

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХУП ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВ АН СССР

(доклады и сообщения)

январь 1982 г.

Часть 1

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1983

см. М. П. Волкова, "Даичин гуруни йони битхэ" - "Полная книга великой династии Цин" (К истории маньчжурской лексикографии). - III и ПИКНВ, X годовичная научная сессия ЛО ИВ АН. М., 1974, с. 61-63.

2. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Циньван ки мэнь. Шифр В.200, цз.2, с. 29а.
3. Там же, цз.2, с.32аб.
4. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Эму бэ тачифи илан бэ хафухяра манчжу гисун-и булэку битхэ. Шифр В.120, цз.2, с.35аб.
5. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Убалямбуха дахи мэйн. Шифр В.219, цз.1, с.1а-3а; см. также А.В.Гребеншиков, Краткий очерк образцов маньчжурской литературы. - Сб. "Известия Восточного института". Владивосток, 1913, т.32, вып.2, с.26-27.
6. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Манчжу никан хэргэн-и камчиха исабуха битхэ. Шифр С.154.
7. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Манчжу гисун бэ чжа-и гисурэрэ битхэ. Шифр В.173, с.1а-2б.
8. Об авторе см. предисловие "Илан чакхн-и хэргэн камчибуха гисун битхэ". Ксил. из собр. ЛО ИВ Шифр В.174, цз.1, с.4а.
9. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Манчжу гисун-и ойонгто чжорин и битхэ. Шифр В.217, цз.1, с.1а-2а. Пословица означает невыполнение обещания, ибо пока доедешь до южного государства Юэ, повозка непременно развалится.
10. О составе и содержании "Ста глав" см. Пан Т.А. Маньчжурская хрестоматия "Таньгу мэйн" "Сто глав" как историко-литературный памятник эпохи Цин. XIII научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. М., 1982, ч.2, с.149-155.

А. Г. Сазыкин

"ПОВЕСТЬ О ГУСЮ-ЛАМЕ" В РУКОПИСЯХ МОНГОЛЬСКОГО ФОНДА
ЛО ИВ АН СССР
Часть 2

Спасение живых существ от адских страданий - мотив не новый для буддийской литературы. Первоначально в произведениях буддийских авторов в роли спасителей выступали либо Хонгшам-бодисатва (Авалокитешвара), в буддийском пантеоне само воплощение милосердия (один из его наиболее употребительных эпитетов "Великий Милосердный"), либо богиня Ногоон Дара-эхэ, т.е. всегда это были существа сверхъестественного, божественного происхождения.

В "Повести о Гусю-ламе" таким могущественным освободителем становится уже простой лама - существо вполне земное, хотя, разумеется, и преисполненное добродетелей и религиозных заслуг, за-

ключавшихся, впрочем, судя по тексту повести, лишь в почитании трех драгоценностей (Будды, его учения и монашеской общины), а также чтении священных книг.

Подобное возвышение чудодейственных спасительных способностей лам до уровня, доступного прежде лишь божественным силам, обнаруживаемое в поздних религиозно-дидактических сочинениях, объясняется переменами, произошедшими в тибетском буддизме, результаты которых позволили западным ориенталистам охарактеризовать тибетскую ветвь учения Будды как "ламаизм". Действительно, в тибетском варианте буддизма образ ламы, активно распространявшего святое учение и направлявшего каждого верующего по пути истинной веры, становится важнейшим элементом всего учения о спасении.

Естественно, что такие изменения отразились и в письменной тибетской (а позже и монгольской) литературе, в том числе и повествовательной. В качестве примера можно привести тибетское сочинение XVI в. "Повесть о Чойджид-дагине", в котором трижды появляются ламы, уводящие из ада живые существа, находившиеся там. Правда, ламы эти освобождают не всех, а только своих родственников и тех, кто был связан с ними духовными и прочими узами, т.е. выслушивал их проповеди, молился с ними, а также кормил, одевал и делал подношения. Причем, эрлики, служители ада, строго следят за тем, чтобы из ада не ушел кто-либо не достойный спасения и возвращают таких обратно с помощью железных крюков. Заметим также, что описания этих лам-спасителей в "Повести о Чойджид-дагине" составляют лишь краткие вставные эпизоды в довольно просторном изображении суда Владыки Ада.

Иное дело "Повесть о Гусю-ламе", которая целиком посвящена идее всеспасительной силы лам и где их авторитет и могущество представлены в наиболее чистом виде и доведены до наивысшей степени. Потому-то главный персонаж повести, проходя по многочисленным отделениям ада, беспрепятственно опустошает большинство из них, отправляя томящиеся там существа к перерождениям в высших областях Будды и тентриев.

Однако и в данном случае лама освобождает не всех грешников. Но причины этого заключаются не в каких-то внешних обстоятельствах или недостаточном могуществе ламы, а в неискренности грехов, за которые наказываются эти недостойные спасения существа. Так, милосердие Гусю-ламы не распространяется на осквернителей и разрушителей монастырей и изображений Будды, а также на людей, унижавших и оскорблявших при жизни буддийских монахов.

Кроме милосердного спасителя Гусь-ламы в повести упомянуты еще два ламы с аналогичными же функциями. Один из этих лам по имени Иридзамц, при жизни прославился строгим воздержанием от запретного и длительным созерцанием. Подобные религиозные подвиги наиболее характерны для раннего буддизма, где самоусовершенствование почиталось главной задачей религиозной деятельности.

Судя же по тексту нашей повести, большего одобрения у тибетских и монгольских буддистов заслуживала религиозная активность второго ламы, который, как оказалось, за всю свою жизнь бесчисленное число раз прочитал шестисложное "мани", т.е. самую короткую и распространенную у буддистов священную формулу "ом ма-ни пад-ме хум". На то, что подобное усердие почиталось весьма похвальным и заслуживающим всяческого подражания, указывает, например, такой эпизод, включенный в "Повесть о Гусь-ламе". Узнав о приближении этого, второго, ламы, Эрлик Номун-хан произнес: "Как бы мне встретиться с таким великим святым ламой!", после чего вышел даже наружу и поклонился в сторону того ламы.

Следует также отметить, что в приведенном отрывке довольно отчетливо прослеживается связь с фольклором монгольских народов. Дело в том, что в сочинениях тибетских авторов, более строго придерживавшихся канонических представлений о повелителе ада, Эрлик-хан изображался всегда как всемогущий и грозный судья, перед которым трепещут все представшие на суд души умерших. И уж во всяком случае в подобных произведениях мы не встретим упоминаний об Эрлик-хане, выходящем кланяться или хотя бы даже встречать лам у ворот ада. В монгольском же эпосе и фольклоре Владыка Ада изображался не столько грозным и неподкупным судьей, сколько зловредным существом, мучившим умерших и причинявшим всяческие беды живым существам. К тому же, судя по циклу сказок о Балан-сэнгэ и Далан-худалчи,¹ обнаруживается, что Эрлик-хана легко было подкупить или обмануть. Потому-то для героев таких сказок вовсе не считалось невозможным или зазорным одурачить Эрлик-хана или даже проучить за злонамеренные козни и несправедный суд, как это можно видеть в сказании о Гэсэре. Подобные народные представления были еще, видимо, свежи для автора "Повести о Гусь-ламе" и потому отголоски их находим в этом раннем произведении бурятских буддистов.

Необходимо учесть и то, что сам образ посредника между миром живых и потусторонним миром, тоже спасающего умерших от мук ада, не является чем-то совершенно новым и необычным для монгольской народной словесности. Рассказы о хождениях в ад ради вызволе-

ния оттуда душ умерших были и прежде известны монголам. Но тогда это составляло одну из важнейших отраслей шаманской практики и до нас дошел ряд описаний шаманских мистерий, изображавших путешествие в ад за душой умершего.²

С распространением ламаизма место шамана занял, разумеется, лама и таким образом новое содержание легко заполнило уже имевшиеся традиционные формы и буддийским проповедникам не пришлось существенно ломать устоявшиеся эсхатологические представления новых адептов своей веры. Стремление к приспособлению буддийских космологических и эсхатологических представлений к новым условиям можно проследить и в самом описании областей ада, представленном в "Повести о Гусю-ламе".

Вся повесть композиционно состоит из пяти частей: 1. Смерть Гусю-ламы в ад. 2. Встреча с Эрлик-ханом. 3. Путешествие по адам. 4. Суд Эрлик-хана. 5. Поучения Эрлик-хана и возвращение Гусю-ламы. Из них три первые части посвящены изображению адов и их окрестностей. Все эти части построены по единому принципу — расспросы Гусю-ламы об увиденном и разъяснения, даваемые различными персонажами.

В первой части такие объяснения об устройстве подземных областей мира дает старушка, встреченная ламой на склонах ледяной горы. Этот персонаж, неизвестный сочинениям индийских и тибетских авторов, попал в монгольскую литературу, вероятнее всего, из китайских описаний путешествий в ад. Так, в китайских историях о хождении в ад неоднократно упоминается старушка по имени Мэн, угощавшая "чаем забвения" всех прибывающих в пределы ада.³ Эта же старушка упоминается в одной южномонгольской версии "Повести о Чойджид-дагине", а также в монгольской "Повести о Наран-Гэрал", созданной под сильным влиянием китайской повествовательной литературы. Видимо, из этих сочинений указанный персонаж и был заимствован автором "Повести о Гусю-ламе".

Описываемая в первой части область, это еще не сам ад, а только преддверие его, где помимо уже упомянутой ледяной горы, известной также по устным народным рассказам о загробном мире, расположены еще и четыре моста, ведущие в различные области перерождений живых существ. Три из них (золотой, красно-медный и желто-медный) ведут в высшие области благоприятных перерождений. Четвертый, железный, ведет к местопребыванию Эрлик-хана. В индо-тибетской литературе обычно упоминается всего один мост. Так в легенде о Маутгальяне описан золотой мост, по которому могут

пройти только добродетельные существа. "Адские" мосты из золота, серебра, нефрита и т.д. (до шести мостов), каждый из которых предназначен только для определенного вида перерождений, описаны в китайской повествовательной литературе о хождениях в ад. И это, видимо, является развитием первоначальной идеи о возможности или невозможности переправы через мост в зависимости от суммы добрых и порочных прижизненных деяний.⁴ Любопытно, что эта идея в своем первоначальном виде также нашла отражение в "Повести о Гусю-ламе" при описании железного моста.

Судя по представленному в повести описанию, когда на этот мост ступали грешные существа, то он, становясь толщиной с волос, сразу же обрывался и грешники проваливались в ад. Добродетельные же беспрепятственно проходили по мосту. И здесь мы обнаруживаем третий источник заимствования, ибо представление об "адском волосяном мосте" наиболее характерно для народных эсхатологических воззрений монголо- и тюркоязычных народов Сибири.

Следующее затем описание встречи Гусю-ламы с Эрлик-ханом начинается с наставлений Владыки Ада о бренности всего живого и пользе святого учения. Аналогичные наставления помещены в сценах суда и затем в конце повести, уже перед возвращением Гусю-ламы в мир живых. После наставлений Эрлик-хана следует описание некоторых адов. Это "кровавое море", "мучительный ад" и "область биристов". Изображенные во второй части повести ады должны, видимо, соответствовать близлежащим адам в системе описаний канонических сочинений. Перечисление основных адов помещено уже в третьей части сочинения.

Нужно отметить, что картины близлежащих адов, также как и адов "горячих" и "холодных", весьма отличны от характеристик канонических сочинений. Судя по всему, неизвестный нам автор "Повести о Гусю-ламе" не ставил перед собой задачи воспроизвести в Повести всю систему буддийских адов, а выделив наиболее характерные (и, наверное, страшные) из них, обозначил лишь общую структуру буддийской преисподней. Так, в повести описаны, и притом весьма кратко, только "горячий", "холодный", "мрачный" и "коробчатый" ады, "ад экскрементов и мочи", а также "ад животных". Гусю-лама расспрашивает владык тех адов о причинах страданий помещенных туда. Выслушав объяснения, лама освобождает большинство из них и отправляет в области высших перерождений.

Кроме уже названных нами неизбывных грехов, остальные упомянутые в повести грехи вполне традиционны для обширной дидактиче-

ской буддийской литературы. Это — убийство живых существ, сплетни и сеяние вражды, скупость и обман, недостаточное усердие в делах веры. Правда, один из указанных грехов прежде не встречался нам в других описаниях буддийских адов. Грех этот заключался в сидении с "непочтительно вытянутыми ногами" в присутствии лам или перед изображениями Будды. За это в аду таким грешникам отрубали ноги.

Закончив путешествие по адам, Гусю-лама опять возвращается к престолу Эрлик-хана и здесь начинается четвертый раздел повести — описание суда над душами умерших. Наиболее подробное и красочное изображение такого суда в письменной литературе на монгольском языке находим в "Повести о Чойджи-дагине". Гораздо лаконичнее суд Эрлик-хана описан во второй редакции "Повести о Наран-Гэрэл", выполненной под влиянием истории о деве Чойджи. И, наконец, самое краткое из известных нам, изображение суда помещено в "Повести о Гусю-ламе". В этой повести вместо лам и мирян, родовитых особ и простого люда, богатеев и бедняков, изображенных в предыдущих двух повестях, появляются белый и черный мужчина, белая и черная женщина, как олицетворения добра и зла, прижизненной добродетели и греховности (ср.: "десять белых добродетелей" и "десять черных грехов" многократно упоминаемые в буддийской этико-назидательной литературе). Все перечисленные в этих сценах деяния (как добрые, так и греховные) исключительно религиозного характера и таким образом здесь в предельно сжатом и наглядном виде изложены основы буддийского учения о посмертном воздаянии и возмездии. Трудно определить конкретный прототип описания суда в "Повести о Гусю-ламе". Скорее всего это парафраз на тему многочисленных назидательных буддийских трактатов о сущности добра и зла, изложенный в наиболее уместной в данной ситуации форме суда Эрлик-хана.

Более определенно можно судить об истоках следующего эпизода, включенного в последнюю, пятую, часть повести. В самом конце этой части (и всей повести в целом) сообщается, что уже на обратном пути в мир живых, Гусю-лама повстречался со старушкой, которая, как выяснилось, прежде была его матерью. Поэтому лама тут же отправляет ее переродиться в область Будды.

В данном эпизоде также вполне вероятно влияние двух традиций — народной монгольской и буддийской, поскольку мотив спасения сыном своей матери из бездн ада был широко известен в письменной литературе монголов и в составе эпической го-происхождению Гэсэ-рэвды, и индийской легенды о Молон-тойне (Маутгальяне), и тибетского сборника сказок "Улигерун ном". Правда в "Повести о Гусь-ламе" он не связан с основной сюжетной линией произведения, а является вставным элементом, своего рода данью литературной моде, подражанием более известным и почтенным литературным образцам.

Итак, "Повесть о Гусь-ламе" была создана в Бурятии в период начала распространения там буддизма. Автор повести был, несомненно, лама достаточно хорошо знакомый не только с буддийской эсхатологией, но и с образцами монгольской письменной литературы, содержащими повествования о хождениях в потусторонний мир. Однако, используя ряд мотивов и элементов таких описаний, автор создал оригинальное произведение, наиболее отвечающее сложившемуся в то время уровню сознания и развитости художественного мышления, а также задачам, стоявшим на том этапе перед проводниками нового учения среди бурят.

Одной из главных задач в то время было утверждение авторитета и влияния лам в неизбежном и остром соперничестве с шаманами, выразителями народных религиозных воззрений с уже вполне сложившимся пантеоном, культом и обрядностью. Выполнению этой задачи и посвящена в основном рассматриваемая нами повесть.

К очевидным достоинствам сочинения можно отнести простой и общепонятный язык, которым оно написано, отсутствие растянутых описаний и многословных религиозных назиданий, весьма характерных для большинства произведений дидактической литературы. Удачна и форма повести. Построенная в значительной мере на диалогах, она наиболее отвечает традициям устных пересказов, в виде которых она, вероятнее всего, также бытовала. Немалый интерес представляют и элементы народной эсхатологии, обнаруживаемые в "Повести о Гусь-ламе", что позволяет в какой-то мере уяснить характер и приемы приспособления буддийского учения в условиях распространения в новой конфессиональной среде.

1. Г.Н.Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии. Вып.4, СПб., 1883, с.241-244.

2. Потанин, ук. соч., с.64-68; Г.В.Ксенофонов, Сожествие шамана в в преисподнюю. — "Воинствующий атеизм", 1931, № 12.

3. J.J.L.Duyvendak, A chinese "Divina Commedia". - T'oung Pao, Leiden, 1952, с.267-268.
4. Там же, с.274.

Т.П.Селиванова

ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЯ ХРАМОВ И БРАХМАНОВ В КАШМИРЕ ПО ДАННЫМ "РАДЖАТАРАНГИНИ" КАЛХАНЫ (XII в.)

Дарения земли с религиозной целью ради искупления грехов известны в Индии с древнейших времен.¹ Документальные свидетельства о пожаловании деревень брахманам и храмам относятся к рубежу нашей эры. Первыми появляются наскальные надписи, а позже - медные дарственные таблички.² В Кашмире подобных документов не найдено, хотя дарения земель и там были широко распространены, более того, они тоже оформлялись специальным дарственным документом, написанным, вероятно, на недолговечном материале. Доступные нам сведения о земельных пожалованиях в Кашмире содержатся в поэме-хронике "Раджатарангини".³ Автор поэмы, по всей вероятности, имел в распоряжении документы о дарениях земли среди тех источников, которыми пользовался при написании поэмы (I 15, примеч.).

Землеуладения индуистских храмов, буддийских монастырей и брахманов упомянуты в "Раджатарангини" более 80 раз, начиная с первой книги. Они обозначены термином "аграхара", который употреблен в поэме в двух значениях: 1) "община брахманов", также общины во множестве учреждались правителями; 2) "аграхара" в смысле "брахмадея" - дарение земельного участка духовному лицу или учреждению.

В качестве дарителей сначала указываются только цари (все I 5 случаев в первой книге), затем члены царской семьи (в основном царицы), позже упомянуты и брахман, чудесным образом получивший богатство (III 376), в VII веке - министры. К XII веку дарения, совершаемые богатыми министрами, становятся обычными.

При Авантивармане (X в.) дарителем деревни брахманам выступает даже Суйя из низкой касты, который дарит деревню, основанную им на им же осушенных землях (V 120).

Среди дарителей бывают нарушители дхармы, которых Калкана осуждает, равно как и брахманов, принимающих аграхары от нечестивых, ибо "дающий и принимающий очень сходны во вкусах" (I 308),