канон Дигха Никая «Собрание больших поучений» Силаккхандхавагга (Первый раздел, сутты I – XIII). Перевод с пали: А.Я. Сыркин. 1974. URL: <https://dhamma.ru/canon/dn/digha.htm> (дата обращения 13.09.2019).
23. Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрука. Редакция, вступит.статья и примечания Н.П. Шастиной // М.: Гос. Изд-во геогр. Лит-ры. 1957. – 272 с.
24. Рашид-ад-дин. Сборник летописей / Перев. с перс. Л.А. Хетагурова. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1952. – т.I. ч.1. – 221 с.
25. Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. – 418 с.
26. Сборник тибетских практик. Ритуальные тексты Дрикунг Кагью (часть I). Compedium of Tibetan Practices. Texts of Drigung Kagyud Lineage (Part I).Издание 2-е. Перевод с тибетского В. Батарова. Под редакцией Е. Лугова. – М.: Изд-во «Золотой теленок», 2009. – 528 с.
27. Сюань-цзан. Записки о западных странах, [составленные в правление] великой [династии] Тан (Дай Тан си юй цзи) // Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Вост. лит., 2008. С. 152–259.
28. Тексты для ежедневных практик. М.: Издательский дом «Икар». 2004. – 214 с.
29. Тибетская «Книга Мертвых». Бардо Тхёдол. – М.: Эксмо, 2010. – 400 с.
30. Тинлей Геше Джампа. Как обустроить домашний алтарь. URL: <http://atisha-irkutsk.netdo.ru/article/13603> (дата обращения 01.09.2019).

31. Трактат по вастувидье из «Матсья-пураны» (гл. 252–257) // Тюлина Е.В. Храм, мир, текст: вастувидья в традиции пуран. – М.: Вост.лит., 2010. С. 111–178.
32. Фа-сянь. Записки о буддийских странах (Фо го цзи) // Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Вост. лит., 2008. С. 115–151.
33. «Чжуд-ши» – памятник средневековой тибетской культуры: Пер. с тиб./Предисл. Д.Б.Дашиева, С.М.Николаева. – Новосибирск: Наука. Сиб.отделение, 1988. – 349 с.
34. Эдикты Ашоки // Вигасин А.А. Древняя Индия: от источника к истории. – М.: Вост.лит., 2007. С. 11–36.
35. Эрдэнипэл. Конечная причина религий в Монголии (перевод Ринчена и Самбу) // Железняков А.С., Цендина А.Д. (сост.). История в трудах ученых лам. М.: Товарищество научных изданий КМК. 2005. С. 155–247.
36. The Dunhuang Phur pa Corpus // Cantwell C., Mayer R. Early Tibetan Documents on Phur pa from Dunhuang. Wien, 2008. Pp. 41–211.
37. Gardner P. Catalogue of Indian coins in the British museum. London, 1886.
38. The Rig Veda (in Sanskrit) URL:
<https://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/index.htm> (дата обращения 20.08.2019)
39. Vastusutra Upanisad. The Essense of Form in Sacred Art.Sanskrit Text, English Translation and Notes. Alice Boner, Sadāśiva Rath Śarmā, Bettina Baumer. Delhi-Varanasi-Patna-Madras, 1986. – 192 p.

Список литературы

1. Александрова Н.В. Географическое пространство в картине мира буддиста-паломника. // Человек и природа в духовной культуре Востока. М.: ИВ РАН, 2004. С. 48–78.
2. Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Вост. лит., 2008. – 366 с.
3. Альбедиль М.Ф. Буддизм. – СПб.: Питер, 2006. – 208 с.

4. Альбедиль М.Ф. Индуизм. СПб: «Петербургское востоковедение», 2000. – 256 с.
5. Альбедиль М.Ф. Зеркало традиций: Человек в духовных традициях Востока. – СПб.: «Азбука-классика»; «петербургское Востоковедение», 2003. – 288 с.
6. Альбедиль М.Ф. Сакрализация земли в строительных ритуалах (древнеиндийская традиция) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 3–8.
7. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: «Восточная литература» РАН, 2001. – 508 с.
8. Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. Москва, Ориенталия. 2011. – 448 с.
9. Андросов В.П. Очерки изучения буддизма древней Индии / В.П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН; Наука – Вост. лит., 2019. – 799 с.
10. Антонова К.А. и др. История Индии / К.А. Антонова, Г.М. Бонгард-Левин, Г.Г. Котовский. – М.: Мысль, 1979. – 608 с.
11. Балдано И. Годли // «Декоративное искусство СССР», 1984, №10.С. 47–49.
12. Банзаров Д. Черная вера, или Шаманство у монголов / Под. Ред. Г.Н. Потанина. Изд. 3-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 170 с.
13. Барадийн Б.Б. Жизнь в Тангутском монастыре Лавран: Дневник буд. паломника, (1906-1907 гг.) / Базар Барадин; Рос.акад. наук. Сиб. отд-ние. Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят.науч. центра СО РАН, 2002. – 244 с.
14. Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 2-х ч. Ч. II / Александр Берзин: Пер. с англ. М. Кожевниковой, М. Левашовой, А. Шустровой, Т. Цырендоржиевой – М.: Открытый мир, 2006. – 208 с.
15. Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 24-х ч. Ч. III /Александр Берзин: Пер. с англ. М. Кожевниковой, А. Шустровой, Т.

- Цырендоржиевой, К. Бакунина, под общей редакцией А. Мускина и А. Нариньяни. – М.: Открытый Мир, 2008. – 240 с.
16. Бёнке Т., Зегерс М. Пространство и блаженство. Буддийские статуи ритуальные предметы. Изд-во: Алмазный путь, 2011. – 240 с.
17. Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М., Ориенталия, 2011. – 408 с.
18. Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник. М., Ориенталия, 2013. – 336 с.
19. Бичурин Н. Я. [Иакинф]. История Тибета и Хухунора. С 2282 года до Р.Х. до 1227 по Р.Х. Часть I. Изд. Книга по требованию. 2011. – 292 с.
20. Бичурин Н. Я. [Иакинф]. История Тибета и Хухунора. С 2282 года до Р.Х. до 1227 по Р.Х. Часть II. Изд. Книга по требованию. 2012. – 274 с.
21. [Бичурин Н.Я.] Иакинф, монах. Записки о Монголии, сочиненные монахом Иакинфом, с приложением карты Монголии и разных костюмов. В 2 т. СПб.: в Тип. Карла Крайя, 1828. Т. 1. – 230 с.; т.2. – 339 с.
22. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. – 758 с.
23. Буддизм. Каноны. История. Искусство. Научное издание. – М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2006. – 600 с.
24. Бураев Д.И. К истории изучения религии бон // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1986. С. 45–59.
25. Бураев Д.И. Религия бон и проблемы сакрализации власти в тибетском государстве VII–IX вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Улан-Удэ, 2001. – 48 с.
26. Вертоградова В.В. Лotosовая розетка-диаграмма в древнеиндийских рельефах и в буддийских вербальных текстах (к проблеме «Изображение и текст») // Смаранам. Сб. статей памяти О.Ф. Волковой. М., 2006. С. 81–93.
27. Вертоградова В.В. Сны матери Джини по «Кальпасутре» Бхадрабаху: житие Джини Махавиры и первая джайнская икона аягапатта // История и теория

- культуры: Альманах: Выпуск 1 / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. – М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. С. 54–81.
28. Генон Р. Символы священной науки. Пер.с франц. – М.: Беловодье, 1997. – 496 с.
29. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. – 320 с.
30. Говинда Лама Анагарика. Основы тибетского мистицизма: согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падмэ Хум. М.: Беловодье, 2010. – 320 с.
31. Грюнведель А. Обзор собрания предметов ламайского культа кн. Э.Э. Ухтомского . *Bibliotheca Buddhica*. VI. СПб., 1905. – 139 с., 33 рис.
32. Гумилев Л.Н. Древний Тибет. Международный альманах. Вып. 5. Составитель И.В. Мамаладзе. М., ДИ-ДИК, 1996. – 560 с.
33. Давид-Неэль А. Магия и тайна Тибета. Перев. с англ. В. Ковальчук. – Киев, Москва, С.-Петербург: «София», 2003. – 400 с.
34. Давид-Неэль А. Посвящения и посвященные в Тибете. Перев. с англ. под ред. Д. Пальца. К.: «София», 2003; М.: ИД «София», 2003. – 336 с.
35. Дагьяб Лодэн Шераб Ринпоче. Буддийские символы в тибетской культуре. М., 2005. – 168 с.
36. Далай-лама. Буддизм. Один учитель, много традиций / Далай-лама и Тубтен Чодрон; под ред. Лобсанга Тенпа; [пер. с англ. А.Е. Монтау.] – Москва: Эксмо, 2019. – 368 с.
37. Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология / Р.Н. Дандекар; Сост., [вступ. Ст., коммент.] Я.В. Васильков; Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин; Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. – М.: Вост.лит., 2002. – 286 с.
38. Дудко С.В., Улановская А.Л. Символы буддизма. Символика буддизма, ритуальные предметы, буддийские и индуистские божества. Глоссарий, М., 2005. – 48 с.

39. Елихина Ю.И. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб.: Филологический СПбГУ; Нестор-История, 2010. – 292 с.
40. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX–первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны). СПб.: «Наука», 1998. – 344 с.
41. Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классические буддийские практики: Путь благородной личности. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2006. – 304 с.
42. Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2009. – 256 с.
43. Ефремов И.А. Дорога ветров (гобийские заметки). М.: Трудрезервиздат. 1958. – 360 с.
44. Жабон Ю.Ж. Тибетский буддизм: прошлое и настоящее // ж. Религиоведение. Амурский государственный университет (Благовещенск). 2012. № 1. С. 56–67.
45. Железняков А.С., Цендина А.Д. (сост.). История в трудах ученых лам. М.: Товарищество научных изданий КМК. 2005. – 275 с.
46. Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: Пять лекций по буддизму/ С.Ф. Ольденбург, Б.Я. Владимирцов, Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг. – Самара: Агни, 1998. – 192 с.
47. Жуковская Н.Л. Мандала как предмет ламаистского культа. – в кн.: Культура народов Зарубежной Азии. Л., 1973.Сб.МАЭ;т.29. С.78–79.
48. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.:Наука, 1977. – 200 с.
49. Жуковская Н.Л. К вопросу о семантике некоторых предметов ламаистского культа // Сборник Музея антропологии и этнографии. ХLI. Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. Ленинград, 1987. С. 137–148.

50. Жуковская Н.Л. О Буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969 – 2011. / Н.Л. Жуковская – М.: Ориенталия, 2013. – 480 с.
51. Иконография Ваджраяны. Под общей редакцией академика РАН Г.М.Бонгард-Левина. М., 2003. – 624 с.
52. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. — М.: Республика. М.Ф. Альбедиль, А. М. Дубянский. 1996. – 576 с.
53. Ипполитова А.Б. История музея народов СССР // Этнографические обозрение. 2001, № 2. С. 144–160.
54. История и культура Древней Индии: Тексты/ Сост. А.А. Вигасин. М., 1990. – 352 с.
55. Источниковедение истории Древнего Востока: Учебник для студ. Истфаков вузов / Под ред. В.И. Кузищина. – М.: Высш.шк., 1984. – 392 с.
56. Калу Ринпоче. Дхарма Алмазной колесницы. М., Ориенталия. 2012. – 224 с.
57. Ковалевский О.М. Буддийская космология. М., 2015. – 168 с.
58. Кочетов А.Н. Ламаизм. М.: Наука, 1973. – 199 с.
59. Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. Санкт-Петербург, Евразия, 1998. – 352 с.
60. Кычанов Е.И., Мельниченко Б.Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. – М.: Вост.лит., 2005. – 351 с.
61. Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. М., 1975. – 319 с.
62. Литвинский Б.А. Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские церемонии // Буддизм: История и культура. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989. С. 169–189.
63. Лубо-Лесниченко Е.И. Привозные зеркала Минусинской котловины. (К вопросу о внешних связях древнего населения Южной Сибири). М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. – 240 с.
64. Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в Древней Индии. М., Вост.литература, 2005. – 350 с.

65. Минаев И.П. Буддизм: исследования и материалы. Т. I, вып.1. СПб., 1887. – 159 с.
66. Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). Гл.ред. С.А. Токарев. – М.: Издательство «Советская энциклопедия». 1980. – Т. I. А – К. 672 с.
67. Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). Гл.ред. С.А. Токарев. – М.: Издательство «Советская энциклопедия». 1982. – Т. II. К – Я. 719 с.
68. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987. – 288 с.
69. (Чоглял) Намкай Норбу. Друнг, Дзу и Бон: традиции преданий, языка символов в древнем Тибете. Пер.с англ. – М., Либрис. 1997. – 368 с.
70. (Чогьял) Намкай Норбу. Драгоценное Зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета; перевод с тиб. В. Батаров; М.: Шечен/Ганга, 2008. – 320 с.
71. Обитель милосердия. Искусство тибетского буддизма: каталог выставки / Государственный Эрмитаж. – СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа. 2015. – 215 с.
72. Ольденбург С.Ф. Культура Индии. Сост. И предисл. Акад. И.Ю. Крачковского. Примеч. И.Д. Серебрякова. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 277 с.
73. Островская-младшая Е.А. Тибетский буддизм. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. – 400 с.
74. Островская Е.П., Рудой В.И. Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2006. – 320 с.
75. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства // Россия XVIII в. глазами иностранцев. – Л.: Лениздат, 1989. С. 457–528.
76. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. (Серия «Наше наследие») – Изд.репринтное. – Элиста: Калм.кн.изд-во, 1993. – 512 с.

77. Рерих Ю.Н. К изучению Калачакры; Паралокасиддхи / Пер. с англ. И коммент. Н.Н. Шабанова. – Х.:Основа, 1990. – 120 с.
78. Рерих Ю.Н. По тропам Срединной Азии. Самара: Издательство «Агни», 1994. – 478 с.
79. Рерих Ю.Н. Тибетская живопись. Самара. Издательский дом «Агни», 2000.– 144 с.
80. Рерих Ю.Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. // Вып.1–10. М., «Наука», 1983-1987. Вып.11. М., «Восточная литература», 1993.
81. Рождественский А.К. На поиски динозавров в Гоби. М.: «Наука», 1969. – 296 с.
82. Стейн Р.А. Тибетская цивилизация. Пер. Е. Огневой // Гумилев Л.Н. Древний Тибет. Международный альманах. Вып. 5. Составитель И.В. Мамаладзе. М., ДИ-ДИК, 1996. С. 509–525.
83. Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм. М., 1975. – 172 с.
84. Терентьев А. Определитель буддийских изображений. С.-Петербург, 2004. – 304 с.
85. Торчинов Е.А. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008. – 430 с.
86. Трессидер Дж. Словарь символов / Пер. с англ. С. Палько. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 448 с.
87. Туччи Дж. Религии Тибета. Пер. с итальянского Альбедиль О.В., – СПб.: Евразия, 2005. – 448 с.
88. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., «Наука», 1983. – 277 с.
89. Тюляев С.И. Искусство Индии. III-е тысячелетие до н.э. – VII век н.э. Москва, 'Искусство'. 1988. – 344 с
90. Уоддель О. Лхаса и ее тайны. Очерк тибетской экспедиции 1903–1904 гг. Пер. с англ. – Изд. 2-е. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 352 с.
91. Философия буддизма: Энциклопедия / отв.ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост.лит., 2011. – 1045 с.

92. Цендина А.Д. «...и страна зовется Тибетом». М.: Вост.лит., 2002. – 304 с.
93. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в двух томах. Т.1. Буддист-паломник у святынь Тибета. – Новосибирск: Наука. Сиб.отделение, 1991. – 256 с.
94. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в двух томах. Том 2. О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии. – Новосибирск: Наука. Сиб.отделение, 1991. – 232 с.
95. Шомахмадов С.Х. Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме. СПб., 2007. – 272 с.
96. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев.: «София», 1998. – 384 с.
97. Banerjea J.N. The development of Hindu iconography. Calcutta, 1956. – 704 p.
98. Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999. – 363 pp.
99. Beyer S. Magic and Ritual in Tibet. The Cult of Tara. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. – 542 pp.
100. Bhattacharyya B. The Indian Buddhist Iconography. Humphrey Milford Oxford University Press. Calcutta, 1924. – 220 p.
101. Boord M.J. The cult of the deity Vajrakīla. According to the Texts of the Northern Treasures Tradition of Tibet (Byang-gterphur-ba). Nring: The Institute of Buddhist studies. 1993. URL (дата обращения 15.09.2019):
<http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/images/8/8c/0003.pdf>
102. Boord M.J. A Bolt of Lightning from the Blue. Berlin, 2002. – 368 pp.
103. Boord M.J. A Roll of Thunder from the Void. Berlin, 2011. – 432 pp.
104. Boord M.J. Gathering the Elements. The Cult of the Wrathful Deity Vajrakila (Vajrakila Texts of the Northern Treasures Tradition, Volume One. 2013. – 410 pp.
105. Cantwell C., Mayer R. Early Tibetan Documents on Phur pa from Dunhuang. Wien, 2008. – 228 pp.
106. Coomaraswamy A.K. Elements of Buddhist iconography. New Delhi, 1972. – 127 pp.

107. Demons and protectors. Folk religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Edited by Bela Kelenyi. Budapest, 2003. – 137 pp.
108. Franz H.G. Buddhistische Kunst Indiens. Leipzig, 1965. – 384 S.
109. Getty A. The gods of Northern Buddhism. Oxford, 1914. – 196 p.
110. Goodrich L. C. The Revolving Book-case in China / Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 7 (1942-43). Pp. 130–161.
111. Goralski M.M., Morawski K. Klejnot w lotosie. Symbole ofiarne buddyzmu tybetanskiego. Warszawa, 2011. – 98 s.
112. Gordon A.K. Tibetan Religious Art. Columbia University Press. New York, 1997. – 191 p.
113. Grünwedel A. Buddhist Art in India. Translated by A.C. Gibson. London, 1901. – 229 p.
114. Guenther H. Review of the Cult of the Deity Vajrakila // Journal of the American Oriental Society 117/3 (1997) Pp. 620–621.
115. Hackin G. La sculpture Indienne et Tibétaine au Musée Guimet. Paris, 1931. – 24 p, 54 pl.
116. Heller A., Marcotty T. Tibetan Ritual Dagger // Arts of Asia. New York. 1987. July-August. Pp. 69–77.
117. Hazra R.C. Purāṇic records on hindu rites and customs. Dacca, 1940.
118. Heissig W. The Religions of Mongolia. Translated from the German edition by G. Samuel. Los Angeles, 1980. – 145 p.
119. Helffer M. Essai pour une typologie de la cloche tibétaine dril-bu. // Arts Asiatiques 40 (1985 b), pp. 53–67.
120. Hoffmann H. Quellenzur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. – Wiesbaden, 1950.
121. Hummel S. Der lamaistische Donnerkeil (Rdo-rje) und die Doppelaxt der Mittelmeerkultur // Antropos, Bd. 48, H. 5./6. (1953), S. 982–987.
122. Hummel S. Der lamaistische Ritualdolch (phur-bu) und die altorientalischen ‘Nagelmenschen’. // Asiatische Studien. Bern, Switzerland, 1952, S. 41–51.

123. Hunter Alvin. Tibetan prayer wheels. // Art of Asia. January-February, 1985. Vol.15. N.1. Pp. 74–81.
124. Huntington J.C. The Phur-pa, Tibetan ritual daggers. Ascona, 1975. – 76 p., 64 pl.
125. Huntington J.C., Bangdel D. The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art. Los Angeles: Serindia Publications, Inc. 2003. – 560 p.
126. Jackson D. and J. Tibetan Thangka Painting. Method and materials. New York, 2006. – 202 p.
127. Jacobsthal P. Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906. – 60 S., 4 Pl.
128. Jäschke H. A. A Tibetan-English dictionary with special reference to the prevailing dialects. London, 1881. – 674 p.
129. Kalu Rinpoche. The gem ornament of manifold oral instructions which benefits each and everyone appropriately. KDK Publications. San Francisco. 1986. – 204 p.
130. Karmay S.G. The Treasury of Good Sayings. A Tibetan History of Bon. Delhi, 2005. – 365 c.
131. Kvaerne P. The Bon religion of Tibet: The iconography of a living tradition. Boston, Shamhala Publications, 2001. – 160 p.
132. Ladner L. The Wheel of Great Compassion. The Practice of the Prayer Wheel in Tibetan Buddhism. Wisdom Publication. Boston. 2000. – 138 p.
133. Lamotte E. History of Indian Buddhism from the Origin to the Śaka Era. Transl. from French by Sara Webb-Boin. Louvain. 1988. – 870 p.
134. Lauf D.I. Tibetan sacred art. The heritage of tantra. London, 1976. – 228 p.
135. Liebert Gösta. Iconographic Dictionary of Indian Religions. Hinduism – Buddhism – Jainism. Delhi, India. 1986. – 378 p.
136. Lokesh Chandra. Dictionary of Buddhist Iconography. Vol.1–15. New Delhi (Aditya Prakashan), 2001–2005. – 4586 p.
137. Marcotty T. Dagger blessing: The Tibetan Phurpa cult: reflection and materials. Delhi. 1987. – 108 p.

138. Martin D. On the Origin and Significance of the Prayer Wheel According to two Nineteenth-Century Tibetan Literary Sources // *Journal of the Tibet Society*, vol. 7, Indiana University, 1987. Pp. 13–29.
139. Meredith G. The Phurbu: The Use and Symbolism of the Tibetan Magic dagger // *History of Religions*, vol. VII no.3, Chicago, 1967. Pp. 236–253.
140. Monier-Williams M.A. A Sanskrit-English Dictionary. [Monier Williams Online Dictionary (2008 revision)] URL: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/> (дата обращения 01.06.2019)
141. Müller-Ebeling C., Rättsch C., S.B. Shahi. Shamanism and Tantra in the Himalayas. Trans. by A. Lee. Rochester, Vt.: Inner Traditions. 2002. – 310 p.
142. Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet. Delhi, 1996. – 666 p.
143. Olschak B.C., Wangyal G.T. Mystic Art of Ancient Tibet. London, 1987. – 224 p.
144. Oxford handbook of contemporary Buddhism / edited by M. Jerryson. New York, NY: Oxford University Press, [2017]. – 737 p.
145. Pal P. Art of Nepal. A Catalogue of the Los Angeles County Museum of Art Collection. Berkeley, Los Angeles, London, 1985. – 258 p.
146. Powers J. Introduction to Tibetan Buddhism. New York, Snow Lion Publications. 2007. – 591 p.
147. Rockhill W.W. The Land of the Lamas: Notes of a Journey through China Mongolia and Tibet with map and illustrations. London, 1891. – 399 p.
148. Ronge V. and Ronge N.G. Casting Tibetan bells.// *Tibetan studies in honour of Hugh Richardson*. Oxford, 1979. Pp.269–276.
149. Simpson W. The Buddhist Praying-Wheel: A Collection of Material Bearing Upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual. London, Macmillan, 1896. – 303 p.
150. Schlagintweit E. Buddhism in Tibet illustrated by literary documents and objects of religious worship, with an account of the Buddhist systems preceding it in India. Leipzig, London. 1863. – 404 p.

151. Snellgrove D., Richardson H. *A Cultural History of Tibet*. Bangkok, 2003. – 309 p.
152. Stein R.A. *Tibetan civilization*. – Stanford, 1962. – 333 p.
153. Stutley M. and J.A *Dictionary of Hinduism*. London, 2002. – 390 p.
154. Swallow R.W. *Ancient Chinese bronze mirrors*. Peiping, 1937. – 80 p.
155. Tucci G. *Tibet, Land of snows*. 1967. – 216 p.
156. Tucci G. *The Theory and Practice of the Mandala*. Translated from the Italian by Alan Houghton Brodrick. New York, 2001. – 163 p.
157. Vessantara. *The Vajra and Bell*. Printed by Interprint Ltd, Marsa, Malta, 2001. – 68 p.
158. Waddell L.A. *The Buddhism of Tibet or Lamaism with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology and its Relation to Indian Buddhism*. London, 1895. – 599 p.
159. Waddell L.A. *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. Cambridge, 1934. – 598 p.
160. Waddell L.A. *Lhasa and its mysteries with a record of the expedition of 1903–1904*. London. 1905. – 530 p.
161. Wayman A. *Notes on the Phur-bu // Journal of the Tibet Society*. University of Cambridge. Yale. Volume 1, 1981. Pp. 79–84.
162. Wayman A. *The Buddhist Tantras: light on Indo-Tibetan esotericism*. London, New York. 1995. – 248 p.
163. Zimmer H. *Philosophies of India*. London, 1953. – 687 p.
164. Zimmer H. *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Bollingen series. Princeton, 1974. – 248 p., 70 pl.
165. Zin M. *Vajrapāṇi in the Narrative Reliefs*, in: *Migration, Trade and Peoples, Part 2: Gandharan Art*, The British Association for South Asian Studies, Proceedings of the 18th International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists in London 2005, ed. C. Fröhlich, London, 2009. Pp. 73–88.

Приложение



Рис. 1 Мандала для подношений. Буддийский центр «Ламрим» (г. Улан-Удэ). 2010 г.



Рис. 2 Масляные лампы на алтарном столе. Монастырь Гандантэгченлин (г. Улан-Батор). 2019 г.



Рис. 3 Макара. Рельеф архитрава ворот ступы. Бхархут. Середина II в. до н.э.
Калькутта, Индийский музей. (Тюляев С.И. Искусство Индии. М., 1988. С. 113)



Рис. 4 Будда и Ваджрапани. Гандхара, II в. н.э. Британский музей. URL: CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=292232>

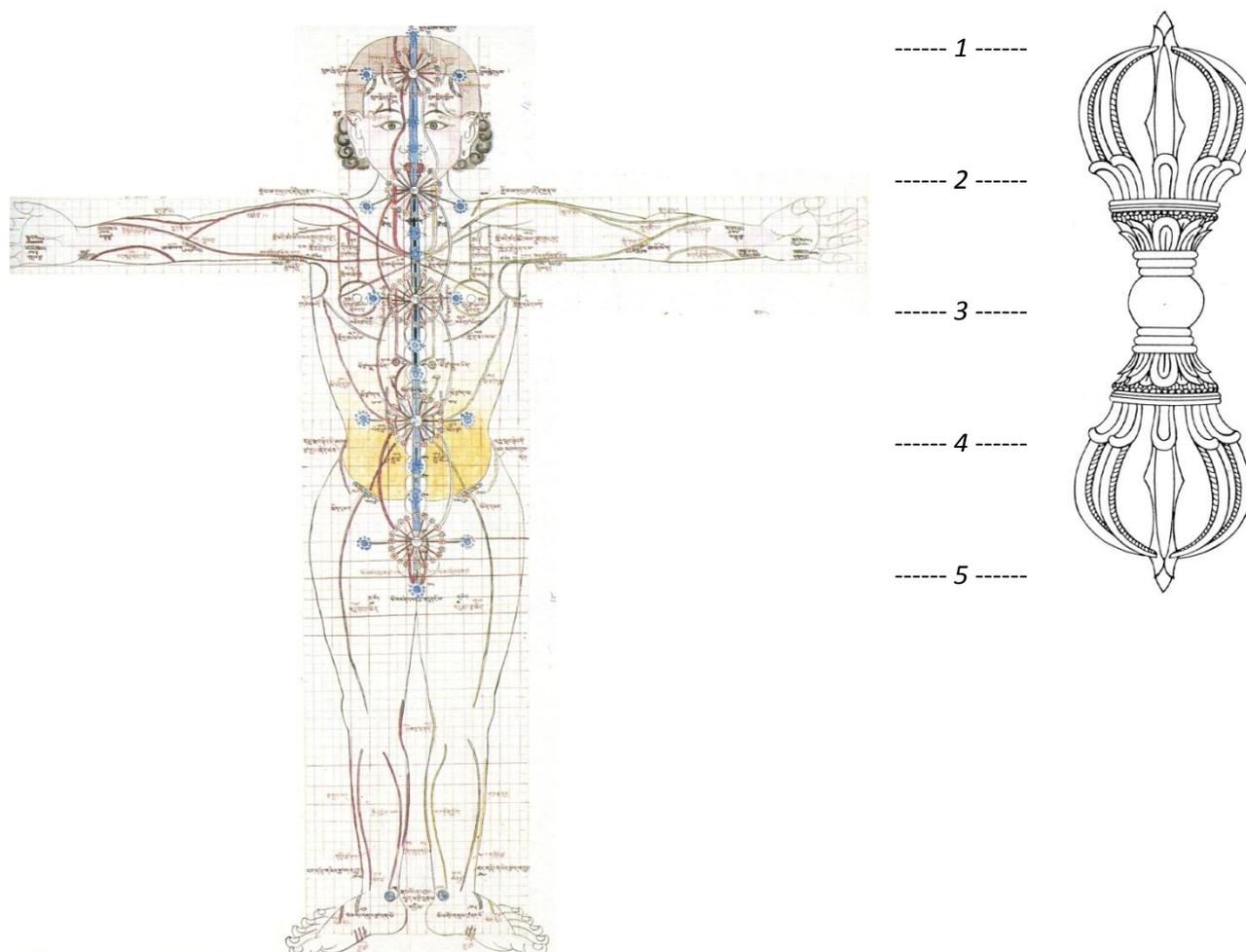


Рис. 5 Схема соответствий каналов и чакр тела человека и деталей ваджры

1. «Колесо великого блаженства» (санскр. mahasukha sakra; тиб. bde bskyed mkhor lo)
2. «Колесо наслаждения» (санскр. sambhoga sakra; тиб. longs spyod mkhor lo)
3. «Колесо явлений» (санскр. dharmā sakra; тиб. chos kyi mkhor lo)
4. «Колесо проявлений» (санскр. nirmana sakra; тиб. sprul pa'i mkhor lo)
5. «Колесо зарождения блаженства» (тиб. bde bskyed mkhor lo)



Рис. 6 Тара, дарующая высшую силу. Монголия, конец XVIII – начало XIX в.
Медный сплав, литье, позолота, гравировка, инкрустация.
ГМВ № 17332 I

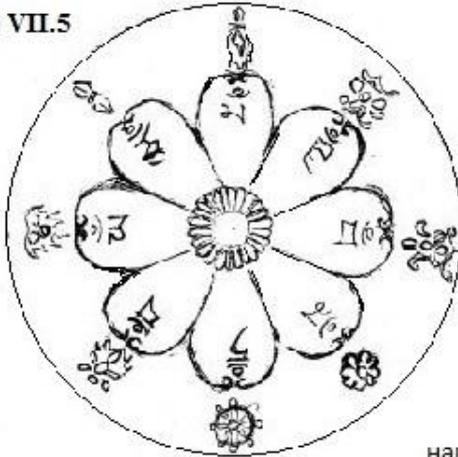
Сторона света	Канонические тексты	Традиция сакья XII в.	Традиция сакья XV в.		Традиция нингма XVIII в.				Традиция бон XVIII в.	
			имя	слог	имя	слог	агрибут	слог	агрибут	агрибут
восток	Sgrol ma (<i>Tārā</i>)	Sgrol ma (<i>Tārā</i>)	Sgrol ma (<i>Tārā</i>)	TĀM	Sgrol ma	TĀM	агрибут колесо Закона ('khor lo)	LĀM	'khor lo	
север	Gos dkar mo (<i>Pāndaravasini</i>)	Gos dkar mo (<i>Pāndaravasini</i>)	Gos dkar mo (<i>Pāndaravasini</i>)	PĀM?	Gos dkar mo	PĀM	меч (ral gri)	MĀM	ral gri	
запад	Māmaki (<i>Bdag ma</i>)	Māmaki	Māmaki (<i>Bdag ma</i>)	MĀM	Māmaki	MĀM	логос (padma)	PĀM	----	
юг	Sangs rgyas sruan (<i>Locana</i>)	Sangs rgyas sruan (<i>Locana</i>)	не упоминается в тексте	LĀM?	Sangs rgyas sruan ma	LĀM	драгоценность (rin chen)	TĀM	rin chen	
юго-восток	Mdog mdzes	Nor rgyun ma (<i>Vasudhārā</i>)	Mdog mdzes или Nor 'dzin ma	BĀM	Gser	BĀM	глаз (sruan)	MĀM	sruan	
юго-запад	Sbrang rtsi	Skul byed ma	Mngar ma (<i>Cundā</i>)	CUM	Sbrang rtsi	CUM	ваджра (rdo rje)?	BĀM	rdo rje	
северо-запад	Yid 'ong ma	Khro gnyer can (<i>Bhṛkūti</i>)	'Od can или Khro gnyer can	BHRUM	Gzi brjid	BHRUM	логос (padma)?	CUM	padma	
северо-восток	Rin chen 'khyil ma	Rdo rje phreng ba ma (<i>Vajramāla</i> или <i>Māla</i>)	Rin chen 'khyil ma	MĀM	Rdo rje phreng ba ma	MĀM	логос (utpala)?	BHRUM	utpala	

Рис. 7 Таблица 1

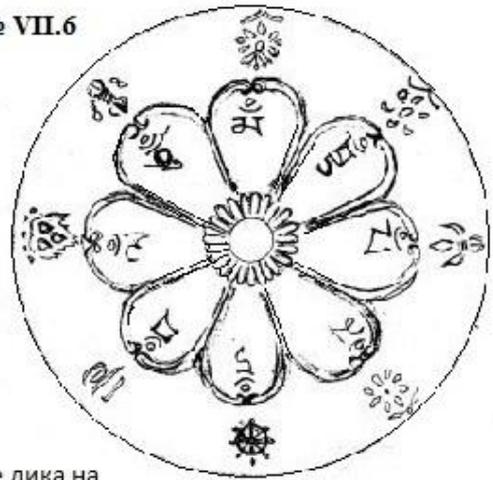
Сторона света	Бодхисаттва	Атрибут	Богиня	Подношение	Слог
восток	Кшитигарбха (тиб. sa yi snying po)	колесо	Ласья (тиб. sger pa ma)	красота	<i>Tam</i>
север	Ваджрапани (тиб. phyag na rdo rje)	меч	Нригья (тиб. gar ma)	танец	<i>Ram</i>
запад	Авалокитешвара (тиб. sruan ras gzigs)	лотос	Гита (тиб. glu ma)	песни	<i>Mat</i>
юг	Акашагарбха (тиб. nam mkha'i snying po)	драгоценный камень	Мала (Малья) (тиб. 'phreng ba ma)	гирлянды	<i>Lam</i>
юго-восток	Майтрея (тиб. byams pa)	цветок <i>уттала</i>	Пушпа (тиб. me tog ma)	цветы	<i>Mat</i>
юго-запад	Самантабhadра (тиб. kun tu bzang po)	колесо	Дхупа (тиб. bdrug spros ma)	ладан	<i>Ram</i>
северо-запад	Манджушoша (тиб. 'jam dral dbyangs)	ваджра	Алока (Дипа) (тиб. mar me ma)	свет	<i>Tsum</i>
северо-восток	Сарва-ниварана-Вишкaмбхин (тиб. sgrub pa mam sel)	лотос	Гандха (тиб. dri chab ma)	духи	<i>Bhrum</i>

Рис. 8 Таблица 2

Кар. № VII.5



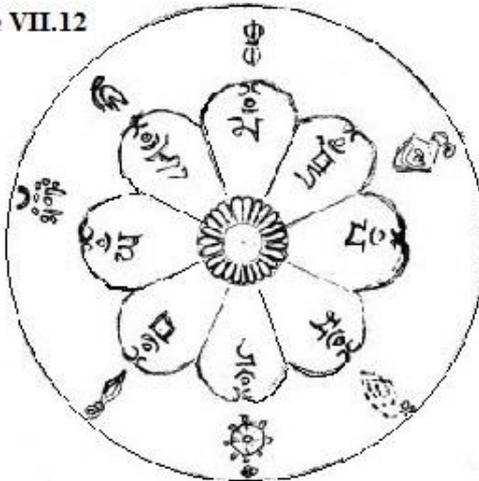
Кар. № VII.6



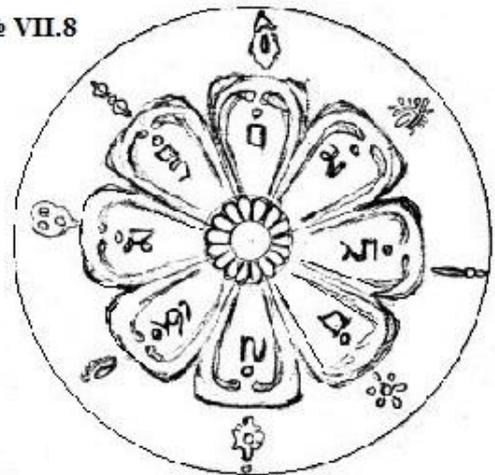
направление лика на
ручке колокольчика



Кар. № VII.12



Кар. № VII.8



Кар. № VII.3

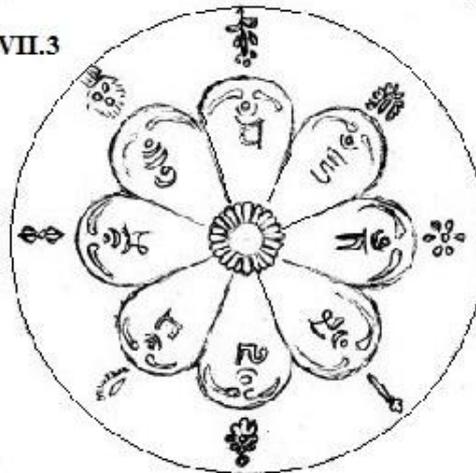
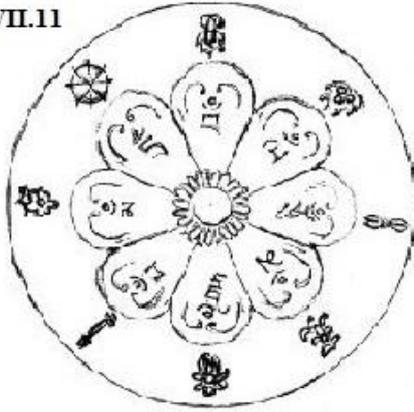
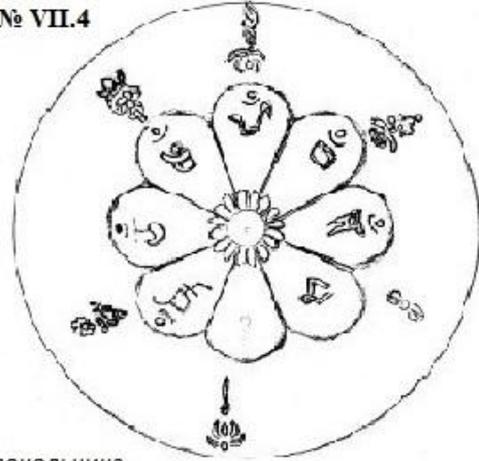


Рис. 9 Соответствие слогов и символов на плече и тулове колокольчиков (1)

Кат. № VII.11



Кат. № VII.4

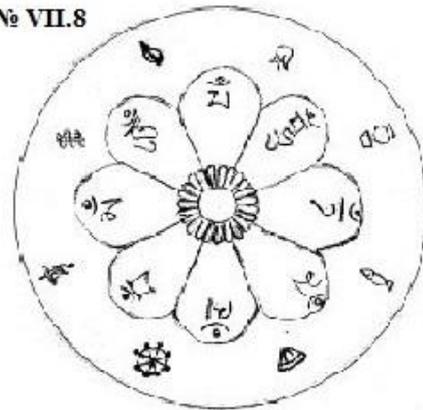


направление lika на ручке колокольчика

Кат. № VII.12



Кат. № VII.8



Кат. № VII.3

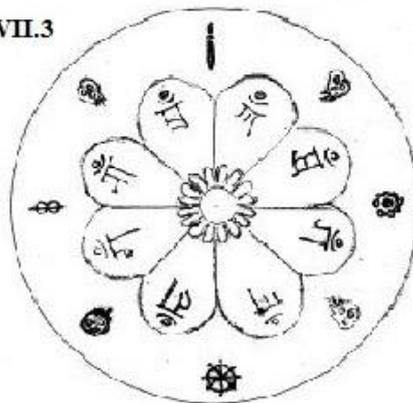


Рис. 10 Соответствие слогов и символов на плече и тулове колокольчиков (2)



Рис. 11 Ритуальный колокол в дацане «Ринпоче Багша» (г. Улан-Удэ). 2010 г.



Рис. 12 Ваджракила. Тибет. XIX в.
Холст, минеральные краски. 64x50 см
ГМВ № 15059 I

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Альфонсо Нонна Геннадьевна

**Ритуальные атрибуты в практике тибетского буддизма
(на основе этнологического анализа коллекции ритуальных предметов
Государственного музея Востока)**

ТОМ 2

Каталог музейных предметов

Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Раздел 07.00.00 – Исторические науки

Специальность 07.00.07 – Этнография, этнология и антропология

Научный руководитель:

Функ Дмитрий Анатольевич

доктор исторических наук, профессор

Москва – 2019

Оглавление

Каталог I. Алтарные украшения.....	3
I.1. Наборы с изображением 8 и 7 драгоценностей.....	3
I.2. Колесо.....	14
I.3. Прочие алтарные украшения.....	17
Каталог II. Мандала	18
Каталог III. Зеркало.....	29
Каталог IV. Ритуальные сосуды.....	31
IV.1. Алтарные чаши.....	31
IV.2. Ритуальные сосуды для воды.....	38
IV.3. Ритуальный сосуд капала.....	50
Каталог V. Молитвенный барабан.....	53
Каталог VI. Ваджра.....	63
Каталог VII. Ритуальные колокольчики.....	72
Каталог VIII. Кинжал пурпа.....	85

I. АЛТАРНЫЕ УКРАШЕНИЯ

I. 1. Наборы с изображением 8 и 7 драгоценностей

1. Алтарное украшение – «восемь драгоценностей»

Первоначальная атрибуция – чакра.

Тибет. XIX в.

Бронза, латунь, дерево, ковка, чеканка, золочение. В. 33,5; дм основания 15 см.

Поступление: из Музея народов СССР, в инв. кн. запись от 28.04.1945г.

На круглом выпуклом основании в виде рельефных лепестков лотоса на внутреннем деревянном стержне установлена плоская стела; на расширяющемся вверх стебле из цветочных завитков установлен круглый медальон также в обрамлении цветочных завитков. На медальоне из позолоченной бронзы помещены рельефные изображения восьми символов, расположенных в три ряда: верхний ряд – зонт и флаг; второй – рыбы, колесо, узел; третий ряд – сосуд, лотос, раковина. Внизу – пьедестал из лotosовых лепестков. Та же композиция помещена на обратной стороне стелы.

ГМВ КП 53665

5194 I



2. Алтарное украшение – «семь драгоценностей царя чакравартина»

Тибет. XIX в.

Бронза, латунь, дерево, ковка, чеканка, золочение. В. 33,5; дм основания 15 см.

Поступление: из Музея народов СССР, в инв. книге запись от 28.04.1945 г.

На круглом выпуклом основании в виде рельефных лепестков лотоса на внутреннем деревянном стержне установлена плоская



стела; на расширяющемся вверх стебле из цветочных завитков установлен круглый медальон также в обрамлении цветочных завитков. На медальоне из позолоченной бронзы помещены рельефные изображения семи символических сокровищ: в центре – фигурка военачальника с поднятым вверх мечом, над ним – колесо с восемью радиусами; под ним – советник; с левой стороны – конь с тройной драгоценностью на спине; под ним – слон; справа вверху – тройная драгоценность в пламенном ореоле; внизу – супруга чакравартина. Каждый символ помещен на основание в виде чаши из лепестков лотоса. Внизу всей композиции также изображен пьедестал из лепестков лотоса. Та же композиция помещена на обратной стороне стелы.

ГМВ КП 53666

5195 I



3. Алтарное украшение – «восемь драгоценностей»

Монголия. Конец XIX в.

Шелк, нити шелковые, вышивка гладью.

30x22,5 см.

Поступление: Передача из Музея народов СССР, запись в инв. кн. от 19.02.1952.

(Московская таможня 1914 г.)

Украшение в форме остроконечного листа, сшито из двух кусков ткани, внизу имеется незашитое отверстие, куда должно было вставляться крепление или ось. На лицевой стороне по золотистому шелку вышиты восемь эмблем: две голубые рыбы во встречном положении, между ними в центре розовое колесо, над ним «бесконечный узел». Над ними парадный зонт с оборками и розовыми лентами, поверх него штандарт и белая раковина, увенчивающая всю композицию. Внизу лепестки розового лотоса. Вся композиция в целом имеет очертания сосуда бумпа. По краю украшения идет бордюр из розовых, зеленых и голубых облаков. Подкладка из розового узорчатого шелка.

9553 I



4. Алтарное украшение – «восемь драгоценностей»

Монголия. Конец XIX в.

Шелк, ткачество, шитье. 31x22 см.

Поступление: из Музея народов СССР, запись в инв. кн. от 19.02.1952. (Московская таможня 1914 г.)

Украшение в форме остроконечного листа, сшито из двух кусков ткани, внизу имеется незашитое отверстие, куда должно было вставляться крепление или ось. На лицевой стороне вытканы пара рыб во встречном положении, между ними в центре – колесо, над ним – узел. Над рыбами – зонтик, штандарт и белая раковина увенчивает всю композицию. Вся композиция в целом имеет очертания сосуда бумпы.

9554 I



5. Алтарное украшение

Бурятия. Конец XIX–начало XX в.

Дерево, масляные краски, резьба, роспись.

23x9,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция

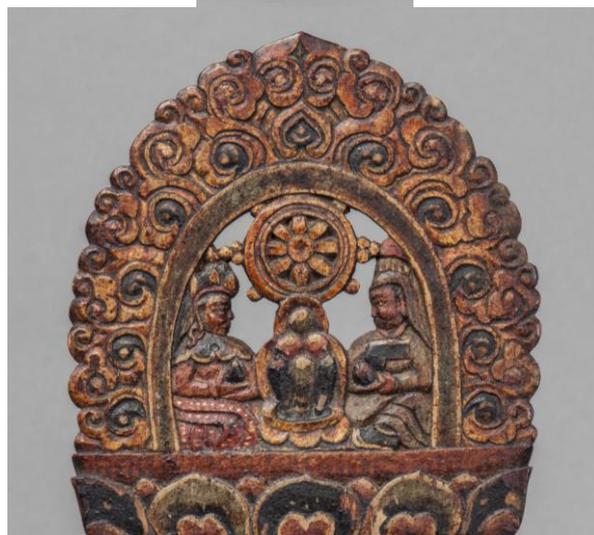
ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

Резная деревянная пластина в виде цветка на высоком стебле с ажурными пышными листьями. Сам цветок внизу обрамляют лепестки лотоса; в верхней части дугообразное обрамление из цветочных завитков включает в себе следующую композицию: в центре – драгоценность из шести бусин; над ней восьми радиусное колесо; по бокам – женская фигурка в царских одеждах и министра (монгольский тип лица и одежда). Оба в руках держат круглые предметы. Лицевая сторона раскрашена золотистыми красно-коричневыми, зеленоватыми и черными тонами.

Аналогии: Из одной серии с № 10196 III

ГМВ КП 32301

10195 III



6. Алтарное украшение – сосуд

Бурятия. Конец XIX–начало XX в.

Дерево, краски, резьба, роспись. 23x9.5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

Резная деревянная пластина в виде цветка на высоком стебле с ажурными пышными листьями. Сам цветок внизу обрамляют лепестки лотоса; в верхней части дугообразное обрамление из цветочных завитков включает в себе следующую композицию: в центре изображение сосуда бумпа с цветком лотоса у основания и в обрамлении вьющихся лент. На обратной стороне – карандашный контур сосуда и лепестков лотоса под ним.

ГМВ КП 32302

10196 III

**7. Алтарное украшение с изображением восьми и семи драгоценностей**

Бурятия, Хоринский р-н

Народность: буряты. Конец XIX - начало XX в.

Дерево, краски, резьба, роспись. 16,6x10,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР 1978 г.

На круглой подставке, на которой вырезаны восемь лепестков лотоса, установлена плоская резная пластина в форме дерева. В центральной части дерева вырезана композиция из восьми и семи символов: внизу на лotosовом пьедестале изображение воина с поднятым мечом, рядом конь с тройной драгоценностью на спине; выше изображение министра и супруги чакравартина, изображение слона; следующий ряд – флаг, два колеса, тройная драгоценность; следующий ряд – лотос, раковина, узел; следующий ряд – две рыбы и сосуд; увенчивает все – зонт. Растительный орнамент окружает всю композицию и украшает основание. Для раскраски первоначально были использованы различные оттенки коричневого, красного, желтого и темно-зеленого цвета.

ГМВ КП 32866/1

10231 III



8. Одно из восьми символических драгоценностей – зонт

Бурятия, Хоринский р-н. Конец XIX– начало XX в.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР 1978 г.

Дерево, краски, резьба, роспись. В. 14,2 см.
Купол зонта первоначально окрашен темно-золотой краской; навершие купола красно-черное с золотой обводкой и орнаментом; коричневая ручка обвита темно-зеленой лентой с золотыми и красными поясами. Под лентой – цветок желтого цвета; его двенадцать лепестков – золотые с красными полосами. Под цветком – сосуд бумпа, верхняя часть которого красно-коричневая, середина темно-зеленая, нижняя часть темно-коричневая.

**ГМВ КП 32303/1
10197 III**



9. Одно из восьми символических драгоценностей – рыбы

Бурятия, Хоринский р-н. Конец XIX– начало XX в.

Дерево, краски, резьба, роспись. В. 13,4 см.
Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

На подставке, в виде сосуда бумпа, помещено изображение цветка лотоса. Поверх него – изогнутая лента, которая обрамляет нижнюю часть двух изогнутых рыбок, образующих овал; верх овала увенчивает цветок. Рыбы первоначально были окрашены в красно-коричневый с позолотой цвет. Цветок над рыбами темно-зеленого цвета с красно-золотыми лепестками. Лента под рыбами – темно-зеленая с желтыми полосами; двенадцатилепестковый лотос – желтого цвета. Основание в виде бумпы – коричнево-красного цвета.

**ГМВ КП 32303/2
10198 III**



10. Одно из восьми символических драгоценностей – колесо

Бурятия, Хоринский р-н. Конец XIX– начало XX в.
Дерево, краски, резьба, роспись. В. 14,2 см.
Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

Колесо с восемью спицами золотое с красным; красная с золотыми полосами лента держит колесо снизу. Под лентой – цветок желтого цвета; его двенадцать лепестков золотые с красными полосами. Под цветком – сосуд бумпа, верхняя часть которого красно-коричневая, середина темно-зеленая, нижняя часть темно-коричневая.

**ГМВ КП 32303/3
10199 III**

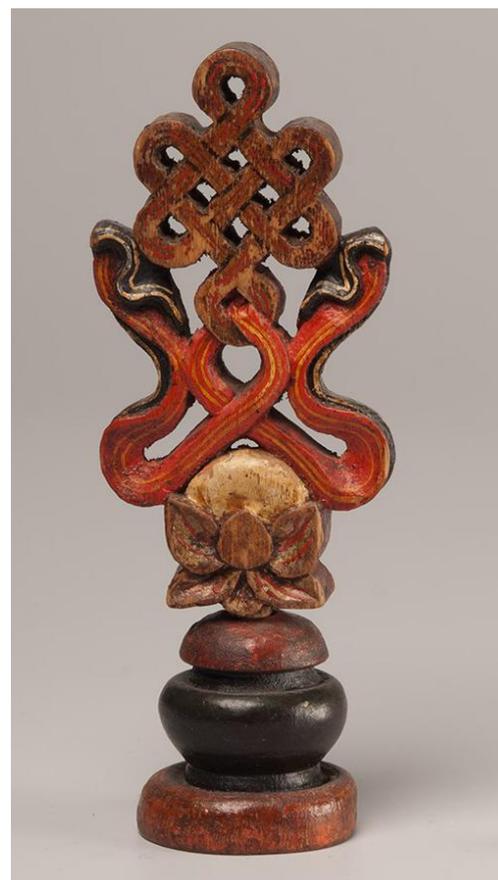


11. Одно из восьми символических драгоценностей – бесконечный узел

Бурятия, Хоринский р-н. Конец XIX– начало XX в.
Дерево, краски, резьба, роспись. В. 13,4 см.
Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

Узел, в виде переплетенной девять раз и замкнутой на саму себя нити, окрашен, в основном, в золотой цвет с красными полосами (боковые части окрашены темно-золотым), в нижней части перевит и поддерживается темно-зеленой с красным лентой с золотыми полосами. Под лентой – цветок желтого цвета; его двенадцать лепестков – золотые с красными полосами. Под цветком – сосуд бумпа, верхняя часть которого красно-коричневая, середина темно-зеленая, нижняя часть темно-коричневая.

**ГМВ КП 32303/4
10200 III**



12. Одно из восьми символических драгоценностей – раковина

Бурятия, Хоринский р-н. Конец XIX– начало XX в.
Дерево, краски, резьба, роспись. В. 13,7; дм
основания 3,7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в
Бурятскую АССР, 1978 г.

Темно-зеленая раковина с красными полосами
расположена над лентой, окрашенной в красно-
коричневый и темно-зеленый цвет с золотыми
полосами. Под лентой – цветок желтого цвета; его
двенадцать лепестков золотые с красными
полосами. Под цветком – сосуд бумпа, верхняя
часть которого красно-коричневая, середина
темно-зеленая, нижняя часть темно-коричневая.

**ГМВ КП 32303/5
10201 III**



13. Одно из восьми символических драгоценностей – (белый) лотос

Бурятия, Хоринский р-н. Конец XIX– начало XX в.
Дерево, краски, роспись. В. 13,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в
Бурятскую АССР 1978 г.

Цветок лотоса в виде нераспустившегося бутона,
его лепестки окрашены в золотые, желтые,
красные и красно-коричневые тона; нижние
лепестки – темно-зеленые. Стебель цветка
пересекает красно-оранжевая с золотыми
полосами лента. Под лентой – цветок желтого
цвета; его двенадцать лепестков – золотые с
красными полосами. Под цветком – сосуд бумпа,
верхняя часть которого красно-коричневая,
середина темно-зеленая, нижняя часть темно-
коричневая.

**ГМВ КП 32303/7
10203 III**



14. Одно из восьми символических драгоценностей – флаг (штандарт)

Бурятия, Хоринский р-н. Конец XIX–начало XX в.
Дерево, краски, резьба, раскраска. В. 13,6 см.
Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР 1978 г.

Штандарт в виде балдахина раскрашен красными, золотыми и черными полосами, на его верхушке – бутон восьмилепесткового цветка оранжевого с желтыми полосами. Коричневый стержень и концы темно-зеленой с красно-желтым ленты держат штандарт. Под лентой – цветок желтого цвета; его двенадцать лепестков – золотые с красными полосами. Под цветком – сосуд бумпа, верхняя часть которого красно-коричневая, середина темно-зеленая, нижняя часть темно-коричневая.

**ГМВ КП 32866/2
10232 III**



15. Одно из семи символических драгоценностей царя чакравартина – слон

Бурятия, Хоринский район. Конец XIX– начало XX в.

Дерево, краски, резьба, роспись. В. 12,4 см,
дм. основания 3 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

Фигурка слона первоначально была окрашена темно-зеленой краской. На его спине – черно-желтая попона, мелко орнаментированная красными и желтыми полосами и волнообразными линиями. На попоне – красная подставка и черный стержень с желтым орнаментом. Слон стоит на подставке в виде чаши из половины черепа. Чаша – оранжево-желтого цвета, украшена орнаментом из цветочных завитков. Под чашей – сосуд бумпа красно-оранжевого цвета сверху, темно-зеленого в средней части. Под сосудом – круглая коричневая подставка.

**ГМВ КП 32303/6
10202 III**



16. Одно из семи символических драгоценностей царя чакравартина – драгоценный камень

Бурятия, Хоринский р-н. Конец XIX–начало XX в.
Дерево, краски, резьба, роспись. В. 13,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР 1978 г.

Три круглых шарика сложены пирамидкой, верхняя драгоценность – темно-золотая, две нижние – темно-зеленого цвета. Над каждым драгоценным камнем поднимаются красные языки пламени с золотыми полосками. Драгоценности помещены на подставку в виде чаши из половины черепа. Чаша красно-золотого цвета, украшена орнаментом из цветочных завитков. Под чашей – сосуд бумпа красно-оранжевого цвета сверху, темно-зеленого в средней части. Под сосудом – круглая коричневая подставка.

ГМВ КП 32303/8

10204 III



17. Алтарное украшение – «восемь драгоценностей»

Забайкалья. Конец XIX–начало XX в.

Медь, чеканка, просечка, серебрение. 11,8x8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1987 г.

На круглом выпуклом основании из рельефных цветочных лепестков, вставлен небольшой прямоугольный штырек, к которому прикреплен небольшой плоский диск, над ним плоская низкая широкая чаша с тонким точечным орнаментом из цветочных завитков. В чаше конусовидная крона дерева, в ветвях которого размещены резные изображения восьми символов: внизу в центре – сосуд бумпа; по бокам от него – узел и колесо; над сосудом – две рыбы увитые лентами; над узлом – раковина; над колесом – штандарт (в виде развевающегося балдахина); в центре вверху – зонт.

ГМВ КП 38823

12251 III

Пара к № 12252 III



18. Алтарное украшение – «семь драгоценностей царя чакравартина»

Забайкалье. Конец XIX–начало XX в.

Медь, чеканка, просечка, серебрение. 12,3х7,6 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1987 г.

Основание такое же как и у № 12251 III, только лотосовая подставка чуть выше, и на чаше узор не точечный, а четкими линиями выведены листья. В кроне дерева – семь драгоценностей: внизу в центре – военачальник с поднятым мечом и щитом, по бокам от него – слон и конь; над военачальником – шестичленная драгоценность в пламенном ореоле; по бокам – министр и жена Чакравартина практически в одинаковых одеждах (вероятно, жена держит в руках круглый предмет, а министр сложил руки в молитвенном жесте). Вверху в центре – колесо (прорезаны только шесть спиц).

ГМВ КП 38824

12252 III

Пара к № 12251 III



19. Алтарное украшение – «восемь драгоценностей»

Забайкалье. Конец XIX–начало XX в.

Медь, чеканка, просечка, серебрение. 124х7,8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области 1988 г.

На круглом выпуклом основании из рельефных лепестков лотоса установлен небольшой плоский диск, над ним плоская низкая широкая чаша с тонким точечным орнаментом из цветочных завитков. В чаше конусовидная крона дерева, в ветвях которого размещены резные изображения восьми символов: внизу в центре – сосуд бумпа; по бокам от него узел и колесо; над сосудом – две рыбы увитые лентами; над узлом – раковина; над колесом – штандарт; в центре вверху – зонт.

ГМВ КП 40059

12294 III

Пара к № 12295 III



20. Алтарное украшение – «семь драгоценностей царя чакравартина»

Забайкалья. Конец XIX–начало XX в.

Медь, чеканка, просечка, серебрение. 12,4x7,8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области 1988 г.

Основание такое же как и у № 12251 III, только лotosовая подставка чуть выше, и на чаше узор не точечный, а четкими линиями выведены листья. В кроне дерева – семь драгоценностей: внизу в центре – военачальник с поднятым мечом и щитом, по бокам от него – слон и конь; над военачальником – шестичленная драгоценность в пламенном ореоле; по бокам – министр и жена чакравартина практически в одинаковых одеждах (вероятно, жена держит в руках круглый предмет, а министр сложил руки в молитвенном жесте). Вверху в центре – колесо (прорезаны только шесть спиц).

ГМВ КП 40060

12295 III

Пара к № 12294 III



21. Одно из семи символических драгоценностей царя чакравартина – конь

Монголия, начало XX в.

Медь, чеканка, гравировка, пайка, серебрение, выс.

17,5 см; дм. основания 5,9 см.

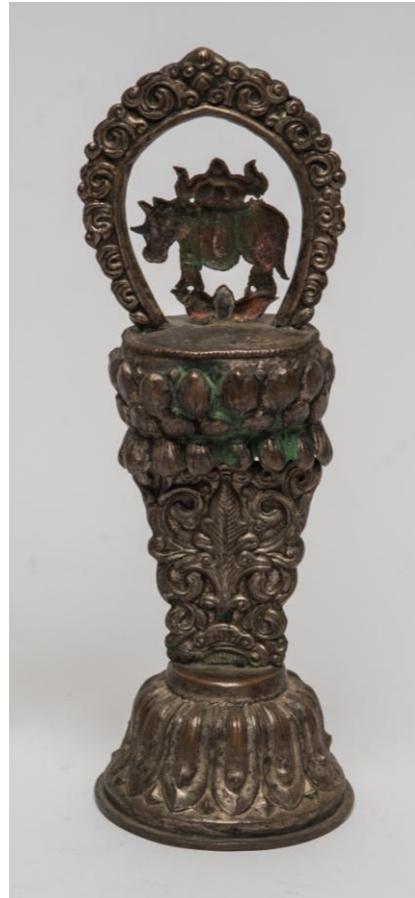
Поступление: Передано в дар музею от АНО «Коллекция». Акт № 53 от 30.03.99 г.

На круглой выпуклой подставке, полый внутри, из рельефных лепестков лотоса установлена узкая трапециевидная пластина с чеканным узором в виде центрального листа и растительных завитков. В верхней части пластины на штыре крепится полая овальная подставка из рельефных лепестков. На горизонтальной поверхности подставки в центре припаян плоский односторонний рельеф в виде трехлепесткового цветка и на нем фигура коня с драгоценностью на спине в обрамлении цветочных лепестков и завитков.

Вокруг изображения коня – двухсторонний рельеф из растительных завитков.

ГМВ КП 48651

22357 I



I. 2. Колесо

1. Алтарное украшение – «колесо»

Монголия. XIX в.

Бронза, литье, гравировка, позолота. В. 6,5; дм основания – 3,5 см.

Поступление: Акт № 22 от 23.01.90 г. Владелец: Верников В.К.

На круглом выпуклом основании с восемью рельефными цветочными лепестками установлен стебель с ажурными ветвями и листьями, на который помещено колесо с восемью спицами. Все детали колеса украшены гравировкой. По внешнему краю обода каждая спица имеет навершие – четыре спицы в виде тройных лепестков, а на верхней центральной еще небольшая шишечка; четыре промежуточные спицы имеют навершие в виде небольших круглых шишек.

ГМВ КП 40862

20423 I



2. Алтарное украшение – «колесо»

Забайкалье. Начало XX в.

Дерево, резьба, роспись. 15x7,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинском Бурятском автономном округе Читинской области, 1984 г.

Украшение вырезано из целого плоского бруска дерева. На высокой ножке, на которой вырезаны два ряда рельефных лепестков; изображено колесо с восемью спицами в обрамлении в форме капли или листа. Каждая спица колеса за окружностью заканчивается тремя лепестками. Окрашено только с лицевой стороны бордовой краской.

ГМВ КП 36812

11030 III



3. Алтарное украшение – «колесо»

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Дерево, резьба, роспись. 11,5x8,5x6 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1986 г.

На высоком круглом основании с рельефными лепестками, на невысокой ножке вырезанной в виде цветочных завитков, установлена плоская круглая пластина, заостренная сверху (в форме листа). Пластина с двух сторон покрыта рельефным симметричным узором. В центре – небольшой круг с символом инь-ян; от него отходят восемь резных спиц (по три лепестка в основании и из них прямая с желобком по середине). Вокруг колеса – широкое обрамление в виде цветочных завитков и небольших кружков. Вероятно, с лицевой стороны было окрашено золотой краской.

ГМВ КП 38684

11807 III

**4. Алтарное украшение – «колесо».**

Монголия, (Бурятия?). Конец XIX в.

Медный сплав, чеканка, пайка, гравировка, позолота. В.

11; дм 7,3 см.

Поступление: Закупочная экспедиция в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1986 г.

Деталь алтарного украшения представляет собой две, почти круглые, слегка выпуклые, чеканные пластины с рельефным узором, спаянные друг с другом. В нижней части пластин имеется небольшая соединительная деталь в виде бутона лотоса, от которого вниз идет штырек (который должен был вставляться в подставку).

ГМВ КП 38727

12019 III

**5. Алтарное украшение – «колесо»**

Бурятия. Начало XX в.

Поступление: Акт № 28 от 23.01.89 г.

Дерево, резьба, роспись. 16,9x9,2x4,4 см.

Рельефное украшение в форме рельефного листа установлено на круглой неокрашенной подставке. В центральной части предмета – колесо с восемью спицами, окрашенное золотой краской, на оси которого изображение «инь-ян». Вокруг колеса красные и синие рельефные завитки.

ГМВ КП 40124

12334 III



6. Алтарное украшение – «колесо»

Забайкалье. Начало XX в.

Белый металл, чеканка, гравировка, пайка. В. 8; дм основания 3,7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области 1988 г.

На куполообразной подставке с гравировкой из восьми цветочных лепестков, установлена эллипсоидная фигура, спаянная из двух слегка выпуклых пластин. В центре фигуры – колесо с восемью радиусами, промежутки между которыми прорезаны насквозь. На центральной оси – стилизованный рисунок «инь-ян». Поверхность вокруг колеса украшают рельефные завитки, конический верх пластины венчает изображение раковины. Рисунок одинаковый с двух сторон. Интересная особенность этой вещи – внутри спаянных пластин насыпан песок или мелкие камешки, в результате имеется эффект «погремушки».

ГМВ КП 40142

12563 III

Аналогии: МИБ № ОФ 1457 желтый металл композиция колесо-раковина сверху

**7. Алтарное украшение – «колесо»**

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Сплав на основе меди, штамп, чеканка, пайка. В. 9,3; дм основания 4 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области 1990 г.

Украшение состоит из двух спаянных рельефных пластин, которые крепятся на круглом основании в виде перевернутого цветка лотоса. От подставки вверх идет стебель в виде растительных завитков, на котором установлено колесо с восемью рельефными спицами. На центральной выпуклой оси гравировкой намечено изображение символа «инь-ян». На ободе колеса гравировка в виде небольших колец. С внешней стороны обода четыре радиуса по вертикали и горизонтали завершаются завитками в виде бараньих рогов, а четыре промежуточных радиуса – круглыми небольшими шишками, с гравировкой символа «инь-ян».

ГМВ КП 41752

12821 III



8. Алтарное украшение – «колесо»

Монголия. Конец XIX - начало XX в.

Латунь, литье, чеканка. В. 10; дм основания 3,5 см.

Поступление: Акт № 243 от 18.12.1991г.

На конусовидной подставке, декорированной рельефными остроконечными лепестками, установлен цветочный стебель и на нем восьмилучевое колесо, в центре которого просматривается изображение символа «инь-ян». Над центральной осью рельефное изображение «драгоценности» из шести камней. Центральная спица вверху и боковые спицы перевиты лентой, концы которой спускаются вдоль цветочного стебля.

ГМВ КП 42769

22324 I

**9. Скульптуры парные - олени**

Монголия. XIX в.

Латунь, литье, гравировка, высота 6; основание: 1)

5,2x2,6; 2) 5x2,7.

1-2) Олени парные, изображены на овальных подставках, украшенных на лицевой стороне и по бокам рельефными широкими лепестками. Олени лежат, поджав ноги, их вытянутые мордочки приподняты вверх. На мордочках прорисованы глаза, ноздри и рот. На голове одного оленя(1) между ушами имеется небольшой острый штырек.

ГМВ КП 42770/1-2

22325/1,2 I

Аналогии: Музей Дзанабадзара (Улан-Батор) No. 50778

**I. 3. Прочие алтарные украшения****1. Алтарное украшение**

Монголия. Начало XX в.

Медь, дерево, пигменты; чеканка, просечка, позолота, резьба, раскраска. В. 26,5; подставка 13x3x4,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

На красном трехступенчатом основании, вырезанном из дерева и окрашенном красной краской, установлена резная медная пластина. В нижней части пластины – двенадцать крупных лепестков лотоса; над ними в середине – круглый цветок (в сердцевине цветка, очевидно, была вставка); чуть выше – изображение драгоценного камня в виде капли в обрамлении мелких лепестков (здесь тоже должна быть вставка); все это обрамляется цветочными завитками. Лицевая часть была покрыта позолотой.

Самостоятельное алтарное украшение – визуализация мантры *Ом мани падмэ хум*.

ГМВ КП 32862

17574 I



2. Алтарное украшение

Забайкалье, Агинский а.о. Читинской обл., с. Токчин.
1930-е гг.

Дерево, пигменты, лак; резьба, роспись. В. 20 см
Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в
Агинский Бурятский автономный округ Читинской
области, 1980 г.

На квадратном двухступенчатом основании укреплена резная пластина в виде цветущего дерева. Лицевая сторона пластины имеет более тонкий рельеф, раскрашена и покрыта лаком. В верхней части дерева – изображение тройной драгоценности: три шарика – верхний желтоватого цвета, нижние – темно-синий и бордовый. Ветви и листья раскрашены бордовыми и коричневато-зелеными тонами. Между основанием и драгоценностью – изображение цветка с желтоватой сердцевинкой и крупными бордовыми лепестками.

Самостоятельное алтарное украшение – визуализация мантры *Ом мани падмэ хум*

ГМВ КП 32359
9958 III



II. МАНДАЛА

1. Мандала

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, литье. Дм 11,4 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в
Агинский Бурятский автономный округ Читинской
области, 1980г.

Диск выпуклой формы; внутренняя поверхность не обработана. В центре диска – пирамида из четырех ступеней 2x2 см высотой 1 см; вокруг нее очерчена окружность диаметром 4 см; следующая окружность диаметром 7,8 см; следующая – 8,6 см. Также очерчена окружность на ребре диска диаметром 10,8 см и по его нижнему краю. На нижнем краю бортика имеется сквозное отверстие диаметром 3 мм. Остальная поверхность гладко отполирована.

ГМВ КП 32353
9955 III



2. Мандала

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, литье. Дм 12 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1980 г.

Пирамидка в центре 2,4x2,4 см; высотой 1,2 см. Первая окружность диаметром 4,2 см; вторая 8 см; третья 8,8 см. Ребро – 11,2 см. На боковой части двойными линиями очерчены три окружности; на одинаковом расстоянии друг от друга. Между верхней и средней окружностью имеется сквозное отверстие диаметром 4 мм.

ГМВ КП 32355

9957 III



3. Мандала

Забайкалье. Конец XIX в.

Медный сплав, гравировка, чеканка, лужение. Дм 13; в. 3,6 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1984 г.

Круглый диск, скрепленный с вертикальным бортиком. К бортику прикреплено кольцо. На самом диске в центре выгравирован рисунок в виде храма-пагоды. Вокруг изображения восемь символов: начиная с верхнего центрального – раковина, лотос, сосуд, рыбы, зонт, колесо, штандарт, узел. По краю диска гравировка в виде чередующихся гор и волн: три горы (пять вершин – две вершины на заднем плане) по четырем сторонам света; между ними по четыре волны. Над вершинами центральной верхней группы гор – выгравированы три треугольника; над вершинами справа – три полумесяца; над горами внизу – три трапеции; слева – три круга. На боковом бортике чеканный рисунок: чередующиеся цветы с четырьмя лепестками в обрамлении завитков и семь символических драгоценностей. Начиная от кольца: тройная драгоценность в пламенном ореоле, советник-министр в островерхой шапке с круглым предметом в руках, супруга чакравартина в короне из семи зубцов, руки сложены перед грудью, слон, конь, военачальник, колесо с четырьмя радиусами.

ГМВ КП 36785

11016 III



4. Мандала

Забайкалье. Конец XIX в.

Медный сплав, чеканка, гравировка, серебрение. Дм 16; в. 4 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1984 г.

Круглый диск, прикрепленный к вертикальному узкому бортику. На бортике прикреплено кольцо (причем, в отличие от № 11016 III кольцо расположено под изображением храма на диске). На диске в центре изображен храм-пагода (на крыше наверху по бокам от него две птицы). Нижняя часть храма в виде кирпичной стены с лестницей вписана в полукруг. Вокруг храма – восемь кружков с точечным фоном с гравировкой в виде восьми символов. Над вершиной храма – раковина, далее цветок, сосуд, рыбы, зонт, колесо с четырьмя радиусами, штандарт, узел. Также четыре группы гор с пятью вершинами; над храмом – треугольники; внизу – трапеции; справа – круги; слева – полумесяцы. По четыре волны с каждой стороны. Гравировка на диске сильно потерта справа (возможно, держали часто мандалу в правой руке). На боковом бортике также гравировка в виде чередующихся цветов с завитками и семь драгоценностей чакравартина. Начиная от кольца: шестичленная драгоценность в пламенном ореоле, слон с тройной драгоценностью на спине, конь, военачальник, колесо с четырьмя радиусами перевитое лентами.

ГМВ КП 36786

11017 III

**5. Мандала**

Забайкалье. Конец XIX в.

Медный сплав, гравировка, чеканка, серебрение. Дм 16,2; в. 4,3 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1984 г.

Круглый диск, прикрепленный к вертикальному бортику. На бортике приделано кольцо. На диске гравировка: в центре храм – пагода; вокруг в кружках с точечным фоном восемь символов – над



вершиной храма – раковина, далее узел, штандарт, четырехрадиусное колесо, зонт, рыбы, сосуд, цветок. По краю диска четыре группы гор по восемь вершин между ними по три волны. Над храмом три треугольника, под храмом три трапеции, справа три полумесяца, слева три кольца. На бортике чеканный узор: четырехлепестковые цветы с завитками чередуются с семью драгоценностями (колесо, конь с сосудом на спине, военачальник с поднятым мечом и со щитом, слон, жена царя в короне, министр, трехчленная драгоценность).

**ГМВ КП 36787
11018 Ш**



6. Мандала

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, литье, чеканка. Дм 13,7; в. 1,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области 1984 г.

Диск выпуклой формы с небольшим вертикальным бортиком; внутренняя поверхность не обработана. В центре пирамида из четырех ступеней 2,4x2,5 см; высотой около 1 см; вокруг нее очерчен круг шириной 3,4 см; внутри которого изображены восемь символов: раковина, цветок, сосуд, рыбы, зонт, колесо, штандарт, узел. Вокруг символов два кольца шириной 2 мм и 5 мм.

**ГМВ КП 36791
11758 Ш**



7. Мандала

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, литье, чеканка. Дм 13,7; в. 1,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1984 г.

Диск выпуклой формы с небольшим вертикальным бортиком; внутренняя поверхность не обработана. В центре пирамида из четырех ступеней 2,4x2,5 см; высотой около 1 см; вокруг нее очерчен круг шириной 3,4 см; внутри которого изображены восемь символов: раковина, цветок, сосуд, рыбы, зонт, колесо, штандарт, узел. Вокруг символов два кольца.

**ГМВ КП 36792
11759 Ш**



8. Мандала

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, литье. Дм 9 см.

Поступление: закупочная экспедиция в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области 1984 г.

Диск выпуклой формы с боковым бортиком высотой 0,8 см. Внутренняя поверхность не обработана. В центре на штыре крепится трехступенчатая пирамида 1,6x1,7 см; вокруг нее полоса рельефного орнамента шириной 2 см, на которой изображены восемь символов: колесо, штандарт (?), узел, раковина, лотос, сосуд, рыбы, зонт (?). Рисунок выполнен нечетко. На боковом бортике прочерчены две окружности двойными полосками. Имеется сквозное отверстие.

ГМВ КП 36793

11760 III

**9. Мандала**

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, литье. Дм 9,2 см.

Поступление: закупочная экспедиция в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области 1984 г.

Диск выпуклой формы с боковым бортиком высотой 0,8 см. Внутренняя поверхность не обработана. Пирамидка в центре состоит из двух ступеней 1,6x1,6 см, отлита вместе с диском. Рельеф восьми символов четкий: колесо, штандарт, узел, раковина, лотос, сосуд, рыбы, зонт. На боковой стенке окружность очерчена только по нижнему краю.

ГМВ КП 36794

11761 III

**10. Мандала**

Забайкалье. XIX в.

Медь, ковка, чеканка, гравировка. Дм 15,8; в. 4,2 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1986 г.

Круглый диск, край которого припаян к вертикальному бортику. На стыке бортика – металлическая петля, для крепления кольца. На поверхности диска в центре – четырехступенчатая пирамидка, вокруг нее рельефные изображения восьми символов: сосуд, пара рыб, штандарт, колесо, зонт, бесконечный узел, раковина, лотос. По краю диска, с четырех сторон, выгравированы стилизованные горы, а между ними – стилизованные волны. На вертикальном бортике в



той же последовательности чеканные изображения восьми «драгоценностей», между которыми растительный орнамент.

ГМВ КП 38705

12003 III

Аналогии: 12005 III; Государственный музей истории религии № Л-4498-VII

11. Мандала

Забайкалье. XIX в.

Медь, медный сплав, чеканка, гравировка, лужение.

Дм 15,5; в. 4 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинском Бурятском автономном округе Читинской области 1986 г.

Круглый диск укреплен на вертикальном бортике. На шве бортика – круглая заклепка с петлей и кольцом. На диске и на бортике выгравирован рисунок. В отличие от других подобных предметов на самом диске укрупненное изображение храма в центральном медальоне. По краю диска – горные вершины и волны (причем волны не одна за другой, а навстречу друг другу и одна в середине за ними). Над вершиной храма три треугольника; справа – три кольца, внизу три трапеции, слева – три полумесяца. На бортике гравировка более тонкая и четкая. Изображены восемь драгоценностей, перемежающиеся рисунком ветки с растительными завитками – колесо, штандарт, узел, раковина, лотос, сосуд, рыбы, зонт. Фон оформлен выбитыми мелкими кольцами.

ГМВ КП 38706

12004 III

12. Мандала

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, чеканка, гравировка. Дм 12,2; в. 3 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, пос. Агинское, 1986 г.

Круглый диск, соединенный с вертикальным бортиком высотой 3 см. На стыке бортика – металлическая петля, в которую вставлено кольцо. Выделяется среди прочих подобных предметов тем, что на диске в центре чеканная четырех ступенчатая пирамидка, а вокруг чеканный рисунок из восьми символов. Кольцо на бортике никак не соотносится с изображением на диске. Над одним из углов пирамиды – колесо, далее штандарт, узел, раковина, лотос, сосуд, рыбы, зонт; все в обрамлении лент. На бортике также рельефное изображение восьми



драгоценностей, начиная от кольца – зонт, рыбы, сосуд, лотос, раковина, узел, штандарт, колесо; между ними изображения цветов.

ГМВ КП 38707

12005 III

Аналогии: № 12003 III; Музей Азии и Тихого океана г.Варшава № МАiP4322

13. Мандала

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, позолота, ковка, чеканка, гравировка, пайка. Дм 12,5; в. 3,7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1986 г.

Диск, укрепленный тремя мелкими заклепками на вертикальном бортике. Стык бортика запаян и на нем укреплена круглая выпуклая заклепка с петлей, в которую продето металлическое кольцо. На самом диске стандартная гравировка – в центре храм – пагода; вокруг восемь драгоценностей. От шпиля храма – раковина, лотос, сосуд, рыбы, зонт, колесо, штандарт, узел. По краю диска изображены четыре группы по пять гор и четыре группы по четыре волны. Над вершиной храма – три треугольника, справа три полумесяца, внизу – три трапеции, слева – три кольца. На бортике рельефные изображения семи драгоценностей, чередующихся с изображением цветка в обрамлении цветочных завитков, сами драгоценности окружены цветочными завитками: шестилученная драгоценность, жена чакравартина, министр, слон в попоне с драгоценным камнем (?) на спине, конь в попоне с сосудом на спине, военачальник, шестилучевое колесо; цветок.

Место, дата и автор находки: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинском Бурятском автономном округе Читинской области 1988 г.

Владелец Жаргалов О.Ж.

ГМВ КП 40090

12317 III



14. Мандала

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, ковка, пайка, чеканка, лужение, гравировка. Дм 12,8; в. 3,6 см.

Поступление: Закупочная экспедиция в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области и Бурятскую АССР 1990 г.

Круглый диск, край которого припаян к вертикальному бортику высотой 3,6 см. На самом диске традиционная гравировка: в центральном медальоне изображение храма-пагоды; вокруг восемь драгоценностей: над вершиной храма – раковина, далее лотос, сосуд, рыбы, зонт, колесо, штандарт, узел. По краю диска четыре группы по пять горных вершин чередуются с четырьмя группами из четырех волн. Над вершиной храма – три треугольника, справа три полумесяца, слева три кольца, внизу три трапеции. На бортике рельефные изображения семи драгоценностей, чередующихся с цветком с завитками: тройная драгоценность, министр (?) (в островерхой шапке, в руках чаша, вокруг нимб), жена чакравартина (руки сложены в молитвенной позе, корона, орнаментированный халат, вокруг ленты), слон (в попоне с двумя (?) драгоценными камнями на спине), конь (в попоне, с сосудом на спине), военачальник (с мечом и большим щитом, на котором изображены звериные глаза и нос), четырехлучевое колесо.

ГМВ КП 41769

12835 III

Аналогии: практически совпадает с № 11016III



15. Мандала

Забайкалье. XIX в.

Бронза, чеканка, пайка, гравировка. Дм 17,6; в. бортика 3,4 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, июнь 1991 г.

Круглый диск, по краю которого припаян вертикальный бортик. На диске в центре четырьмя заклепками крепится пирамида из четырех ступеней и бусина из пасты на вершине. Вокруг пирамиды рельеф из восьми символов: колесо, штандарт (?), узел, раковина, лотос, сосуд, рыбы, зонт (?). Каждый символ в обрамлении лент и с навершием в виде цветочного бутона. Вокруг три окружности с насечкой: на первой напротив каждого символа – гора, между ними – волны; на второй окружности – вершины гор; на третьей – стилизованные изображения ваджры (восемь штук). На боковом бортике рельефный узор в виде лепестков.



ГМВ КП 42644

13843 Ш

16. Мандала

Забайкалье. Конец XIX–начало XX в.

Бронза, чеканка, гравировка, пайка. Дм 16,1; в. 4,2 см.

Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, июнь 1991 г.

Диск, укрепленный четырьмя мелкими заклепками на вертикальном бортике. На стыке бортика укреплена круглая выпуклая заклепка с петлей, в которую продето металлическое кольцо. На диске гравировка – в центре небольшой храм-пагода, вокруг восемь драгоценностей, над вершиной храма раковина, далее узел, штандарт, колесо, зонт, рыбы, сосуд, лотос. По краю диска четыре группы из пяти горных вершин, между ними четыре группы из трех волн. Над центральными верхними горами – три треугольника, справа – три кольца, слева – три полумесяца, внизу – три трапеции.

На бортике – рельефные изображения семи драгоценностей между ними крупные цветы с четырьмя лепестками и завитками: восьми лучевое колесо, конь, военачальник (полусидя на одном колене, в доспехах, в монгольской шапке), слон, жена и министр изображены практически одинаково в коронах из пяти зубцов, только у одного в руках овальный предмет, а у другого руки сложены в молитвенном жесте, тройная драгоценность.

ГМВ КП 42645

13844 Ш

Аналогии: № 11018Ш, 12317 Ш, 13845 Ш



17. Мандала

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Медь, ковка, чеканка, гравировка, пайка. Дм 16,3; в. 4,4 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинском Бурятском автономном округе Читинской области, июнь 1991 г.

Диск прикреплен к вертикальному бортику тремя маленькими штырьками. Концы бортика спаяны, на шве круглая выпуклая заклепка, в ней металлическая петля, в которую вставлено кольцо. На диске гравировка – повторяется композиция № 13844 III, но храм в два раза крупнее и на его крыше изображены две птицы; рисунок выполнен менее качественно, небрежно.

На бортике – рельефные изображения семи драгоценностей между ними крупные цветы с четырьмя лепестками и четырьмя завитками: четырехрадиусное колесо, военачальник, конь с сосудом на спине, слон с тремя драгоценностями на спине, министр в островерхой шапке с сосудом в руках, жена чакравартина в короне, руки сложены в молитвенной позе, шестичленная драгоценность.

ГМВ КП 42646

13845 III

Аналогии: № 13844III, 11018 III, 12317 III

**18. Мандала**

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, ковка, чеканка, гравировка, пайка. Дм 11,7; в. 2,4 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинском Бурятском автономном округе Читинской области, июнь 1991 г.

Диск небольшими штырьками крепится к вертикальному бортику; концы бортика запаяны; на шве укреплена круглая выпуклая заклепка с металлической петлей в центре; в петлю вставлено кольцо. Гравированный рисунок на диске и на бортике необычный. На диске в центре изображен крупный храм-пагода; вокруг него семь драгоценностей чакравартина и еще один символ – шкура нага, наброшенная на решетку. Над верхушкой храма изображение коня (?) с тройной драгоценностью на спине; далее нетипичное изображение слона (?) с сосудом на спине; восьмилучевое колесо; змеиная кожа; шестичленная драгоценность; жена и министр чакравартина изображены практически одинаково: в коронах из пяти зубцов (у одного руки в молитвенной позе, у другого – круглый предмет в руках); военачальник по одежде ближе к индийскому облачению, в левой



руке – короткий меч, в правой маленький круглый щит. По краю диска четыре группы из семи гор; между ними по три волны. Над центральными верхними горами – три трапеции, справа – три кольца, внизу три треугольника, слева – три полумесяца. На бортике гравировка в виде восьми драгоценностей, чередующихся с цветами с завитками: зонт, рыбы, сосуд, лотос, раковина, узел, штандарт, четырехрадиусное колесо.

ГМВ КП 42647

13846 III

19. Мандала.

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, литье. Дм. 11,4 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинском Бурятском автономном округе Читинской области 1991 г.

Диск выпуклой формы; внутренняя поверхность не обработана. В центре диска – пирамида 2x2 см; первая окружность дм.3,6 см; вторая 4,4 см; третья – по краю горизонтальной поверхности – дм.10 см. Дм. горизонтального диска – 10,6 см. На боковой окружности по середине прочерчена полоса.

НВ 2253



20. Мандала.

Бурятия, конец XIX–начало XX вв.

Медный сплав,ковка, чеканка, гравировка, пайка, дм. 13,6 см.

Поступление: Акт № 53 от 30.03.99г. Дар АНО «Коллекция».

Диск выпуклой формы с невысоким вертикальным бортиком; внутренняя поверхность не обработана. В центре на штыре установлена пирамида из четырех ступеней 2,9x2,9 см; выс. около 1 см. Вокруг нее кольцо с гравированным узором из точек и мелких колец, вокруг которого расположены восемь символов: раковина, цветок, сосуд, рыбы, зонт, колесо, штандарт, узел. Вокруг символов еще одно узкое кольцо с гравированным рисунком из мелких штрихов и колец. На вертикальном бортике имеется сквозное отверстие, по нижнему краю небольшой выступ.

ГМВ КП 48659

17240 III



21. Мандала

Бурятия. Конец XIX–начало XX в.
 Медный сплав, литье. В. 1,8; дм 9,3; пирамидка:
 1,7x1,7; кольцо: ш. 2,1 см.
 Поступление: Акт № 28 от 20.11.98 г. Дар АНО
 «Коллекция».

Слегка выпуклый диск с невысоким бортиком. На диске в центре четырехступенчатая пирамидка. Вокруг нее в кольце изображены восемь драгоценностей – колесо, зонт, узел, раковина, лотос, сосуд, рыбы, штандарт. На бортике посередине прочерчена полоса; в сквозное отверстие вставлена петля и в нее продето медное кольцо.

ГМВ КП 48660
17241 III
 3555 дск

**III. ЗЕРКАЛО****1. Зеркало ритуальное**

Забайкалье. XIX в.
 Медный сплав, шнур, литье. Дм 11,6 см.
 Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в
 Агинский Бурятский автономный округ
 Читинской обл., 1980г.

Круглый диск, лицевая поверхность гладкая отполированная, слегка выпуклая. Внутренняя поверхность потемнела, в центре имеются две небольшие дужки, через которые продернута толстая хлопчатобумажная нить. Четыре слога – ОМ АН НУМ НРИН плохо просматриваются (ввиду некачественной отливки?). На расстоянии 0,8 см от края диска слегка выпуклая тонкая полоса.

ГМВ КП 32352
9954 III



2. Зеркало ритуальное

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, литье. Дм 12 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский АО, Читинской обл., Бурятской АССР 1980г.

Круглый диск, лицевая поверхность гладкая отполированная, слегка выпуклая. Внутренняя поверхность потемнела, в центре имеются две небольшие дужки. Четыре слога – ОМ АН НУМ НРИН. Вокруг них два тонких выпуклых кольца на расстоянии 0,8 см от края и 0,5 см друг от друга.

ГМВ КП 32354

9956 III

Аналогии: МИБ ОФ № 16703(2); НВФ 5344 – в центре слог НУМ(?); НВФ 5344-5 слог в центре не читается.

**3. Зеркало ритуальное.**

Забайкалье. Конец XIX–начало XX вв.

Медный сплав, литье, дм. 12,2 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской обл., 1991 г.

Круглый диск, лицевая поверхность гладкая отполированная, слегка выпуклая. Внутренняя поверхность потемнела, в центре имеются две небольшие дужки. 4 слога – ОМ АН НУМ НРИН. Вокруг них два тонких выпуклых кольца на расстоянии 0,8 см от края и 0,5 см друг от друга.

НВ 2254

4. Зеркало ритуальное

Непал. XIX в. (?)

Бронза, кость, резьба. Общ в 31,0; дм зеркала 14,2.

Поступление: Музейная закупочная комиссия 1992 г.

Зеркало в виде круглого шлифованного металлического диска с богато украшенной резьбой костяной ручкой. Кость тонированная. На лицевой части изображение двух женских божеств (одного над другим), на оборотной стороне – дракон.

ГМВ КП 43194

8875 II



IV. РИТУАЛЬНЫЕ СОСУДЫ

IV.1. Алтарные чаши

1. Лампада алтарная

Тибет. XIX в.

Медь красная, низкопробное серебро, ковка, накладная чеканка, просечка. 13,8х9,3 см.

Поступление: из коллекции А.М. Позднеева 1926 г.

Светильник в виде чаши составлен из трех частей: колоколообразное основание, средняя часть в виде миниатюрного сосуда бумпа и верхняя часть в форме чаши с сильно расширенной, почти горизонтальной каемкой. На основании по нижнему краю припаяна серебряная накладка с чеканным узором в виде полосы трилистников; в верхней части основания – широкая накладка с чеканным растительным орнаментом. Средняя часть светильника целиком выполнена из белого металла – на конусовидном основании с чеканным узором в виде лепестков, помещено почти круглое тулово с чеканкой в виде крупных трилистников; над круглым туловом на небольшой перемычке установлено плоское круглое навершие с чеканкой и гравировкой в виде лепестков. Собственно чаша светильника также декорирована серебряными накладками, которые занимают почти всю внешнюю поверхность чаши. В нижней части – узор из трилистников, над ними – чередование цветов и стилизованных ветвей. Верхний край обрамляет такая же накладка как и нижний край основания светильника. Вообще, наблюдается некоторая симметрия в рисунке на чаше, относительно навершия средней части.

ГМВ КП 53672

6098 I

2. Чаша алтарная

Забайкалье. XIX в.

Латунь, механическая обработка. В. 4,9; дм 6,6; дм основания 3,6 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1980 г.

Чаша из светло-желтого металла состоит из двух частей – чаши-вместилища с отогнутым наружу краем и подставки в виде усеченного конуса с вертикальным невысоким бортиком по нижнему краю. Внутри поверхность подставки не обработана. Никаких узоров на стенках нет.

ГМВ КП 32361

9959 III



3. Лампада алтарная

Забайкалье. XIX в.

Латунь, механическая обработка. В. 5,3; дм 4,6; дм основания 3,6 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1980 г.

Сосуд из светло-желтого металла состоит из двух частей: чаши-вместилища с плоским дном и бортиком расширяющимся в верхней части и подставки в виде колоколообразного основания и небольшой шейки-перемычки в виде миниатюрного сосуда бумпа. По краю чаши и основания горизонтальные насечки. На дне чаши в центре имеется небольшое отверстие.

ГМВ КП 32362

9960 Ш

**4. Лампада алтарная**

Забайкалье. XIX в.

Латунь, механическая обработка, гравировка. В. 11,3; дм чаши 8,3 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1982г.

Состоит из высокой подставки в форме колокола, высокой тонкой ножки с рельефными горизонтальными линиями, и неглубокой чаши с небольшим отверстием в центре дна. Верхний край чаши завальцован. На подставке и вдоль нижней части чаши – горизонтальные резные линии.

ГМВ КП 32789

10065 Ш

**5. Чаша алтарная**

Забайкалье. Конец XIX в.

Латунь, чеканка, гравировка, серебрение. В. 7,5; дм 9; дм основания 6 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г

Чаша состоит из двух частей: колоколообразной ножки и вместелища с плоским дном и сильно расширяющимся вверху бортиком. По нижнему краю ножки проходит полоса чеканного узора в виде стилизованных трилистников; верх ножки орнаментирован крупными декоративными листьями. Узор на стенках вместелища зеркально повторяет узор на ножке (только листья меньшего размера). В центре на дне вместелища имеется небольшое отверстие.

ГМВ КП 34097

10686 Ш



6. Лампада алтарная

Монголия. XIX в.

Медный сплав, ковка, чеканка, гравировка, позолота.

В. 15,5; дм 13; дм основания 9,1 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

Сосуд состоит из трех частей. Нижняя часть представляет собой низкий широкий поддон, по нижнему краю которого проходит узкий фестончатый поясик накладного орнамента; над поддоном – колоколообразная ножка, декорированная двумя рядами чеканных стилизованных лепестков лотоса. Средняя часть – шейка между основанием и вместилищем – трехчастная; в середине – валик с чеканкой в виде трех цветков лотоса (причем все цветки разные); сверху и снизу – два невысоких кольца с двумя рядами чеканных полос с насечками на каждом кольце. Само вместилище имеет плоское дно и сильно расширенный в верхней части бортик. Снаружи чаша вдоль верхнего и нижнего краев, а также вдоль припаянного посередине кольца украшена четырьмя рядами накладного фестончатого орнамента. Внутри чаши в центре – небольшое отверстие. Верхний и нижний края сосуда завальцованы.

ГМВ КП 34098

10687 Ш

**7. Чаша алтарная**

Забайкалье. XIX в.

Латунь, литье, в. 10.6; дм. 8.1 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1984 г.

Чаша состоит из двух частей – высокой полый конусовидной подставки и широкой верхней емкости с завальцованным краем. Части соединяются штырьком. Переход от подставки к верхней чаше оформлен рельефными валиками.

ГМВ КП 36781

11012 Ш

**8. Чаша алтарная**

Забайкалье. Конец XIX в.

Медный сплав, механическая обработка. В. 4,9; дм чаши 7,5; дм основания 3,6 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1984 г.

Сосуд из светло-желтой бронзы состоит из вместилища в виде невысокой чаши с отогнутым наружу краем и подставки в виде усеченного конуса. На чаше и на подставке вдоль границы их соединения



– рельефные лепестки лотоса.

ГМВ КП 36790

11757 Ш

9. Чаша алтарная

Забайкалье. Конец XIX в.

Медный сплав, ковка, механическая обработка. В. 5,5;
дм чаши 7,9; дм основания 5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в
Агинский Бурятский автономный округ Читинской
области, 1986 г.

Сосуд из светло-желтой бронзы состоит из
вместилища в виде чаши с отогнутым наружу краем и
подставки в виде усеченного конуса. Вдоль
соединительного шва на чаше и на подставке –
рельефные лепестки лотоса. Поверхность подставки
внутри обработана.

ГМВ КП 38711

12009 Ш



10. Лампада алтарная

Забайкалье. Конец XIX–начало XX вв.

Медный сплав, литье, в. 12.3; дм. подстав. 5.5.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в
Агинский Бурятский автономный округ Читинской
области, 1991 г.

Сосуд состоит из двух частей – верхней широкой чаши
и подставки. На дне чаши снаружи имеется небольшой
штырек, который вставляется в отверстие в подставке.
Сама подставка представляет собой невысокое
колоколообразное основание и высокую тонкую
шейку, состоящую из четырех валиков,
расположенных друг над другом и между ними
сдвоенные, слегка выступающие кольца. В центре
чаши-вместилища на дне имеется небольшое
отверстие.

НВ 2247



11. Лампада алтарная

Бурятия. Конец XIX–начало XX вв.

Медный сплав, литье, в. 11.4 см; дм. 9.7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в
Агинский Бурятский автономный округ Читинской
области, 1991 г.

Сосуд состоит из двух частей: чаши-вместилища и
ножки-подставки. Подставка представляет собой
колоколообразное гладкое основание и невысокую
шейку в виде сосуда бумпас двойным круглым
навершием. На дне чаши снаружи имеется небольшой
штырек, который вставляется в ножку подставки.
Внутри чаши в центре – небольшое отверстие.

НВ 2248



12. Набор алтарных чаш

Забайкалье. Конец XIX - начало XX вв.

Бронза, литье, в. 6.8; дм. 9.7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1991 г.

5 чашек одинаковых по форме, размерам и оформлению. Каждая чашечка состоит из двух частей – чаши-вместилища и небольшой подставки в виде усеченного конуса (детали отливались отдельно, потом спаивались). На чаше имеется гравировка в виде двух рядов трилистников. На подставке – литые лепестки лотоса. Поверхность внутри чаши и внутри подставки обточена. Внутри чаши на дне в центре – небольшой круглый бугорок.

НВ 2249/1-5

**13. Чаша алтарная.**

Забайкалье. Конец XIX–начало XX вв.

Бронза, литье, в. 77, дм. 9.3 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1991 г.

Чаша представляет собой низкое широкое вместелище с плоским дном и подставки в виде колоколообразного основания с широким нижним краем и небольшой гладкой шейки сверху. Все стенки сосуда гладкие.

НВ 2250

**14. Алтарная чашечка**

Монголия. XIX в.

Латушь, литье. Выс. 3,2 см; дм. чаши 6,6 см;

дм. основания 2,8 см.

Поступление: Из коллекции А.М. Позднеева, 1926 г.

Чашечка со слегка профилированным туловом на низком кольцевом поддоне, без орнамента.

2729 НВ

Парная с № 2730 НВ

**15. Алтарная чашечка**

Монголия. XIX в.

Латушь, литье. Выс. 3,1 см; дм. чаши 6,3 см;

дм. основания 2,8 см

Поступление: Из коллекции А.М. Позднеева, 1926 г.

Чашечка со слегка профилированным туловом на низком кольцевом поддоне, без орнамента.

2730 НВ

Парная с № 2729 НВ



16. Лампада алтарная

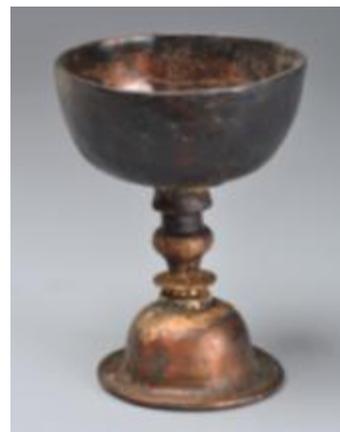
Тибет. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, литье. Выс. 9,5; дм. чаши 7,15; дм. основания 5,55 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ, 2007 г. в Республику Тыва. Акт ВХ ЭФЗК № 6 от 11.09. 2007 г. Владелец: Н.Э.Шактар-оол.

Сосуд на колоколообразной подставке с широким нижним краем. Высокая фигурная ножка с утолщением посередине. Чаша-вместилище в виде полусферы.

ГМВ КП 52267

**17. Лампада алтарная**

Монголия. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, механическая обработка. Выс. 7,6; дм. чаши 6,8; дм. основания 3,8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ 2007 г. в Республику Тыва. Акт ВХ ЭФЗК № 6 от 11.09. 2007 г. Владелец: Н.Э. Шактар-оол.

Сосуд на колоколообразной подставке с невысокой фигурной ножкой. Чаша представляет собой низкое широкое вместилище с плоским дном и бортиком, край которого отогнут наружу. На дне в центре небольшое отверстие.

ГМВ КП 52268

**18. Лампада алтарная**

Монголия (Тува?). Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, механическая обработка. Выс. 7,6; дм. устья 6,8; дм. поддона 3,8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ 2007 г. в Республику Тыва. Акт ВХ ЭФЗК № 6 от 11.09. 2007 г. Владелец: Т.А. Хурбе.

Сосуд на высокой колоколообразной подставке, с фигурной ножкой с утолщением посередине; чаша представляет собой низкое широкое вместилище с плоским дном и бортиком, край которого отогнут наружу. На дне в центре небольшое отверстие.

ГМВ КП 52277

**19. Лампада алтарная**

Монголия (Тува?). Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, механическая обработка. Выс. 5,3; дм. чаши 4,6; дм. основания 2,7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ 2007 г. в Республику Тыва. Акт ВХ ЭФЗК № 6 от 11.09. 2007 г. Владелец: Т.А. Хурбе.

Сосуд миниатюрный на небольшой конусовидной подставке, с фигурной ножкой; чаша представляет собой низкое широкое вместилище с плоским дном и бортиком, край которого отогнут наружу. На дне в



центре небольшое отверстие.

ГМВ КП 52278

20. Лампада алтарная

Монголия (Тува?). Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, механическая обработка. Выс. 4; дм. чаши 4,05; дм. основания 2,8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ 2007 г. в Республику Тыва. Акт ВХ ЭФЗК № 6 от 11.09. 2007 г. Владелец: С.-Б.А. Дапък.

Сосуд миниатюрный на высокой колоколообразной подставке; невысокая ножка в виде гладкого стержня; чаша представляет собой низкое широкое вместилище с плоским дном и бортиком, край которого отогнут наружу. На дне в центре небольшое отверстие.

ГМВ КП 52282



21. Лампада алтарная

Бурятия. Конец XIX - начало XX в.

Латунь, механическая обработка. Выс. 5; дм. устья 7,3; дм. подставки 4,1 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ 2007 г. в Республику Тыва. Акт ВХ ЭФЗК № 6 от 11.09. 2007 г. Владелец: С.-Б.А. Дапък.

Чаша с широким колоколообразным вместилищем, на тулове в нижней части черной краской нанесен рисунок в виде стилизованных лепестков лотоса. На дне чаши в центре – небольшое круглое отверстие. Невысокая подставка в виде усеченного конуса.

ГМВ КП 52283



22. Набор алтарных чаш (8 предметов)

Бурятия. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, механическая обработка. Выс. 1,3; дм. 4,3 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ 2007 г. в Республику Тыва. Акт ВХ ЭФЗК № 6 от 11.09. 2007 г. Владелец: Р.И. Хертек

Невысокая круглая чаша (из набора для восьми подношений) с плоским дном.

ГМВ КП 52284-52291



23. Чаша алтарная

Бурятия. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, механическая обработка. Выс. 2; дм. чаши 4,55; дм. подставки 2,2 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ 2007 г. в Республику Тыва. Акт ВХ ЭФЗК № 6 от 11.09. 2007 г. Владелец: Р.И.Хертек.

Чаша миниатюрная, невысокая, верхний край отогнут наружу; на невысокой круглой подставке.

ГМВ КП 52292



24. Чаша алтарная

Бурятия. Конец XIX - начало XX в.

Медь, механическая обработка. Выс. 1,7; дм. верхней окружности 8,4; дм. основания 5,9 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ 2007 г. в Республику Тыва. Акт ВХ ЭФЗК № 6 от 11.09. 2007

Невысокая миниатюрная тарелочка с плоским дном.

ГМВ КП 52293

**IV.2. Ритуальные сосуды для воды****1. Сосуд алтарный**

Тибет. XIX в.

Медь, литье, ковка, чеканка, гравировка, серебрение. В. 17; дм основания 7,9 см.

Поступление: из коллекции Позднеева А.М. 1926 г.

Сосуд в виде кувшина состоит из следующих частей:

1. Основание в форме опрокинутой чаши с плоским гладким краем и с рельефной поверхностью в виде стилизованных цветочных лепестков; вся поверхность посеребренная.

2. Полукруглое тулово с плоским верхом из красной меди с гладкой поверхностью.

3. Шейки из красной меди с массивным колоколообразным основанием и небольшим цилиндром с выступающим кольцом у нижнего края.

4. Навершья в виде опрокинутой посеребренной чаши с плоским круглым, выделенным ободком, верхом и почти горизонтальным нижним краем. В центре сверху имеется сквозное отверстие, вокруг которого изображены рельефные круглые лепестки с насечкой. На стенках чаши изображены рельефные восемь буддийских драгоценностей; напротив носика – зонт, далее рыбы, сосуд, лотос, раковина, узел, штандарт, колесо; каждое в обрамлении широких листьев.

5. Изогнутый посеребренный носик припаян посередине тулова. Нижняя часть носика представляет собой рельеф в виде головы макары.

Рельефный рисунок выполнен очень четко.

ГМВ КП 53676

6102 I

Аналогии: Музей Азии и Тихого океана



г. Варшава МАiP 9219

2. Сосуд алтарный

Бурятия. Конец XIX - начало XX в.
Медь, латунь, ковка, чеканка. В. 12; дм
основания 6,3 см.

Поступление: из Музейной закупочной
комиссии, 1980 г.

Сосуд состоит из следующих частей:

1. Полукруглой подставки из латуни с рельефными лепестками лотоса и мелкими кружочками по нижнему краю.
2. Массивное тулово из красной меди, полукруглое в нижней части и конусовидное в верхней части, переходящее в невысокую рельефную шейку из четырех горизонтальных бороздок.
3. Навершие из латуни в виде опрокинутого блюдца, также как и подставка украшенного рельефными листьями лотоса и мелкими кружочками. В центр сверху имеется круглое отверстие.
4. Изогнутый носик из латуни, в основании которого изображена рельефная голова дракона макары (практически полностью совпадает с носиком у №10078 III).

ГМВ КП 31122

17449 I

Аналог: сосуд №10078 III



3. Сосуд алтарный

Монголия. XIX в.
Медь, медный сплав, ковка, чеканка. В. 12; дм
основания 6,2 см.

Поступление: из Музейной закупочной
комиссии, 1981 г.

Сосуд в виде кувшина состоит из следующих
частей:

1. Конусовидное основание из рельефных лепестков лотоса; по нижнему краю металлическими штырьками прикреплен узкий обруч.
2. Тулово из красной меди, в нижней части полукруглое, верхняя часть в виде ступенчатого конуса.
3. На невысокой широкой трубке установлено навершие в виде низкого усеченного конуса с круглым отверстием в центре сверху. На поверхности конуса рельефные изображения восьми буддийских символов: напротив носика – зонт, далее рыбы, сосуд, лотос, раковина, узел, штандарт, колесо. Каждый символ в обрамлении лент и ветвей. Вдоль



верхнего и нижнего края – узкие полосы с вертикальными насечками. Плоский верх навершия также украшен полосками с насечками по краю и вокруг центрального отверстия; кроме того, вокруг центрального отверстия – полоса рельефа в виде цветочных завитков.

4. Изогнутый носик припаян на широкой части тулова; нижняя половина носика оформлена в виде рельефной головы дракона макары.

ГМВ КП 31123

17450 I

Аналогии №№6102 I, 18514 I

4. Сосуд алтарный

Монголия. XIX в.

Бронза, литье, ковка, чеканка, гравировка. В. с венчиком 18,9; дм. основания 8,2; вставка для павлиньих перьев дл. 14,5 см.

Поступление: Дар В.Н.Кузьмина 1984 г.

Сосуд состоит из следующих частей:

1. Колоколообразное основание с плоским узким краем и рельефной поверхностью из стилизованных лепестков лотоса.

2. Полукруглое тулово с плоским верхом, на котором установлено

3. Двухступенчатое основание шейки, в которое вставлен цилиндр с выпуклым кольцом у нижнего края.

4. На шейке крепится навершие в виде усеченного конуса с плоским верхом и отверстием в центре. Стенки конуса украшают рельефные изображения восьми буддийских символов: лотос, сосуд, рыбы, зонт, колесо, штандарт, узел, раковина. Между символами – стилизованный растительный орнамент; вдоль верхнего и нижнего краев – полосы ложной зерни. Вокруг отверстия – тонкая полоса ложной зерни и стилизованный растительный узор.

5. Венчик для павлиньих перьев представляет собой коническую трубку, запаянную с одного конца; а на другом конце – конический раструб с рельефными листьями лотоса.

6. Изогнутый носик припаян в средней части тулова. В нижней части носика – рельефное изображение головы дракона макары.

ГМВ КП 34846

18514 I



5. Сосуд алтарный

Бурятия. XIX в.

Медь, латунь, ткань, литье, ковка. В. 9,8; дм основания 4,1 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

Миниатюрный сосуд состоит из следующих частей:

1. Конусовидное основание из латуни с горизонтальными насечками вдоль верхнего и нижнего края.
2. Полукруглое тулово с плоским верхом из красной меди.
3. Шейки из латуни в виде конической трубки с колоколообразным основанием и узкого выступающего кольца на тулове шейки.
4. Навершие по форме повторяет основание, также из латуни; по верхнему краю насечка из ложной зерни. В центре верхней части – сквозное отверстие. Под навершием на шейке намотана ткань.
5. Носик из латуни припаян к средней части тулова; внизу рельефное изображение головы дракона макары (сильно затерто).

ГМВ КП 32800

10073 III

**6. Сосуд алтарный**

Забайкалье. XIX в.

Медь, латунь, перья павлина, литье, ковка. В. сосуда 12,7; дм основания 5,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в 1981 г. с Чиндалей.

Сосуд состоит из следующих частей:

1. Основание из латуни полукруглой формы; украшено двумя тонкими полосками ложной зерни.
2. Круглое тулово из красной меди с высокой рельефной шейкой (шесть горизонтальных желобков).
3. Навершие из латуни в форме опрокинутого блюдца, украшено тонкими бороздками с ложной зернью. В центре сверху круглое отверстие.
4. Кропило (венчик) – медная трубочка длиной 10 см, в нее вставлен пучок павлиньих перьев, обвязанных красной нитью.

ГМВ КП 32804/1

10077/1, 2 III

Пара к № 10078 III



7. Сосуд алтарный

Забайкалье. XIX в.

Медь, латунь, ковка, литье. В. 13,6; дм основания 5,5; дл. венчика 12,3 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в 1981 г. с Чиндалей.

Сосуд состоит из следующих частей:

1. невысокая полукруглая подставка;
2. круглое тулово с высокой ребристой шейкой;
3. навершие в виде опрокинутого блюда;
4. изогнутый носик припаян посередине тулова; в нижней части стилизованное рельефное изображение головы дракона макары;
5. венчик для павлиньих перьев состоит из узкого конического стержня из красной меди и навершия в виде конического раструба из латуни с чеканными листьями лотоса.

ГМВ КП 32805/1

10078/1, 2 III

Парный сосуд к № 10077 III (1,2)

Аналог № 17449 I

**8. Сосуд алтарный**

Забайкалье. XIX в.

Медь, латунь, литье, гравировка. В. 19,3; дм основания 7,1 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1982 г.

Сосуд состоит из следующих частей:

1. основание в виде усеченного конуса из желтой полированной меди;
2. тулово из красной меди – невысокое полусферическое в нижней части, уплощенное сверху с желобчатой нарезкой на плечиках;
3. высокое коническое горлышко из желтой меди с колоколообразным основанием, с выпуклым узким валиком на тулове, обрамленным тонкими полосками ложной зерни;
4. навершие из желтой меди в виде чаши с плоским дном и развернутым наружу венчиком; в центре на дне – круглое отверстие.

ГМВ КП 32790

10066 III



9. Сосуд алтарный

Забайкалье. XIX в.

Медь, латунь, литье, чеканка, ковка, пайка. В. 14,6; дм основания 6,2; дл. вставки 12 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1984 г.

Сосуд состоит из следующих частей:

1. полукруглое основание из желтой меди;
2. круглое тулово, нижняя часть которого отлита из красной меди, а верхняя из желтой;
3. ребристая коническая шейка из красной меди;
4. полукруглое навершие из желтой меди, с плоским верхом, со сквозным отверстием в центре;
5. обрамление для венчика из перьев, в виде небольшой конической трубки из желтой меди с чеканным узором в виде стилизованных лепестков лотоса.

Основание и навершие также украшены рельефными лепестками, между которыми выгравированы мелкие кружочки.

ГМВ КП 36789

11020 III

Аналогии: пара к № 17449 I

**10. Сосуд алтарный**

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, ковка, чеканка, гравировка, лужение. В. 11; дм основания 5,2 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1986 г.

Сосуд миниатюрный состоит из следующих частей:

1. колоколообразное основание с чеканным узором в виде стилизованных листьев лотоса;
2. тулово – полусферическое в нижней части и усеченно-коническое в верхней части; не покрыто полудой и не орнаментировано;
3. высокая шейка в виде трубки с рельефным кольцом в нижней части;
4. навершие в виде усеченного конуса с расширенным нижним краем; сверху в центре – круглое отверстие, обрамленное рельефными завитками; поверхность конуса украшает чеканный узор из восьми драгоценностей - колесо, зонт, рыбы, сосуд, лотос, раковина, узел, штандарт; каждый символ в обрамлении ветвей и лент.

ГМВ КП 38710



12008 III

Аналогии: № 17450 I

11. Сосуд алтарный

Бурятия. XIX в.

Латунь, бронза, литье, ковка, пайка. В. 12,5; дм основания 7,7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

Сосуд в виде чайника с носиком и ручкой. Основание полукруглое, тулово сферической формы, приплюснутое сверху. Шейка в виде низкого усеченного конуса; невысокое горлышко с узким горизонтальным краем. Носик вертикальный, в нижней части – рельефное изображение головы дракона. Петлевидная ручка из красной меди в середине имеет небольшой продолговатый выступ, концы в виде рельефных завитков.

ГМВ КП 32834**10082 III**

Аналогии: № 12007 III.

12. Сосуд алтарный

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, ковка, пайка. В. 17,8; дм основания 8,1 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1984 г.

Сосуд состоит из следующих частей:

1. широкое основание в виде усеченного конуса из латуни;
2. круглое приплюснутое в верхней части тулово из красной меди;
3. коническая шейка с широким колоколообразным основанием из латуни;
4. навершие в виде усеченного конуса с плоским верхом и сквозным отверстием в центре, (куда вставляется венчик с перьями) из латуни;
5. изогнутый носик, на основании которого литое изображение головы дракона макары, из белого сплава.

Основание сосуда и его навершие посередине украшают две тонкие горизонтальные полосы.

ГМВ КП 36788**11019 III**

Аналогии: № 17181 III



13. Сосуд алтарный

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, ковка, литье, гравировка. В.

17,6; дм основания 8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1986 г.

Сосуд состоит из следующих частей:

1. основание в виде усеченного конуса из желтой меди, украшено гравировкой в виде опущенных вниз широких резных листьев; вдоль верхнего и нижнего краев – узкие полосы ложной зерни;

2. тулово из красной меди составлено из двух частей – полукруглой гладкой нижней части и верхней части, приплюснутой по краю, в центре конусовидное широкое основание шейки;

3. шейка из латуни конической формы с горизонтальными желобками;

4. навершие в виде усеченного конуса повторяет форму и рисунок основания; верх – плоский, в центре отверстие, вокруг которого гравированный орнамент в виде трилистников. По краю верхней крышки – тонкая полоска ложной зерни;

5. изогнутый вертикальный носик из латуни, в нижней части рельефное изображение головы дракона макары.

ГМВ КП 38708
12006 III



14. Сосуд алтарный

Забайкалье. XIX в.

Латунь, ковка, литье, пайка, плетение (цепь).

В. 16,1; дм основания 8,2 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1986 г.

Сосуд в виде чайника с носиком, ручкой и крышкой. Основание в виде усеченного конуса; на нем круглое тулово, приплюснутое сверху. Носик литой вертикальный с рельефной головой дракона макары в нижней части. Ручка петлевидная литая; по форме напоминает рыбу (внизу – хвост, в середине выступает небольшой плавник, схематично выгравирована голова с раскрытой пастью). Горлышко невысокое с узким горизонтальным краем. Крышка круглая выпуклая двухступенчатая, по нижнему краю – три горизонтальных желобка, в центре сверху



литое круглое двухчастное навершие, вокруг которого крепится массивная цепь; другой конец цепи крепится к ручке.

ГМВ КП 38709

12007 Ш

Аналогии: № 10082 Ш.

15. Сосуд алтарный

Забайкалье (Тибет ?). XIX в.

Медный сплав, ковка, чеканка, гравировка, серебрение. Общ. 9,2x14,7x13,7; тулово: в. 6,5; дм д. 7,8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1988 г.

Невысокий сосуд в виде чайника с округлым туловом из красной меди, приплюснутый сверху, с невысоким горлышком. Вокруг горлышка выгравирован узор в виде двойных лепестков. На самом горлышке – гравировка в виде геометрических переплетающихся линий. Горлышко и узор вокруг с серебрением. На тулове припаян фигурный носик, в нижней части которого выгравирована голова дракона макары. Носик посеребрен. Под углом 90° по отношению к носику крепится пластинами со штырьками ручка каплевидной формы. Вверху – рельефная голова мифического дракона (посеребренная). Крышка круглая, сверху в центре – посеребренная круглая пластина с гравировкой в виде восьми двойных лепестков; в центре – навершие в виде бутона цветка с гравированной посеребренной поверхностью.

ГМВ КП 40111/1–2

12331/1–2 Ш



16. Сосуд алтарный

Забайкалье. XIX в.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1991 г.

Медный сплав, белый металл, литье, чеканка, гравировка. В. 16,7; дм основания 7,6 см.

Сосуд состоит из следующих частей:

- 1) широкое основание в виде усеченного конуса из белого металла с узкими желобками по верхнему и нижнему краю;
- 2) полукруглое тулово, приплюснутое сверху, из красной меди; вокруг основания шейки – два желобка;
- 3) коническая шейка из желтой меди с небольшими бороздками и выступающим валиком в средней части шейки;
- 4) колоколообразное навершие из белого металла с плоским верхом и сквозным отверстием в центре; вокруг отверстия выгравирован тонкий поясok ложной зерни и узор из дугообразных линий;
- 5) изогнутый вертикальный носик из белого металла со схематичной головой дракона макары в основании.

ГМВ КП 42638

17179 III

**17. Сосуд алтарный**

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав,ковка, чеканка, пайка. В. 16,5; дм основания 7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1991 г.

Сосуд состоит из следующих частей:

- 1) основание в виде усеченного конуса из желтой меди; по верхнему и нижнему краям – горизонтальные насечки;
- 2) полукруглое тулово из красной меди с узким желобком в верхней части;
- 3) коническая шейка из желтой меди с горизонтальными выпуклыми полосами;
- 4) коническое навершие с плоским верхом из желтой меди со сквозным отверстием в центре.

ГМВ КП 42639

17180 III

Аналогии: № 17182 III, 17236 III



18. Сосуд алтарный

Забайкалье. XIX в.

Медь, сплав белого металла, ковка, чеканка, пайка. В. 17,3; дм основания 8,2 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1991 г.

Сосуд состоит из следующих частей:

- 1) широкое основание в виде усеченного конуса из белого металла;
- 2) полукруглое тулово из красной меди;
- 3) коническая шейка с широким колоколообразным основанием из красной меди и выступающим узким валиком на тулове;
- 4) колоколообразное навершие из белого металла с плоским верхом и сквозным отверстием в центре;
- 5) изогнутый вертикальный носик из белого металла с рельефным изображением головы дракона макары у основания.

ГМВ КП 42640

17181 III

Аналогии: № 11019 III

**19. Сосуд алтарный**

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, литье, чеканка, пайка. В. 17,1; дм основания 7,4 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1991 г.

Сосуд состоит из следующих частей:

- 1) основание в виде усеченного конуса из желтой меди;
- 2) полукруглое тулово из красной меди с узким желобком по верхнему краю;
- 3) коническая шейка из желтой меди с высоким колоколообразным основанием и узким выступающим валиком на тулове;
- 4) навершие в виде усеченного конуса из желтой меди с плоским верхом и сквозным отверстием в центре. По верхнему и нижнему краям – горизонтальные насечки.

ГМВ КП 42641

17182 III

Аналогии: № 17180 III, 17236 III



20. Сосуд алтарный

Бурятия. XIX в.

Медный сплав, ковка, механическая обработка, пайка. В. 16,9; дм основания 7,6 см. Поступление: передано в дар некоммерческой организацией АНО «Коллекция» в 1999 г.

Сосуд состоит из следующих частей:

- 1) основание в виде усеченного конуса из желтой меди;
- 2) полукруглое тулово с приплюснутым верхом из красной меди;
- 3) коническая шейка из желтой меди с горизонтальными выпуклыми полосами;
- 4) коническое навершие с плоским верхом из желтой меди со сквозным отверстием в центре.

ГМВ КП 48650

17236 III

Аналогии: № 17180 III, 17182 III

**21. Сосуд алтарный**

Забайкалье. XIX в.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1982 г.

Медный сплав, шелк, бисер, павлиньи перья, ковка, чеканка, гравировка. В. сосуда 15 см.

1. Сосуд на кольцевом поддоне, с шаровидным туловом, Г-образным носиком, украшенным внизу головой дракона; высокой узкой шейкой и крышкой в виде опрокинутой чаши с чеканными изображениями восьми «драгоценностей». На сосуд надета «рубашка», сшитая из полосок плиссированного шелка: снизу – зеленая, выше – синяя, далее – красная, на плечах – желтая, на горловине – малиновая. С плеч сосуда свисают шесть кистей бисера, в каждой по три нитки желтых, черных, «жемчужных» и синих бусин. «Рубашка» застегнута на одну красную бусину.

2. Вложение состоит из металлической конусовидной воронки, в которую вставлен пучок павлиньих перьев.

ГМВ КП 32791/1, 2

10067/1, 2 III



22. Навершие ритуального сосуда

Монголия. XIX в.

Медный сплав, позолота, литье, гравировка.

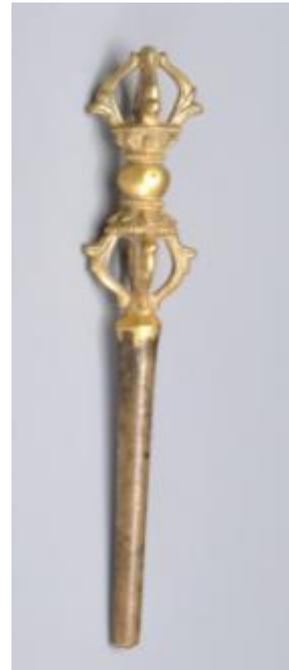
дл. 20 см.

Поступление: Музейная закупочная комиссия, 1980 г.

Предмет имеет стержень в виде вытянутого усеченного конуса и навершие в виде ваджры. У ваджры в центре круглый шарик, от которого отходят две полусферы и рельефными лепестками лотоса (по 8 лепестков на каждой). Из центра каждой полусферы выходит прямой стержень и вокруг него симметрично расположены по четыре изогнутых луча, стилизованных под цветочные ростки.

ГМВ КП 32825

3114 ДВ II



IV.3. Ритуальный сосуд капала

1. Ритуальный сосуд

Монголия. Середина XIX в.

Медный сплав, серебрение, чеканка, гравировка. 13,4x11,5x13 см.

Поступление: из Музейной Закупочной Комиссии, от частного лица 1981 г.

Сосуд состоит из двух частей – овальной чаши, по форме напоминающей верхнюю часть человеческого черепа, с гладкой посеребренной внешней поверхностью; и верхней крышки такой же овальной формы, как чаша, но меньшего размера. В отверстие вверху крышки на штыре вставлено украшение в виде фигурной полуваджры с четырьмя осями. Поверхность крышки украшена рельефным рисунком – вокруг центрального отверстия изображение вишваваджры; в нижней передней части помещен крупный цветок, на противоположной стороне изображены пять горных вершин,



по сторонам от них разбегаются две волны и в каждой из них гравированный рисунок рыбки. Остальная поверхность занята рельефными изображениями цветов и растительных завитков. По краю крышки имеется горизонтальный бордюр с графическим гравированным узором.

ГМВ КП 31120

17447/1-2 I

2. Ритуальный сосуд на подставке
Забайкалье. Конец XIX-начало XX в.

Медный сплав, серебрение, штамп, чеканка, раскраска, гравировка.

5,8x8; дл. одной стороны 9,7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1990 г.

1. Подставка треугольная изготовлена из штампованного медного сплава, посеребренного с внешней стороны. Вдоль узкой части подставки проходит полоса из двойных лепестков лотоса, над ней поднимаются стилизованные языки пламени. Каждый угол подставки сверху увенчан объемным изображением белого черепа с красными глазами с одной стороны, головой синего и красного цветов с двух других сторон.

2. Чаша овальная в форме верхней части человеческого черепа, с внешней стороны окрашена белой краской, внутри сохранились следы красной краски.

3. Рельефная крышка в верхней части увенчана фигурным навершием в виде полуваджры; вокруг него на крышке рельефное изображение вишваваджры. Передняя часть крышки украшена рельефом в виде крупного цветка; с противоположной стороны – горные вершины, по нижнему краю – волны; остальная часть крышки занята узором из растительных



завитков. Вдоль края крышки имеется узкий горизонтальный бортик с графическим гравированным рисунком (силы природы=горы «улары хээ»). Снаружи крышка серебряного цвета, внутренняя часть окрашена красной краской.

**ГМВ КП 41753/1-3
12822/1-3 III**

3. Сосуд ритуальный,

Забайкалье, конец XIX - начало XX в.

Кость, резьба, шлифовка, выс. 7,5 см; в поперечнике 17,4x15,1 см.

Поступление: Дар В.А.Кореняко, 2006 г.

Предмет представляет собой аккуратно срезанную и отшлифованную часть черепной коробки взрослого человека. На поверхности естественные неровности и выпуклости, природные рельефные линии на стыках левой и правой доли, а также лобной и теменной частей и теменной и затылочной части.

НВ 2467



V. МОЛИТВЕННЫЙ БАРАБАН

1. Молитвенный барабан

Тибет, XIX в.

Сплав белого металла, ковка, чеканка, гравировка. Выс. 5,5 см; дм. 6 см.

Поступление: из коллекции Позднеева А. М. 1926 г.

Цилиндр, снизу и сверху пластины крепятся четырьмя маленькими гвоздями. В средней части тулова отчеканены восемь слогов *ом мани падме хум*, каждый в обрамлении из цветов и завитков: по верхнему и по нижнему краям – полоса орнамента из лепестков; на дне гравировка в виде колеса; на верхней крышке рельефное колесо с восемью спицами; из центра выходит ось.

Выделяется среди остальных молитвенных мельниц гармоничной устойчивой формой, более тщательной и основательной проработкой деталей.

Внутри цилиндра помещены мантры, написанные на бумаге и завернутые в шелковую ткань.

ГМВ КП 53669

6097 I



2. Молитвенный барабан

Монголия. XIX в.

Сплав белого металла, чеканка, гравировка.

В. 10; дм 7,8 см.

Поступление: от Московской таможни. Акт №30 от 31.08.72.

Стандартное оформление – цилиндр с верхней и нижней крышками. На тулове в средней части выбиты крупные слоги мантры *ом мани падме хум*, но читаются они не слева направо, а в обратную сторону. От стыковочного шва, если читать слева направо. На нижнем и верхнем бордюрах отчеканены обычные узоры – внизу – ряд двойных лепестков, вверху – ваджры, перемежающиеся цветами. На нижней крышке выгравировано колесо с шестью спицами, а на верхней – вишваваджра; из их центра выходит ось.

ГМВ КП 23861

16102 I



3. Молитвенный барабан

Бурятия. XIX в.

Дерево, сталь, пигменты, резьба, роспись, стальной стержень. В. 91 см.

Поступление: Дар СХ БССР, 1980 г.

Барабан состоит из двух цилиндров, установленных на крестовых подставках с четырьмя резными вертикальными стойками. Круглая подставка маленького цилиндра установлена на верхнем перекрестии подставки большого цилиндра. Верхние перекрестия подставок оформлены резными завитками. Верхняя и нижняя части тулова большого цилиндра украшены рисунком из ваджр черного цвета. Средняя часть тулова большого цилиндра разделена накладными вертикальными палочками на шесть секций (одна палочка утрачена), куда вписаны слоги мантры: *ом ма ни падме хум*. Вся мельница окрашена в красно-коричневый цвет. Слоги мантр – черного цвета. Некоторые кольца стоек зеленого цвета. Всю конструкцию пронизывает металлическая ось.

ГМВ КП 29634

8603 III



4. Молитвенный барабан

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Дерево, резьба, металлическая пластина, стекло, пигменты, резьба, раскраска, тонировка. 20x20 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Бурятскую АССР 1978 г.

Закрытый цилиндр, через центр которого проходит деревянная ось. Две деревянные рамки, вставленные одна в другую под прямым углом. Нижние подставки рамок прямоугольные с резными продольными выемками сверху и слегка скошенными углами. Верхние планки рамок оформлены резными и гравированными завитками. На перекрестии рамки в нижней части вставлен плоский фрагмент стекла и металлическая пластина, куда вставляется нижний конец центрального осевого стержня. На тулове барабана двумя выпуклыми кольцами выделяется широкая центральная полоса, на которой написаны слоги мантры *ом мани падме хум* и еще три слога (?). Каждый слог обведен тонкой черной линией. Вдоль верхнего и нижнего края цилиндра изображены по восемь арок-лепестков с



красной сердцевиной с желтыми полосами и черным ободком с тонким желтым краем.

ГМВ КП 32307

9941 III

5. Молитвенный барабан

Забайкалье. Конец XIX - начало XX вв.

Дерево, пигменты, резьба, роспись. В. 9,3; дм 8,8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция

ГМИНВ в Бурятскую АССР 1978 г.

Цилиндр с восемью вертикальными гранями разной ширины. Верхняя и нижняя части шире, чем основное тулово цилиндра. На основании цилиндра имеется круглое отверстие большого диаметра, куда вставлен круглый деревянный диск (не окрашенный). На верхней крышке также имеется круглое отверстие диаметром чуть меньше, чем на основании. И здесь вставлен круглый диск, в центре которого имеется отверстие, из которого выходит конец оси. На диске изображено колесо с восемью спицами. На каждой грани тулова – изображение тройной драгоценности. Вся поверхность мельницы раскрашена в коричнево-красные тона. Центральная драгоценность – желтая, две другие ?; мелкие цветы вокруг – белые.

ГМВ КП 32803

10076 III



6. Молитвенный барабан

Забайкалье. XIX в.

Дерево, краски, резьба, роспись. В. без стержня 13,5; дм 10,8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1986 г.

Гладкий цилиндр со слегка выпуклой верхней крышкой, из центра которой выходит металлический стержень. Все тулово мельницы окрашено красно-коричневой краской. На поверхности тулова изображены четыре одинаковых дерева или цветка (?) золотого цвета с золотыми и темно-зелеными листьями; нарисованы на небольших возвышениях (пригорках) черного цвета. На дне – двойная ваджра, на крышке четырех лучевое золотистое колесо, перевитое зеленой лентой. Из центра верхней крышки выходит металлический стержень.

ГМВ КП 38704

11820 III



7. Молитвенный барабан

Забайкалье. XIX в.

Медный сплав, чеканка, лужение, раскраска, гравировка. В. 13,2; дм 9,8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ 1985 г. в Агинский бурятский автономный округ Читинской области, п. Агинское.

Цилиндр с верхней и нижней крышками; из центра верхней крышки выходит стальная ось. В средней части тулова чеканный узор из шести слогов *ом ма ни па дме хум*. Слоги разделены вертикальными пластинами с цветочным узором. Верхний бордюр – полоса чеканного орнамента в виде чередующихся ваджр (в центре каждой – символ «инь-ян») и цветов. Нижний бордюр – полоса чеканного орнамента в виде двойных лепестков с роговидными



завитками. По размерам и оформлению очень близка к № 12253 III; но узор не накладной, а чеканный. Выступающие детали узора раскрашены золотой краской, а фон серебряной. На нижней крышке выгравирована вишваваджра (узор более четкий и с большим количеством деталей, чем на № 12253 III).

ГМВ КП 37355

11106 III



8. Молитвенный барабан

Бурятия

Народность: буряты. Конец XIX в.

Дерево, резьба, тонировка. В. без стержня 12; дм 9,7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция

ГМИНВ в Бурятскую АССР, 1978 г.

Цилиндр, слегка суженный в средней части тулова и разделенный вертикальными полосами на восемь граней. Сверху и снизу средняя часть обрамляется узкими полосами с вырезанной волнистой линией. Верхняя крышка открывается, имеется специальный небольшой треугольный выступ на краю крышки. Из центрального отверстия выходит металлическая ось. Внутри вложен тканевый мешок, заполненный тонкой бумагой с мантрами.

ГМВ КП 32860

10088 III



9. Молитвенный барабан

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, ковка, чеканка, просечка, серебрение, гравировка. В. 10,2; дм 9,4 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский бурятский автономный округ Читинской области, 1987 г.

Медный цилиндр, по тулову сквозной рельефный орнамент: в средней части крупные слоги мантры *ом мани падмэ хум*. Между слогами цветочные розетки; над и под ними растительные завитки. Над нижней крышкой сплошная полоса с чеканным узором в виде двойных лепестков. Под верхней крышкой – узор сквозной – чередование ваджр и цветов с растительными завитками. На дне цилиндра выгравированы две скрещенные ваджры, в центре – круг с тройной драгоценностью и лепестками. На верхней крышке – накладка в виде колеса с шестью спицами; из центра выходит заостренная ось.

**ГМВ КП 38820
12055 III**



10. Молитвенный барабан

Забайкалье. XIX в.

Медь, ковка, чеканка, просечка, серебрение.

В. 11,9; дм 9,8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский бурятский автономный округ Читинской области, 1987 г.

Цилиндр из красной меди с верхней и нижней крышками; из центра верхней крышки выходит стальной стержень. На верхней крышке накладка из белого металла в виде восьмилучевого колеса. На нижней крышке – гравировка в виде стилизованных перекрещенных ваджр; в середине круг с символом «инь-ян» в обрамлении цветочных лепестков. По всему тулову чеканная накладка из белого металла в виде шести слогов *ом мани падмэ хум*, разделенных вертикальными полосками с цветами; верхний бордюры – ваджры с символами «инь-ян» в центре и цветочным узором между ними; нижний бордюры – двойные лепестки с завитками. По технике и композиции совпадает с № 12055 III; но накладные детали выполнены из белого металла; буквы более крупные и более четко выполнены; между слогами разделения в виде полосок с тремя



цветками, над и под слогами нет цветочного орнамента.

ГМВ КП 38825

12253 III

11. Молитвенный барабан

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Медь, латунь, сталь, бумага, чеканка, гравировка. В. 15,5; дм 8 см.

Поступление: Закупочная экспедиция

ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1988 г.

Цилиндр с двумя крышками. В средней части тулова выгравированы восемь слогов. Под каждым слогом цветок лотоса; над и под надписью – полосы растительного орнамента. Верхний и нижний края цилиндра обрамлены полосами узора с ваджрами, между ними – цветы. На нижней крышке выгравированы две скрещенные ваджры; на верхней – колесо (два обруча, но без спиц); из небольшого припаянного колечка выходит стержень.

ГМВ КП 40082

12311 III



12. Молитвенный барабан

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, ковка, чеканка, гравировка, пайка. В. 7,6; со стержнем - 11,5; дм 7 см.

Поступление: Закупочная экспедиция

ГМИНВ в Агинский бурятский автономный округ Читинской области и Бурятскую АССР 1990 г.

Небольшой цилиндр, сверху и снизу припаяны круглые пластины с помощью металлических полосок, на которых выгравирован орнамент из растительных завитков. На тулове цилиндра в круглых медальонах отчеканены шесть слогов мантры *ом мани падмэ хум*. На верхней крышке выгравировано колесо с восемью спицами, из центра которого выходит стержень.

ГМВ КП 41756

12825 III



13. Молитвенный барабан

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Сплав белого металла, медь, сталь,ковка, чеканка, гравировка, пайка. В. 6,1; дм 5,45 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Читинской область и Бурятскую АССР 1991 г.

Небольшой цилиндр, верхняя крышка утрачена, вместо нее припаяны две металлические пластины. На нижней крышке выгравировано восьмирадиусное колесо, из центра которого выходит тонкий стержень, который, вероятно, входил в рукоятку. На тулове выгравированы шесть крупных слогов мантры *ом мани падмэ хум*. Слоги обрамлены завитками и волнистыми линиями. Рукоятка утрачена.

ГМВ КП 42729

13862 III

**14. Молитвенный барабан**

Тибет. XIX в.

Медный сплав, бумага, шелк, чеканка, пайка, серебрение. В. 9,7; дм 8,6 см.

Поступление: Дар ГИМ. Акт № 24 от 30.10.64 г.

Состоит из двух цилиндров, один из которых вращается внутри другого. Верхний цилиндр из меди с накладками из белого металла; по верхнему краю накладки в виде ваджры, по нижнему – полоса с двойными лепестками. Две горизонтальные полосы и вертикальные серебристые полосы разделяют шесть фигурных окошек, через которые видно второй латунный цилиндр с припаянными серебристыми слогами мантры *ом мани падмэ хум*. На верхней крышке припаяно колесо из белого металла с восемью спицами.

ГМВ КП 19380

2877 ДВ II



15. Молитвенный барабан

Монголия, конец XIX - начало XX вв.
 Медный сплав, сталь, ковка, пайка, чеканка,
 гравировка, выс. 14,5 см; дм. 9,7 см.
 Поступление: в 1999 г. Дар АНО
 «Коллекция»

Цилиндр с верхней и нижней крышками. На нижней крышке – гравировка в виде двойной ваджры; на верхней крышке – 8-ми лучевое колесо, из центра которого выходит стальной стержень. На тулове в средней части, выделенной двумя тонкими выпуклыми полосами в прямоугольных окошках выгравированы слоги мантры: *ом ма ни па дмэ хум*, и еще два знака по обе стороны стыковочного шва.

По верхнему краю – схематичные роговидные узоры, по нижнему – двойные лепестки.

**ГМВ КП 48649
 22356 I**

**16. Молитвенный барабан**

Непал. Начало XX в.
 Металл, смальта, литье, филигрань,
 инкрустация, дл. 20,5.
 Поступление: 2002 г. от Шептуновой И.И.
 дар

Металлический барабан, состоящий из трех профилированных поясов, конического навершия, украшен филигранью, чеканкой и вставками красного и голубого стекла. Снабжен металлическим противовесом на цепочке, рукоять украшена чеканным волнообразным орнаментом.

**ГМВ КП 50120
 10498 II**

**17. Молитвенный барабан**

Непал. Начало XX в.
 Металл белый, дерево, смальта, камень,
 паста?, литье, филигрань, инкрустация, дл
 20,0.
 Поступление: 2002 г. от Шептуновой И.И.
 дар

Металлический барабан, укрепленный на деревянной рукоятке. По боковым сторонам цилиндра между двумя рядами вставок голубой и красной смальты - два орнаментальных пояса из крючочков, выполненных филигранью, на верхней



стороне барабана два концентрических круга с тем же орнаментом и круг из вставок голубой смальты. навершие - усеченный конус - с тем же орнаментом по периметру увенчан наконечником с деревянным шариком. Снабжен округлым каменным противовесом на цепочке.

ГМВ КП 50119

10497 П

18. Молитвенный барабан

Непал. XIX в.

Металл, кость, дерево, смальта, пайка, резьба, гравировка, инкрустация, тонировка, дл 28,0.

Поступление: Музейная закупочная комиссия от частного лица закупка

Ритуальный барабанчик в форме составного цилиндра, укрепленного на стержне с рукояткой из тонкого желтого металла, имеющей форму усеченного конуса с цилиндрической деталью из темного дерева в верхней части. Вращающийся цилиндр состоит из пяти частей: трех металлических с линейными геометрическими орнаментами из вклеенных в касты красных и голубых кусочков смальты и напаянных отрезков проволоки, между металлическими частями - две костяные части с выгравированными тибетскими буквами. Цилиндр закреплен при помощи деревянного навершия в форме луковки.

ГМВ КП 48261

10830 П



19. Молитвенный барабан

Непал. 1950-е гг.

Латунь, дерево, белый металл, бирюза?, коралл?, стекло, жемчуг, перламутр, цветные вставки, литье, ковка, дифовка, пайка, филигрань, инкрустация. 1) в 11,2; дм 46,0; 2) в 4,5; 16,3 x 16,0; 3) в 32,7; дм основания 11,2; 4) в 8,7; 19,7 x 20,0; 5) в 16,0; основание 5,5 x 5,5; 6-9) дл 32,3; 10-13) дл 27,4; дм 1,3; 14-17) в 6,5; дл 8,0.

Поступление: в 1957 г. передача с Выставки кустарных изделий Индии

1) Основание; 2) Подставка под барабан; 3) барабан; 4) Балдахин; 5) навершие балдахина; 6-9) Спицы под столбики; 10-13) ажурные столбики; 14-17) фигурки драконов. Барабан молитвенный под балдахином на массивной подставке. Барабан окружают 4-е филигранных столбика, с драконами из белого металла на них. Украшена филигранью и инкрустацией.

ГМВ КП 12297

2753 II



VI. ВАДЖРА

1. Ваджра

Монголия (Тибет?). XIX в.

Медный сплав, позолота, чеканка, литье. Дл. 20,5 см.

Поступление: Из Музея народов СССР 1940 г.

Центральную круглую сферу с двух сторон обрамляют кольца с рельефными бусинами. Кольца являются вершинами двух полусфер с рельефом из восьми лепестков лотоса на каждом; лотосовые лепестки сверху обрамляет кольцо с рельефными бусинами. Из центра каждой полусферы выходит квадратный в поперечнике стержень, с утолщением и тремя рельефными полосками посередине, вокруг него четыре дуги с головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню, из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг, сходящихся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

5842 I



2. Ваджра

Тибет. XIX в.

Бронза, литье, дл. 10 см.

Поступление: из коллекции А.М.Позднеева, 1926 г.

Центральную круглую сферу с двух сторон обрамляют кольца с тремя рельефными полосами вдоль окружности. Кольца являются вершинами двух полусфер с рельефом из восьми лепестков лотоса на каждом; лотосовые лепестки сверху обрамляют кольца с тремя рельефными полосами на каждом кольце вдоль окружности. Из центра каждой полусферы выходит квадратный в поперечнике стержень, с тремя рельефными полосками посередине, вокруг него четыре дуги со стилизованными (больше похожими на растительный узор) головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню, из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг, сходящихся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

ГМВ КП 53674

6100 I

Аналогии: № 17538 I



3. Ваджра

Тибет. XIX в.

Белый металл, литье, гравировка. 11x4 см.

Поступление: из коллекции А.М.Позднеева, 1926 г.

Центральную часть в виде небольшой сплюсненной бусины, с двух сторон обрамляют тонкие кольца из рельефных мелких бусин и гладкое кольцо. Каждая пара колец служит вершиной конусов с рельефным узором из восьми двойных лепестков лотоса на каждом конусе. Верхний край лотосовых лепестков обрамляет кольцо из рельефных мелких бусин и гладкое верхнее кольцо. Через центр конусов проходит четырехгранный стержень с вытянутыми ромбовидными гранями; вокруг него четыре дуги с головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню. Изображения макара проработаны очень четко: низкий лоб с нависающими гравированными бровями; изогнутый



крупный нос, раскрытые пасти из которых выходят дуги. Концы дуг сходятся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

ГМВ КП 53675

6101 I

4. Ваджра

Тибет. Конец XVIII - начало XIX в.

Медный сплав, литье. Дл. 12,5 см.

Поступление: Из Московской таможни. Акт № 30 от 31.08.72 г.

Центральную округлую деталь в виде слегка сплюснутой бусины с восемью гранями и следами точечного узора, с двух сторон обрамляют кольца с двумя рядами рельефных полос вдоль окружности. Кольца являются вершинами двух усеченных конусов с рельефом из восьми лепестков лотоса на каждом; поверх лotosовых лепестков проходят по две окружности с мелким точечным рельефом. Из центра каждого конуса выходит прямоугольный в поперечнике стержень, с тремя рельефными полосками посередине, вокруг него четыре дуги с головами макару у их основания, обращенными к центральному стержню, из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг с мелким точечным рельефом по бокам, сходящихся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

ГМВ КП 23863

16104 I

Аналогии: 10224 III, МИБ НВ 8840.

5. Ваджра

Тибет (Монголия?). XIX в.

Медный сплав, литье. Дл. 9; дл. центрального сегмента 3; дл. частей с дугами по 3 см.

Поступление: От частного владельца 1980 г.

Центральную сферу, на которой изображен рельефный слог «Ом», с двух, слегка сплюснутых, сторон обрамляют по три кольца с каждой стороны (два крайних кольца с рельефом в виде мелких бусин, среднее кольцо гладкое). Каждое тройное кольцо служит основанием полусфер с рельефным узором из восьми лепестков лотоса на каждой полусфере. Верхний край лotosовых лепестков обрамляет кольцо из рельефных мелких бусин. В центре каждой



полусферы – квадратный в поперечнике стержень с тремя рельефными полосками посередине; вокруг него четыре дуги с головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню, из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг, сходящихся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

ГМВ КП 31128

17451 I

6. Ваджра

Тибет (Монголия?). XIX в.

Медный сплав, литье, гравировка, позолота. Дл. 10,5; дл. центрального сегмента 3,5; дл. частей с дугами по 3,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский бурятский автономный округ Читинской области, 1981 г.

Центральную круглую сферу с двух сторон обрамляют два кольца с рельефом из мелких полос посередине. Кольца являются вершинами двух усеченных конусов с рельефом из восьми лепестков лотоса на каждом; поверх лotosовых лепестков проходят по два кольца с мелким точечным рельефом. Из центра каждого конуса выходит прямоугольный в поперечнике стержень, с тремя рельефными полосками посередине, вокруг него четыре дуги с головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню, из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг с мелким точечным рельефом по бокам, сходящихся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

ГМВ КП 32356

17537 I

7. Ваджра

Тибет. XIX в.

Медный сплав, литье. Дл. 10,8; дл. среднего сегмента 3,6; дл. частей с дугами по 3,6 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1981 г.

Центральную круглую сферу с двух сторон обрамляют кольца с тремя рельефными полосками вдоль окружности. Кольца



являются вершинами двух полусфер с рельефом из восьми лепестков лотоса на каждом; лотосовые лепестки сверху обрамляют кольца с тремя рельефными полосами на каждом кольце вдоль окружности. Из центра каждой полусферы выходит квадратный в поперечнике стержень, с тремя рельефными полосками посередине, вокруг него четыре дуги со стилизованными (больше похожими на растительный узор) головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню, из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг, сходящихся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

ГМВ КП 32357

17538 I

Аналогии: № 6100 I

8. Ваджра

Монголия. XIX в.

Медный сплав, литье. Дл. 9 см.

Поступление: из Музейной Закупочной Комиссии от частного лица Акт № 33 от 26.07.78 г.

Центральную часть в виде небольшой сплюсненной бусины с двух сторон обрамляют три ряда колец, которые являются вершинами двух полусфер с рельефом из восьми лепестков лотоса на каждом; лотосовые лепестки сверху обрамляют пары рельефных колец. Из центра каждой полусферы выходит квадратный в поперечнике стержень, с тремя рельефными полосками посередине, вокруг него четыре дуги со стилизованными (больше похожими на растительный узор) головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню, из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг, сходящихся к концам центрального стержня.

ГМВ КП 27596

17859 I



9. Ваджра

Монголия. Конец XIX в.

Медный сплав, литье, позолота. Дл. 9,4; дл. центрального сегмента 3,2; дл. частей с дугами по 3,1 см.

Поступление: в 1985 г. дар частного лица.

Центральную округлую гладкую деталь с двух сторон обрамляют кольца с тремя рельефными полосами. Кольца являются вершинами двух полусфер с едва различимым рельефом из восьми лепестков лотоса на каждом; лотосовые лепестки сверху обрамляют кольца с тремя рельефными полосами на каждом кольце. Из центра каждой полусферы выходит плоский стержень, вокруг него четыре дуги со стилизованными головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню, из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг, сходящихся к концам центрального стержня.

ГМВ КП 35496

21147 I

**10. Ваджра**

Бурятия (?). XIX в.

Медный сплав, литье, гравировка. Дл. 10,3; поперечник 3х3 см.

Поступление: Закупочная экспедиция

ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1981 г.,

с. Чиндалей.

Центральную округлую деталь, в виде слегка сплюснутой бусины с шестью гранями и следами точечного узора, с двух сторон обрамляют кольца с двумя рядами рельефных полос. Кольца являются вершинами двух усеченных конусов с рельефом из восьми лепестков лотоса на каждом; поверх лотосовых лепестков проходят по две окружности с мелким точечным рельефом. Из центра каждого конуса выходит прямоугольный в поперечнике стержень, с тремя рельефными полосками посередине, вокруг него – четыре дуги с головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню. Из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг с мелким точечным рельефом по бокам, сходящихся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.



ГМВ КП 32807

10224 III

Аналогии: 16104 I, 50834 кп

11. Ваджра

Монголия. XIX в.

Медный сплав, литье, пайка. Дл. 10,3, дл. центрального сегмента 3,3; дл. частей с дугами по 3,5 см.

Поступление: из Музейной Закупочной Комиссии от частного лица. 1991 г.

Спаяна из двух симметричных половин. Центральную сферу, по диаметру которой проходит паяный шов, с двух слегка сплюснутых сторон обрамляют по два рельефных кольца с каждой стороны. Каждое двойное кольцо служит основанием полусфер с рельефным узором из восьми лепестков лотоса на каждой полусфере. Верхний край лotosовых лепестков обрамляют узкое и над ним широкое кольцо. В центре каждой полусферы – квадратный в поперечнике стержень с рельефной полосой посередине; вокруг него четыре дуги со стилизованными головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню (из-за схематичности изображения, возможна трактовка, что головы обращены наружу), из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг, по боковым частям которых проходят цепочки мелких рельефных бусин. Дуги сходятся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

ГМВ КП 42772

22326 I

12. Ваджра

Монголия. XIX в.

Медный сплав, литье, чеканка, дл. 9,5.

Поступление: из Музейной Закупочной Комиссии от частного лица. 1991 г.

Состоит из двух симметричных частей, соединенных сплюснутым с двух сторон шариком, на котором выгравированы мелкие кружочки и точки. От шарика в каждую сторону идет узкое кольцо с насечками, далее полусфера с рельефными лепестками. Из центра полусферы выходит прямая ось и 4 дуги, сходящихся в верхней части центральной оси. Дуги у основания в виде стилизованных голов дракона с открытой



пастью.

ГМВ КП 42773
22327 I

13. Ваджра

Непал (?). Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, позолота, литье, гравировка.

Дл. 10,2; центральный сегмент: дл. 3,2; части с дугами: дл. 3,5 см.

Поступление: Дар некоммерческой организации АНО «Коллекция». 1998 г.

Центральную часть в виде небольшой сплющенной бусины с двух сторон обрамляют тонкие кольца из рельефных мелких бусин. Каждое кольцо служит основанием полусфер с рельефным узором из восьми двойных лепестков лотоса на каждой полусфере. Верхний край лotosовых лепестков обрамляет кольцо из рельефных мелких бусин и гладкое верхнее кольцо. В центре каждой полусферы – четырехгранный стержень с вытянутыми ромбовидными гранями; вокруг него четыре дуги с головами макара у их основания, обращенными наружу от центрального стержня. Изображения макара проработаны очень четко: низкий лоб с нависающими гравированными бровями; изогнутый крупный нос, задранный кверху, раскрытая пасть с высунутыми языками, стилизованными под растительные завитки. Центральный крупный язык с гравированными полосами по бокам, образует верхнюю часть дуги. Концы дуг сходятся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

ГМВ КП 48653
22359 I

14. Ваджра

Тибет (?). Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, литье. Дл. 11,5; центральный сегмент: дл. 3,5; части с дугами: дл. 4 см.

Поступление: Дар некоммерческой организации АНО «Коллекция». 1998 г.

Центральную часть в виде небольшой сплющенной бусины, с выступающим ребром вдоль центральной окружности, с двух сторон обрамляют выпуклые узкие кольца. Каждое кольцо служит основанием полусфер с рельефным узором из восьми двойных лепестков лотоса на каждой



полусфере. Верхний край лотосовых лепестков обрамляет узкая полоса с рельефными мелкими бусинами. В центре каждой полусферы – квадратный в поперечнике стержень; вокруг него четыре дуги с головами макара у их основания, обращенными наружу от центрального стержня, из их раскрытых ртов в виде языков с языками пламени выходят верхние части дуг, сходящихся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

ГМВ КП 48654

22360 I

15. Ваджра

Бурятия (Монголия?). Конец XIX - начало XX вв.

Медный сплав, позолота, литье, гравировка.

Дл. 12,8 см, длина центрального сегмента 4,4 см; длина частей с дугами по 4,2 см.

Поступление: Дар некоммерческой организации АНО «Коллекция». 2003 г.

Центральную округлую деталь в виде бусины с восемью гранями, с двух сторон обрамляют по три ряда колец. Кольца являются вершинами двух усеченных конусов с рельефом из 8 лепестков лотоса на каждом; поверх лотосовых лепестков проходят по два тонких рельефных кольца. Из центра каждого конуса выходит квадратный в поперечнике стержень, с тремя рельефными полосками посередине, вокруг него четыре дуги с головами макара у их основания, обращенными к центральному стержню, из их раскрытых ртов в виде языков выходят верхние части дуг, сходящихся к концам центрального стержня, которые оформлены в виде четырехгранной пирамиды.

ГМВ КП 50834

Аналогии: 16104 I; 10224 III.



VII. РИТУАЛЬНЫЕ КОЛОКОЛЬЧИКИ

1. Колокольчик ритуальный

Тибет. XIX в.

Медный сплав, литье, штамповка, гравировка, чеканка. В. 18; дм основания 9 см.

Поступление: из Музея народов СССР, 1940 г.

Колокольчик состоит из конусовидного усеченного тулова, рукояти и язычка.

1. Тулово – нижний край слегка загнут внутрь; над выступающим ребром узкая гладкая кромка, над ней рельефное кольцо из 59 вертикальных ваджр, проходящее между двумя рядами мелких рельефных бусин. Выше – гладкая поверхность высотой 1 см; над ней широкий рельефный ряд из восьми рельефных голов монстров, из пастей которых свешиваются подвески из бусин и раковин. Головы соединенных между собой дугами в виде бус. Над каждой дугой рельефный рисунок: чуть левее от лика богини – колесо, далее по часовой стрелке – зонт, бесконечный узел, раковина, лотос, сосуд, рыба, зонт. Над головами монстров проходит кольцо из 16 горизонтальных ваджр между двумя рядами мелких рельефных бусин. Выше, на плече колокольчика восемь лепестков лотоса с рельефными слогами внутри каждого лепестка – LÂṂ, PÂṂ, MÂṂ, CUM, RÂṂ, BHRUM, TÂṂ и еще раз MÂṂ. Вокруг основания рукояти 24 рельефных лепестка лотоса.

2. Рукоять – снизу два кольца из рельефных бусин, на них миниатюрный сосуд бумба с узором из четырех двойных завитков; на нем голова богини Праджняпарамиты в диадеме из восьми рельефных зубцов. Верхняя часть короны служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и восемью дугами с головами макара в основании каждой дуги.

3. Внутри тулова в центре прямоугольная петля, на которой висит проволока, изогнутая кольцом на конце. На внутренней поверхности на одинаковом расстоянии друг от друга нанесены четыре рельефные надписи – мантра OM ÂṆ HŪṂ, переданная разными шрифтами.

5843 I



2. Колокольчик ритуальный

Тибет. XIX в.

Белый металл, литье, чеканка, гравировка. В. 16,5; дм 9 см.

Поступление: Из коллекции А.М.Позднеева 1926 г

Колокольчик состоит из конусовидного усеченного тулова, рукояти и язычка.

1. Тулово – в нижней части гладкий ободок высотой 0,7 см; над ним рельефное кольцо из 44 вертикальных ваджр, проходящее между двумя рядами мелких рельефных бусин. Выше – гладкая поверхность высотой 1,5 см; выше широкий ряд из восьми рельефных голов монстров, соединенных между собой рельефными дугами. Над каждой дугой рельефный рисунок – под ликом богини – (?), ваджра, цветок нагакштра, бутон цветка, меч, круглый цветок с восемью лепестками, круг с шестью точками внутри и четырьмя подвесками под ним, эллипс с вписанными в него двумя окружностями и мелкими подвесками внизу. Из пастей кртимукх свешиваются по три нити рельефных бус. Над головами монстров проходит кольцо из 16 горизонтальных ваджр между двумя рядами мелких рельефных бусин. Выше, на плече колокольчика восемь лепестков лотоса с рельефными слогами на деванагари внутри каждого лепестка – LÂṂ, VRÂṂ(?), MÂṂ, TRÂṂ(?), YÂṂ(?), VÂṂ, TÂṂ и еще раз VÂṂ (?). Сверху лепестки лотоса обрамляет рельефный бордюры с мелкими рельефными лучами, сходящимися к основанию рукояти, которое представляет собой гладкий цилиндр дм 1 см и высотой 1,7 см.

2. Рукоять – снизу небольшая пирамида из трех колец, на ней миниатюрный сосуд бумба с четырьмя круглыми подвесками; на нем голова богини Праджняпарамиты, на ней высокая корона с восемью рельефными зубцами; волосы богини сзади собраны в низкий пучок; в ушах – круглые серьги. Верхняя часть короны служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и четырьмя дугами с головами макара в основании каждой дуги.

3. Внутри тулова колокольчика в центре верхней части припаяна петля в виде ваджры, вокруг нее кольцо из мелких рельефных бусин и шесть цветочных лепестков, между двумя лепестками вертикально расположенные рельефные слоги мантры. В петлю вставлена



медная проволока и к ней прикреплен язычок колокольчика.

ГМВ КП 53673

6099 I

3. Колокольчик ритуальный

Тибет. XIX в.

Медный сплав, литье, чеканка, гравировка. В. 17; дм 9 см, выс.ручки 10 см.

Поступление: из Министерства иностранных дел. Акт № 40 от 12.12.54 г.

Колокольчик состоит из конусовидного усеченного тулова и рукояти.

1. Тулово – в нижней части гладкий ободок высотой 0,9 см; над ним рельефное кольцо из 49 вертикальных ваджр и одной *вишваваджры*, проходящее между двумя рельефными кольцами. Выше – гладкая поверхность высотой 1 см; выше широкий ряд из 8 рельефных голов монстров, соединенных между собой рельефными дугами. Над каждой дугой рельефный рисунок, под ликом богини – цветок или колесо; далее по часовой стрелке – глаз, ваджра, тройная драгоценность в пламенном ореоле, бутон цветка (?); цветок *нагакшетры*(?), круглый цветок с 6 лепестками; меч. Из пастей монстров свешиваются по три нити рельефных бус с подвесками на концах. Над головами монстров проходит кольцо из 11 горизонтальных *ваджр* между двумя рядами мелких рельефных бусин. Выше, на плече колокольчика 8 лепестков лотоса с рельефными слогами внутри каждого лепестка – LÂM, PÂM, MÂM, CUM (?), VÂM, VhRUM, TÂM, MÂM. Сверху вокруг основания рукояти – бордюр из 24 мелких рельефных лепестков.

2. Основание рукояти представляет собой гладкий цилиндр дм.1 см и высотой 1,5 см.

Рукоять – снизу невысокий слегка выпуклый сверху квадрат с гравированными мелкими кружками по бокам, на нем сфера с 4 рельефными листьями; на ней голова богини Праджняпарамиты, на ней высокая корона с 8 рельефными зубцами. На зубцах короны лежит круглый диск, который служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и 4 дугами с головами макара, стилизованными под растительный узор, в основании каждой дуги.

3. Внутри тулова колокольчика в центре верхней части припаяна петля, вокруг нее кольцо из мелких рельефных бусин и шесть



цветочных лепестков. На внутренней стенке вертикально расположенные рельефные слоги мантры ОМ АН НУМ

Рисунок рукояти грубый и нечеткий.

ГМБ КП 8995

10581 I

Аналогии: № 20849 I

4. Колокольчик ритуальный

Тибет. XIX в.

Сплав медный, стекло, паста, литье, чеканка, гравировка, инкрустация. В. 17,5, дм 9,3, в. ручки 10 см.

Поступление: Из Московской таможни. Акт № 30 от 31.08.72 г.

Колокольчик состоит из конусовидного усеченного тулова, рукояти и язычка.

1. Тулово – в нижней части гладкий ободок высотой 0,7 см; над ним рельефное кольцо из 54-56 вертикальных ваджр (из-за плохого качества литья рисунок нечеткий). Выше – гладкая поверхность высотой 1 см; выше широкий ряд из шести рельефных голов монстров, соединенных между собой рельефными дугами. Над каждой дугой рельефный рисунок – под ликом богини – меч и бутон лотоса (?), далее по часовой стрелке – тройная драгоценность и под ней круглый цветок; тройная драгоценность в пламенном ореоле; бутон лотоса и под ним висит раковина (?); цветок с восемью лепестками и над ним полоска с завитком (?); ваджра. Из пастей монстров свешиваются по три нити рельефных бус. Над головами монстров проходит кольцо из горизонтальных ваджр между двумя рядами мелких рельефных бусин. Выше, на плече колокольчика восемь лепестков лотоса с рельефными слогами внутри каждого лепестка. Из-за некачественного литья и утрат металла прочесть надписи невозможно.

2. Основание рукояти представляет собой гладкий цилиндр диаметром 1 см и высотой 1 см. Рукоять – снизу небольшая овальная подставка из трех колец, на ней сложный многогранник, почти полностью закрытый рельефными подвесками; на нем голова богини Праджняпарамиты, на ее шее ожерелье с тремя крупными круглыми вставками цвета коралла. На голове богини диадема с пятью крупными круглыми вставками из одного красного, черного, прозрачного и двух белых камней; по бокам широкие рельефные подвески; собранные



сзади волосы скрепляет круглое украшение с подвеской. Венчает богиню корона с восемью остроконечными рельефными зубцами. Верхняя часть короны служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и четырьмя дугами с головами макара в основании каждой дуги.

3. Внутри тулова колокольчика в центре верхней части припаяна петля, в нее продета веревка и на ней подвешен язычок. На внутренней стенке видны вертикально расположенные рельефные слоги мантры.

ГМВ КП 23864

16105 I

5. Колокольчик ритуальный

Тибет. XIX в.

Медный сплав, литье, чеканка, гравировка. В.

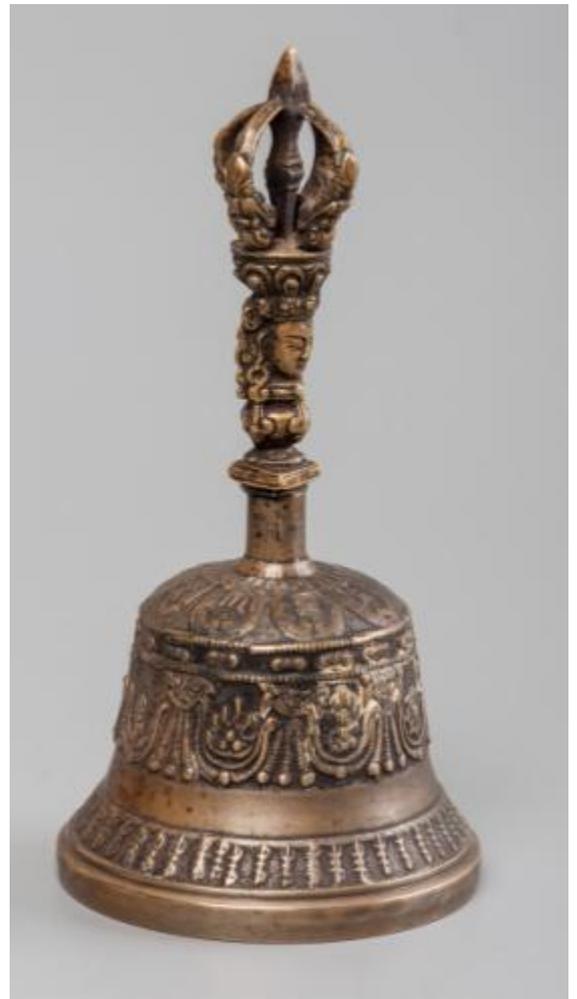
15,4, дм 7,8, в. ручки 9,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1981г.

Колокольчик состоит из конусовидного усеченного тулова, рукояти и язычка.

1. Тулово – в нижней части гладкий ободок высотой 0,6 см; над ним рельефное кольцо из 45 вертикальных ваджр. Выше – гладкая полоса высотой 0,7 см; выше широкий ряд из восьми рельефных голов монстров, соединенных между собой рельефными дугами и бусами. Над каждой дугой рельефный рисунок – колесо дхармачакра (?), тройная драгоценность, ваджра, меч, цветок пиона, цветок с шестью лепестками, цветок с восемью лепестками. Из пастей монстров свешиваются по три нити рельефных бус с подвесками. Над головами монстров проходит кольцо из 16 горизонтальных ваджр между двумя рядами мелких рельефных бусин. Выше, на плече колокольчика восемь лепестков лотоса с рельефными слогами внутри каждого лепестка. Под ликом богини – слог TÂṂ, далее по часовой стрелке – BÂṂ, YÂṂ, CUM (?), MÂṂ, BhrUM (?), RÂṂ, MÂṂ. Сверху лепестки лотоса обрамляет рельефный бордюр с мелкими рельефными лучами, сходящимися к основанию рукояти, которое представляет собой гладкий цилиндр диаметром 1 см и высотой 1,3 см.

2. Рукоять – снизу невысокое квадратное основание с мелкими гравированными полосами по бокам, на ней миниатюрный сосуд бумба с четырьмя подвесками в виде



трилистников; на нем голова богини Праджняпарамиты, на ней высокая корона с восемью рельефными зубцами; волосы богини сзади собраны рельефным обручем; в ушах – круглые серьги, по бокам от короны спускаются ажурные подвески. Верхняя часть короны служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и четырьмя дугами с головами макара в основании каждой дуги. Исполнение рукояти отличается тонкостью и тщательностью проработки деталей.

3. Внутри тулова колокольчика в центре верхней части имеется петля, к ней прикручена медная проволока, на которой подвешен язычок колокольчика. Вокруг петли на внутренней поверхности тулова колокольчика изображен цветок с шестью лепестками, а также вертикально расположенные слоги мантры.

ГМВ КП 32360

17539 I

Аналогии: те же слоги и такое же их расположение на № 22358 I.МИБ ОФ 1519(11)

6. Колокольчик ритуальный

Тибет. XIX в.

Медный сплав, литье, чеканка, гравировка. В.

16, дм 7,9, в. ручки 9,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области 1981 г., с. Чиндалей.

Колокольчик состоит из конусовидного усеченного тулова, рукояти и язычка.

1. Тулово – в нижней части гладкий ободок высотой 1,2 см; над ним рельефное кольцо из 35 вертикальных ваджр, проходящее между двумя рядами мелких рельефных бусин. Выше – гладкая полоса высотой 0,5 см; выше широкий ряд из восьми рельефных голов монстров, соединенных между собой рельефными дугами и бусами с подвесками. Над каждой дугой рельефный рисунок – ваджра. Из пастей монстров свешиваются по три нити рельефных бус с подвесками. Над головами монстров проходит кольцо из шестнадцати горизонтальных ваджр между двумя рядами мелких рельефных бусин. Выше, на плече колокольчика восемь лепестков лотоса с рельефными слогами внутри каждого лепестка. Соответствие слогов и рисунков на тулове колокольчика: под ликом богини – слог ТÂM, под ним рисунок колеса дхармачакры; далее по



часовой стрелке – слог BĀM, рисунок - глаз (?); слог – LĀM, рисунок – тройная драгоценность; слог – CUM, рисунок – ваджра; слог – MĀM, рисунок – цветок-пион; слог – VhRUM, рисунок – цветок с шестью лепестками и дугой внизу; слог – RĀM, рисунок – меч; слог – MĀM, рисунок – цветок с восемью лепестками. Сверху лепестки лотоса с изображениями слогов входят в кольцо с мелкими рельефными лепестками, которое обрамляет основание рукояти в виде гладкого цилиндра диаметром 1 см и высотой 1,2 см.

2. В цилиндр входит стержень рукояти высотой 0,4 см, на нем два кольца, на которых помещено квадратное невысокое основание с миниатюрным сосудом бумба с четырьмя подвесками; на нем голова богини Праджняпарамиты. Голову богини венчает круглая корона, на которой спереди изображены пять рельефных зубцов. Ее волосы сзади обхватывает круглый обруч; в ушах – круглые серьги. Верхняя часть короны служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и четырьмя дугами с головами макара в основании каждой дуги.

3. Внутри тулова колокольчика в центре верхней части припаяна петля в виде ваджры, вокруг нее кольцо из мелких рельефных бусин и шесть цветочных лепестков, на боковой поверхности вертикально расположенные четкие рельефные слоги мантры. В петлю вставлена тонкая веревка, на которой подвешен язычок колокольчика.

ГМВ КП 32806

17894 I

7. Колокольчик ритуальный

Тибет. XIX в.

Медный сплав, литье, чеканка, гравировка. В.

18,4, дм 9, в. ручки 10 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, декабрь 1982г.

Колокольчик состоит из конусовидного усеченного тулова, рукояти и язычка.

1. Тулово – в нижней части невысокий гладкий бордюр; над ним рельефное кольцо из 40 вертикальных ваджр. Выше – гладкая полоса высотой 0,7 см; над ней широкий ряд из восьми рельефных голов монстров, соединенных между собой рельефными дугами из бус с подвесками. Над каждой дугой рельефный рисунок – колесо дхармачакра, напротив – изображение меча; на перпендикулярной оси – ваджра и цветок, между этими четырьмя символами помещены одинаковые рисунки тройной драгоценности в пламенном ореоле. Над головами монстров проходит кольцо из 19 горизонтальных ваджр между двумя рядами мелких рельефных бусин. Выше, на плече колокольчика восемь лепестков лотоса с рельефными слогами внутри каждого лепестка. Их расположение смещено относительно лика богини на рукояти: по центру два слога (не определяются). Вокруг рукояти 16 лепестков лотоса.

2. Рукоять – цилиндр высотой 1,3 см, на нем квадратная пластина 1,2x1,2 см, высотой около 0,3 см. Сосуд бумба (?) – спереди и сзади подвески, по бокам загнутые назад «уши». Небольшая голова Праджняпарамиты в диадеме с круглыми серьгами. Ее корона с восемью рельефными лепестками служит основанием навершия в виде полуваджры. Две пары дуг отличаются друг от друга по размеру и оформлению (возможно в результате реставрации).

3. Внутри тулова колокольчика в центре петля в виде ваджры, к ней на проволоке подвешен язычок. Вокруг петли шесть рельефных лепестков.

ГМВ КП 32788

17977 I



8. Колокольчик ритуальный

Монголия. XIX в.

Медный сплав, литье, чеканка, гравировка. В.

15,5; дм 8; в. ручки 9,5 см.

Поступление: Акт № 243 от 18.12.91 г.

Московская Таможня.

Колокольчик состоит из конусовидного усеченного тулова и рукояти.

1. Тулово – в нижней части гладкий ободок высотой 0,7 см; над ним рельефное кольцо из 38 вертикальных ваджр и одной вишваваджры, проходящее между двумя рельефными кольцами. Выше – гладкая поверхность высотой 1 см; выше широкий ряд из восьми рельефных голов монстров, соединенных между собой рельефными дугами. Над каждой дугой рельефный рисунок, под ликом богини – цветок или колесо; далее по часовой стрелке – глаз, тройная драгоценность в пламенном ореоле, ваджра, бутон цветка (?); цветок нагакштры (?), меч, круглый цветок с шестью лепестками. Из пастей монстров свешиваются по три нити рельефных бус с подвесками на концах. Над головами монстров проходит кольцо из пятнадцати горизонтальных ваджр между двумя рядами рельефных колец. Выше, на плече колокольчика восемь лепестков лотоса с рельефными слогами внутри каждого лепестка – LÂM, CUM (?), MÂM, VhRUM, VÂM, MÂM, TÂM, VÂM. Сверху вокруг основания рукояти – бордюр из шестнадцати мелких рельефных лепестков.

2. Основание рукояти представляет собой гладкий восьмигранный цилиндр диаметром 1 см и высотой 1,5 см. Рукоять – снизу невысокий слегка выпуклый сверху квадрат с гравированными широкими цветочными листьями и мелкими кружками посередине на каждой боковой стороне. На нем миниатюрный сосуд бумба с четырьмя рельефными листьями-подвесками; на нем голова богини Праджняпарамиты, на ней высокая корона с восемью рельефными зубцами. На зубцах короны лежит круглый диск, который служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и четырьмя дугами с головами макара, в основании каждой дуги.

3. Внутри тулова колокольчика в центре верхней части припаяна петля в виде ваджры, вокруг нее кольцо из мелких рельефных бусин и шесть цветочных лепестков. В петлю вставлена



медная проволока и на ней подвешен язычок колокольчика. На внутренней стенке вертикально расположенные рельефные слоги мантры ОМ АН НУМ.

ГМВ КП 42763

20849 I

Аналогии: № 10581 I

9. Колокольчик ритуальный

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Бронза, петля из кожи, литье, гравировка. В.

17,3; дм 9; в. ручки 10 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, 1990 г.

Колокольчик состоит из трех частей:

1. Тулово – слегка выпуклое в верхней части, расширенное внизу. Нижний гладкий ободок высотой 0,7 см. Выше на тулове два выпуклых ободка, между ними гладкая полоса шириной 0,7 см. Также выпуклый ободок вдоль верхнего края тулова. Посередине плеча колокольчика тонкий гравированный ободок.

2. Из центра тулова колокольчика выходит цилиндр диаметром 1 см и высотой 1,8 см; на нем лежит небольшой круглый диск с вертикальной дугой. На верхней части дуги помещена голова богини Праджняпарамиты с круглой короной с восемью треугольными гравированными зубцами. Верхняя часть короны служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и восемью гладкими дугами.

3. Внутри тулова – петля, в нее продета кожаная тесемка, к которой привязан язычок.

ГМВ КП 41754

12823 III

Аналогии: МИБ ОФ 1569 (меньшего размера)



10. Колокольчик ритуальный

Забайкалье. Конец XIX - начало XX в.

Медный сплав, тесьма, литье, гравировка. В.

16,4, дм 9, в. ручки 9,5 см.

Поступление: Закупочная экспедиция ГМИНВ в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области, июнь 1991 г.

Колокольчик состоит из трех частей:

1. Тулово – слегка выпуклое в верхней части, расширенное внизу. Нижний гладкий ободок высотой 0,7 см. Выше на тулове два выпуклых ободка, между ними гладкая полоса шириной 0,5 см. Остальная поверхность тулова гладкая.

2. Из центра тулова колокольчика выходит цилиндр диаметром 1 см и высотой 1,3 см; на нем лежит небольшой круглый диск с вертикальной дугой. На верхней части дуги помещена голова богини Праджняпарамиты с круглой короной с рельефными лепестками. Верхняя часть короны служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и четырьмя дугами с головами макара, в основании каждой дуги.

3. Внутри тулова – петля, в нее продета тесьма оранжевого цвета, к которой привязан язычок.

ГМВ КП 42642

13842 III

**11. Колокольчик ритуальный**

Монголия. XIX в.

Медный сплав, кожа, литье, гравировка. В. 15,5;

дм 7,7; в. ручки 9,5 см.

Поступление: из Музейной Закупочной Комиссии, от частного лица 1991 г.

Колокольчик состоит из конусовидного усеченного тулова и рукояти.

1. Тулово – в нижней части гладкий ободок высотой 0,6 см; над ним рельефное кольцо из 43 вертикальных ваджр, проходящее между двумя рельефными кольцами. Выше – гладкая поверхность высотой 0,8 см; выше широкий ряд из восьми рельефных голов монстров, соединенных между собой рельефными дугами. Над каждой дугой рельефный рисунок, под ликом богини – цветок (?); далее по часовой стрелке – меч, круглый цветок с восемью лепестками; колесо дхармачакра; (?) в пламенном ореоле; тройная драгоценность в пламенном ореоле, ваджра, цветок нагакшетры (?). Из пастей монстров свешиваются по три нити рельефных бус с подвесками на концах. Над головами монстров проходит кольцо из 16



горизонтальных ваджр между двумя рядами рельефных колец. Выше, на плече колокольчика восемь лепестков лотоса с рельефными слогами внутри каждого лепестка – BhrUM, PÂM, MÂM, TÂM, BÂM, LÂM, CUM (?), MÂM. Сверху вокруг основания рукояти – бордюр из 25 мелких рельефных лепестков.

2. Основание рукояти представляет собой гладкий цилиндр диаметром 1 см и высотой 1,5 см. Рукоять – снизу невысокий слегка выпуклый сверху квадрат, на нем миниатюрный сосуд бумба с четырьмя листьями-подвесками; на нем голова богини Праджняпарамиты, на ней высокая корона с восемью рельефными лепестками. Над короной два узких рельефных ободка и круглый диск, который служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и четырьмя дугами с головами макара, в основании каждой дуги.

3. Внутри тулова колокольчика в центре верхней части припаяна петля в виде ваджры, вокруг нее шесть цветочных лепестков. В петлю вставлена тесемка из кожи и на ней подвешен язычок колокольчика. На внутренней стенке вертикально расположенные рельефные слоги мантры OM ÂH NÛM.

ГМВ КП 42766

22321 I

12. Колокольчик ритуальный

Монголия. XIX - начало XX в.

Сплав металлический, бронза, сталь, литые, пайка. В. 17,6; дм 9,1 см.

Поступление: Передано в дар музею некоммерческой организацией АНО «Коллекция». 1999 г.

Колокольчик состоит из трех частей:

1. Тулово – слегка выпуклое в верхней части, расширенное внизу. Нижний гладкий ободок высотой 0,7 см. Над ним между двумя выпуклыми полосами ряд из 20 вертикальных ваджр. Выше полоса без орнамента, далее в средней части тулова широкая полоса из 7 голов монстров, соединенных между собой рельефными дугами-бусами. Внутри каждой дуги рельефное изображение-символ: колесо *дхармачакра*, вертикальный меч, цветок (?), бутон цветка (?), ваджра, арка (?), глаз(?). Выше идет полоса без орнамента, над ней вдоль плеча колокольчика рельефный ряд из 16 ваджр между двумя рядами рельефных бусин. Выше, на плече колокольчика 8 лепестков лотоса с рельефными слогами внутри каждого лепестка. Под ликом богини – слог ТÂМ, далее по часовой стрелке – ВÂМ, УÂМ, СУМ (?), МÂМ, ВhRUM (?), РÂМ, МÂМ. Сверху лепестки лотоса обрамляет рельефный бордюр с мелкими рельефными лепестками, сходящимися к основанию рукояти, которое представляет собой гладкий цилиндр дм.1 см и высотой 1,3 см.

2. Рукоять – снизу невысокое квадратное основание, на нем миниатюрный сосуд бумба с четырьмя подвесками в виде трилистников; на нем голова богини Праджняпарамиты, на ней высокая корона с 8 рельефными лепестками; по бокам от короны спускаются ажурные подвески. Верхняя часть короны служит основанием для навершия рукояти в виде полуваджры с центральной осью и 4 дугами с головами макара в основании каждой дуги.

3. Внутри тулова – петля, в нее продета веревка, к которой привязан язычок.

ГМВ КП 48652

22358 I

Аналогии: № 17539 I – те же слоги и такое же их расположение.



VIII. КИНЖАЛ ПУРПА

1. Кинжал ритуальный, пурпа.

Тибет. XIX в.

Медный сплав, пигменты, литье, гравировка, раскраска. Дл. 27,5 см.

Поступление: Передано в дар от гр. Пенкоци из Шанхая. Акт № 14.11.47 г.

Кинжал состоит из трех частей: трехгранный клинок, рукоятка и навершие.

Клинок – плоскость каждой грани по центральной вертикали вогнута внутрь; на каждой грани изображена рельефная змея, переплетенная со своим хвостом. Под рукояткой – верхняя часть головы мифического животного (собаки?) – глаза, уши, нос.

Рукоятка состоит из пяти геометрических фигур: уплощенный валик с резьбой в виде квадратов; далее усеченный овал с резьбой в виде арок и квадратов; еще один уплощенный валик; затем многогранник с 4-мя квадратными гранями и 8 треугольными гранями; над ним еще один уплощенный валик с резными квадратами.

Навершие – голова трехликого гневного божества; центральный лик чуть крупнее боковых. На каждом изображении три круглых выпученных глаза; брови сдвинуты на переносице; нос крупный крючковатый; рот широко раскрыт и виден язык; на щеках и подбородке – короткая кудрявая борода; на лбу – диадема, украшенная пятью черепами (три вместе в центре, два – над ушами). В вытянутых мочках ушей – круглые серьги. Над тремя головами вверх вздымается копна волос.

ГМВ КП 53678

6137 I

Аналогии: № 17452 I



2. Кинжал ритуальный

Тибет. XIX в.

Медный сплав, паста, литье, гравировка, инкрустация. Дл. 25 см.

Поступление: из Музейной Закупочной Комиссии от частного лица, 1980 г.

Кинжал состоит из клинка, рукояти и навершия.

Клинок – трехгранный; плоскость каждой грани по центральной вертикали вогнута внутрь. На каждой грани изображена рельефная змея, переплетенная со своим хвостом, с выгравированной мордочкой и чешуей. В верхней части клинка изображены три головы мифического животного – глаза, инкрустированные голубой пастой; выдающийся крупный нос; низкий нависающий лоб; полукруглые уши.

Рукоять состоит из четырех геометрических фигур – сверху и снизу два усеченных шара с гравировкой в виде квадратов; между ними многогранник с четырьмя квадратными и восемью треугольными гладкими гранями и фигура, представляющая собой два усеченных конуса, соединенных основаниями с гравировкой в виде двойных арок или цветочных лепестков.

Навершие в виде головы грозного трехликого божества. Центральный лик чуть больше боковых, на каждом из них три выпуклых овальных глаза, брови сдвинуты, нос крупный прямой, рот открыт; на щеках и подбородке – короткая борода. На лбу – диадема со вставками из голубой пасты, украшенная тремя черепами в центре и по одному по бокам. В длинных мочках ушей – круглые серьги со вставками из голубой пасты. Над тремя ликами вверх подняты волосы.

ГМВ КП 31129

17452 I

Аналогии: № 6137 I



3. Кинжал ритуальный

Монголия. Конец XVIII - начало XIX в.
Дерево, пигменты, резьба, полировка. Дл.
31,5; 5,5x4,5 см.

Поступление: Из коллекции Барон-
Турубинер, 1987 г.

Клинок трехгранный с Т-образным поперечным сечением. На каждой грани клинка – змея, переплетенная со своим хвостом. Верх клинка – гневный лик мифического существа (макары?): крупный нос, выпуклые глаза, вздыбленные вверх косматые брови, рога (?), продолговатые уши; усы опускаются из-под носа и опоясывают голову чудовища. Сзади вертикальными резными полосами изображены волосы. Над головой чудовища – резной валик. Выше голова гневного божества: крупный нос, рот открыт, выступают зубы и язык; три глаза, острые вытянутые уши. На голове божества – диадема из пяти черепов, сзади завязана на два узла с петлями. Волосы вздыблены вверх. Навершие в виде полуваджры с овальным центральным стержнем и четырьмя дугами.

**ГМВ КП 40430
20108 I**



4. Кинжал ритуальный

Тибет (Монголия?). XIX в.
Медный сплав, литье. Дл. 14 см.

Поступление: Из Музейной закупочной
комиссии от частного лица, 1988 г.

Кинжал миниатюрный, состоит из клинка, рукояти и навершия. Клинок – трехгранный; плоскость каждой грани по центральной вертикали вогнута внутрь. На каждой грани изображена рельефная змея, переплетенная со своим хвостом. Над каждым ребром клинка рельефная голова мифического животного: задранный нос; широкие, сдвинутые к переносице брови; закрученные рога (?). Рукоять: над клинком три кольца – два узких с гравировкой, между ними широкое кольцо. Выше помещен слегка вогнутый восьмигранный цилиндр. Навершие в виде головы гневного божества – трехглазое, с крупным прямым носом; широкие сдвинутые брови; рот открыт, выделяются четыре клыка. В длинных мочках ушей – серьги в виде колокольчика и двух шариков. На голове божества – диадема



с пятью зубцами и двумя подвесками по бокам; волосы подняты вверх. На шее обруч из трех колец: два тонких, между ними широкое кольцо с гравировкой.

ГМВ КП 38724

20168 I

5. Кинжал ритуальный

Бурятия, начало XX в.

Дерево, краски масляные, резьба, раскраска.

Дл. 43,5 см.

Поступление: в 1999 г. Дар АНО

«Коллекция»

Кинжал вырезан из целого бруска дерева. Клинок – трехгранный; плоскость каждой грани по центральной вертикали вогнута внутрь. Рукоять состоит из гладкого цилиндра с кольцом высотой 1 см в верхней части; над кольцом – сфера слегка сплюснутая сверху и снизу; на ней голова монстра белого цвета с гладким черепом, с небольшими ушами по бокам лба; небольшие глаза и брови, нарисованные черной краской, широко расставлены. Рот монстра открыт, видны верхние зубы, пасть алого цвета и высунутый язык; вместо носа поставлены две красные точки. На голове монстра навершие в виде полуваджры с массивной центральной осью с четырехгранной пирамидой на конце и четырьмя дугами. Клинок окрашен серо-коричневой краской, детали рукояти (кроме головы монстра) серого цвета.

ГМВ КП 48661

17242 III



6. Кинжал ритуальный

Тибет, Непал (?). Середина XIX в.

Три вида медных сплавов, литье, гравировка.

Дл. 26 см.

Поступление: в 2006 г. дар от Шептуновой И.И.

Кинжал состоит из трех частей: трехгранный клинок, рукоятка и навершие. Клинок – плоскость каждой грани по центральной вертикали вогнута внутрь; на каждой грани изображена рельефная змея, переплетенная со своим хвостом. Под рукояткой – верхняя часть головы мифического животного (собаки?) – глаза, уши, нос. Восьмигранная рукоять с двумя рядами рельефных вытянутых лепестков лотоса, с двух сторон обрамляется переплетенными узлами. Навершие – голова трехликого божества – два лика с гневным выражением и один лик улыбающийся. На каждой голове диадема с пятью черепами, над ними вверх вздымается копна волос, перехваченная змеей. Венчает пучок волос полуваджра.

ГМВ КП 51646

**7. Кинжал ритуальный**

Тибет. XVIII–XIX вв.

Металл, литье, ковка. 11х3.

Поступление: в 1977 г. из коллекции Рерихов
Ритуальный предмет с навершием в виде 2-х божеств.

ГМВ КП 26062

8337 П



8. Кинжал ритуальный миниатюрный

Тибет. XIX в.

Слоновая кость, резьба. 7,5x2,0.

Поступление: в 1977 г. из коллекции Рерихов

Кинжал с кубической рукоятью с изображениями символов стран света - тигра, дракона, льва, гаруды, в нижней части он завершен острием в форме наконечника копья.

ГМВ КП 25821

6487 II

